BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE



cilt 1

Editör
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

Muğlaklıktan Berraklığa
From Ambiguity to Clarity

TİKA

cilt
1

Balkanlarda İSLÂM

Miadı Dolmayan Umut

Islam in the Balkans
Unexpired Hope

MUĞLAKLIKTAN BERRAKLIĞA
FROM AMBIGUITY TO CLARITY

EDİTÖR
Muhammet Savaş Kafkasyali

TİKA

Ankara - Belgrade - Bucharest - Budapest - Chisinau - Kiev
Podgorica - Sarajevo - Skopje - Tirana - Zagreb

TİKA

İnceleme Araştırma Dizisi
Yayın No:19

BALKANLARDA İSLÂM
MİADI DOLMAYAN UMUT

Cilt 1: Muğlaklıktan Berraklığa
From Ambiguity to Clarity

Editör
Dr. Muhammet Savaş KAFKASYALI

Balkanlarda İslâm: Muğlaklıktan Berraklığa - *From Ambiguity to Clarity* / **Editör:** Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı
Ankara: T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı 2016 5.c.
(2902 s.) ; 16*24 cm T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı inceleme-araştırma-dizisi; yayın no:19
İçindekiler:
c.1: Muğlaklıktan Berraklığa / *From Ambiguity to Clarity*
c.2: Türkistan'dan Balkanlara / *From Turkestan to the Balkans*
c.3: Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline / *From the Conquest of Hearts to the Representation of Mentality*
c.4: Vakti Azizden Vakti Zelalete / *From Times of Glory to Times of Humility*
c.5: Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı / *Demolishing Mentality Which Demolishes Bridges*
ISBN: 978-605-9642-11-8 - Takım
ISBN: 978-605-9642-12-5 - Cilt-1
Kafkasyalı, Muhammet Savaş

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

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

Tasarım-Baskı
Karınca Creative Ajans

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

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

© Tika Yayınları

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

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

BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

MUĞLAKLIKTAN BERRAKLIĞA
FROM AMBIGUITY TO CLARITY

EDİTÖR
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

TİKA

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

İçindekiler / Contens

Sunuş / **Halil İnalcık** 9

Presentation / **Halil İnalcık** 11

Sunuş / **Kemal H. Karpat** 13

Presentation / **Kemal H. Karpat** 17

Önsöz / **Muhammet Savaş Kafkasyalı** 21

Preface / **Muhammet Savaş Kafkasyalı** 25

Uluslararası İlişkilerin Haddini Belirlemek
Muhammet Savaş Kafkasyalı 29

Determining the Limits of International Relations
Muhammet Savaş Kafkasyalı 49

Ahlâk
Morality
Aliya İzzetbegoviç 69

Balkanlar'da İslâm
Islam in the Balkans
Kemal Karpat 93

Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na
From Stefan Duşan to the Ottoman Empire
Halil İnalcık *129*

Birlikte Yaşama Ahlakı ve Hukuku
Ethics and Law of Co-existence
Mehmet Görmez *175*

Uluslararasi İlişkilerde Ahlaki Boyut
Ethical Dimension in IR Theory
Muhammet Faruk Çakır 191

"They" – The Problem of the Contemporary Politics
"Onlar" – Güncel Siyasetin Sorunu
Lyutvi Mestan 219

Doğu Batı Ortaçağ ve Modernlik Arasında Çokkültürlülük
Multiculturalism between East West Middle Ages and Modernity
Mehmet Paçacı 237

The Age of Tolerance
Hoşgörü Çağı
Ferid Muhic 261

Türkiye ve Balkanlar: Varoluşun ve İnşanın Karşılıklı İzdüşümleri
Turkey and the Balkans: Mutual Projection of Existence and Construction
Şaban Çalış 289

Balkanları Ortaklaştırılmış Bir Coğrafya ve Değerler Üzerinden Yeniden Düşünmek
Rethinking about the Balkans in terms of a Commonized Geography and Values
Kudret Bülbül 331

Balkanlar'da Üç Dinin Etkileşimi: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet
The Interaction of Three Religions in the Balkans: Judaism, Christianity and Islam
Kadir Albayrak 351

Islamophobia and its Long Tradition in the Media Coverage
İslâmofobi ve Onun Medya Kapsamındaki Uzun Geleneği
Sabine Schıffer 397

Bir Arada Yaşama Felsefesi ve Balkanlar Örneğinde bir Öneri
The Philosophy of Coexistence and a Proposal for an Example Balkans
Musa Kazım Arıcan 411

Balkanlarda 'İslâm ve Toplumsal Değişim'e Giriş
An Introduction to 'Islam and Social Change' in the Balkans
Ejder Okumuş 427

Balkanlarda Çokkültürlülük: Teorik Yönler, Örnekler ve Eleştiri
Multiculturalism in the Balkans: Theoretical Aspects, Examples and Criticism
Dimitar Atanassov 459

İslâm'ın Balkanlar'da Birlikte Yaşamaya Katkısı
Contribution of Islam to Coexistence in the Balkans
İsmail Çalışkan 491

Sociological Picture: Between Belief, Indifference and Disbelief
Sosyolojik Bir Portre: İnanç, İlgisizlik ve İnansızlık
Mariya Serafimova 513

Ulama (Scholars) as Members of Urban Community
Kentsel Topluluğun Üyeleri Olarak Ulema
Kerima Filan 539

The Case of Slovenia: Top-Down Islamophobia
Yukarıdan Aşağıya İslâmofobi: Slovenya Örneği
Srečo Dragoš 567

The Concept of Zakah from a European Law Researcher's Perspective
Bir Avrupalı Hukuk Araştırmacısının Perspektifinden Zekat Kavramı
Orsolya Falus 603

Sunuş

Prof. Dr. Halil İNALCIK

Balkanlar tarihi, Türk tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır. Balkan kelimesi dahi, sıradağ veya dağlık anlamına gelen Türkçe bir sözcüktür. Güvenilir tarih kaynaklarına göre, Balkan Yarımadası VI. yüzyıldan başlayarak Türk kavimlerinin gelip yerleştiği bir yurt olmuştur. Doğudan, Asya içinden, Kuzey Karadeniz step bölgesi yolu üzerinden birbiri ardından gelen atlı göçebe Türk kavimleri, ya burada Dac, Trak ve Slav aslından yerli halkla karışmış, ortadan kaybolmuş yahut askerî egemen sınıf olarak Kuzey-Doğu Balkanlarda güçlü devletler kurmuşlardır.

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

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

Osmanlı Türklerinin Balkan fütuhatını anlatmak, kısa bir biçimde de olsa mümkün değildir. Ancak, bu fütuhatın sebep ve koşullarını objektif bir yaklaşımla incelemek tarihçinin ödevidir. O tarihte Balkanlarda Osmanlı ilerleyişini durduracak büyük bir devletin olmayışının Osmanlıların hızla ilerlemesini kolaylaştıran faktörler arasında olduğunu özellikle belirtmek gerekir.

Osmanlılar, Balkanlarda denge politikası gütmüşlerdir. Bu sayede de egemenliklerini genişletmişlerdir. Bunda savaş kadar diplomasi de önemli bir rol oynamıştır.

İmparatorluğun Balkan karakterini, Osmanlıların Ortodoks Kilisesi'ne karşı güttükleri politika kuvvetli bir şekilde yansıtır. Osmanlılar, İslâm'ın gayrimüslimler için tanıdığı hukuku en geniş anlamıyla uygulamışlar, yani onları cizye ödenmesi

dışında Müslüman tebaadan ayrı tutmamışlardır. Onların canlarını, mallarını korumayı Allah'ın bir emri ve devletin başlıca ödevi olarak görmüşlerdir. Müslim ve gayrimüslim bütün tebaayı korumayı kendine vazife bilen devletin bu engin hoşgörüsü Osmanlı egemenliğinin hızla yayılmasını sağlayan bir başka önemli faktördür.

19. yüzyılda Bulgarlar, Sırplar, Yunanlar millî bilinçle millî devletler kurmak için ayaklanıncaya kadar Balkan halkları tarafından Osmanlı imparatorluk rejimi, din ve ırk ayrılığı gözetmeyen, bütün tebaayı Osmanlı Devleti şemsiyesi altında birleştiren siyasi bir düzen olarak kabul edilmiştir. Osmanlı devletinin aslî karakteri, yerli müesseselerle ve sınıflarla bir uzlaşmayı kösteklememiş, bilâkis teşvik etmiştir.

Osmanlı egemenliği altında Balkanlarda 1600'lere kadar köylü isyanı nâdir bir olaydır. İslâm'a karşı köylü kitlelerini bir din savaşına sürükleme girişimleri de başarılı olmamıştır. Bunun sebebi de Osmanlı Devletinin Ortodoks Kilisesi'ne karşı koruyucu bir politika gütmesidir. Osmanlı, devleti kurarken, kitleleri çeken bu uzlaşıcı, koruyucu, hoşgörülü siyaseti bilinçli bir şekilde izlemiştir.

Diğer taraftan Osmanlı rejimi, büyük köylü kitlelerini ilgilendiren Osmanlı-öncesi kanunları, örf ve âdetleri, vergileri, Osmanlı kanûnnâmelerinin içine alarak bu uzlaşıcı politikayı en geniş kapsamıyla uygulamıştır. Böylece, özel hukuku kapsayan İslâm hukuku yanında örfî-sultânî kanunlar, bağımsız bir imparatorluk hukuk sistemi olarak merkeziyetçi bürokratik yönetimin temelini oluşturmuştur. Ayrıca eskiden Balkanlarda feodal bir yapı vardı. Osmanlı, bu feodal yapı yerine merkeziyetçi, birleştirici bir yapı tesis etmiş, İslâm şehirciliğini Balkanlara getirmiştir. Artık sınırlar kalktığı için gümrük vergileri kalkmış ve ekonomi de gelişmiştir.

Bütün bunlar, Balkanlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl kurulduğu ve bu siyasi yapının neden beş yüzyıl yaşayabildiğini bize açıklar. Bu anlamda Balkan tarihinin milliyetçi söylemlerinin aksine Osmanlı idaresi bir boyunduruk rejimi değil bir uzlaşı rejimidir. Şunu da memnuniyetle eklemek gerekir ki, son kırk yıl içinde Osmanlı arşivlerine gelerek çalışan yeni nesil Balkan tarihçileri arasında artık pragmatik-doktriner yaklaşımı bırakarak, Osmanlı imparatorluk rejiminin objektif temellerini incelemeye yönelenler vardır.

İşte sahasında bir ilk olma özelliği taşıyan elinizdeki beş ciltlik eser, Balkan topraklarına İslâm'ın ilk gidişinden bugüne kadarki -özellikle Osmanlı dönemindeki- serüvenini bütün yönleriyle ortaya koyan, uzun bir zaman ve çabanın ürünüdür. Bütün Balkan ülkelerinden akademisyenlerin makalelerinden oluşan bu eserin, sahasında büyük bir boşluğu dolduracağı aşikârdır. Böyle bir eseri bilim dünyasına kazandıran Muhammet Savaş KAFKASYALI Beyefendiye, esere katkıda bulunan yazarlara ve diğer emeği geçenlere teşekkür ederim.

Presentation

Prof. Dr. Halil İNALCIK

The history of the Balkans is an integral part of Turkish history. Even the words Balkans is a Turkish word which means mountain range or mountainous. According to reliable historical sources the Balkan Peninsula became the homeland of Turkish clans who started to migrate and settle there in the VIth century. The mounted nomadic Turkish clans who migrated one after the other from the East, through Asia over the North Black Sea steppe region path either converged with the local Dacians, Thracians and people of Slav origin and disappeared or established powerful states in the North-East Balkans as a dominant military class.

The settling of Turks from the south, coming from Anatolia and settling in the Balkans dates back to the 1260s. Turkish tribes coming from the North Black Sea area accepted Christianity in time and converged with the local Slavs while the Muslim Turks from Anatolia managed to maintain their religion and cultures. The first settlement took place in 1261 when Seljuk Sultan İzzeddîn Keykâvus escaped the Mongolians and took refuge in Byzantine.

In summary, the area from Ludogorie and Varna to the Danube had become a settlement area for Turks before the Ottomans.

It is not possible to summarize the Balkan conquests of the Ottoman Turks. However, it is the duty of a historian to study the reasons and conditions of these conquests with an objective approach. It is particularly important to underline that at that time there were no major states in the Balkans which could have stopped the Ottomans and this is a significant factor which facilitated their progress.

The Ottomans applied a balance policy in the Balkans. This is how they were able to expand their dominance. The part played by diplomacy was just as important as warfare in this.

The Balkan characteristic of the empire is strongly reflected in the policy applied by the Ottomans regarding the Orthodox Church. The Ottomans applied the law recognized in terms of non-Muslims in the most comprehensive meaning, in other words they did not distinguish them from the Muslim with the exception of the payment of a poll tax (cizye). The Ottomans regarded it as their duty as an order of Allah and the main task of the state to protect their lives and properties. This vast tolerance of the Ottomans who had assumed the task of protecting Muslim and non-Muslim citizens alike was another important factor in ensuring the rapid expansion of Ottoman rule.

Until the 19th century when the Bulgarians, Serbs, Greeks rebelled with a national consciousness the regime of the Ottoman Empire had been accepted as a political order which united all citizens without distinguishing religion and race by the Balkan peoples. On the contrary the essential character of the Ottoman state was in favor of compromising with local organizations and classes.

Until the 1600s peasant uprisings in the Balkans under Ottoman rule were rare events. The inceptions to drag peasant masses into a religious war against Islam had also failed. The reason for this was that the Ottomans applied a protective policy in terms of the Orthodox Church of the State. When the Ottomans were establishing a state they applied this policy of compromise, protection, tolerance consciously.

On the other hand the Ottoman regime included the pre-Ottoman laws, customs and traditions, taxes which were of interest to the large peasant masses into the Ottoman codes and applied this compromising policy in the most comprehensive manner. Thus traditional-sultani laws in addition to Islam law covering a special law established the basis for a centralized bureaucratic administration as an independent legal system of the empire. Furthermore, a feudal structure prevailed in the Balkans. The Ottomans replaced this feudal structure with a centralized, integrating structure and brought urbanization to the Balkans. Since the borders were eliminated so were customs taxes and the economy developed.

All this tells us how the Ottoman Empire was established in the Balkans and how this political structure succeeded in surviving for five centuries. In this sense contrary to the nationalist discourse regarding the history of the Balkans the Ottoman administration was a regime of compromise rather than a regime of oppression. It is heartening to add that there are those among the new generation Balkan historians who have come to study in the Ottoman archives for the past forty years who have based their studies on an objective approach to the Ottoman empire rather than the pragmatic-doctrine-like approach.

The five volume work in your hands which is unique in being a first of its kind manifests the journey of Islam to the Balkans for the first time – especially during the Ottoman era – in all its aspects is the product of a lengthy and laborious process. It is evident that this work comprised of the articles of academicians from all Balkan countries will fill a major gap in the relevant field. I take the opportunity to thank Mr. Muhammet Savaş KAFKASYALI, the authors who have contributed to the work and all those who have had a part in the presentation of this work to the world of science.

Sunuş

Kemal H. KARPAT

Beş ciltten oluşan ve Balkanlarda İslâm'ı inceleyen bu yapıt yüzden fazla makaleyi içermektedir. Bütün Balkan ülkelerine mensup makale yazarlarının konuyu tarihi, kültürel, siyasi, etnik gruplar, sosyo-ekonomik açıdan ele alarak ilk kez Balkan İslâm'ını bir bütün olarak okuyuculara ve ilgililere sunmaktadırlar. Balkanlarda bugün 12 (Türkiye-Romanya dâhil) ülke mili devlet olarak yaşamaktadır. Bu 12 devletin dördünde (son sayıma göre Arnavutluk, Bosna-Hersek, Kosova ve Türkiye) Müslüman nüfus çoğunluktadır. Geri kalan sekiz ülkenin her birinde Müslüman nüfus azınlıktadır. (Romanya ve Türkiye toplam 110 milyon nüfusu ile bu sayının dışındadır.) Tüm Balkan nüfusunun 55-60 milyon olduğunu kabul edersek Müslümanların Balkan nüfusunun yüzde 17-20'sini oluşturduğu söyleyebiliriz.

Müslümanlık Balkanlarda Osmanlı mirasıdır ve bu mirası devam ettiren ana ülke -kitapta birçok yazının da belirttiğine göre, Türkiye'dir. Bu miras siyasi değil, çok boyutu olan kültürel bir mirastır ve dünyaca kabul edilen haklar ve hürriyetler çerçevesi içindedir. Şu da bir gerçektir: Balkanlarda Osmanlının ismi Türk'tür ve Türk terimi çok kez Müslümanlara verilen isimdir.

Beş ciltlik bu kitap İslâm'ın Balkanlara gelişini anlattığı gibi hangi koşullar altında Müslüman nüfusun nasıl geliştiğini, nasıl azaldığını veya azaltıldığını, Anadolu'ya ve başka ülkelere nasıl göçtüğünü ele almaktadır.

Balkan İslâmi ile Osmanlı tarihinin yolları ayni olmasa da biri diğeri ile geniş çapta örtüşmektedir. Osmanlı devleti bir Müslüman devlet olarak kendine mahsus birçok siyasi, ekonomik ve kültürel özelliklerine sahip olmuştur. Balkan İslâmi da aynı şekilde Müslüman halkların eski dillerini, adetlerini ve etnik kimliklerini korumalarına imkân sağlamış ve kendine mahsus (sui generis) bir sosyal inanç sistemi yaratmıştır. Bütün bu gelişmelerin sonunda oluşan Balkan toplumu dinin temel inanç ve prensiplerine sadık kalarak bir Balkan (Osmanlı-Türk) İslâm'ı yaratmıştır. Son zamanlarda bu İslâm'a bazı

araştırmacılar Avrupa İslâm'ı ismini vermektedir. Aslında bu İslâm'ın gerçek ismi Osmanlı İslâm'ıdır, çünkü bölgenin Osmanlı zamanında gelişen din, dil, etnik özelliklerini içermektedir. Bu konuda yani Balkan Müslüman (Avrupa) kimlikleri hakkında Aliya İzzetbegoviç'in kitapları can alıcı bilgi vermektedir. Esasen dil, etnik, kültürel özelliklerini muhafaza eden dünyada mevcut tüm Müslüman ülkelerini 6-7 ana gruba ayırmak mümkündür. Şüphesiz Balkan İslâm'ı bunlardan biridir. Kitapta yer alan yazılar yukarıda belirttiğimiz durumu müşahhas (somut) güzel örneklerle etraflı bir şekilde anlatmaktadır. Gerçekten kitaptaki yazılar hem geçmişi hem de Balkanlarda bugünkü çağdaş İslâm'ın durumunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kitapta bazı yazılar İslâm'ın diğer ilahi dinlerle (Hıristiyanlık-Yahudilik) etkileşmesini ele almaktadır. Şimdiye kadar yayınlanan Osmanlı ve Balkanlar literatürünün büyük bölümü İslâm ve Hıristiyan-Osmanlı- Avrupa ilişkilerini bir savaş olarak karsıdakini yok etmek çabası olarak göstermişlerdir. Millet sistemini ele alanlar bile millet sistemini hâkim gücün yani Osmanlı devletinin mağlup ettiği Hıristiyanlara lütfen tanıdığı bir cemaat hakkı olarak görmekte devam etmişlerdir. Gerçi İslâm'da zimmilik (dhimmi) mevcuttur, fakat Osmanlının Ortodoks Hıristiyanlık görüsü ve Hıristiyanlarla olan ilişkileri klasik zimmiden çok farklıdır. Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında din, dil, hatta oturdukları mahalleler farkları muhafaza edilmekle beraber diğer bazı alanlarda Ortodoks Hıristiyanlar "efendileri"nin yani Osmanlı idaresinin "askeri"nin bir parçası idiler. Patrikhane Osmanlı sisteminin bir parçası olduğu kadar (Patrik devlet hiyerarşisinde yedinci sırada idi) batıya karşı müttefiklerdi ki bunun bazı nedenleri kitabın 1. cildinde ele alınmıştır. Osmanlı, patrikhaneyi, hâkimiyeti altında olan tüm Ortodoks Hıristiyanların sözcüsü ve temsilcisi yapmıştır. 1830-33'te kurulan Yunanistan müstakil devletini İstanbul patrikhanesi Osmanlı hükümetinin baskısı sonucunda ancak 1846-7'de tanımıştır. Gariptir ki, 19.yy yüzyılda etnik esas üzerine kurulan Ortodoks Hıristiyan devletlerinin milliyetçiliği Osmanlı sayesinde ayakta duran patrikhanenin Ortodoks ekümenliğinin (cihan şümul-üniversal) kimliğinin baş inkârcısı idi. Milliyetçilik ekumen'i (ümmet) küçültmüş milletlere bölmüş ve etnik kimlik üzerine devlet kurarak dini "milli" kültürün bir parçası yapmıştır.

Ortodoks Hıristiyanlar, dragoman (mütercim) tımar sahibi sipahi, hatta yerel idareci olarak Osmanlıda Boğdan (Moldova) ve Eflak hâkimi olarak "askeri" (Osmanlı idareci) grubuna dâhil olmuşlardır. Bütün bu konuları göz önünde tutarak Osmanlının Hıristiyan tebaa ve kilise ile olan ilişkilerini yeni bir şekilde ele almak gerektiğini söyleyebiliriz. Kitapta bazı yazılar bu konuya değinmektedirler. Tarihçiler 19.yy ve 20.yy etnik milliyetçi yaklaşım ile gerçek tarih anlayışına aykırı olduğu kadar genelde toplum olarak barış içinde yasamış Balkan halkını birbirine düşman etmiştir ki bunun en kotu örneği 1962-5 Bosna'da Müslüman katliamıdır. Ama kitapta yer alan birkaç yazı (Polonya Tatarları) misalinde olduğu gibi ana dilini kaybetmelerine rağmen dinlerini (İslâm'ı) muhafaza ederek Hıristiyan (çoğunluğu Katolik) olan bir toplum içinde barış içinde ve hürmet görerek yaşamakta olduklarını göstermektedir.

Kitabın birinci cildi Balkanları ve İslâm'ı teorik açıdan ele aldıktan sonra ikinci cilt Balkan İslâm'ının tarihçesini geniş ve değişik şekilde belirttikten sonra üçüncü cilt Fatih Sultan Mehmet II ile başlayan "yeni dönem" diyebileceğimiz Balkanların İslâm'la daha yakın özdeşleşmesini incelemektedir. Dördüncü cilt ise dört yüz sene ortak Müslüman-Hıristiyan barisin nasıl ve neden bozulduğunu ele alarak şimdiye kadar ortaya konmamış veya çok az bilinen kısmen acı bir serüveni anlatmaktadır. Besinci cilt bugün yeni umut verici gelişmeleri dile getirmektedir. Kitapların zengin içeriğini takdir etmek için her cildi

dikkatle okumak gerek. Beş cilt genelde araştırma mahsulü ve geniş bilgileri kapsamakla beraber her seviyede okuyucunun anlayacağı bir dil ve anlatış bicimi ile yazılmış olduğu için çok geniş bir okuyucu kitlesine hitap edecek niteliktedir.

Yazıları derleyip beş cilt halinde yayımlayan Sayın Muhammet Savaş Kafkasyalı ve yardımcılarını bu büyük ve değerli çalışmalarından dolayı tebrik eder ve istifade edeceklerin adına teşekkür ederim.

Presentation

Kemal H. KARPAT

This composition which studies Islam in the Balkans is comprised of five volumes and over one hundred articles. Authors of articles from all Balkan countries have studied Islam in the Balkans for the first time from a historical, cultural, political, ethnic group, socio-economic angle as a whole and present their work to readers and interested parties. Currently there are 12 countries which are national states in the Balkans (including Turkey-Romania). In four out these 12 states Muslim populations are a majority (according to the recent census Albania, Bosnia-Herzegovina, Kosovo and Turkey). Muslims are a minority in each of the remaining eight countries. (Romania and Turkey with a total population of 110 million are not included in this number.) Assuming that the whole Balkan population is 55-60 million it is safe to say that Muslims comprise 17-20 percent of the Balkan population.

Islam is a legacy of the Ottomans in the Balkans and as indicated by many writers in the book the main country continuing this legacy is Turkey. This legacy is not political, it is a cultural heritage with many dimensions and contained within rights and freedoms recognized by the world. The truth of the matter is: In the Balkans the name of the Ottomans is the Turk and Turk is a name that is often given to Muslims.

This book comprised of five volumes explains how Islam came to the Balkans and the conditions under which the Muslim population developed, how the population decreased or was decreased and how they migrated to Anatolia and other countries.

Although the paths of Islam in the Balkans and Ottoman history are not the same these paths do overlap extensively. As a Muslim state the Ottoman state had many unique political, economic and cultural characteristics. Similarly Islam in the Balkans gave the Muslim peoples the opportunity to conserve their former languages, customs and ethnic identities and generated a unique social faith system (sui generis). As a result of all these developments the Balkan community established a Balkan (Ottoman-Turk) Islam which

retained the fundamental faith and principles of the religion. Recently various researchers have named this form of Islam as European Islam. Actually the true name of this Islam is Ottoman Islam because it contains the characteristics of the religion, language and the ethnic characteristics of the region which developed in the Ottoman era. The books of Aliya İzzetbegoviç provide crucial information about this subject which is about the identities of Balkan Muslims (Europe). Actually it is possible to separate current Muslim countries which maintain their language, ethnic, cultural features into 6-7 main groups. There is no doubt that Balkan Islam is one of them. The articles in the book explain this situation in a comprehensive way with tangible (concrete) good examples. In truth the articles in the book manifest the status of Islam in the Balkans in the past as well as its contemporary status clearly.

Some of the articles in the book deal with the interaction of Islam with other divine religions (Christianity-Judaism). A major part of the Ottoman and Balkan literature which has been published to date has portrayed Islam and Christian-Ottoman-European relations like a war in which the parties are all endeavoring to destroy their opponents. Even those addressing the Millet system have continued to view the system as a community right which the dominant power, that is the Ottoman state has grudgingly granted the Christians it has defeated. It is true that the status of zimmi (dhimmi) is a fact of Islam but the view of the Ottomans regarding Orthodox Christianity and their relations with Christians is very different from classical zimmi. Although Muslims and Christians maintained separate religions, languages and even separate neighborhoods, in some areas Orthodox Christians were a part of the 'military' of the Ottoman administration, in other words the 'masters' administration. As the Patriarchate was part of the Ottoman system (it ranked seventh in the state hierarchy) they were allies against the West and some of the reasons for this are discussed in Volume 1 of the book. The Ottomans appointed the Patriarchate the spokesman and representative of all Orthodox Christians under their dominion. The independent state of Greece established in 1830-33 was not recognized by the Istanbul Patriarchate until 1846-7 through the pressure of the Ottoman government. Strangely enough the nationalists of Orthodox Christian states established on the principle of ethnicity in the 19th century were the leading deniers of the identity of the Orthodox ecumenism (global-universal) of the patriarchate which had managed to remain standing by virtue of the Ottomans. Nationalism had reduced the ecumene (Islam nation) into small nations and established a state based on ethnic identity and transformed religion into a part of 'national' culture.

Orthodox Christians were included as dragoman (interpreters) mesne lord cavalrymen, even local administrators with the Ottomans in Moldovia (Moldova) and as judge of Wallachia in the 'military' (Ottoman administrators) group. Taking all these facts into consideration it can be ascertained that the Ottomans should have reconsidered their relations with the Christian citizens and the church. Some of the articles in the book address this issue. Historians point out that the ethnic nationalistic approach in the 19th and 20th centuries was not only contrary to a true understanding of history but also caused animosity among the Balkan people who had coexisted peacefully as a community in general and culminated in the worst possible example with the massacre of Muslims in Bosnia in 1962-5. However there are also some articles in the book which portray those examples (Tatars in Poland) which have lost their native language yet maintained their religion (Islam) in a Christian community (mainly Catholic) in peace and respected by the community.

The first volume of the book addresses the Balkans and Islam from a theoretical angle and is followed by the second volume addressing the history of Islam in the Balkans in a comprehensive and versatile way and continued with the third volume which starts with the 'new era' with Mehmed the Conqueror (Fatih Sultan Mehmet II) in which the identification of the Balkans with Islam is studied. The fourth volume addresses the issue of how and why the joint Muslim-Christian peace which lasted four hundred years was damaged and a painful adventure in part which has not been manifested to date or is less known is narrated. The fifth volume manifests current new promising developments. In order to be able to appreciate the rich contents of the books each volume must be read carefully. Although the five volumes in general are the product of research and contain comprehensive knowledge they have been written in a style and narrative which appeals to readers of all levels and will therefore appeal to a wide audience.

I want to thank the Esteemed Muhammet Savaş Kafkasyalı and his assistants who compiled and published the articles in five volumes for this major and valuable work on behalf of those who will benefit from it.

Ön Söz

Muhammet Savaş KAFKASYALI

Akademik nitelikli, her tür bakış açısı ile değerlendirme ve yorumların yer aldığı, "Balkanlarda İslâm: Miadı Dolmayan Umut - Islam in the Balkans: Unexpired Hope" adlı bu çalışma, alanında bu güne kadar yapılmış en kapsamlı eserdir.

Eserde ABD, Almanya, Arnavutluk, Bosna-Hersek, Bulgaristan, Hırvatistan, Karadağ, Kosova, Macaristan, Makedonya, Polonya, Romanya, Sırbistan, Slovenya, Türkiye ve Yunanistan'dan akademisyenlerin inceleme ve değerlendirmeleri yer almaktadır.

Türkçe ve İngilizce olarak yayımlanan eserde her makalenin iki dilde geniş özetlerine yer verilmiştir. İslâm'ın Balkanlara ulaşmasından günümüze kadar gelen süreçte yaşanan çok yönlü gelişmeleri, İslâm'ın etki ettiği, değiştirdiği ve dönüştürdüğü veya etki edemediği sosyal, kültürel ve siyasi bütün alanlar incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Beş ciltte bir araya getirilen eserin konu dağılımı şöyledir:

"Muğlaklıktan Berraklığa / From Ambiguity to Clarity" adını taşıyan 1. ciltte, Balkanlara ve İslâm'a ilişkin teorik ve kavramsal meseleler ele alınmıştır.

"Türkistan'dan Balkanlara / From Turkestan to the Balkans" adını taşıyan 2. ciltte, Türkistan'dan gelip Balkanlara ulaşan gönül erenleri ve dervişler vasıtasıyla İslâm'la tanışma ve ardından İslâmlaşma süreci incelenmiştir.

"Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline / From the Conquest of Hearts to the Representation of Mentality" adını taşıyan 3. ciltte, İslâm'ın benimsendiği, Avrupa'ya karşı İslâm'ın temsil edildiği ve ayrıca bölgedeki insanların bir arada yaşayabildiği, Fatih Sultan Mehmed'in Ahitnamesi ile sembolleşen, adaletin hâkim olduğu Osmanlı dönemi değerlendirilmiştir.

"Vakti Azizden Vakti Zelalete / From Times of Glory to Times of Humility" adlı 4. ciltte de kimlik politikalarıyla önce birlikteliğin bozulduğu, tahammülsüzlüğün hâkim olduğu, Osmanlının dağıldığı, ardından ideolojiler döneminde inancın yok edilmeye çalışıldığı, Osmanlı dönemindeki adaletin karalanıp yalanların kurgulandığı, Sosyalizmin dağılmasından sonra ise Bosna savaşı ile zirveye ulaşan tahammülsüzlük ve bağların koptuğu dönem incelenmiştir.

"Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı / Demolishing Mentality Which Demolishes Bridges" adını taşıyan 5. ciltte ise son dönemde koparılan bağların yeniden kurulduğu, bir arada yaşama kültürünün tekrar değerli görüldüğü ve saklanan tarihi gerçeklerin yavaş yavaş gün yüzüne çıkarıldığı dönem değerlendirilmiştir.

Yukarıda adları geçen bütün bu ülkelerde yaptığımız çalışmalarda alanın uzmanı akademisyenlerle, devlet ve din adamlarıyla görüşmelerimizde bize çok büyük destek veren ve imkân sağlayan bu ülkelerdeki TİKA yetkililerine, Yunus Emre Enstitüsü yetkililerine çok teşekkür ederim.

Balkan ülkelerinde yaptığımız çalışmalarda çok önemli katkılar yapan ve o ülkelerdeki yetkililerle görüşmemizi sağlayan Dışişleri Bakanlığımızdan Müsteşar Yardımcısı Büyükelçi Sayın Ali Kemal Aydın Beyefendiye, Balkanlar Genel Müdürü Büyükelçi Sayın Babür Hızlan Beyefendiye ve Podgoritsa, Tiran, Üsküp, Priştine, Saraybosna, Zagreb, Atina Büyükelçilerimize ve Büyükelçilik yetkililerine çok teşekkür ederiz. Bükreş Büyükelçimiz Sayın Osman Koray Ertaş Beyefendiye ve Müsteşar Sevil Özgür Hanımefendiye, Belgrad Büyükelçimiz Sayın Mehmet Kemal Bozay Beyefendiye, Sofya Büyükelçimiz Sayın Süleyman Gökçe Beyefendiye, Lübliyana Büyükelçimiz Sayın Serra Kaleli Hanımefendiye, Budapeşte Büyükelçimiz Sayın Şakir Fakılı Beyefendiye, Varşova Büyükelçimiz Sayın Prof. Dr. Yusuf Ziya Özcan Beyefendiye ise hassaten teşekkürü borç bilirim.

Çalışmanın yapılmasını kurumsal olarak da destekleyen ve bölgedeki çalışmalarımızın koordine edilmesine yardımcı olan Yunus Emre Enstitüsü Başkanı Sayın Prof. Dr. Şeref Ateş hocamıza ve Babür Turna Beyefendiye teşekkür ederim.

Bu çalışmanın en önemli destekçisi olan TİKA'dan, yaklaşık bir buçuk yıl boyunca bütün resmi işlemleri yapan ve her türlü kolaylığı sağlayan Sayın Aytekin Ayden Beyefendiye, Balkanlar ve Doğu Avrupa Dairesi Başkanı Sayın Mahmut Çevik Beyefendiye elbette minnettarım.

Çalışmanın başlangıcından sonuna kadar bize lazım olan her şeyi sağlayan ve çok değerli bilgi birikimiyle bize yol gösteren ve böylesine kalıcı akademik bir eserin bilim dünyasına kazandırmasına vesile olan kıymetli TİKA Başkan Yardımcısı Sayın Ali Maskan Beyefendiye şükranlarımızı bildirmek benim için bir borçtur.

Nihayet çalışmamızın hamisi olan, Balkanlarda sayısız hizmetlere imza atmış ve atmakta olan, böyle bir çalışmayla da yapılan hizmetlerin nasıl bir temele dayandığını, ne sebeple ve hangi amaçlarla yapıldığının teorik temellerini ortaya koymaya imkân tanımış olan TİKA'nın Başkanı Sayın Dr. Serdar Çam Beyefendiye en derin hürmetlerimizi sunuyorum.

Birlikte yoğun çalışmalar yaptığımız, her biri birbirinden kıymetli çalışma arkadaşlarımız Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Ahmet Yıldırım hocalarıma, Doç. Dr. Bahadır Gücüyeter Beyefendiye, Dr. Hamza Kolukısa Beyefendiye, Dr. Fatih Veyis, Hasan Bekdeş'e ve Onur Balcı'ya çok teşekkür ediyorum.

Ayrıca, ilerlemiş yaşlarına rağmen bu esere tecrübeleriyle, fikirleriyle ve çalışmalarıyla destek veren ve bizim aksakal hocalarımız olarak çalışmada yerlerini alan çok değerli Sayın Prof. Dr. Halil İnalcık hocamıza ve Sayın Prof. Dr. Kemal Karpat hocamıza saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Son olarak bütün çalışmalarımda olduğu gibi bu çalışmada da desteklerini bir an olsun esirgemeyen, düşünceleriyle ve teşvikleriyle yanımda olan değerli hocam Prof. Dr. Mehmet Emin Çağıran'a ve eşim Emine Gülselcen Kafkasyalı'ya teşekkür ederim.

Preface

Muhammet Savaş KAFKASYALI

The work titled "Balkanlarda İslâm: Miadı Dolmayan Umut - Islam in the Balkans: Unexpired Hope" is the most comprehensive of its kind to date of an academic quality which includes evaluations and interpretations from all types of perspectives.

The work is comprised of the studies and assessments of academicians from the United States, Germany, Albania, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Montenegro, Kosovo, Hungary, Macedonia, Poland, Romania, Serbia, Slovenia, Turkey and Greece.

The work includes articles published in Turkish and English with comprehensive abstracts in both languages. Multi-faceted developments taking place during the process of Islam reaching the Balkans to the present day, the social, cultural and political areas which were affected, changed and transformed by Islam or those that were not have been studied and assessed. The distribution of the subjects of the work comprised of five volumes is as follows:

The first volume titled "Muğlaklıktan Berraklığa / From Ambiguity to Clarity" deals with the theoretical and conceptual issues in terms of the Balkans and Islam.

The second volume titled "Türkistan'dan Balkanlara / From Turkestan to the Balkans" studies the introduction of Islam into the Balkans with the saints and dervishes from Turkestan and the subsequent Islamization process.

The third volume has the title "Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline / From the Conquest of Hearts to the Representation of Mentality" and assesses the Ottoman era during which Islam was adopted, represented against Europe and which is symbolized with the Testament of Sultan Mehmed the Conqueror depicting the co-existence of the people in the region.

The fourth volume titled "Vakti Azizden Vakti Zelalete / From Times of Glory to Times of Humility" examines the era in which unity was initially disrupted through identity policies, an era in which intolerance prevailed, the Ottomans were disbanded and subsequently in the era of ideologies efforts were made to destroy faith, the justice of the Ottoman era was vilified and lies were fabricated which generated intolerance and culminated in the war in Bosnia after the dispersion of socialism and severed all ties.

In the fifth volume titled "Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı / Demolishing Mentality Which Demolishes Bridges" reveals a new era in which the severed ties are being re-established, in which the culture of co-existence regains appreciation and concealed historical truths are slowly emerging into daylight.

We wish to thank the TIKA officers in the above mentioned countries as well as the officers of Yunus Emre Institutes for their major support and enabling us to meet with expert academicians, state officials and clerics in those countries where we carried out our studies.

We wish to thank deputy Undersecretary of the Ministry for Foreign Affairs his Excellency Ambassador Ali Kemal Aydın, Director General for the Balkans and Central Europe his Excellency Ambassador Babür Hızlan and our Embassies in Podgorica, Tirana, Skopje, Prishtina, Sarajevo, Zagreb, Athens and the officers of these Embassies for their significant contribution to our studies in the Balkan countries and enabling our meeting the officials in those countries. Furthermore, we would expressly like to thank our Ambassador to Bucharest his Excellency Osman Koray Ertaş and Undersecretary Sevil Özgür, our Ambassador to Belgrade his Excellency Mehmet Kemal Bozay, our Ambassador to Sofia his Excellency Süleyman Gökçe, our Ambassador to Ljubljana her Excellency Serra Kaleli, our Ambassador to Budapest his Excellency Şakir Fakılı, our Ambassador to Warsaw his Excellency Prof. Dr. Yusuf Ziya Özcan.

We also wish to thank our teacher the President of Yunus Emre Institute the esteemed Prof. Dr. Şeref Ateş and Babür Turna for supporting the coordination of our studies in the region and providing corporate support for enabling the study.

It goes without saying that we are grateful for the esteemed Aytekin Ayden and Head of the Balkans Department the esteemed Mahmut Çevik from TIKA which is the major supporter of this study for providing all forms of facilitation in the execution of all official procedures for almost one and a half years.

We owe the esteemed Ali Maskan, the valuable Vice President of TIKA our sincere thanks for showing us the path with his very valuable accumulated wisdom and for ensuring us everything we needed from the start of the study to the end and enabling the completion of such a permanent academic work for the world of science.

Finally we present our most profound respect to the patron of our study the President of TIKA, the esteemed Dr.Serdar Çam who has signed his name under countless services in the Balkans and continues to do so for enabling the manifestation of the theoretical basis of these services, their reason and the objectives of their execution with this study.

We also thank our colleagues, one more venerable than the next, mainly my teachers Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, Assoc.Prof. Dr. Bahadır Gücüyeter, Dr. Hamza Kolukısa, Dr. Fatih Veyis, Hasan Bekdeş and Onur Balcı.

We also extend our respects and thanks to our very venerable elderly teachers the esteemed Prof. Halil Inalcık and the esteemed Prof. Dr. Kemal Karpat who despite their advanced age chose to support our study by contributing their experiences, ideas and studies.

Finally I want to extend my thanks to my venerable teacher Prof. Dr. Mehmet Emin Çağıran and my wife Emine Gülselcen Kafkasyalı who have been by my side with their unfailing support, thoughts and encouragement during this study as they have been in all my studies.

Uluslararası İlişkilerin Haddini Belirlemek: Kurgusal Kimlikten Doğal Kimliğe*

Muhammet Savaş KAFKASYALI
Dr., Kırıkkale Üniversitesi

* Modern Uluslararası İlişkiler Sisteminin, üzerine inşa edildiği kurgusal kimlikten hareketle, ontolojik olarak yapısını ve işleyişini anlamaya; eksiklerini, yanlışlarını, kusurlarını ve sebep olduğu bozuklukları tespit edip bunların epistemolojik kaynağını bulmaya ve nihayet düzeltmeye yönelik alternatif bakış açısını ortaya koymaya çalıştığımız bu yazıda, temel kabullerimiz/esas hükümlerimiz yedi madde hâlinde ortaya koyulmuş, bunların izahına yönelik bazı önemli hususlar dipnotlarda verilmiştir. Yazıda Modern Uluslararası Sistemin geneline ilişkin yapılan incelemeler ve açıklamalar, bir taraftan bu sistemin bir parçası olan Balkanlardaki problemlerin, sistemin yapısından ve işleyişinden kaynaklanan, kurgusal kimlikler temelli problemler olduğunu; diğer taraftan da bu problemlerin çözümünün ancak Balkanların doğal kimlik anlayışına kavuşmasıyla ve doğal kimlik temelli politikalar ışığında bir arada yaşayabilmesiyle mümkün olacağını göstermek içindir.

'Kim', 'ne'dir ve cevabı insandır.[1]

1 'Kim', bütün dillerde insanı cansız varlıklardan ve diğer canlılardan ayırmak ve insanın insana saygısını göstermek için kullanılan bir ifadedir. Kim+lik'teki 'kim', insana matuftur ve 'ne' anlamındadır. Yani kimlik kelimesi anlam itibariyle 'nelik' olarak ifade edilebilecek kelimenin yerine kullanılmaktadır. *Kim* kelimesinin insanı ayırt etmek için kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, 'kim?' sorusunun cevabı her zaman öncelikle insan olmalıdır. Kimlik kelimesi ile de insanın insan olması kast edilmelidir. İnsanın insan olmasından gayrı bütün sıfatları, insanlığının önüne geçmeksizin daha teferruatlı bilgi verebilmek ve tanımlayabilmek maksadıyla olmalıdır. Unutulmamalıdır ki, şiddeti, yoğunluğu ve miktarı ne olursa olsun hiçbir sıfat, ismi değiştiremez.
Kimlik, insanın insan olmasını ifade etmiyorsa, insan olmasını atlayarak veya göz ardı ederek başka nitelikleri gösteriyorsa, olması gerekenden uzaklaşmış, kurgusal bir amaca hizmet eder olmuştur. Bu hâliyle, insanın "ben kimim/neyim?" sorusuna vereceği cevabı perdeleyen veya en iyi ihtimalle erteleten sebep olmuştur kimlik.
İslâm âlemindeki, Hoca Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, İbn'ül Arabî gibi bütün önde gelen isimler insanın, "ben kimim/neyim?" sorusuna insan olmaktan gayrı verilecek cevapların ve insanlıktan gayrı bütün sıfatların (kimliklerin, statülerin) insanı, insanlığından uzaklaştıran unsurlar olduğu kabulünde birleşirler. Hz. Muhammed'in 'Kendini bilen Rabbini bilir' hadisinde ortaya koyulan esas bütün bir tasavvufun özüdür denebilir: İnsanı bilmek ve Allah'ı bilmek. Birincisine 'marifetü'n-nefs', ikincisine ise 'marifetullah' denir ki, bunlar aynı zamanda tasavvufun iki hedefidir.
Kimliği iki farklı taraftan bakarak anlatmak ve tanımlamak mümkündür. Birincisi başka bir kişiye ait kimlik tanımlamasıdır ve o kişiye bakarak, yönelerek onu anlatmak maksadıyla bir kimlik tanımlaması yöneltilir. İkincisi ise kişinin kendine yönelik kimlik arayışı ve tanımlamasıdır. Bu da iki çeşit olabilecektir: Birincisi, kişinin kendini başkalarına tanıtmak ve anlatmak maksadıyla kimliğini tanımlamasıdır. İkincisi ise kişinin kendisini anlamak ve tanımak için, 'kim?' sorusunu kendine yöneltmesidir ki, kimliğin özü de budur. "Ben kimim/neyim?" sorusu insanın en önce sorması gereken sorudur. Bu sorunun cevabını başkalarına söylemeden veya anlatmadan kendi için kendi bulmalıdır. Bütün inançlardan, kabullerden, değerlerden, düşüncelerden önce bu soru ve bu sorunun cevabı gelir/gelmelidir. Zira bu sorunun doğru ya da yanlış cevabı, kişiyi inancına, değerlerine ve kabullerine yöneltecektir. "Ben kimim/neyim?" sorusuna cevap bulmadan evvel belirlenecek ve bu sorunun cevabı doğrultusunda (hatta bu sorunun cevabıyla) belirlenmeyen bir kimlik, maksadı ve muhtevası ne olursa olsun dışarıdan alınmış yani başkası/başkaları tarafından belirlenmiş demektir ki, bu da ister iyi ister kötü niyetli olsun kurgulanmış bir kimlik olacaktır.
İnsanın, "ben kimim/neyim?" sorusuna vereceği cevap öncelikle ve muhakkak insan olmasıdır. İnsan olması onun yerini, koordinatlarını ve niteliklerini gösterecektir ki, bu durum da onun sınırlarını/haddini bilmesini dolayısıyla sınırını/haddini aşmamasını, kendi sınırları içinde kalarak insanlığının gereğini yapmasını, niteliklerine uygun hareket etmesini yani doğal hâlde kalmak için gayret etmesini sağlayacaktır. Bu hâliyle de "ben kimim/neyim?" sorusunun cevabının insana sağlayacakları, bir taraftan insanların, insanlardan müteşekkil toplumların oluşturdukları hukuk sistemi ile temin etmeye çalıştıkları bakımından, diğer taraftan da insanın kendi hayatında elde etmeye çalıştığı/çalışacağı huzur ve mutluluk için önemli ölçüde katkı sunacaktır.
İnsanın, "ben kimim/neyim?" sorusuna vereceği cevap onun yerini ve haddini/sınırlarını belirleyecek kimliğini oluşturacaktır ki, bu aynı zamanda onun kendi bilinci olacaktır. Daha önce, kimlik/kendi bilinci için ikili bir tasnif yapmıştık [Bkz: Muhammet Savaş Kafkasyalı, **Uluslararası İlişkiler Sisteminin Yapısı ve İşleyişine *Kendi Bilinci* ve *Öteki Algılaması* Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2010]:
i) Doğal (ontolojik) kimlik
ii) Kurgusal (modern) kimlik

İnsan olmuştur, olandır.[2]

Bu tasnifteki *ontolojik (doğal) kimlik* zaten bizatihi varlığın bir gereğidir. İnsan, bütün dünyada tek başına var olması durumunda bir kimliğe sahip olamayacaktı. Ona kimlik veren başkalarıyla bir arada var olması, yani birlikteliğidir. Var olmanın sebep olduğu bir durumu, bir arada var olmaktan veya birliktelikten neşet eden bir kimliği yok etmek için sebep göstermek ise ancak kurgulanmış bir kimlik olabilecektir. İşte *ontolojik (doğal) kimlik* nasıl karşısına koyacağı ve karşı duracağı ama kendi varlığına kast etmedikçe yok etmeye çalışmayacağı, bir arada var olmaktan rahatsızlık duymayacağı *ontolojik (doğal) bir öteki algısı*na sahipse; *kurgusal (modern) kimlik* de karşısına koyacağı, karşı duracağı ve sırf kendi tarafında olmadığı için yok etmeye çalışacağı bir *kurgusal (modern) öteki algısı* inşa edecektir.

Şeytanı isyan ettiren, kurgusal kimlik algısıdır ve ateşten yaratılmış olduğu vurgusuyla insan karşısında üstün olduğunu düşünmesidir. Bunun yerine ateşten yaratıldığını değil de yaratılmış olduğunu ve yaratan karşısındaki acizliğini düşünse, isyan edemeyecekti. Onun isyanına sebep olan, zihniyetini *kurgusal kimlik algısı*nın inşa etmesidir. Burada kurgusallıktan kasıt, ateşten yaratılmış olmasını, üstün sayılmasına vesile/sebep göstermesidir. Kimliğini kendisine verene karşı (aynı zamanda emri verene karşı) bir dayanak olarak kullanmak, bu kimliği kurgusallaştırmak demektir. Yani kurgusal kimlik haline getirmektir.

Nasıl yaşayacağımızı, nelere değer vereceğimizi, nelerden uzak duracağımızı şekillendiren, varlığımızı sürdürürken hangi kurallara uyacağımızı belirleyen ve var oluşumuzdan kaynaklanan bir kimliğe sahip olmazsak, varlığımızı anlamsız kılıp bizi yok olmaya ve yok etmeye sürükleyecek kimliklere bürünmek zorunda kalırız. Mevlânâ'nın meşhur "*Ya olduğun gibi görün, ya göründüğün gibi ol*" ifadesi ile kast edilen de esasında budur. Oluşumuz ile görünüşümüzün aynı olması gerekmektedir. Şayet onunla varlığınızı anlamlandıran ve değerli kılan bir ontolojik kimliğiniz yok ise başkaları sizin için uğruna öleceğiniz kurgusal kimlikler oluşturur. [Muhammet Savaş Kafkasyalı, "Bir İttifakın Zeminine Teorik Bakış: Medeniyetin Tekliği, Çokluğu, Yokluğu", **V. Uluslararası Türkoloji Kongresi**, s. 754].

"Kimlik" kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı olan "identity" kelimesinin etimolojisine baktığımızda, 'benzerlik, aynılık, birlik' demek olduğunu görürüz ["identity": Late Latin (5c.) *identitatem* (nominative *identitas*) "sameness," from *ident*, comb. form of Latin *idem* (neuter) "the same"; abstracted from *identidem* "over and over," from phrase *idem et idem*. Earlier form of the word in English was *idemptitie* (1560s), from Medieval Latin *idemptitas*. Bkz: "identity", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. Esasında benzerliği ve aynılığı anlatmak için üretilen bir kelime, zaman içinde değişmiş ve günümüzde kurgusallaşarak farklılığı anlatan bir kavram hâline gelmiştir. Böylece ayrışmaların hatta çatışmaların en önemli sebebi olmuş, ayrıştırmaya ve ötekileştirmeye hatta kendinden veya kendi gibi olmayanı yok etmeye yönelik politikaların temeli olmuştur.

2 İnsanın olmuşluğu, nasıl olmuşluğundan evvel verilmesi gereken bir hükümdür ki, "ben kimim/neyim?" sorusuna verilecek cevap ve bu doğrultuda belirlenecek kimlik bu hükme dayanır. İnsanın insan olması, olmuşluğundan, oldurulmuşluğundan kaynaklanır. Kendi kendini olduramayanın "ben kimim/neyim?" sorusuna vereceği cevap elbette oldurulduğu ve olduğu hâl olmalıdır.

İnsanın olmuşluğu için, iki farklı orijin kabul edilmektedir: Birincisi doğum, ikincisi ise yaratılış.

Doğum: İnsan, doğarak olur ve oluşunun başlangıcı doğuşudur. Doğuşuna, doğuştan olana atfen doğal denmektedir ["Natural": c. 1300, naturel, "of one's inborn character; hereditary, by birth;" early 14c. as "of the world of nature (especially as opposed to man)," from Old French naturel "of nature, conforming to nature; by birth," and directly from Latin naturalis "by birth, according to nature," from natura "nature". From late 15c. as "not miraculous, in conformity with nature." Meaning "easy, free from affectation" is attested from c. 1600. Of things, "not artificially created," c. 1600. As a euphemism for "illegitimate, bastard" (of children), it is first recorded c. 1400, on notion of blood kinship (but not legal status). Natural science is from late 14c.; natural law is from early 15c. Natural order "apparent order in nature" is

İnsan, alâkayla/alâkadan olmuştur. Diğer olmuşlardan farkı, alâkasını kendi kurmasıdır. Sahip olduğu bütün özellikler de alâkasını doğru kurması içindir.[3]

from 1690s. Natural childbirth first attested 1933. Natural life, usually in reference to the duration of life, is from late 15c. Natural history is from 1560s. To die of natural causes is from 1570s. Bkz: "Natural", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. Bu hâlde insanın kimliği, doğal olan yani doğuştan olan hâlidir. Yani doğal kimliği, doğuştan olan kimliğidir. Doğal olana aykırı bütün kimlik unsurları ise kurgusal kimliktir.

Yaratılış: İnsanın kendini olduramaması anlayışından hareketle, oluşunu doğuşundan öncesine ve bir başka varlığa dayandıran görüşün kabulüdür. Dine dayandırılan bu anlayışın temel kabulleri de kutsal kitaplardan alınmıştır. Kur'an'da yaratılış için iki kelime kullanılmıştır: 'Fıtrat' ve 'ahlâk' [Bkz: "fatara (f-t-r)", "fıtrat", "halaka (h-l-k)", "ahlâk", İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Dâr Sâdır, Beyrut; Ragıb el-İsfahanî, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**, Çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012]. Oluşu yaratılışla başlatan ve yaratılışa dayandıran bu anlayışa göre de doğal kimlik, yaratılışa (fıtrata ve ahlâka) uygun kimliktir. Fıtrata ve ahlâka uygun olmayan ve yaratılışa dayandırılmayan bütün kimlik unsurları kurgusaldır.

Şeytanın kimliği, kendisi için ve kendisini bilmesi içindir. Yani "ben kimim/neyim?" sorusuna cevap bulması içindir ve bu cevabın neticesi olmalıdır ki, bu cevap olmuş/yaratılmış olmasıdır. Oysa şeytan kimliğini, insanla ortak vasfını ve ortaklığını ifade etmek için değil, farkını belirtmek için kullanarak ayırt edici nitelikte kullanmıştır. Ayrıca şeytanın kimliğini oldurana/yaratana bildirmesi/hatırlatması, malumun ilanıdır. Kaldı ki, muhatabın Tanrı olduğu düşünüldüğünde tamamen yersizdir. Hatta bu beyan, bir isyan için gerekçe olarak kullanıldığında tamamen anlamını yitirmektedir.

Şeytan ve isyanı ile ilgili olarak umumî kanaatin ve kabulün dışında başkaca bir yorum yapabilmek mümkündür. İnsanın somut varlığı ile buna ilave edilmiş ve onun mütemmim cüzü olmuş düşüncesi arasında yaratılış bakımından, topraktan yaratılmış somut varlık ile ateşten (enerjiden) yaratılmış düşünce ayrımı yapılabilir. İnsanın zamana ve mekâna mahkûm olan somut varlığı insan, buna mukabil zamana ve mekâna mahkûm olmayan düşüncesi ise şeytandır. Şeytanın yaratılış itibariyle farklılığı yani ateşten yaratılmış olması, insanın somut varlığının zaman-mekân mahkûmiyetinden muaf tutulmuş olması sebebiyledir. Nitekim şeytanın, insana baş eğmesi (secde etmesi) emrine karşı gelirken dayandığı üstünlük gerekçesi de ateşten yaratılmış olmanın topraktan yaratılmış olmaya üstünlüğü değil, yani madde olarak ateşin toprağa üstünlüğü değil, ateşten (enerjiden) yaratılmış olmanın sağladığı zaman-mekân mahkûmiyetinden muafiyetidir.

3 Alâk Suresi, 96/2. âyet: "*O insanı alâkadan yarattı*". ['alâk' kelimesinin, 'alâka, ilgi' anlamlarını kullanmayı tercih etmekteyiz. "Alâk": Alâka, ilgi, aşk, sevgi. Kalbin ilgi duyduğu şey anlamındadır. *Mu'alliku'l-kalb*, seven kişiye denir, çünkü kalbi sevgilisine ilgi-alaka duymuştur. *'Allaka'ş-şey'e bi-şey*, ilgi alâka kurmak, yorum yapmak anlamındadır. İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Dâr Sâdır, Beyrut, thz., c. X, s. 261-262].

Alâk kelimesi (insanın yaratılışındaki temel unsur olarak), insanın, insanın inşa ettiği toplumun ve toplumların tamamından müteşekkil uluslararası sistemin yapısının ve işleyişinin alâka temeline dayanması itibariyle de bu şekilde anlaşılmalıdır. Öyle ki, insan davranışlarını alâkasına/ilgisine göre belirlemekte ve kendisini de alâkasına/ilgisine göre konumlandırıp, tanımlamaktadır. "Ben kimim/neyim?" sorusunun cevabını alâkası/ilgisi belirlemekte ve kimliği de bu şekilde oluşmaktadır. Alâkasına göre doğal özellikleriyle kendini tanımlayıp doğal kimlik sahibi olacağı gibi, doğal olmayan ve bu hâliyle ahlâkî de olmayan özellikleri kimlik olarak kurgulayıp kurgusal kimlik sahibi de olabilir. Başta insan olması, erkek olması, siyah olması veya köylü olması gibi doğal kimlik örneklerine karşı, firavun, lider veya bir ideolojinin savunucusu olması gibi ahlâka/yaratılışa uygun olmayan bir alâkaya göre belirlenmiş kurgusal kimlik örnekleri de verilebilir.

Ayette, insanın alâkadan yaratıldığı ifade edilirken vurgu bir yandan alâkaya bir yandan da yaratılışadır. Fıtrat da ahlâk da yaratılış anlamındadır, fakat aralarındaki fark yine alâka/ilgi

bakımındandır. Tabiattaki bütün canlı ve cansız varlıklar fıtrî (fıtrata uygun) hareket eder fakat insan ahlâkî (ahlâka uygun) hareket eder. Ahlâk için şuur şarttır. İnsanla tabiattaki diğer varlıkların en önemli farkı da budur ki, diğer varlıkların yaratılışa (fıtrata) aykırı davranmasından söz edilemez. Buna mukabil insan, yaratılışa (ahlâka) uygun ya da aykırı davranmayı/yaşamayı tercih eder. Yani iradesiyle alâkasını/ilgisini Yaratan'a yöneltir ve yaratılışa uygun davranır ya da davranmaz.

Alâka ve ilgi kelimeleriyle birlikte kullanılan bir üçüncü kelime de menfaat (çıkar) kelimesidir ki, hem insanın hem de toplumun kimliğini inşa eden unsurları ifade eder. Zira konum belirlerken, tercih yaparken, elde etmek ya da ulaşmak için gayret ederken, razı olurken ya da karşı çıkarken hep alâka, ilgi ve menfaat belirleyici olacaktır. Batı dillerinde bu anlamı karşılayan kelime 'interest' kelimesidir. 'Interest' ise Uluslararası İlişkilerin 'güç' ile birlikte en önemli iki kavramından biridir. Gücün de temelinde 'interest' olduğu düşünülürse en merkezî kavramı olduğu düşünülebilir. Esasında 'interest', sadece uluslararası ilişkilerin değil bütün alanların temel kavramlarındandır. Psikolojinin, sosyolojinin, sanatın, edebiyatın, tarihin hatta fen bilimlerinin inşasında ve tahlilinde 'interest' anahtar kavramdır.

Bir insanın doğru-yanlış, iyi-kötü ayrımını neye göre yapacağını ve böylece seçimlerini, tercihlerini yaparken hangi esası kullanacağını, varması gereken hedefleri neye göre tayin edeceğini ve böylece nasıl yaşayacağını alâkası belirlemektedir. Bir bilim adamının yapacağı çalışmaların en başında, hangi kabulden yola çıkacağına karar verirken veya bir teorisyenin teorisini oluştururken sahip olduğu/olacağı temel kabulleri ortaya koyarken ana etken alâkasıdır. Zira başlangıç noktası (orijin) olarak yaratılışı yahut yaratılışı reddeden sadece dünyaya gelişin başlangıcı olarak doğumu esas alması herhangi bir kanıta dayanmaksızın kabul ile olacaktır ki, bu kabul onun alâkası doğrultusunda belirir.

İnsanın alâkasını belirlemesine ve yaratılışa uygun alâka kurmasına yardımcı olacak imkânları ve kabiliyetleri ise düşünceleri ve duygularıdır. Münferit bir durumda ahlâka uygun bir karar verirken veya bütün hayatında ahlâka uygun yaşamaya çalışırken vereceği kararları doğru verebilmesini sağlayacak bilgiye ve duyguya sahip olmak suretiyle karar vermesine yani yolunu bulmasına 'vicdan' denir. Bu sebepledir ki, 'vicdan', sadece yanlış yapıldığında kendini gösteren bir uyarı mekanizması ya da ikaz sesi değil, yolun bulunması için gereken imkân ve donanıma sahip olmak ve bunları kullanarak yolunu bulmak demektir. Bir benzetme yapacak olursak, vicdan navigasyon cihazına benzetilebilir. Yol bulmayı sağlar. ["vicdan": v-c-d kökünden geldir ve 'buldu', 'bulmak' demektir. Bkz: "vicdan", İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**; Ragıb el-İsfahanî, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**]. İnsan, yol bulması için edindiği donanıma göre yani alâkasına göre yanlış bir yola girdiğinde, bir müddet yanlış olduğunu düşünür ve muhakeme ile bulunduğu konumdan tekrar alâkasına göre doğru yöne çıkış yolu arar. Vicdanı (navigasyonu) konumuna göre yeni rotalar belirlemeye çalışır. Bu hâlden yeni bir rota ile tekrar alâkasına yönelebilir. Fakat alâkasına doğru yönelmeyip uzaklaştıkça, vicdanın yeni rotalar tespit edebilme imkânı azalır ve nihayet alâkası değişir. Yeni alâkası yeni bir vicdan donanımı inşa eder ve artık, vicdanı onun bu yeni alâkaya yönelmesine yardımcı olmak için yol gösterir. Netice itibariyle, vicdanın olmamasından bahsedilemeyeceğini, ancak alâkaya göre yol gösterdiğini, dolayısıyla farklı alâkalar için farklı vicdanların olduğunu belirtmek gerekir. Alâkası ve düşünceleri zulme yönelik olan ve ahlâktan iyice uzaklaşmış olan birinin vicdanı ona zulmü bulduracaktır ve buldurmaktadır.

Batı dillerinde vicdanın karşılığı 'conscience' kelimesidir. 'Con+science', bilim/bilgi ile birlikte anlamına gelmektedir ["conscience": Early 13c., from Old French *conscience* "conscience, innermost thoughts, desires, intentions; feelings" (12c.), from Latin *conscientia* "knowledge within oneself, sense of right, a moral sense," from *conscientem* (nominative *consciens*), present participle of *conscire* "be (mutually) aware," from *com-* "with," or "thoroughly" *com* + *scire* "to know". Bkz: "conscience", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. 'Science' ise kökeni itibariyle ayırt etmek demektir ["science": Mid-14c., "what is known, knowledge (of something) acquired by study; information;" also "assurance of knowledge, certitude, certainty," from Old French*science* "knowledge, learning, application; corpus

Ahlâkî olmayan alâka kurgusallığı doğurur. Kurgusallık ise meşrulaştırmayı getirir ki, meşrulaştırma ahlâka aykırılığın kaynağıdır.[4]

---

of human knowledge" (12c.), from Latin *scientia* "knowledge, a knowing; expertness," from *sciens*(genitive *scientis*) "intelligent, skilled," present participle of *scire* "to know," probably originally "to separate one thing from another, to distinguish," related to *scindere* "to cut, divide," from PIE root **skei-* "to cut, to split" (cognates: Greek *skhizein* "to split, rend, cleave," Gothic *skaidan,* Old English *sceadan* "to divide, separate". Bkz: "science", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. Esasında doğruyu yanlıştan ayırt etmek ve bunun için gerekli olan demek. İnsana, alâkasına giden yolunu bulduran vicdan, Aydınlanma sonrası Modern Batılı zihniyetin bilimi ve epistemolojiyi yeniden kurgulaması ile birlikte doğruyu yanlıştan ayıramaz ve ahlâkî alâkaya vardıramaz kılınmıştır.

İnsan akledebilmesi için bir kalbe sahiptir ve düşüncesine/düşüncelerine (şeytana) karşı muhakeme yaparak akletmek yani alâkasını ahlâkî olana ya da ahlâka aykırı olana yöneltmek tercihi ile imtihan edilmektedir. Ahlâka aykırı olana yönelten, bunu başarabilmek için kurgular yapan ve başarılı olduğu takdirde meşrulaştırarak yinelenmesini sağlamak isteyen düşüncelerin nihaî amacı, vicdanı ahlâka aykırı olana ayarlamak ve onun yolunu buldurmasını sağlamaktır. Böyle bir durum ise Kur'an'da kalbin, muhakeme yapamaz, akledemez hâle gelmesi yani mühürlenmesi olarak tanımlanmaktadır.

4 Alâka şayet ahlâka yönelik değilse, kabul ettirmek, benimsetmek, doğru ve uygun göstermek için kurgu gerektirecektir. Zira ahlâka aykırı olan alâka doğrultusunda inşa edilecek kurgunun, zarar getireceğini hem insanoğlunun tecrübesi (tarih ya da gelenek ile ifade edilebilir) hem vahyî bilgi hem de bilim, göstermektedir/gösterecektir. Buna rağmen, yani tecrübeye, vahye ve bilime aykırı olarak kurgulanan alâka, aykırılığını saklayabilmek ya da meşru göstermek için gayret edecektir. Meşrulaştırma, yanlışı kabul etmemek ve yinelemeyi mümkün kılmak içindir. Meselâ, milyonlarca insanın yaşadığı, yüzyılların birikimi olan bir medeniyete sahip, görkemli şehirler inşa etmiş, matematik, astronomi, fizik gibi bilimlerde ciddi seviyelere ulaşmış insanların yaşadığı bir coğrafyayı daha öncesinde bilmeyen, fakat bilmiyor olmanın rahatsızlığını duymak bir yana, orada yaşayan milyonlarca insanı hiçe sayarcasına keşif yaptığını iddia eden ve bu iddiayı bütün dünyaya kabul ettirmeye çalışan Avrupalı zihniyetin yaptığı, meşrulaştırma temelli bir kurgudur. Zira bu kurguyu kurgulayan zihniyet, yanlışı kabul etmeyip, alâkası doğrultusunda yineleyebilmek için Modern Uluslararası İlişkiler Sistemini de bu kurgunun üzerine ve devamı olarak inşa etmiştir.

Önce alâka iyi belirleniyor ve bunun için yola çıkılıyor. Ardından, bu alâka doğrultusunda gidilen yolun neticesinde varılan ve keşfedildiği iddia edilen yerler işgal ediliyor. Burada yaşayan insanların topraklarına, mallarına ve emeklerine el koyuluyor. Bir taraftan toprağın altındaki kaynaklarla zenginleşilirken, diğer taraftan üstünde köleleştirilen yerli halkın yoğun emeğine dayalı tarım yapılıyor ve bu ürünlerin uluslararası ticaretini yapabilmek için bir sistem kuruluyor ve böylece elde edilen zenginliğin daha da artması sağlanıyordu. Binlerce yıllık düzenler yerle bir ediliyordu. Bugün bile kalıntılarına hayranlıkla bakılan şehirlerin yerine kölelik ve ticaret sistemini kolaylaştıracak kentler inşa ediliyordu. Yerli halkın, inançları/dinleri ellerinden alınıp yerine kâşiflerin dini yerleştiriliyor, dilleri alınarak işgalcilerin dillerini konuşur hâle getiriliyordu. Bütün bunların yanı sıra istedikleri zaman ve istedikleri kadar yerlinin canını da alabiliyorlardı. Neticede Azteklerin, İnkaların ve Mayaların memleketleri, konuştukları diller sebebiyle Latin ve kâşiflerinin adına atfen de Amerika olarak adlandırılıyordu. Yeni yerliler çok kısa zamanda Latin Amerika milliyetçisi hâline geliyor ve hatta milliyetçiliğin ilk ortaya çıktığı yer olarak Latin Amerika bile gösteriliyordu [Meselâ bkz: Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verso, 1991].

Ele geçirdikleri bölgelerde istedikleri her şeye sahip olabilen, maddi ve manevi her türlü değere hükmedebilen, insanların en önemli özelliklerini dahi değiştirebilen, dahası canlarını alabilen Batılılar ve inşa ettikleri bu düzen (düzen mi yoksa düzensizlik mi tartışmasından bağımsız olarak) için şu beş özellik tespit edilebilir:

Modern Uluslararası İlişkiler Sistemi, ahlâkî olmayana yönelik alâka esasına göre kurgulanmıştır ve meşrulaştırma temellidir.[5]

Düzeni kuranlar, bu düzen sayesinde elde ettikleri gücü kaybetmek istemediği ve düzenin devamı için gereken her türlü kurguyu yapmış ve yaptıklarını meşrulaştırmıştır.
Düzeni kuranlar, sahip oldukları güç ile istedikleri her şeyi yapabildiğini düşünerek cenneti bu dünyada oluşturabileceklerine inanmıştır (dinin vadettiği cennete ihtiyaç duymamıştır).
Böylesine bir kurgusallığı yürüten ve böyle bir güce sahip olanlar kendilerini tanrı gibi görmüştür.
Kendisini tanrı gibi gören ise doğal olarak gerçek tanrıyı reddetmiştir.
Düzenin yapısını ve işleyişini belirleyenler, karşılarına çıkacak her türlü alternatif düşünceyi tehdit görüp ortadan kaldırmak istemiştir.
Her ne kadar biz Türkçe "sömürge, sömürgecilik" desek de Batılılar bu muazzam kurgusallık için elbette fazla aşağılayıcı/küçük düşürücü/yüz kızartıcı olmayan bir kavram kullanmayı başarmıştır. Böylece "colony, colonization, colonializm" kavramları, kısmen de "emperyalizm" kavramı literatüre bir siyasi yönetim tarzını ve bu tarzın kullanıldığı dönemi ifade eden kavramlar olarak yerleşmiştir [**"colony":** *n.*late 14c., "ancient Roman settlement outside Italy," from Latin "*colonia* settled land, farm, landed estate", from *colonus* "husbandman, tenantfarmer, settler in new land", from *colere* "to inhabit, cultivate, frequent, practice, tend, guard, respect". **"colonize":** v. 1620s, "to settle with colonists," from stem of Latin *colonus* "tiller of the soil, farmer"; in sense "to make another place into a national dependency" without regard for settlement there by 1790s (e.g. in reference to French activity in Egypt or British work in India), and probably directly from colony. **"colonization":** 1766, noun of action from *colonize*. **"imperialism":** 1826, "advocacy of empire, devotion to imperial interests," originally in a Napoleonic context, also of Rome and of British foreign policy; from *imperial* + *-ism*. At times in British usage (and briefly in U.S.) with a neutral or positive sense relating to national interests or the spread of the benefits of Western civilization, but from the begining usually more or less a term of reproach. General sense of "one country's rule over another," first recorded 1878. Picked up disparagingly in Communist jargon by 1918. Bkz: "colony", "colonize", "colonization", "imperialism", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian].

5 Kurgusal kimliğe/kendi bilincine ikinci bir ad olarak *modern kimlik/kendi bilinci* dedik, çünkü bize göre 'modern' olanın/modernitenin kendisi kurguların belki de en büyüğüdür. Nitekim 'modern', tek başına bir anlam ifade edemeyecek, ancak kendinden öncekine nispet etmek suretiyle var olabilecek bir kavramdır. Sadece kavram değil, 'modern' ile temellendirilmiş aklın inşa ettiği bütün yapılar, düşünceler ve sistemler de kendinden öncesine nispeten 'modern'dir ve bu hâliyle de kurgulanmıştır, kurgusaldır. İşte Modern Uluslararası İlişkiler Sistemi de, modern olması hasebiyle kurgusaldır.
"Uluslararası" olması bakımından değerlendirildiğinde ise "ulus+lar" arasında gerçekleştiği kabul edilen ilişkiden bahsedildiği görülür. Adı koyulmuş bir kimlik olan "ulus", insanlardan oluşan ve adına "ulus" denen fakat hâlâ anlamı ve sınırları belli olmayan bir kavram olup, tamamen kurgusal bir kimliktir. Bu kurgusal kimliği esas alan bir ilişkiler ağından bahseden uluslararası ilişkiler, tamamen sistemi inşa edenlerin dayattığı bir çerçevedir ve bu hâliyle de kurgusaldır.
"İlişki" ve onun çoğulu olan ilişkiler de esasında anlamı ve eylemin yapısı itibariyle işteş olduğu düşünülen bir fiildir. Oysa hem gerçekte uluslararası ilişkiler, ulusların işteş/karşılıklı olarak eylediği ve özü itibariyle tarafların eşitliği ilkesine dayanan eylemlerden oluşmaz, hem de anlam itibariyle ilişki kelimesi etimolojik olarak "anlatmak" anlamına gelir [**"relation":** n. late "act of telling," from Anglo-French *relacioun*, Old French *relacion* "report, connection" (14c.), from Latin *relationem* (nominative relatio) "a bringing back, restoring; a report, proposition," from *relatus*. Meaning "person related by blood or marriage" first attested c. 1500. Bkz: "relation", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. Bu da işteş yani karşılıklı bir eylem değildir ve bu sebeple de uluslararası ilişkiler kurgusaldır.

Son olarak "sistem" olduğu ileri sürülen Modern Uluslararası İlişkiler, doğal hâlin reddine dayanır ve ondan daha iyi ve daha da önemlisi ondan daha faydalı bir şekilde işlediği iddia edilir. Oysa gelinen noktada neticeleri bakımından insanın içine geldiği doğal düzenin/sistemin işleyişine engel olan, buna mukabil insana daha faydalı olması bir tarafa insan neslinin devamını dahi tehlikeye düşürmüş ve belki de en önemlisi işlemez olduğu görülmüştür. Sistemden kasıt, daha iyi ve faydalı olmasından evvel işlemesidir. İşlemez olana sistem demek mümkün değildir. Bu yönüyle de Modern Uluslararası İlişkiler Sistemi kurgusaldır.

Modern Uluslararası İlişkiler Sistemindeki tanımlama ve kavram kurgusallığının yanı sıra, yapısı ve işleyişi itibariyle kurgusallığını da yine kavramsal bir perspektiften bakarak görebilmek mümkündür. Şöyle ki, sistemin işleyişinden ve işleyerek bir sistem oluşturmasından murat uluslararası ilişkilerde adaleti tesis edebilmektir. En azından dile getirilen amaç budur. Lâkin mevcut sistemin yapısının ve işleyişinin ne kadar bu amaca hizmet ettiği ve işleyen bu sistemin adaleti ne kadar tesis ettiği dikkatlice değerlendirilmelidir.

Adalet, "bir şeyi olması gereken yere koymak"tır [Bkz: "adalet", "adele": Ragıb el-İsfahanî, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 680-681; İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, C. XI, s. 430]. Olması gereken yeri belirleyen ise bir kurallar bütünü olacaktır. Bu kurallar bütünü hukuk kuralları olabilir, örf, adet, gelenek, görenek olabilir yahut din olabilir. Burada en önemli olan husus, bir şeyin olması gereken yere koyulmasının, önceden belirlenmiş bir kurallar doğrultusundaki mecburiyeti yerine getirmekten öte, adaleti sağlayabilmesi için olması gereken yerin doğal olana yani yaratılışa/fıtrata/ahlâka göre belirlenmesi gerekliliğidir. Doğal hâl, *kendi* hâlidir, yaratılıştan/doğuştandır, kurgusal değildir yani kurgulanmamıştır. Zira kurgu, muhakkak bir amaca yöneliktir ve doğal olana aykırıdır. Bir şeyi, doğal olana göre belirlenmemiş ve doğal olana aykırı bir yere koymak adalete mugayir olacaktır. Adalete aykırı olan, adaletin zıddı olan zulümdür ki, zulüm de "bir şeyi, olması gereken / kendisine ait olan yerin dışına koymak" demektir zaten ["zulüm", "z-l-m": Ragıb el-İsfahanî, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 658-659; İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, C. XII].

İnsanın beyaz ya da siyah tenli olması doğaldır yani yaratılıştan/doğuştandır. Fakat siyah ya da beyaz tenli olanın insan olması gerçeğini göz ardı ederek, siyah olanın olması gereken yer kölelik olarak belirlenirse ve bu kurala göre olması gereken yere koyulursa, kurala uygun davranılmış olmasına rağmen, doğal olana, ahlâka aykırı olduğu için adil davranılmamış ve zulmedilmiş olur. Doğal olan, ahlâkî olan ve esas olan siyahî de olsa insanın insan olmasıdır. İnsanın insan olmasından gayrı hangi niteliği veya özelliği olursa olsun insanlığının önüne geçecek bir kurala ya da davranışa esas teşkil edemez veya sebep gösterilemez. Bu misalden de anlaşılacağı gibi, olması gereken yerin tayini, kurgusal olunca zulme yol açmaktadır.

Avrupalı (Batılı) kişiliği ve zihniyeti 'kahraman' sembolüyle anlatan Schubart, onun benlik gururu ve güç tutkusu ile dolu olduğunu ifade eder. Batılı, bir efendi gibi baktığı dünyayı kölesi gibi görür. Onu kendi alâkası doğrultusunda kurgulamak ister. Kurguladıkça daha da meşrulaştırmak zorunda kalır ve meşrulaştırmak için daha fazla kurguladıkça yaratandan uzaklaşır. Prometheus gibi 'kahraman Batılı insan' kurguladığı düzenin devamı için her güce ve hatta Tanrı'ya meydan okur. Bilhassa son dört yüz yıl için Batılı zihniyet ve onun kurguladığı düzen böyledir [Bkz: Walter Schubart, **Europa und die Seele des Ostens**, Neske, 1979].

Batılı zihniyet, Modern Uluslararası Sistemi kurgularken, bu sistemi sağlamlaştırmak ve devamını sağlayabilmek, alternatif veya başkaldırı ihtimallerini ortadan kaldırabilmek için siyaseti-siyasî yapıları, sosyal hayatı-hayat tarzını, ekonomiyi-finansal sistemi, bilimi-bilimsel paradigmayı da beraberinde kurgulamıştır. Bu sayede günümüze kadar hem bu sistemin işleyişini hem de sistemin kontrolünü ve kendi lehine olmasını sağlamıştır.

Bugün Batı dillerinde "faiz" kelimesinin karşılığı olan "interest" kelimesinin özgeçmişi buna iyi bir misaldir. "Alâka, ilgi, merak, menfaat" anlamlarına gelen "interest" kelimesi, ilk defa 1529 yılında "faiz" anlamında kullanılmıştır [**"Interest":** Early 15c., earlier interesse (late 14c.), from Anglo-Fr. interesse "what one has a legal concern in," from Medieval Latin (Latin as written and spoken c.700-c.1500) interesse "compensation for loss," from Latin interresse "to concern, make a difference, be of importance," lit. "to be between," from inter- "between" +

esse "to be." Form influenced 15c. by Old French (the French language as written and spoken c. 900-1400. More than 90 percent of it was from Vulgar Latin, with a smattering of Celtic and Germanic, plus some Mediaval Latin learned terms] interest "damage," from L. İnterest "it is of importance, it makes a difference," third pers. sing. present of interresse. Financial sense of "money paid for the use of money lent" (1520s) earlier was distinguished from usury (illegal under Church law) by being in ref. to "compensation due from a defaulting debtor". "interest", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. Daha öncesinde Hıristiyanlığın (Kilise'nin) da yasakladığı faiz, "usury" kelimesiyle karşılanmaktaydı. Zaten bu dönemde Avrupa'da faizin kanunen yasak olması sebebiyle faizli işlemleri/tefeciliği (usury) sadece Yahudiler yapabilmekteydi. Fakat ilk defa 1520'lerde başlamak üzere daha sonraki dönemlerde "interest" kelimesinin kullanılması ile birlikte, faize (usury) eskisine göre daha olumlu ve kabul edilebilir, hatta yasak olmaması gerektiği düşüncesini de zımnen taşıyan bir anlam kazandırılmıştır. Çünkü bu kurgusallık neticesinde faiz artık "menfaat" olmuştur, "merak" olmuştur veya "alâka" olmuştur. Bu kurgusallık sebebiyle, "Faiz yasaktır" ifadesinin kullanılabilmesi için en azından bir paragraflık bir dipnot/açıklama yazmak gerekecektir. Nitekim böyle de olmuştur ve Hıristiyanlığın tam da bu tarihlerde zuhur eden Protestanlık mezhebi, bu düşünceleri kendi dünya görüşüne yansıtmıştır. Keza "interest" kelimesinin faiz anlamında ilk kullanıldığı tarihin, Protestanlık mezhebinin doğuş tarihi ve Roma Katolik Kilisesinden ayrıldığı tarihle aynı olması da ilgi (interest) çekicidir.

'Usury' yerine 'interest' kelimesinin kullanılmasına ve bununla birlikte faizin yasaklanmasının kaldırılmasına öncülük eden Calvin, Kutsal Kitap'taki, *"Parasını faize vermez, suçsuza karşı rüşvet almaz. Böyle yaşayan asla sarsılmayacak* (Mezmurlar, 15:5) *"* şeklindeki ifadeleri, zamanın ekonomik şartlarına göre yeniden yorumlayarak Orta Çağın faiz teorisinin kalıplarını kırmış ve hâkim zihniyetin sınırlarını aşmıştır (Bkz. A. Mitchell Hunter, **The Teaching of Calvin: A Modern Interpretation**, Levell, Los Angeles, 1950). Calvin, tarihin ve değerler sisteminin yorumlanmasına, toplumsal gerçeklik anlayışını getirmiş olmakla, teorik yönden gerçekçiliğe (realizme) geçişin de öncülüğünü yapmıştır (Bkz: François Wendel, **Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought**, trans. Philip Mairet, Harper & Row, New York and Evanston, 1963). İşletemediği parasını zengin iş adamına vererek kazanç elde etmesini sağlayan küçük birikim sahiplerinin elde edilen kârdan pay almalarının hak ve eşitlik ilkesinin bir gereği olduğunu savunmuştur. Böylece eşitlik ilkesinin, yaşanan çağa göre ele alınması gerektiğini göstermiştir. (Bkz: Yehiel Nissim Da Pisa, **Banking and Finance Among Jews in Renaissance Italy**, trans. Gilbert S. Rosenthal, Bloch, New York, 1962).

Calvin'in faiz alınmasını haklı ve gerekli gören açıklamasıyla Kutsal Kitab'a yeni bir yorum getirmesi, Hıristiyanlığın kardeşlik ilkesinde ve emrinde de köklü bir değişikliğe yol açmıştır (Bkz: Alister E. McGrath, **A Life of Calvin: A Study of the Shaping of Western Culture**, Cambridge, Blackwell, 1990). Nitekim Calven'in bu çığır açan yorumunun neticesi olarak günümüze kadar geçen süre içinde faiz, sermaye birikimini sağlayan araç haline gelmiş ve küçük tasarrufların ekonomik gelişmeye katkı sunması şeklinde yorumlanmıştır (Bkz: Alfred Thomas Davies, **Calvin and the Influence of Protestantism on National Life and Character**, H. E. Walter, London, 1946). Bu sayede faiz, alâka hâline gelmiş ve ekonomik-finansal sistem de bu alâka doğrultusunda kurgulanmıştır. Modern Uluslararası İlişkiler Sistemi içinde yer alan insanlar ve toplumlardan bu kurgusallığın farkında olanları memnuniyetle, farkında olmayanları ise düşüncesizce bu alâkaya alâka göstermiştir.

İnsanın oldurulduğu/olduğu hâli kabul etmeyip başkaca bir hâli arzulaması da mümkündür. Bu arzuya göre kurgulanan hâlin, doğal olanla kıyaslanması ise kaçınılmazdır. Bu takdirde yapılacak olan ve yapılması gereken ilk hareket, doğal olan ile kurgulananın kıyaslamasıyla elde edilecek daha'ları tespit etmektir. Bilimin görevi ise yapılan bu kıyaslamanın tutarlılığını denetlemektir. Kıyaslamayı hangi esaslara göre yapmak arzu ve isteklerin alanındadır, lâkin hangi esasa göre yapılırsa yapılsın bu kıyaslamanın tutarlılığını denetlemek, daha da önemlisi hangisinin bütün yönleriyle insana daha uygun olduğunu tespit etmek bilimin işidir. İnşa edilen bir binanın tasarımı elbette bilime ve tecrübeye uygun olarak değil de arzulara, isteğe

göre belirlenebilir. O binanın inşası ile ilgili doğruluk-sağlamlık-uygunluk denetimi ise bilim aracılığıyla yapılır. İnşa edilen bir binanın o an için bina gibi görünmesi, bina olarak kalacağı anlamına gelmez. Bina kalmasını ancak esasının ve usulünün doğruluğu (ki bu ancak bilimsel inceleme neticesinde belirlenir) sağlayabilecektir. Modern Uluslararası İlişkiler Sisteminin haddi de inşa edilmiş olduğuna yani mevcudiyetine göre değil, bütün yönleriyle bir sistem olarak işlerliği denetlenerek belirlenmeli ve bu sistemin varlığına ya da yıkılacağına/yıkılmasına bu şekilde karar verilmelidir.

İnsanların ahlâkî olmayana alâka duymasının sebep olduğu ve olacağı yanlışları görmezden gelmek, kabul etmemek ve yinelenmesi için ancak çok yönlü ve muazzam bir kurgusallığın/kurgulamanın ve meşrulaştırmanın inşa edilmesi gereklidir. Böyle bir kurgulama Modern Uluslararası İlişkiler Sistemi ile başarılmış ve hâkim kılınmıştır.

İnsanın doğal hâlini ve bu hâlde kalması gerektiği düşüncesini reddedip, olması gerektiği hâl olarak kurgulanan bir başka hâle yönelmesi mümkün olsa/gösterilse bile, bu kurgusal hâl ancak bilimsel olarak her bakımdan değerlendirilmek suretiyle kabul edilebilir. Doğal olandan saparak başka esaslara göre hareket etmek, insana uzun vadede çok ciddi zararlar veriyorsa ve bu tespit edilebiliyorsa, hareket edilen bu esasın kabul edilmemesi gerekir. Aksi hâlde kabul edilmesinin dayatılması, bir kurguya inanmak, bağlanmak ve bu inancın/bağlılığın bağnazlığı olacaktır. Bu hâliyle de yanlışlığı ispat edilmiş bir kuralın/kanunun/neticenin doğruluğunu ve kabul edilmesi gerektiğini dayatmak gibi olacaktır. Mesela, insanın farklı arzularını tatmin etmesine rağmen ozon tabakasını delen unsurlar, yediren için ekonomik kazanç hazzı ve yiyen için lezzet hazzı vermesine rağmen sağlığı bozan yapay yiyecekler, bireysel arzuları tatmin etmesine rağmen şehvetin fütursuzca tatmininin yol açtığı ahlaki bozulma ve toplumsal sıkıntılar, bireysel başarı için her yolu meşru gören anlayışın insanları doğal olan birlikteliğinden/bir arada var olmasından birbirine tahammülsüzlüğe hatta başkasının varlığına kast etmeye yöneltmesi gibi verilebilecek örnekler doğal olan ile modernitenin, postmodernitenin, küreselleşmenin hatta medeniyetin kurguladığı hâlin kıyaslamasında, kurgulananın/kurgusal olanın tutarsızlığını ortaya koyacaktır ki, bilimsel olarak yapılacak bu tespit dini kabullerle değil incelemeyle ve insanı düşünerek yapılan bir tespit olacaktır. Bu hâliyle de bilim, meşrulaştırma vesilesi olarak değil, amacına uygun olarak insana hizmet etmek amacıyla kullanılmış olacaktır.

İnsanı olduranın Allah olduğu kabulüne dayanan İslâm'ın esaslarını ortaya koyan Kur'an'ın, Mu'minûn Sûresi'nin 71. ayetinde, olmuş/oldurulmuş insanın doğal hâli ile insanın arzuları doğrultusunda kurguladığı diğer hâller şöyle kıyaslanmaktadır: "*Eğer Hakk onların arzularına uysaydı, gökler ile yer ve onlarda bulunanlar elbette bozulur giderdi. Hayır, biz onlara hatırlatıcı/anlatıcı (Kur'an'ı) getirdik. Onlar ise bu şereflerinden yüz çeviriyorlar.*"

İnsanın, insanlığın, dünyanın ve evrenin şimdiki hâli düşünüldüğünde, on dört asır evvelden doğal hâlin reddi durumundaki bozulmanın "gökler ile yer ve onlarda bulunanlar"ı kapsayacağı elbette önemli sayılmalıdır. Zira burada üzerinde durulması gereken, inançlar ve kabuller doğrultusunda, ileri sürülen alternatif hâllerin reddi değil (nitekim Allah'ın bizzat kendisi, kendini ve olduran olduğunu kabul etmeme özgürlüğü tanımıştır) bu alternatif hâllerin insanın lehine neticelenmediği ve daha da önemlisi bu tespitin duygularla ve inançla değil bilimle yapılıyor olması hakikatidir. Oysa dinin kabullere ve inanca dayandığı iddiasıyla bilimi savunan ve her fırsatta akla vurgu yapan bir anlayışla ileri sürülen doğala alternatif hâller ve düşünceler, insanın aklına değil hislerine hitap etmektedir. Hayatın ve dünyanın daha keyifli olması ve insanın daha keyifli yaşaması iddiasıyla atılan her adım, insanın geri dönülmez bir şekilde kendinden ve içine geldiği hazır düzenden uzaklaşmasına sebep olmaktadır. İnsan, aklına değil de hislerine hitap eden ve adına gelişme denen bu adımların hiç de aklî olmadığını, daha mutlu ve keyifli olması için değil de bu iddiaların sahipleri tarafından daha kolay yönetilmesi için olduğunu anlamaktadır.

Hz. İbrahim'in, önce kendini sorguladığı, "ben kimim/neyim?" sorusuna cevap aradığı ve bu doğrultuda içinde bulunduğu toplumun inançlarını da sorguladığı süreçte halkının inandığı putların insanlar tarafından yapılmış olmasını vurgulayarak, oldurulmuş/olmuş bir tanrının, oldurulmuş/olmuş insanın nasıl tanrısı olabileceğini sorması da bu çerçevede

(akletme çerçevesinde) değerlendirilmelidir. Enbiya Suresinin 58-67. ayetlerinde bu olay şöyle anlatılır: *"Sonra, onların ona döneceğini umarak büyük olanı hariç onları (putları) parçaladı. "Bizim ilâhlarımıza bunu kim yaptı? Muhakkak ki o, gerçekten zalimlerdendir." dediler. "Ona (kendisine), İbrâhîm denen gencin, onları zikrettiğini (putlardan bahsettiğini) işittik." dediler. "Öyleyse onu, insanların gözü önüne getirin! Böylece onlar şahit olurlar." dediler. "Ey İbrâhîm! Bizim ilâhlarımıza bunu sen mi yaptın?" dediler. (İbrahim) "Hayır!" dedi, "Bunu yapsa yapsa, şu en iri-yarı olanı yapmış olmalıdır; en iyisi mi siz kendilerine sorun; tabi ki eğer cevap verebilirlerse!" Bunun üzerine kendilerine geldiler, sonra da (kendileri için); "Muhakkak ki siz; siz zalimlersiniz." dediler. Sonra onların başları öne eğildi. (İbrâhîm'e): "Andolsun ki sen, bunların konuşmadığını (konuşamadığını) biliyordun." (dediler). (İbrâhîm): "Hâlâ size bir faydası ve zararı olmayan, Allah'tan başka şeylere mi tapıyorsunuz?" dedi. Size ve Allah'tan başka taptığınız şeylere yazıklar olsun. Hâlâ akıl etmiyor musunuz?"*

Doğal olan, sadece dinle belirlenmez. Akılla da doğal olan anlaşılabilmekte ve kabul edilmektedir. Bu gerçeği anlatması bakımından, Roma döneminin önde gelen tarihçilerinden biri kabul edilen ve 56-117 yılları arasında yaşamış olan Tacitus, Germania halklarını anlattığı kitabında onların özelliklerini belirtirken kullandığı ifadeler dikkat çekicidir: "*Bu yüzden bütün hayatları boyunca iffetli kalırlar, ne halka açık oyunların (tiyatroların) ve gösterilerin rahatsız edici etkileri ne de şölenlerin (ziyafetlerin) kışkırtıcılığı onların ahlakını henüz bozmamıştır… Çünkü orada hiç kimse namussuzluğu güler yüzle karşılamaz, hiç kimse ahlak bozukluğunu (baştan çıkarılmayı ve baştan çıkarmayı) çağın yeni modası olarak görmez.*" [Cornelius Tacitus, **Germania Halklarının Kökeni ve Yerleşim Yeri**, çev. Mine Hatapkapulu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006, s. 51]. Henüz Hıristiyanlıkla da İslâm'la da tanışmamış bir toplum hakkında doğal olana ve bozulmaya ilişkin anlayışı ortaya koyan bu yaklaşım gözden kaçırılmamalıdır.

Kur'an'ın Bakara suresinin 205. âyeti şöyledir: "*Eline yetki geçtiği zaman da yeryüzünde fesat çıkarmaya, ekini ve neslini yok etmeye çalışır: Ama Allah fesadı sevmez*". Son birkaç yüzyılda gücü ele geçirmiş olan Batı, yeryüzünde kendi alâkası doğrultusunda fesat çıkarmıştır/çıkarmaktadır ve kurduğu kurgusal düzenin karşısında durma ihtimali olan nesli de yok etmiştir/etmektedir. Fesat, "bir şeyin doğal hâlini bozmak" demektir [Bkz: "fesad", "f-s-d", Ragıb el-İsfahanî, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**; İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**]. Günümüzde hemen hemen bütün tarım ürünlerinin genetiği ile oynamak suretiyle doğal hâli bozulmakta, hatta hayvanların dahi genetiği bozularak güya daha verimli hâle getirilmektedir. Tabiattaki doğallığın bozulması ile de nesiller bozulmakta ve yok edilmektedir. Burada, 'ekin' kelimesinin aynı zamanda 'kültür' anlamına geldiği ('hars' ve 'culture') düşünülürse, Kur'an'ın ahlâkî olmayan alâkanın hem ekini hem de kültürü bozacağını ifade etmiş olması muazzam bir öngörü olarak kabul edilmelidir. Bunun yanı sıra, mevcut insanların sayısı dünyanın sahip olduğu imkânlara göre fazla olduğu düşüncesinden [Bkz: "Golden Billion (Altın Milyar/Золотой Миллиард)"] hareketle, kısırlaştırılması, bölgesel ve iç savaşlar çıkarılması, bağımlılık yapan sigara ve uyuşturucu gibi alışkanlıkların kazandırılması ve nihayet laboratuvarlarda üretilen yapay mikroplar ve hastalıklar gibi çeşitli yollarla insanlar (istenmeyen insanlar) yok edilmektedir. Doğalı, ahlâkî olanı bozan ve bunu meşrulaştırmak için kurgulayan zihniyeti de Kur'an, yine Bakara suresinin 11. ayetinde şöyle anlatır: "*Onlara: Yeryüzünde fesat çıkarmayın, denildiği zaman, «Biz ancak ıslah edicileriz» derler*".

Ahlâka mugayir olmanın öncelikli şartı çifte standarttır ki, modern uluslararası ilişkiler sisteminin en belirgin özelliği budur. Bu hâliyle de ahlâkî değildir.

Her devletin birbiriyle rekabet halinde olduğu ve güç için mücadele ettiği bir dünyada devletlerin temel ulusal çıkarı fizikî, siyasî ve kültürel bütünlüklerini diğer devletlere karşı korumalarıdır. Günümüzde toplumlar ulus devlet yapısı içinde bulundukları için uluslararası politikanın özünü de ulusal çıkar oluşturmaktadır. İleride ulus devletlerin yerini başka bir birim aldığında, siyasî süreç bu birimin çıkarlarını koruma üzerine işleyecektir.

Burada gözden kaçırılan en önemli husus, devletlerin birbirleriyle rekabet ederken korumaya çalıştıkları fizikî, siyasî ve kültürel bütünlüklerini evvela kendi toplumları nezdinde korumaları gereğidir. Zira devletin oluşumundaki halkın ve ulus devlet oluşumundaki ulusun müşterekler

İnsanlığın ahlâkî olmayana yönelik alâka duyma yanlışından kurtulmanın tek yolu fikrî bir "tufan"dır.[6]

---

etrafında birleşmiş olması beklenir ve birlikteliklerini de ancak adalet devamlı kılabilir. Rasyonel olan, diğer devletlerle rekabet ve bu rekabette ulusal çıkarın gözetilmesi değil, ulusal çıkarın müştereklere göre doğru tespit edilmesi ve bu müştereklere dayanarak kurulduğu kabul edilen devletin adil olması, ahlâkî politikalar uygulamasıdır. Aksi takdirde kısa vadede güce dayalı olarak rekabette galip gelmek mümkündür fakat uzun vadede adalete ve ahlâka dayanmaksızın ahlâka dayanmaksızın güçlü olmak ve gücü kalıcı kılmak mümkün değildir. Tarih bunun örnekleriyle doludur. Nitekim tarihi basit bir geçmiş olmaktan tecrübeye ve benzetme/analoji laboratuvarı olmaya yükselten de her sayfasının ahlâka ve adalete dayanmayan gücün kalıcı olamadığının numuneleri sunmasıdır.

6 Kızılderili Reisi Seattle, Washington'a yazdığı mektupta Modern Batı'nın kurguladığı düzenin alâkası doğrultusunda olduğunu, ahlâka ve doğala aykırı olduğunu fevkalâde güzel bir şekilde dile getirmişti:
"*Washington'daki Büyük Reis bizim toprağımızı satın almak istediğinizi bildirdi. Dostluk ve iyi niyet sözleri söyledi. O bizim dostluğumuza layık olmadığı için bu sözleri söylemesi iyi. Biz yine de onun teklifini düşüneceğiz, çünkü satmazsak beyaz adamın belki de silahla gelip toprağımızı alacağını biliyoruz.*
Gökyüzü nasıl satın alınır ya da satılır, ya da toprağın ısısı? Bunu düşünemeyiz bile biz. Havanın tazeliğine, suyun pırıltısına biz sahip değiliz ki, siz bizden onları satın alasınız. Kararımızı vereceğiz.
Toprağımızı satma teklifini düşüneceğiz. Kabul etmeye karar verirsek de tek koşulumuz var: Beyaz adam toprağın hayvanlarına kendi kardeşi gibi davranacaktır. Ben bir vahşiyim ve başka türlüsünü de anlamam. Beyaz adamın geçen bir trenden ateş edip öldürdüğü ve sonra da bıraktığı binlerce kokuşmuş sığır cesedi gördüm. Ben bir vahşiyim ve anlamıyorum. Nasıl olur da o duman çıkaran demir at, bizim ancak yaşayabilmek için öldürdüğümüz sığırlardan daha önemli olur? Hayvanlar olmazsa insan nedir ki? Tüm hayvanlar yok olsaydı insan, ruhunun büyük yalnızlığı içinde ölür giderdi. Hayvanlara ne olursa hemen sonra insanlara da aynısı olur. Her şey birbirine bağlıdır.
Toprak anamızdır. Toprağa ne olursa, toprağın çocuklarına da aynısı olur. İnsan toprağa tükürürse kendi suratına tükürmüş olur. Çünkü biliyoruz ki, toprak insana değil, insan toprağa aittir, bunu iyi biliyoruz. Kan nasıl bir aileyi birleştirirse, her şey de öyle birbirine bağlıdır. Toprağa ne olursa toprağın çocuklarına da aynısı olur. Yaşamın dokusunu insan yaratmadı, o, dokunun içinde yalnızca bir iplikçiktir. Siz o dokuya ne yaparsanız aynısını kendinize yapmış sayılırsınız.
Toprağımızı satma teklifinizi düşüneceğiz. Ama halkım soruyor: Beyaz adam ne istiyor? Biz bunları size nasıl satabiliriz ve sizler bunları nasıl satın alabilirsiniz? Kızılderili bir kağıt parçasını imzalayıp beyaz adama verdi diye toprağa istediğinizi yapabilir misiniz? Havanın tazeliği ve suyun pırıltısı bize ait olmadığına göre bunları bizden nasıl satın alabilirsiniz?
Teklifinizi düşüneceğiz. Toprağı satmazsak, beyaz adamın silahla gelip, onu zorla alacağını biliyoruz. Ama biz vahşiyiz. Şimdilik güçlü olan beyaz adam; tanrı olduğuna inanıyor, toprağın onun olduğunu sanıyor. Bir insan nasıl olur da anasının sahibi olur?
Ama neden kabilemin çöküşü için üzüleyim? Kabile, insanlardan oluşur, başka bir şeyden değil. İnsanlar denizin dalgaları gibi gelir ve giderler. Tanrıları kendileri ile birlikte dolaşan ve arkadaşça konuşan beyaz adam bile bu ortak hükme karşı çıkamaz. Belki de biz gerçekten kardeşizdir. Göreceğiz. Bildiğimiz bir şey var, beyaz adam da anlayacak onu bir gün: Bizim tanrımızla sizinki aynı. Bizim toprağımıza sahip çıkmayı düşündüğünüz gibi ona da sahip olduğunuzu düşünüyorsunuz belki, ama bunu yapamazsınız. O, beyazların olduğu kadar Kızılderililerin de; tüm insanların tanrısıdır. Bu toprak onun için değerlidir, toprağı yaralamak, onun yarattıklarına kötü davranmak demektir.
Beyazlar da bir gün yok olacaklar, belki diğer kabilelerden de önce. Daha iyi bir yatak bulmak için uzaklara gidin. Bir gece kendi çöpünüzde boğulacaksınız." [Henry A. Smith, **Sunday Star**, October 29, 1887; "Message to the Modern World by an Indian Chief", **Studies in Comparative Religion**, Vol. 10, No. 3. (Summer, 1976), World Wisdom, Inc.].

Bu tufan, ahlâk esasına göre kopan bir tufan olmalıdır. Bunun için tek umut kaynağı ise miadı dolmayan İslâm'dır. Kuran'ın bozul(a)mamış olması ise yeniden ahlâkî olanla ve olduranla alâka kurmanın dayanağıdır.[7]

Modern Batılı zihniyet, kendi ahlâka aykırı alâkası doğrultusunda meşrulaştırmak için kurguladıkları düzenin devamını sağlamak amacıyla, bütün imkânları kullanarak kendi alâkalarını bütün insanlığın ortak alâkası hâline getirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede siyasî teorilerle devletleri ortak bir alâkaya yönelik hareket etmeye yönelterek, 'ulusal çıkar' doğrultusunda bütün devletlerin aynı ve kendi belirledikleri hedefe gitmek için gayret etmesi sağlanmıştır. Sosyal ve kültürel politikalarla da, sahip oldukları muhteşem ileti(şi)m ve haber vasıtalarının/sektörlerinin kontrolüyle (sinema, televizyon, reklam, müzik, internet, sanat, edebiyat, spor vb.) insanların (bireylerin) ortak bir alâkaya sahip olmasını, bu ortak alâka doğrultusunda aynı hayat tarzını yaşamaya ve kurgusal kimliklere sahip olması sağlanmaktadır. Moda ve popüler kültür adı altında önceleri insanların giyim-kuşamı, dış görünüşleri, yeme-içme alışkanlıkları ve tarzları, güzellik anlayışları gibi hususlar ortaklaştırılmış, son dönemde ise belki de en hayatî olan düşünce ve inanç esasları ortaklaştırılmaya çalışılmaktadır.

Hâl böyle olduğu içindir ki, bugün insanlığın ahlâkî olmayana yönelik alâka duyma yanlışından kurtulması için bir *tufan* lâzım dünyaya. Yıkacak hem yıkayacak insanın fıtrata ve ahlâka karşı kurguladığı ne varsa. Doğal ve ahlâkî olandan gayrısını yıkan, yıkayan, yıktığı her şeyi ve her yeri doğal hâline döndüren, var olanın ve olması gerekenin özüne zarar vermeden üstündeki kiri, isi, pisi, yaftayı söküp atan bir tufan. Helâk eden değil, helâk olasıların yolundan sakınması gerektiğini bilen, sakınan, kirlenmekten korkan fakat temizlenmeyi ve temizlemeyi bilmeyenleri pâk eden bir tufan. Titreten, boğan ve haktan, hakikatten doğan bir *fikir tufanı*. Yanlışı ve yalanı bilen, lakin doğruyu bulamayanları titretecek; tuzak kuranları ve oyun kurgulayanları boğacak; doğal olanın billur suyundan doğup ahlâkî olanı bulanıklığından kurtaracak bir tufan. Gelmemiş zamana gelecek zaman gözüyle bakmayanların, nerede olması gerektiğini düşünen ve nereye varması gerektiğiyle alâka kurmayan, gireceği hak gemisiyle hakikat yolunda gidenlerden gayrısının kurtulamayacağı bir tufan.

7 Son birkaç on yılda, modern uluslararası ilişkiler sisteminin yapısını ve işleyişini açıkladığını iddia eden ve esasında bu sistemin meşrulaştırma aracı olan teorilere yönelik eleştirirler yöneltilmeye başlamıştır. İleri sürülen eleştirilerde, teorilerin esasından evvel usulüne yönelik anlayışı ortaya koymuşlardır. Sosyal bilimlerin diğer alanlarında ortaya çıkan eleştirel yaklaşımı Uluslararası İlişkilere taşımanın öncülerinden olan Robert Cox bu çerçevede, teori ile ilgili olarak her teorinin bir zihniyetin ürünü olduğunu ifade etmişti ["Teori daima birileri içindir ve bir amaca yöneliktir (Theory is always *for* someone and *for* some purpose)". Robert W. Cox, "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", **Millenium: Journal of International Studies**, Vol. 10, No. 2 (1981), s. 128]. Bu yaklaşımlar, mevcut uluslararası ilişkiler teorilerinin pozitivist bir anlayışla geliştirildiği ve bu sebeple önce pozitivizme yönelik eleştirilerin dile getirilmesi ve ardından uygun bir teorinin geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Eleştirel Teori olarak adlandırılan bu teorik görüşlerin, esasında bir bütün teori olmaması ve birçok yaklaşımın toplu adı olması da bu sebepledir.

Eleştirel teori epistemolojik olarak pozitivizme karşı çıkmıştır. Çünkü pozitivizm fen bilimlerindeki yöntemlerin sosyal bilimlerde de kullanılabileceği düşüncesini geliştirmiştir. Böylece fen bilimlerinin, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmesi gibi toplum hakkındaki bilginin de toplumu kontrol etme imkân ve kabiliyetini sağlayacağı öngörülmüştür. Marx'ın doğanın insan tarafından denetimine verdiği öneme mukabil, insanlığın gelişiminde dil ve kültüre önem veren Habermas, aklın bilimsel rasyonalitenin içine alındığını ifade eder. Siyasî problemleri teknik problemler hâline getiren ve bilimsel akıl yürütmeyi/rasyonelliği bilginin asıl kaynağı sayan bu inancın yıkılması gerekmektedir. Habermas buradan 'bilgi inşa eden çıkar' kavramına ulaşır. Habermas bilginin tarihsel bir temeli olduğunu her bir bilgi üretim tarzının belirli bir çıkara tekabül ettiğini ileri sürer [Bkz: Jürgen Habermas, **Knowledge and Human Interests**, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971;

Jürgen Habermas, **On the Logic of the Social Sciences**, trans. Shierry Weber Nicholsen, Jerry A. Stark, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988].

Eleştirel teori, epistemolojik olarak ampirik yollarla elde edilmiş bilginin tek meşru bilgi oluşuna itiraz eder [Mark Hoffman, "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate", **Millenium**, No. 16(1987), s. 231-250]. Eleştirel teoriye göre bilgi öznenin dışında olmayıp toplumsal ilişkileri de kapsar ve toplumsal bir işlevi de vardır. Bilgi her zaman tarihî ve maddi şartlar içinde oluşmuştur, yani toplumların ve tarihin ürünüdür ve özneler arası ilişkiler sonucu ortaya çıkar. Geleneksel teorilerin önem vermediği bilgi-iktidar, bilgi-çıkar, bilgi-toplum gibi bağlantılar eleştirel teori için önemli hususlardır. Buna göre insan bilginin dışında olmadığı için aktif bir öznedir ve değiştirme gücüne sahiptir. Bu sebeple eleştirel teori, post-pozitivist bir teoridir [Bkz: İlhan Uzgel, **Ulusal Çıkar ve Dış Politika**, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s. 36-53].

Ontolojik olarak ise eleştirel teori uluslararası sistemin yapısının veri olarak alınmasına itiraz eder. Mevcut uluslararası sisteme bir alternatif sunmamakla birlikte bu sistemin dayandığı esaslar itibariyle hangi yönlerine karşı çıktığını da net olarak ortaya koymaz [Eleştirel teori hakkında bkz: Andrew Linklater, **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**, Rourledge, New York, 2007; **Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations**, Macmillan, London, 1990; Stephen E. Bronner, **Of Critical Theory and its Theorists**, Blackwell, Oxford, 1994; Peter Dews, **Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory**, Verso, London, 1987; Stephen E. Bronner and D.M. Kellner (Eds.), **Critical Theory and Society**, Routledge, London, 1989; Anthony Leysens, The Critical Theory of Robert W. Cox: Fugitive or Guru?, Palgrave Macmillan, New York, 2008; Steven Roach, **Critical Theory of International Politics: Complementarity, Justice, and Governance**, Routledge, London and New York, 2010].

Modern uluslararası ilişkiler sisteminin epistemolojisine yönelik eleştiriler, pozitivizme yönelik eleştirilerden öteye geçememiştir. Post-pozitivizm hatta anti-pozitivizm olarak adlandırılabilecek yaklaşımlar, pozitivizmin insan aklını ve beş sezisini esas alan kabullerine, insanın değerlerini ve tecrübelerini de katmak gerektiği düşüncesiyle karşı çıkan yaklaşımlardır. İnsanın bilginin nesnesi değil, öznesi olması gerektiğini iddia ederler. Lâkin bu itiraz, özü itibariyle, insan merkezli ve merkezci pozitivist anlayışın dâhilindedir. Zira itirazlar, elde etme ya da bilgiyi inşa etme sürecinde insanın yerine ilişkindir: Nesne (mevcut bilgiyi elde eden) ya da özne (bilgiyi inşa eden). Oysa kendi alâkası doğrultusunda modern uluslararası sistemi hatta moderniteyi kurgulamış zihniyet dışına çıkabilmek, ancak modern yani ahlâka aykırı alâkaya karşı çıkmak ve ahlâkî olanın esasını da usulünü de insana sunanı merkeze alan bir kaynağa yönelmek gerekmektedir. Ahlâka aykırı alâka ile inşa edilmiş modern epistemolojinin kurgusal bilgisine mukabil, olmuşların oluşuna ilişkin olduranın verdiği bilgi.

İnsana ve onun aklına dayandırılmış ve ahlâka aykırı alâkaya yöneltilmiş modern uluslararası sistemde insanın doğal hâli, belirlenmiş alâkaya göre tanımlanmış ve bu alâkaya yönelmeyen insanın yanlış yaptığı, rasyonel davranmadığı hükmü verilmiştir. Rasyonel olan insanın alâkası elbette "realistlerin (gerçekçilerin)" gerçeğine uygun olarak kurulacaktır [Bkz: Hans J. Morgenthau, **Politics Among Nations; The Struggle for Power and Peace**, Knopf, New York, 1985; Scott Burchill, "Realism and Neorealism", **Theories of International Relations**, Scott Burchill (Ed.), New York, Palgrave, 2001; Jack Donnelly, **Realism and International Relations**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Paul R. Viotti, Mark V. Kauppi, **International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism**, Macmillan Publishing, New York, 1993, s. 35-65; James E. Dougherty, Robert L. Pfaltzgraff, **Contending Theories of International Relations**, 3rd ed., New York, Harper Row Publishers, 1990, s. 81-135; Kenneth Waltz, Theory of International Relations, New York, McGraw-Hill Inc., 1979; Martin Griffiths, **Realism, Idealism and International Politics: A Reinterpretation**, London, Routledge, 1992]. Nitekim bundan gayrısıyla alâka kurmaya çalışanlar hayalperest/ütopyacı, en iyi ihtimalle idealisttir [Edward H. Carr, **Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations**, Macmillan, London, 1946, s. 8].

Oysa dünya gerçeklerin dünyasıdır ve bu gerçeklere yöneltilmeyen alâka gerçekçi ve dahası rasyonel değildir. Kaldı ki, rasyonel olmak da sadece insanın aklına/düşüncesine/zekâsına dayanmasıdır.

Balkanlar, bir zamanlar farklı kültürlerin, farklı inanca mensup toplulukların bir arada yaşadığı bir bölgeydi ve farklılıkların birlikteliğini/bir arada yaşamasını simgelerdi. Oysa uluslararası sistemi kurgulayan gerçekçilerin, bu bölgedeki toplumlar için kurguladıkları kurgusal kimlikler ışığında diğer kurgusal kimliklere sahip toplumlara tahammül göstermemesi ve ayrılıp kendi hâkimiyetini kurması gerektiği şeklinde gösterilen gerçek ve olması gereken alâkaya yöneltmeleri neticesinde bugün ayrışmanın, parçalanmanın ve bir arada yaşamaya tahammülsüzlüğün simgesi hâline gelmiştir.

Esasında Ortadoğu için de aynı tespiti yapmak mümkündür. Yüzyıllar boyunca bir arada yaşayabilmiş olmasına rağmen, bugün bu bölgelerin istikrarsızlığı ve kargaşayı temsil ediyor olması, Batılı zihniyetin sömürgecilik döneminde ve sömürgecilik yoluyla bu bölgeleri, o dönemde Osmanlı Devleti hâkimiyeti altında olduğu için tamamen istediği yönde dönüştüremediği ve ahlâkî olmayanla alâka kurmalarını sağlayamadığı için şimdi bu amacına yönelik uyguladığı fesat politikaları sebebiyledir.

Bir kere düşünce ve akıl yanlış temele dayandırıldı mı, doğruyu bulabilmesi mümkün değildir. Kaldı ki, sadece akıl ile doğrunun bulunabilmesi de mümkün değildir. İnsan aklı, yanlışı bulabilse dahi doğruyu tek başına bulabilme imkânına ve yeterliliğine sahip değildir. Hz. Muhammed de içinde yaşadığı toplumun ve sistemin yanlış olduğunu, insanların bundan kurtulması gerektiğini düşünerek ve tecrübe ederek bulmuştu. Fakat doğrunun ne olduğunu, doğru sistemin/düzenin nasıl olacağını bulamamış, bu sebeple toplumdan uzaklaşmayı tek çare olarak görmüştü. Tam da bu sırada vahiy, yanlışı bulmuş, doğruyu arayan insanın imdadına yetişmiş ve doğruyu göstermiştir. Doğruyu vahyin göstermesi, vahyi gönderenin yaratan olduğu için yaratılanın yapısını ve ona uygun doğruyu en iyi bilen olmasından; vahyin doğruyu yeniden göstermesi ise, yaratılmış olanın daha önce de gösterilmiş olan doğruyu tahrif etmiş/silmiş ve artık görülemez hâle getirmiş olmasındandır.

Doğruyu anlatmış ve göstermiş olmasından başka, insanoğlunun fesadına/tahrifatına karşı korunmuş/korunacak olmasını beyan eden Kur'an, son peygamber aracılığıyla getirdiğinin, başlangıçtan beri vahyedilen İslâm olduğunu ifade etmektedir. Âli İmran suresinin 19. ayetinde şöyle denmektedir: "*Allah katında din İslâm'dır*". Buradan 'din nedir?' sorusuna cevap olan Rum suresinin 30. ayetine bakalım. Orada dinin Allah'ın fıtratı olduğu ifade ediliyor: "*Öyleyse sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde (hak olan) dine, Allah'ın fıtratına çevir ki O, insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Ama insanların çoğu bilmezler*". Fıtrat yaratılıştır. Yaratılışa uygun olan ahlâktır ve yaratılışa uygun olan, fıtrata uygun olan ahlâkîdir.

Ahlâkın referansı yaratana olmalıdır. Zira anlamı yaratılış olan bir kavramın referansının da yaratana olması gerekir ve yaratana nispet edilmelidir. Aksi hâlde davranış kurallara/hukuka nispeten hukukî olur veya başka bir kişiye nispeten şahsî olur lâkin ahlâkî olmaz.

Ahlâkî olanın usulünü ve esasını ortaya koyan dinin amacı, siyasî, ekonomik, sosyal hatta hukukî bir sistem inşa etmek değil; insanları, kendileri için uygun gördükleri bir sistemi ahlâkî olana uygun bir şekilde inşa etmeleri hususunda uyarmaktır. Nitekim Kur'an, herhangi bir yönetim şeklini ve bir sistemin teferruatını anlatmamakla/emretmemekle birlikte, adil olması şartıyla hangi yönetim şekli olursa olsun insanların, insan olmak esasına dayanarak bir arada yaşaması gerektiğini vurgular: "*Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan men etmez. Çünkü Allah adil davrananları sever*" (60/Müntehine 8).

Allah, Kur'an'da insanı alâkadan yarattığını, onun ahlâkî olanla alâka kurması gerektiğini anlatırken, bunun rızaya dayalı olması gerektiğini de net bir şekilde ifade etmiştir. Rızanın olmadığı yerde zulmün olacağı açıktır. Oysa adalete dayalı bir nizam öngören İslâm'ın, hakikat dahi olsa dayatılmaması gerektiğini vurgulaması çok anlamlıdır. Kaldı ki, hayatın geçici olduğu ve bir imtihan süreci olduğu, bu imtihanın ise tamamen insanın kendi iradesiyle alâkasını ahlâkî olanla ya da ahlâka aykırı olanla kurmasına dayandığını açıklayan Kur'an, ahlâka aykırı olanla alâka kurabilmesinin bu imtihanın ve insana irade verilmesinin gereği olduğunu da önemle vurgular. (10/Yunus 42-43): "*Onlardan sana kulak verenler de vardır. Fakat sağırlara,*

hele akılları da ermiyorsa, sen mi işittireceksin? İçlerinden sana bakanlar da vardır. Fakat körlere, hele gerçeği görmüyorlarsa, sen mi doğru yolu göstereceksin?" (10/Yunus 99): "*Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mümin olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?*" (2/Bakara 256): "*Dinde zorlama yoktur. Artık doğru ile yanlış, birbirinden ayrılmıştır: O halde, tağuta (şeytani güçlere ve düzenlere) (uymayı) reddedenler ve Allah'a inananlar, hiçbir zaman kopmayacak en sağlam mesnede tutunmuşlardır: Zira Allah her şeyi işitendir, her şeyi bilendir*". 'İkrah' kelime kökeni olarak 'k-r-h'den gelmektedir [Bkz: "ikrah", "k-r-h", Ragıb el-İsfahanî, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**; İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**]. Bir kişiyi hoşlanmadığı, tiksinti duyabileceği bir işi yapmaya zorlamak, baskı ve tehdit ile mükellef olmadığı bir işi yapmaya zorlamak (anne-babanın çocuklarını veya doğala uygun olarak düzenlenmiş bir hukuk sisteminin bireyleri kurallara uymaya icbar etmesi, mükellefiyet esasına dayanması hasebiyle zorlama sayılmaz) demektir. Zorlayıcı güce 'mükrih', zorlama, baskı altında olana da 'mükreh' denir. Zorlamak/zorlayabilmek için güç şarttır. Nitekim zorlamaya imkân veren güç olmakla beraber, zorlama muhakkak güç ve iktidar sebebiyledir yahut güç amacıyladır. Dolayısıyla, elbette zorlamayı yasaklayan bir dinin, güç/iktidar amacıyla zorlama vesilesi kılınamaz.

Kendi anlayışını, kabullerini, inancını anlatırken ve savunurken, ortaya çıkan fikirleri değil de o fikrin mensuplarını ve onların yaptıklarını hedef alarak eleştiriler yönelten modern uluslararası sistem kurgusu, bu yolla bugüne kadar başarılı bir şekilde alternatif fikirleri ve ideolojileri yıkarak yoluna devam edebilmiştir. Aynı yöntemle şimdi de İslâm'ı değil de Müslümanları ve onların yaptıklarını hedef alarak başarılı olacağını düşünmektedir. Bunun için eleştirebilmek ve daha çabuk saf dışı bırakabilmek için Müslümanların geçmişten günümüze kadar yaptıklarına (özellikle din adına yaptıkları) ilaveten sözde Müslümanlar ve bu sözde Müslümanların davranışlarını da kendisi kurgulayıp oluşturabilmektedir.

Oysa Kur'an'ın ve İslâm'ın özü itibariyle bozulmadan kalacağı teminatı İslâm'ın, insanlığın ahlâkî olmayana yönelik alâka duyma yanlışından kurtulması için dünyaya lâzım olan bütün kurguları bozacak ve kurgusal kimlikleri ortadan kaldıracak tufanı kopması için miadı dolmayan, doldurulamayan ve dolmayacak bir umut olduğu, moderniteyi kurgulayanların dahi görmezden gelemediği bir gerçektir.

Epistemolojik olarak insan aklına ilaveten, geleneğe/tecrübeye ve vahyî bilgiye de dayanan bilgiyi esas alabilen bir anlayış ve yöntem sunan İslâm, modern uluslararası ilişkilerin sahip olduğu bütün bozuklukları ve sebep olduğu bütün tahribatı düzeltebilecek, bu hâliyle de miadı dolmamış/doldurulamamış yegâne kaynaktır.

Ontolojik olarak da İslâm, alâkasını/ilgisini çıkar/haz ile kurmuş olan modern uluslararası sistemin ve modern toplumun fıtrata/ahlâka/doğala aykırı ve zulme dayanan yapısını, yeniden ahlâka/yaratılışa ve adalete dayandırarak, alâkasını/ilgisini yaratan ile kurarak arındıracak, bu hâliyle de sadece yanlışı dile getirmekten öte doğru sistemi inşa edebilecektir. Bu sistem, bencil insanın ve bencil insanlardan oluşmuş bencil toplumun başkalarına tahammül edemediği mevcut düzensizliğin yerine, kendi gibi olmasa da kendi gibi düşünmese de başkalarıyla bir arada yaşayabildiği bir düzen olabilecektir. Ahlâkî olanla alâkanın köprülerini yıkan zihniyeti yıkıp, yeniden ahlâkî olanla alâka kurmak için köprüler inşa edecek olan bu düzenin temel düsturu ise Kur'an'ın Mâide suresinin 8. ayetinde belirtilmiştir: "*Ey iman edenler! Allah'ın rızası(nı kazanmak) için, adaleti gözeten şahitler olun. Bir topluluğa karşı olan kininiz sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Âdil olun! Bu Allah'ın koruması altına girmenin yoludur. Allah bilincinde olun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır*".

Modernite, aklın kalple olan bağını koparmış ve beyne hapsetmiştir. Bu hâliyle de anlamanın değil bilmenin vasıtası kılmıştır. Modern bilim, bilmeyi esas alır ve bilmeye çalışır. Oysa ilim akletmeyi esas alır ve anlamaya çalışır. Anlamadan bilmek, ezberlemek demek, yani kaydetmek, biriktirmek. Fıtrat için bilmek gerek, ahlâk için anlamak. Fıtrata uygun hareket etmek için bilmek yeter. Ahlâka uygun hareket etmek için anlamak gerek. Hayvan bilir, fıtrata uygun eyler her eylediğini. Oysa insan anlar, ahlâka uygun eyler ya da anlamaz ahlâka mugayir eyler. Saramago, bildiği fakat anlamadığı için Tanrı'yı, şeytanı ve İsa'yı bir kayığa bindirmiştir [Jose Saramago, **İncil'deki İkinci İsa**, çev: Emrah Çakmak, Gendaş Kültür, 2000, s. 352-355]. Onun anlamadığı, şeytanın insan için olduğu ve insanla olduğudur.

Kaynakça

"Message to the Modern World by an Indian Chief", **Studies in Comparative Religion**, Vol. 10, No. 3. (Summer, 1976), World Wisdom, Inc.

ANDERSON, Benedict, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verso, 1991.

BRONNER, Stephen E. and D.M. KELLNER (Eds.), **Critical Theory and Society**, Routledge, London, 1989.

BRONNER, Stephen E., **Of Critical Theory and its Theorists**, Blackwell, Oxford, 1994.

BURCHILL, Scott, "Realism and Neorealism", **Theories of International Relations**, Scott Burchill (Ed.), New York, Palgrave, 2001.

CARR, Edward H., **Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations**, Macmillan, London, 1946.

COX, Robert W., "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", **Millenium: Journal of International Studies**, Vol. 10, No. 2 (1981), s. 126-155.

DA PISA, Yehiel Nissim, **Banking and Finance Among Jews in Renaissance Italy**, trans. Gilbert S. Rosenthal, Bloch, New York, 1962.

DAVIES, Alfred Thomas, **Calvin and the Influence of Protestantism on National Life and Character**, H. E. Walter, London, 1946.

DEWS, Peter, **Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory**, Verso, London, 1987.

DONNELLY, Jack, **Realism and International Relations**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

DOUGHERTY, James E., Robert L. PFALTZGRAFF, **Contending Theories of International Relations**, 3rd ed., New York, Harper Row Publishers, 1990.

EL-İSFAHANÎ, Ragıb, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**, Çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012.

GRIFFITHS, Martin, **Realism, Idealism and International Politics: A Reinterpretation**, London, Routledge, 1992.

HABERMAS, Jürgen, **Knowledge and Human Interests**, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971.

HABERMAS, Jürgen, **On the Logic of the Social Sciences**, trans. Shierry Weber Nicholsen, Jerry A. Stark, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988.

HOFFMAN, Mark, "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate", **Millenium**, No. 16(1987), s. 231-250.

HUNTER, A. Mitchell, **The Teaching of Calvin: A Modern Interpretation**, Levell, Los Angeles, 1950.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, "Bir İttifakın Zeminine Teorik Bakış: Medeniyetin Tekliği, Çokluğu, Yokluğu", **V. Uluslararası Türkoloji Kongresi**, s. 753-767.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, **Uluslararası İlişkiler Sisteminin Yapısı ve İşleyişine *Kendi Bilinci* ve *Öteki Algılaması* Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2010.

LEYSENS, Anthony, The Critical Theory of Robert W. Cox: Fugitive or Guru?, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

LINKLATER, Andrew, **Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations**, Macmillan, London, 1990.

LINKLATER, Andrew, **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**, Rourledge, New York, 2007.

MANZÛR, İbni, **Lisânu'l-'Arab**, Dâr Sâdır, Beyrut.

MCGRATH, Alister E., **A Life of Calvin: A Study of the Shaping of Western Culture**, Cambridge, Blackwell, 1990.

MORGENTHAU, Hans J., **Politics Among Nations; The Struggle for Power and Peace**, Knopf, New York, 1985.

Online Etymology Dictionary, Douglas Harper, Historian.

ROACH, Steven, **Critical Theory of International Politics: Complementarity, Justice, and Governance**, Routledge, London and New York, 2010.

SARAMAGO, Jose, **İncil'deki İkinci İsa**, çev: Emrah Çakmak, Gendaş Kültür, 2000.

SCHUBART, Walter, **Europa und die Seele des Ostens**, Neske, 1979.

SMITH, Henry A., **Sunday Star**, October 29, 1887.

TACITUS, Cornelius, **Germania Halklarının Kökeni ve Yerleşim Yeri**, çev. Mine Hatapkapulu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006.

UZGEL, İlhan, **Ulusal Çıkar ve Dış Politika**, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004.

VIOTTI, Paul R., Mark V. KAUPPI, **International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism**.

WALTZ, Kenneth, **Theory of International Relations**, New York, McGraw-Hill Inc., 1979.

WENDEL, François, **Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought**, trans. Philip Mairet, Harper & Row, New York and Evanston, 1963.

Determining the Limits of International Relations: From the Fictional Identity to the Natural Identity*

Muhammet Savaş KAFKASYALI
Dr., Kırıkkale University

* With reference to the fictional identity on which the Modern International Relations System is structured on we are endeavoring to manifest an alternative perspective in understanding its ontological structure and functioning, to determine its gaps, errors, faults and the defects it has caused and find their epistemological source and finally to correct them in this paper and our basic acceptances/essential provisions have been manifested in seven articles to which footnotes with explanations for important issues have been added. The studies and explanations in the paper regarding the overall Modern International System have been presented to indicate that on one hand the problems of the Balkans which are a part of this system are problems based on fictional identities and generated by the structure and functioning of the system and that on the other hand the resolution of these problems is possible only when the Balkans achieve their understanding of natural identity and they can coexist in the light of policies based on natural identity.

"'Who' is 'what' and the answer is mankind".[1]

1 'Who' is a statement used in all languages to distinguish humans from lifeless entities and other living beings and to display the respect of one human to another. In other words the word identity is used in place of a word which stands for 'essence' in terms of meaning. Taking into consideration that the word *who* is used to distinguish humans the answer to the question 'who?' should always primarily be human. The intention of the word who is that the human being is human. All adjectives which are not relevant to the inherent characteristics of human beings should be used for the purpose of providing more detailed information and for definition purposes which are preceded by humanity itself. It should be noted that the character and designation of violence can not be changed regardless of its scale and intensity.
If the identity does not indicate that the human being is a human or it bypasses being human or ignores it to display other qualifications then it has moved away from what it should be and become the servant of a fictional objective. Under the circumstances, identity has become a curtain which conceals the answer to the question of mankind 'who am I/what am I?' or at best a reason which postpones the answer.
All the prominent names in the world of Islam such as Hoca Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, İbn'ül Arabî unite in the acceptance of the fact that all other answers to the question 'who am I/what am I?' asked by man other than human being and all adjectives other than humanity (identities, status) are elements which estrange human beings from humanity. The essence manifested in the hadith of Prophet Muhammed 'the one who knows himself knows his Lord' can be said to be the essence of a whole Islamic Sufism: to know man to know Allah. The former is known as 'marifetü'n-nefs' while the latter is known as 'marifetullah' (Gnosis) and at the same both are targets of Sufism.
It is possible to explain and define identity from two different angles. The first one is to define the identity of another person by observing that person and conducting an identity definition for the purpose of explaining that person. The second one is the search and definition of the individual regarding his own identity. This can be done in two ways: the first case is when a person defines his identity in order to introduce and explain himself to others. The second case proceeds by the individual asking himself the question 'who?' in order to understand and know himself which is the essence of identity. The question 'who am I/what am I?' is the initial question a person asks and is the question which must be asked. Before the answer to this question is told or explained to others it must be answered for itself. This question and the answer to this question comes/should come before all faiths, acceptances, values and thoughts. The reason for this is that the correct or erroneous answer to this question will steer the individual to faith, values and acceptance. If the answer to the question 'who am I/what am I?' is determined before the question is answered (or even with the answer to this question) and an identity is designated externally, in other words by another/others, this identity will be a fictional identity with either benign or malevolent intent regardless of its purpose and contents instead of in line with the answer to the question.
The answer that a human gives to the question 'who am I/what am I?' must primarily and strictly be a human being. By being a human being his place, coordinates and qualities will be displayed so that he is aware of his limits/extent and therefore avoids exceeding these limits/extent, ensure that he stays within his limits and acts in accordance with humanity and ensures that he acts in accordance with his qualities, in other words endeavors to remain in a natural state. In this case the answer to the question 'who am I/what am I?' will present a significant contribution on one hand to achieve what human beings have tried to achieve with the legal system they have established for communities comprised of human beings and on the other hand endeavor to achieve peace and happiness in their personal lives.
The answer to the question 'who am I/what am I?' given by man must determine his place and extent/limits because at the same time this answer will be his consciousness. We have previously carried out a dual classification for identity/self consciousness [See: Muhammet Savaş Kafkasyalı, A Different Approach over Self consciousness and Perception of the Other regarding the Structure and Functioning of the International Relations System, Unpublished PhD Thesis, Gazi University, Ankara, 2010]:

Man has come into being, what is.[2]

---

i) Natural (ontological) identity
ii) Fictional (modern) identity
The ontological (natural) identity in this classification is already a requirement of existence itself. If man were alone in the world he would not have had an identity. His identity is given by the fact that he is with others, in other words his association. To display a reason for destroying a situation resulting from existence, or for destroying an identity which has been generated by coexisting or association can only be a fictional identity. Thus the *ontological (natural) identity* will resist and oppose but will not endeavor to destroy unless its existence is challenged if the *ontological (natural) identity* has *a perception of the other* that it does not object coexisting with; the *fictional (modern) identity* will structure *a fictional (modern) perception of the other* because it will endeavor to resist, oppose and destroy an identity just because it does not stand alongside the fictional identity.
What makes Satan rebel is the perception of fictional identity and the fact that he is created from fire and therefore believes he is superior to humans. If he thought that he had been created instead of being created from fire and thought of his helplessness in the face of the creator he could not have rebelled. The reason for his rebellion is the fact that his mindset has been structured by the *perception of a fictional identity* in his mind. Here the meaning of fictionality is the fact that being created from fire is displayed as a cause/reason to be considered superior. Using the identity as a basis against the one who has given him his identity (at the same time against the one who gives the order) means to fictionalize this identity. In other words, to transform it into a fictional identity.
If we do not have an identity which shapes the way we live, what we value, what we should stay away from, which determines the rules we abide by as we sustain our existence and which originates from our existence we are doomed to become annihilated by the meaninglessness of our existence and we are obliged to adorn identities which drag us to destroy. This is the essential meaning of the famous statement of Mevlânâ "*either seem as you are or be as you seem*". The way we are and the way we appear must be the same. If you are without an ontological identity which gives meaning to your existence and makes it valuable then others will establish fictional identities for you that you will die for. [Muhammet Savaş Kafkasyalı, "A Theoretical Look at the Foundation of an Alliance: The Uniqueness, Multitude, Absence of Civilization", **Vth International Turcology Congress**, p. 754].
When we look at the etymology of the equivalent word in Western languages for the word "Identity" we see that these are 'similarity, sameness, unity' ["identity": Late Latin (5c.) *identitatem* (nominative *identitas*) "sameness," from *ident*, comb. form of Latin *idem* (neuter) "the same"; abstracted from *identidem* "over and over," from phrase *idem et idem*. Earlier form of the word in English was *idemptitie* (1560s), from Medieval Latin *idemptitas*. Bkz: "identity", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. Essentially a word generated to explain similarity and sameness changed in time and fictionalized to become a concept which explains difference today. Thus it has become the main reason for decomposition even conflicts and the basis of policies which are aimed at separation and otherization or even the destruction of those who are not one of them or not similar to them.

2 The existence of man is a determination which must be made before the means of his existence is determined so that the answer to the question 'who am I/what am I?'and the identity to be determined is based on this determination. Human beings are human by virtue of their existence. The answer given to the question 'who am I/what am I?' by someone who cannot bring about his existence with his own means will most definitely be the existence that has been generated and the existence that prevails.
Two different origins are accepted in terms of the existence of man: the first is birth and the second is creation.
– Birth: A human being is born and the beginning of his existence is his birth. The birth, what is inherent at birth is referred to as natural ["Natural": c. 1300, naturel, "of one's inborn character; hereditary, by birth;" early 14c. as "of the world of nature (especially as opposed to man)," from Old French naturel "of nature, conforming to nature; by birth,"

Man has been created with relevance (interest) /from relevance (interest). His difference from others which have come into being is that he establishes his own relevance (interest). All the characteristics he possesses are to establish his relevance (interest) correctly.[3]

---

and directly from Latin naturalis "by birth, according to nature," from natura "nature". From late 15c. as "not miraculous, in conformity with nature." Meaning "easy, free from affectation" is attested from c. 1600. Of things, "not artificially created," c. 1600. As a euphemism for "illegitimate, bastard" (of children), it is first recorded c. 1400, on notion of blood kinship (but not legal status). Natural science is from late 14c.; natural law is from early 15c. Natural order "apparent order in nature" is from 1690s. Natural childbirth first attested 1933. Natural life, usually in reference to the duration of life, is from late 15c. Natural history is from 1560s. To die of natural causes is from 1570s. Bkz: "Natural", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. In this state the identity of the human being is natural, it is the state at birth. In other words the natural identity is the identity at birth. All identity elements which are in conflict with what is natural are fictious identities.

– Creation: Based on the understanding that the human being cannot come about on his own is accepting his existence before birth and based on another entity. The fundamental acceptances of this understanding which is based on religion has been taken from holy books. Two words have been used in the Koran for creation: 'Fıtrat' (fıtra/fıtrah) (natality) and 'ahlâk' (character) [See: "fatara (f-t-r)", "fıtrat", "halaka (h-l-k)", "ahlâk", İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Dâr Sâdır, Beyrut; Ragıb el-İsfahanî, **Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü**, (**Curriculum Dictionary of Koran Concepts)** translated by Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012]. According to this understanding which incepts existence with creation and which is based on creation the natural identity is an appropriate identity for creation (fıtra/fıtrah and character). All identity elements which are not appropriate with fıtra/fıtrah and character and which are not based on creation are fictional.

Satan's identity is for himself and for him to know himself. In other words to find an answer to the question 'who am I/what am I?' and it should be the result of this answer as this answer has been generated/created. Whereas the devil has used his identity to distinguish the difference between the common characteristics and partnerships between himself and human beings instead of common characteristics and partnerships he has with mankind. Furthermore the notification/reminder of the devil to the generator/creator is the announcement of a known fact. In addition, considering that the counterpart is God it is completely unnecessary. In fact this statement loses its meaning completely when it is used as a justification for rebellion.

It is possible to make other interpretations other than the common opinion and acceptance regarding the devil and his rebellion. In terms of creation between the concrete existence of man and the thoughts which have become a component part and added to this concrete existence it is possible to distinguish between a concrete entity created from soil and reasoning created from fire (energy). The tangible existence of mankind is condemned to time and space whereas the mindset of the devil is not subjected to such restrictions. The inherent difference of the devil, in other words being created from fire, has exempted him from the time-place convictions of concrete entities which bind humans. In fact the justification of the refusal of the devil to obey the order of bowing to man (prostrating himself) is not based on a claim of superiority due to being created from fire rather than soil, in other words the superiority of fire as material over soil but the exemption from being limited to time-place which is ensured by being created from fire (energy).

3 Al Alâk Sura, 96/2. verse: "*Createth man from a interest/relevance*" [We select to use the meanings of 'relevance, interest' for the word 'alâk'. "Alâk": relevance, interest, love, affection. Something that the heart is involved in. *Mu'alliku'l-kalb*, is said to a person who loves because his heart has felt emotions of interest-relevance for his loved one. *'Allaka'sh-shey'e bi-shey*, means to establish interest relevance, make an interpretation. İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Dâr Sâdır, Beyrut, thz., c. X, s. 261-262].

The word Alâk (as a fundamental element in the disposition of man) should be understood this way also in terms of the structure and functioning of the international system which has been structured by man, the community structured by man and which is comprised of all the communities which are based on interest. In fact human beings determine their actions according to their relevance/interest and also position and define themselves according to their relevance/interest. The answer given to the question 'who am I/what am I?' is determined by relevance/interest and identity is formed this way. Depending on his interest man can adopt a natural identity which is defined by natural characteristics or he can adopt an unnatural and fictional identity that also fictionalizes characteristics which are not of interest in this state. Contrary to examples of natural identity such as primarily being a human being, being male, black or rural, characteristics which have been specified in terms such as pharaoh, leader or the advocate of an ideology and which have been determined according to interest that is not appropriate with interest/creation can be given as examples of fictional identities.

In the verse while it is indicated that man has been created out of interest there is also an emphasis on both interest as well as creation. Fıtra/fıtrah as well as interest has the meaning of creation yet the difference between them is again in terms of relevance/interest. All live and lifeless forms in nature act according to their nature (in compliance with fıtra/fıtrah) however human beings act according to interest (in compliance with interest). Consciousness is essential for interest. This is the most significant difference between man and the other entities in nature and it cannot be said that the other entities act contrary to creation (fıtra/fıtrah). Correspondinly man chooses to behave/live in compliance with creation (interest) or in violation of it. In other words he directs his relevance/interest to the Creator and either acts in compliance or in violation of creation.

Another third word used with relevance and interest is benefit (profit) which indicates the elements that structure both the identity of man as well as the community. Relevance, interest and benefit will always be determinant in the identification of a position, making a preference, endeavoring to obtain or access, when consenting or when opposing. The word which counters this meaning in western languages is the word 'interest'. Together with 'power' 'Interest' is one of the two main concepts of international relations. Considering that 'interest' is at the basis of power this can be deemed to be the most central concept. Essentially 'interest' is not only the fundamental concept of international relations but the fundamental concept in all areas. 'Interest' is the key concept in the structuring and analysis of sociology, art, literature, history and even sciences.

Interest will determine the conditions that will prevail when a human being is distinguishing between right and wrong, good and bad and therefore what will be the basis for his choices and preferences, what will determine the targets he must reach and how he will live. Interest is the main element when a scientist decides what the acceptability for the inception of his studies will be or when a theoretician manifests the fundamental acceptances that he has/will have while establishing his theory. The acceptance of creation as a starting point (origin) or the rejection of creation and accepting birth as delivery on earth will incur without basis on any proof. This acceptance is determined in line with its interest."

The thoughts and feelings of human beings are opportunities and capabilities which help humans to determine his interest and establish an interest compliant with creation. In individual cases when making an appropriate decision in terms of interest or when endeavoring to live in compliance with morals throughout life and provided that the individual has the knowledge and emotions which enable him to make a correct decision, in other words the element which enables man to find the right path is called 'conscience'. This is why 'conscience' is not only a warning mechanism or a buzzer that is manifested when something wrong is being done, it provides the necessary means and equipment to find one's way by using them. If we were looking to make a comparison conscience can be likened to a navigation device. It helps find the way. ["vicdan" (conscience): comes from the root v-c-d and 'buldu' (found), means to'bulmak' (find). See: "vicdan", İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**; Ragıb el-İsfahanî, **Curriculum**

Relevance/interest without morality/ethics generates fictionality. Fictionality generates legitimization and therefore legitimization is the source of immorality/unethicality.[4]

Dictionary of Koran Concepts]. When man takes the wrong path in accordance with the way he is equipped to find a path, in other words when he has taken the wrong path according to his interest he will think that he is wrong for a while and then make a judgment again according to his interest and seek for an exit towards the right path. His conscience (navigation) will endeavor to determine new routes according to his position. He can set off from this position towards his interest with a new route. However, the more he moves away from his interest the opportunities of the conscience to determine new routes decreases and finally the interest changes. The new interest will structure a newly equipped conscience and now the conscience will help in finding a path to the new interest. In conclusion it is not possible to speak of an absent conscience however the conscience operates according to the interest and therefore there are differences consciences for different interests. The conscience of a person whose interest and philosophy steer him towards persecution and who is divorced from morals will enable him to find and commission the finding of persecution.

In western languages the counterpart of scruples is the word 'conscience'. 'Con+science' means the convergence of science/knowledge ["conscience": Early 13c., from Old French *conscience* "conscience, innermost thoughts, desires, intentions; feelings" (12c.), from Latin *conscientia* "knowledge within oneself, sense of right, a moral sense," from *conscientem* (nominative *consciens*), present participle of *conscire* "be (mutually) aware," from *com-* "with," or "thoroughly" *com* + *scire* "to know". Bkz: "conscience", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. In terms of origin 'science' means to distinguish ["science": Mid-14c., "what is known, knowledge (of something) acquired by study; information;" also "assurance of knowledge, certitude, certainty," from Old French*science* "knowledge, learning, application; corpus of human knowledge" (12c.), from Latin *scientia* "knowledge, a knowing; expertness," from *sciens*(genitive *scientis*) "intelligent, skilled," present participle of *scire* "to know," probably originally "to separate one thing from another, to distinguish," related to *scindere* "to cut, divide," from PIE root **skei-* "to cut, to split" (cognates: Greek *skhizein* "to split, rend, cleave," Gothic *skaidan,* Old English *sceadan* "to divide, separate". See: "science", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. Essentially it means the separation of right from wrong and what is needed to do so. The conscience of a human being enables him to find the path to his interest, with the re-fictionalization of science and epistemology by the modern western mind in the post enlightenment period has disabled the capacity to separate right from wrong and morals from interest.

Human beings have hearts to reason with and are tested with the choices made regarding their reasoning in terms of judgment for their thoughts (against the devil), in other words the choice to go with the moral or immoral path in terms of interest. The final objective of thoughts which steer to the immoral, which generate fiction to succeed in this and subsequent endeavor to legitimize the same in order to ensure its repetition is to standardize the conscience with the immoral and enable the conscience to find this path. In the Koran this situation is defined as the sealing of the heart when it cannot judge, reason.

4 If the interest is not directed at the moral it will be necessary to fictionalize to have it accepted, adopted, to display it as correct and appropriate. The fiction to be generated in line with an immoral interest is shown/will be shown by the experience of man (can be indicated with history or tradition) by revelation knowledge as well science to bring harm. Regardless of the fact that interest has been fictionalized in violation of experience, revelation and science, interest will endeavor to conceal its contradiction or display its legitimacy. Legitimization is the refusal to accept a wrong and disable its repetition.

For example having no knowledge of a geographical territory where millions of people have lived, which has accumulated a civilization for centuries, built magnificent cities, reached significant levels in sciences such as mathematics, astronomy, physics but instead of feeling any discomfort about this lack of knowledge ignoring the millions of people living there and claiming to have executed a reconnaissance and imposing the acceptance of this claim to the whole world is a fiction based on legitimization carried out by the European mindset. The mindset which has fictionalized this fiction has refused to accept the wrong and in order to enable repetition in line with its interest the mindset has continued to fictionalize and build on the Modern International Relations System with this fiction.

Firstly the interest is determined well and a route is progressed for this purpose. Subsequently the locations which are arrived at as a result of progressing along the chosen path are occupied. The lands, properties and labor of the local people are seized. On one hand the underground resources contribute to wealth while on the other hand the hard agricultural labor of the local people above ground who have been enslaved and a system is established to execute international trade in these products and thus the obtained is further enhanced. Orders which had been in existence for thousands of years were demolished. Cities which facilitated slavery and the commercial system were built to replace cities the remains of which even today arouse wonder. The faiths/religions of the native population are seized and replaced with the religions of the explorers, their languages are taken to be replaced with the language of the occupiers. In addition to all this they were free to take any number of native lives at their will. As a result of the language spoken in the countries of the Aztecs, the Incas and the Mayas being Latin the countries were referred to as Latin and the continent was named America by reference to its explorers. The new natives become Latin America nationalists in a very short time and in fact Latin America has been displayed as the place where nationalism emerged for the first time. [Meselâ bkz: Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verso, 1991].

These five characteristics can be determined for the Westerners and the order they structured (independently from the argument of whether it was an order or disorder) where they could take anything in the areas they seized, who could rule over any pecuniary and non-pecuniary values, where they could change the most significant characteristics of people and could even take their lives:

– Those who established the order have carried out every kind of fictionalization and legitimized their actions because they do not want to lose the power they have achieved on account of this order and want its continuance.

– Those who established the order think that they can establish heaven on this earth with the power they have (they do not feel the need for the heaven promised by religion).

– Those who have executed such a fictionalization and have such power view themselves as a god.

– Those who perceived themselves as god naturally reject a real god.

– Those who have determined the structure and function of the order view all alternative philosophies as a threat and want to eliminate it.

Despite the fact that in Turkish we use words such as 'exploitee, exploitation' the Westerners have succeeded in using a less degrading/humiliating/embarrassing concept within this grandiose fictionalization. Thus the concepts of "colony, colonization, colonialism" and partially 'imperialism' as a political management style and the era in which this style was practiced have been entered in literature [**"colony":** *n.*late 14c., "ancient Roman settlement outside Italy," from Latin "*colonia* settled land, farm, landed estate", from *colonus* "husbandman, tenantfarmer, settler in new land", from *colere* "to inhabit, cultivate, frequent, practice, tend, guard, respect". **"colonize":** v. 1620s, "to settle with colonists," from stem of Latin *colonus* "tiller of the soil, farmer"; in sense "to make another place into a national

The Modern International Relations System has been fictionalized according to the essence of relevance which is immoral and is based on legitimization.[5]

dependency" without regard for settlement there by 1790s (e.g. in reference to French activity in Egypt or British work in India), and probably directly from colony. **"colonization":** 1766, noun of action from *colonize*. **"imperialism":** 1826, "advocacy of empire, devotion to imperial interests," originally in a Napoleonic context, also of Rome and of British foreign policy; from *imperial* + *-ism*. At times in British usage (and briefly in U.S.) with a neutral or positive sense relating to national interests or the spread of the benefits of Western civilization, but from the begining usually more or less a term of reproach. General sense of "one country's rule over another," first recorded 1878. Picked up disparagingly in Communist jargon by 1918. Bkz: "colony", "colonize", "colonization", "imperialism", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian].

5 As a second name for fictional identity /self consciousness we have used *modern identity/self consciousness* because in our opinion what is 'modern' /modernity is perhaps the biggest fiction of all. Indeed, 'modern' on its own does not mean anything, however it is a concept which can exist in defiance of predecessor. Not only as a concept, all structures, philosophies and systems which have been structured by a mind which has based its reasoning on 'modern' are 'modern' compared to their predecessors and therefore in this state they are fictionalized, they are fictional. Therefore the Modern International Relations system is fictional because it is modern.

When the word "International" is evaluated it is evident that it refers to relations between "nation+s". the word 'nation' which is a named identity is comprised of people and it is a concept called 'nation' the meaning and limits of which are not specific and therefore a completely fictional identity. International relations which refer to a network of relations based on a fictional identity is a framework imposed completely by those who have structured the system and therefore is fictional.

"Relation" and its plural relations is a verb which is considered to be reciprocal in terms of meaning and action. Whereas in reality international relations are not comprised of actions based on the principle of equality of the parties in terms of action and essence of reciprocity/ correspondence of nations and furthermore the etimological meaning of the word relation means to 'tell'. [**"relation":** n. late "act of telling," from Anglo-French *relacioun*, Old French *relacion* "report, connection" (14c.), from Latin *relationem* (nominative relatio) "a bringing back, restoring; a report, proposition," from *relatus*. Meaning "person related by blood or marriage" first attested c. 1500. Bkz: "relation", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. This is not a reciprocal in other words a corresponding action and therefore international relations are fictional.

Finally the Modern International Relations which is asserted to be a 'system' is based on the rejection of the natural state and it is claimed that it is better than the natural state and more importantly functions more beneficially. Whereas, it has come to the point that it prevents the natural order/system in humans from functioning in terms of results and correspondingly rather than being more beneficial to humans it has threatened the continuity of the human race and perhaps most importantly it has been found inoperative. Rather than be good and beneficial primarily the system needs to function. It is not possible to call the inoperable a system. In this aspect the Modern International relations System is fictional.

In addition to the definition and concept fictionality regarding the Modern International Relations System it is also possible to observe the fictionality of the structure and function by viewing it from a conceptual perspective. Therefore, an intention from the functioning of the system and the establishment of a system by processing can establish justice in international relations. At least that is the objective that is verbalized. However, it should be carefully assessed how much this service is served by the structure of the current system and how much of the justice generated by the functioning of this system is established.

Justice means, "to put something where it should be" [See: "justice", "adele": Ragıb el-İsfahanî, **Curriculum Dictionary of Koran Concepts**, p. 680-681; İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, C.

XI, p. 430]. The place where something should be shall be determined by the rules as a whole. This rules as a whole may be comprised of rules of law, it could be comprised of manners, customs, traditions, convention or it can be religion. The most important issue here is that in order to ensure justice it is necessary to determine the natural place where something should be in other words according to creation/nature/morals rather than fulfill an obligation which has been ascertained according to predetermined rules. The natural state is its own state, it is from creation/birth, it is not fictional in other words it has not been fictionalized. Fiction definitely serves a purpose and is in violation of what is natural. To put something somewhere which has not been determined according to what is natural and which is adverse to natural is adverse to justice. What is in violation of justice is persecution which is the opposite of justice because persecution means to 'put something elsewhere than where it should be/outside its domain " ["zulüm", (persecution) "z-l-m": Ragıb el-İsfahanî, **Curriculum Dictionary of Koran Concepts**, p. 658-659; İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, C. XII].

The color of the skin of a human being is natural in other words it is from creation/birth. However ignoring the reality that those whose skins are black or white are humans and if the place of the black one is determined as enslavement and this human is put where he should be according to this rule, then justice will not be done and persecution will prevail because although the rule has been complied with the act has been in violation of what is natural and moral. What is natural, moral and essential that although the individual is black the individual is a human being. No rule or conduct can determine or justify which quality or characteristic is essential in precluding humanity in terms of a human being a human being. As can be observed from this example when the determination of where something should be is fictional it leads to persecution.

Schubart narrates the European (Western) personality and mindset with the symbol of 'hero' and asserts that this incumbent is full of egotistical price and passion for power. The westerner who observes the world as a master sees the world as his slave. The westerners want to fictionalize the world in accordance with his interest. As he fictionalizes he is obliged to legitimize and the more he legitimizes the more he fictionalizes and moves away from the creator. Like Prometheus 'the heroic western person' challenges every power and even god to continue the fictionalized order. This is particularly valid for order fictionalized by the western mindset for the past four centuries [see: Walter Schubart, **Europa und die Seele des Ostens**, Neske, 1979].

When the western mindset was fictionalizing the Modern International System it also fictionalized politics-political structures, social life-life style, economic-financial system, science-scientific paradigm in order to solidify and ensure its continuation and eliminate the possibility of alternative systems or rebellion. Thus it has ensured the functioning and control of the system to date and ensured that it operates in its favor.

The curriculum vitae (or etymology) of the word 'interest' in the western languages today for the word "faiz" (interest) is a good example of this. The word interest which means "relevance, interest, passion, advantage' was used for the first in 1529 in the meaning of 'interest'. [**"Interest":** Early 15c., earlier interesse (late 14c.), from Anglo-Fr. interesse "what one has a legal concern in," from Medieval Latin (Latin as written and spoken c.700-c.1500) interesse "compensation for loss," from Latin interresse "to concern, make a difference, be of importance," lit. "to be between," from inter- "between" + esse "to be." Form influenced 15c. by Old French (the French language as written and spoken c. 900-1400. More than 90 percent of it was from Vulgar Latin, with a smattering of Celtic and Germanic, plus some Mediaval Latin learned terms] interest "damage," from L. İnterest "it is of importance, it makes a difference," third pers. sing. present of interresse. Financial sense of "money paid for the use of money lent" (1520s) earlier was distinguished from usury (illegal under Church law) by being in ref. to "compensation due from a defaulting debtor". "interest", **Online Etymology Dictionary**, Douglas Harper, Historian]. The word for interest which had been previously prohibited by Christianity (the church) is countered with the word "usury". During this era interest was illegal in Europe and only Jews could execute procedures with interest/usury. But in 1520 for the first time together with the word 'interest' the word usury became more acceptable and

positive than before, and even an implicit idea that it should not be illegal was generated. The reason for this is that as a result of fictionalization, interest had become 'advantage', 'passion' or 'interest'. Due to this fictionalization in order to enable the use of the statement 'interest is forbidden' it is necessary to write at least a one paragraph footnote/explanation. In fact that is what happened and the Protestant sect in Christianity which emerges at just about this time has reflected this philosophy on its own world view. It is interesting that the time when the word 'interest' was used to mean usury as we know it concurs with the date of the emergence of the Protestant sect and its separation from the Roman Catholic Church.

As a result of the statements of Calvin who pioneered the use of the word 'interest' instead of 'Usury' the statements in the Holy Book depicting a ban on interest such, "*Those who deposit money without interest, and who cannot be bribed to lie about the innocent. Such people will stand firm* (Psalms, 15:5)*"* were re-interpreted according to the economic circumstances of the time and the interest theory patterns of the Middle Ages were broken and the prevailing mindset was overcome with the subsequent elimination of the ban on interest. (See. A. Mitchell Hunter, **The Teaching of Calvin: A Modern Interpretation**, Levell, Los Angeles, 1950). Calvin also pioneered the transition into theoretical realism by interpreting history and the values system and delivering an understanding of reality (See: François Wendel, **Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought**, trans. Philip Mairet, Harper & Row, New York and Evanston, 1963). He argued that the principle of right and equality warranted that small time investors who could not operate their money and submitted it to a rich businessman to generate gain deserved to receive a share of the profits. Thus it was demonstrated that the principle of equality needed to be processed according to the current era. (See: Yehiel Nissim Da Pisa, **Banking and Finance Among Jews in Renaissance Italy**, trans. Gilbert S. Rosenthal, Bloch, New York, 1962).

With the legitimate and necessary explanation by Calvin why interest should be generated a new interpretation of the Holy Book was made which caused pronounced changes in the principles of brotherhood in Christianity as well as the relevant commands (See: Alister E. McGrath, **A Life of Calvin: A Study of the Shaping of Western Culture**, Cambridge, Blackwell, 1990). Indeed as a result of this groundbreaking interpretation of Calvin's, from that time onwards to date interest has become a tool which enables the accumulation of capital and small scale savings were presented as a contribution to economic development (See: Alfred Thomas Davies, **Calvin and the Influence of Protestantism on National Life and Character**, H. E. Walter, London, 1946). Thus interest (usury) has transformed into interest and the economic-financial system has been fictionalized in line with this interest. Human beings and communities within the Modern International relations System who are aware of this fictionality have embraced it while those who are unaware have displayed interest without thought to this fictionality.

It is also possible that a human being will not accept the status he has been given/he is in and desire another status. It is inevitable that the status fictionalized according to this desire is compared with the natural one. The first move that is to be done and should be done in this case is to determine the mores that will be generated by the comparison of the natural and fictionalized. The task of science is to supervise the consistency of this comparison. The area of desire and wishes determine the principles of the comparison, however regardless of the principle which is used to carry out this comparison is the business of science to supervise this comparison and more importantly determine which one with all its aspects is more appropriate for the human beings. Of course the design of a building which has been built can be determined according to desires, wishes instead of science and experience. The supervision of the correctness-solidness-appropriateness of the construction of that building is done through science. Just because that building which has been built looks like a building does not mean that it will remain that way. The only way that it can remain as a building is by ensuring the correctness of its essence and procedure (which is only possible with scientific studies). The functioning of the Modern International Relations System should be inspected and determined as a whole system instead of the limits it was structured with in other words in its current state to decide on the existence of this system or its destruction / demolition.

In order to ignore, reject and repeat the wrongs that are caused and will be caused by the interest of human beings in the immoral it is necessary to establish a multi-aspect and grandiose fictionality/fiction and legitimization. Such a fictionalization has been succeeded with and made dominant in the Modern International Relations System.

Even if it were possible/shown to be possible that human beings can reject their natural state and the idea that they should remain in this state and steer towards a fictionalized state which has been established as the obligatory state, this fictional state can only be accepted a scientific assessment from all aspects. If diverting from the natural and acting according to other principles causes serious damage to humans in the long term and this is determined, then this principle which is acted on must not be accepted. Otherwise if its acceptance is imposed, believing in the fiction, getting attached to it will be the zealotry of the belief/attachment. In this case it will be like imposing the correctness of a rule/law/results which has been proved to be wrong to be accepted as correct. For example elements which satisfy the desires of human beings yet pierce the ozone layer, artificial foods which ruin the health and provide economic gains to the provider and culinary satisfaction to those who consume them, moral decay and social problems caused by the unconcerned satisfaction of lust which appeases individual desires, an understanding which deems that all is fair for individual success, examples such as human being in a natural togetherness/association to intolerance of one another and even intent on the lives of others in comparison of what is natural and what is fictionalized by modernity, postmodernity, globalization and even the status fictionalized by civilization must manifest the inconsistency of the fictionalized/fictional so that this determination can be made scientifically rather than with religious acceptances and be carried out with a consideration for human beings. In this case science is used not as a means of legitimization but to serve mankind in compliance with its objective.

According to the 71st verse of the Al-Mu'minun verse the Koran which manifests the principles of Islam and is based on the acceptance that Allah has manifested man compares the natural state of manifested man with the other states fictionalized by man in line with his desires as follows: "*And if the Truth had followed their desires, verily the heavens and the earth and whosoever is therein had been corrupted. Nay, We have brought them their Reminder, but from their Reminder they now turn away*."

Considering the present status of man, humanity, the world and the universe the coverage of the degradation of 'the skies and ground and those on them' on the rejection of the natural state fourteen centuries ago must certainly be considered significant. What needs to be focused on here is that in line with the beliefs and concessions it is not the rejection of the argued alternative statuses (indeed Allah has personally recognized the freedom to accept him and accept him as the creator) but the truth of the matter is that these alternatives statuses do not result in favor of man and more importantly this determination is not made with emotions and faith but science. Whereas status and philosophy asserted as alternatives to the natural by the understanding claiming that religion is based on acceptance and faith and defending science and emphasizing intelligence at every opportunity appeals to the emotions of humans instead of their minds. Each step claimed to be taken to make life and the world more enjoyable and for people to live more enjoyably causes people to distance themselves from theirselves and the fixed order they are endowed with in an irrevertible way. People are aware that these steps which appeal to the emotions rather than the mind and which are called development are not intellectual at all, they are not for more happiness and enjoyment but to be more manageable by the owners of these claims.

Prophet Abraham queried himself with the question 'who am I/what am I?' and within this scope he also queried the faith of the community he was in and he emphasized that the idols that the people believed had been made by man and within this framework he queried how could a god made by man be the god of man who had been made (reasoning framework). Al Anbiya verses number 58-67 explain the event as follows: "*Then he reduced them to fragments, all save the chief of them, that haply they might have recourse to it. They said: Who hath done this to our gods? Surely it must be some evil doer. They said: We heard a youth make mention of them, who is called Abraham. They said: Then bring him (hither) before the people's eyes that they may testify.*

They said: Is it thou who hast done this to our gods, O Abraham? He said: But this, their chief hath done it. So question them, if they can speak. Then gathered they apart and said: Lo! ye yourselves are the wrong doers. And they were utterly confounded, and they said: Well thou knowest that these speak not. He said: Worship ye then instead of Allah that which cannot profit you at all, nor harm you? Fie on you and all that ye worship instead of Allah! Have ye then no sense?"

What is natural cannot be determined merely with religion. What is natural can also be determined and accepted with intelligence. In terms of describing the truch, Tacitus who was one of the prominent historians during the Roman era and lived between 45-117 describes the characteristics of the peoples of Germania in a noteworthy way as follows: "*Thus with their virtue protected they live uncorrupted by the allurements of public shows or the stimulant of feastings. .. No one in Germany laughs at vice, nor do they call it the fashion to corrupt and to be corrupted.*" [Cornelius Tacitus, Germania and its Tribes, Complete Works of Tacitus, Alfred John Church, William Jackson Brodribb, Lisa Cerrato, New York, Random House, Inc., 1942, ch. 19]

This approach manifested by an understanding regarding what is natural and what is degraded by a society which has not been introduced to Christianity or Islam yet must not go unnoticed. The 205th verse of the Al-Baqara verse of the Koran reads as follows: "*And when he turneth away (from thee) his effort in the land is to make mischief therein and to destroy the crops and the cattle; and Allah loveth not mischief*". For the past few centuries the West has gained power and has practiced/practices depravement in line with its interest and has also destroyed/destroys the generation which could have stood against the established fictional order. Depravement means to "destroy the natural state of something" [see: "fesad", "f-s-d", Ragıb el-İsfahanî, **Curriculum Dictionary of Koran Concepts**; İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**]. Currently the genetics of almost all agricultural products are tampered with and the natural status degraded, even the genetics of animals are tampered to make them supposedly more productive. With the degradation of naturality in nature generations are degraded and destroyed. Considering that the word plant' also means to 'culture ('hars' and 'culture') it must be admitted that the statement in the Koran that an immoral interest would degrade both the crop as well as culture is a magnificent providence. Furthermore setting forth from the idea that the number of the current population is more than the world can provide for [See: "Golden Billion (Altın Milyar/Золотой Миллиард)"] human beings (unwanted ones) are being eliminated with sterilization, with the generation of regional and civil wars, promoting habits which are habit forming such as cigarettes and drugs and finally articifial microbes and diseases generated in laboratories. The mindset which fictionalizes to degrade what is natural and moral and legitimize this is explained in the 11th verse of the Al-Baqara sura of the Koran as follows: "*And when it is said unto them: Make not mischief in the earth, they say: We are peacemakers only*".

The primary condition for adverse morals is double standard which is the most distinguishing features of the modern international relations system. Therefore it is not moral in this state.

In a world where each state competes with each other and struggles for power the basic national interest of the states is to protect their physical, political and cultural integrity against other states. Current communities are established within nation state structures and therefore the essence of international policies is generated by national interests. In the future when nation states are replaced by another unit the political process will operate to protect the interests of this unit.

while states compete with each other the most important point overlooked here is the primary necessity to protect their physical, political and cultural states under the auspices of their own communities. It is expected that the people of a state establishment and the nation of a nation state are united around common issues and that their association can only be sustained through justice. What is rational is not that other states are competed with and that national interests are observed but that the national interests are determined correctly according to joint (common) issues and that the state which is assumed to have been established in accordance with these joint issues is just and applies moral policies. Otherwise it is possible to win in a competition based on power in the short term however in the long term it is not possible to be strong without being based on justice and morals nor is it possible to sustain such power.

The only way that man can be free of having an interest towards what is immoral in terms of humanity is an intellectual 'flood'.[6]

History is full of such examples. In deed, what makes history more than just being about the past and elevating it to a laboratory of experience and likeness/analogy are the examples presented on each page indicating that power which is not based on morals and justice is not permanent.

6 Indian Chief Seattle wrote a letter to Washington expressing in extraordinary way that the order fictionalized by the Modern West was in line with its interest and in violation of morals and what is natural as follows:
"*The son of the white chief says his father sends us greetings of friendship and good will. This is kind, for we know he has little need of our friendship in return, because his people are many.*
How can you buy or sell the sky, the warmth of the land? The idea is strange to us. If we do not own the freshness of the air and sparkle of the water, how can you buy them?
If we decide to accept, I will make one condition: The white man must treat the beasts of this land as his brothers.
I am a savage and I do not understand any other way.
I've seen a thousand rotting buffaloes on the prairie, left by the white man who shot them from a passing train.
I am a savage and I do not understand how the smoking iron horse can be more important than the buffalo that we kill only to stay alive.
What is man without the beasts? If all the beasts were gone, man would die from a great loneliness of spirit. For whatever happens to the beasts, soon happens to man. All things are connected.
The earth is our mother. Whatever befalls the earth befalls the sons of the earth. If men spit upon the ground, they spit upon themselves. This we know: The earth does not belong to man; man belongs to the earth. This we know. All things are connected like the blood which unites one family. All things are connected. Whatever befalls the earth befalls the sons of the earth. Man did not weave the web of life: he is merely a strand in it. Whatever he does to the web, he does to himself.
One thing we know, which the white man may one day discover, our God is the same God. You may think now that you own Him as you wish to own our land; but you cannot. He is the God of man, and His compassion is equal for the red man and the white.
This earth is precious to Him, and to harm the earth is to heap contempt on its Creator.
The whites too shall pass; perhaps sooner than all other tribes. Contaminate your bed, and you will one night suffocate in your own waste." [Henry A. Smith, **Sunday Star**, October 29, 1887; "Message to the Modern World by an Indian Chief", **Studies in Comparative Religion**, Vol. 10, No. 3. (Summer, 1976), World Wisdom, Inc.].
In order to ensure the continuation of the fictionalized order that had been legitimized by the Modern Western mindset in line with their immoral interest the modern western mindset had used all opportunities to make their interest the common interest of all mankind. Within this framework with political theorities states were steered towards a common interest and it was ensured that all states endeavored to have the same target in line with 'national interests' and progress towards the same goal that they had determined themselves. With social and cultural policies and by controlling the magnificent communication and news tools/sectors (cinema, television, advertising, music, internet, art, literature, sports, etc.) people (individuals) are ensured to have a common interest and the same life styles and fictional identities in line with this common revelance. Under the name of fashion and popular culture first the outfits-apparel, external looks, food and beverage habits and styles, issues such as an understanding of beauty were commonized, perhaps more recently the most vital issue are the efforts to communize the principles of philosophy and faith.
Under the circumstances in order to rescue humanity from the error of interest in the immoral the world needs a *flood*. To demolish and wash away whatever man has fictionalized against fıtra/fıtrah and morality. A flood which demolished, washes all else other than what is natural and moral, transforming everything and every place it demolishes to its former natural state,

This flood must be a flood that breaks out according to morals. The source of hope for this is Islam the expiry date of which is not over. The fact that Koran is not/has not/could not be degraded is the basis for establishing a relevance with what is moral and what is made moral.[7]

---

a flood which washes away the dirt, soot, filth, labels from what is present and what should be without harming its essence. A flood which is not destructive, which knws that caution is needed to keep away from the path of possible destruction, a flood which is cautious, a flood which cleans those who are afraid of getting dirty yet who do not know how to get clean and be clean. A *flood of ideas* which shakes, drowns and which is manifested from right, from the truth. A flood which will shake those who know wrong and lies yet cannot find the truth; it will drown those who set traps and fictionalize games; a flood that will emerge with the clear water of what is natural and rescue what is moral from its murkiness. A flood from which only those who board the ship of right to proceed along the path of the truth will be rescued from those who do not look at the future as a time which has not come, who think where they should be and cannot establish an interest with where they should arrive.

7 During the past few decades criticism has started regarding theories which claim to explain the structure and functioning of the modern international relations system and which actually are tools for the legitimization of this system. The criticism has indicated that the understanding has manifested the essence of theories before procedure. Robert Cox, who is one of the pioneers who carried the critical approach manifesting in other areas of social sciences to international relations, indicated that within this framework evey theory regarding the theory was the product of a mindset. ["Theory is always *for* someone and *for* some purpose". Robert W. Cox, "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", **Millenium: Journal of International Studies**, Vol. 10, No. 2 (1981), s. 128]. These approaches advocated that the current international relations theories were developed with a positivist understanding and therefore first criticism regarding positivism should be handled to be followed by the necessity of developing an appropriate theory. The reason why theoretical views are named critical theory is because actually there is no integrated theory and the name indicates a collective group of many approaches.
Epistemologically critical theory has apposed positivism. The reason for this is that the idea that positivism used in the science methods could be used in social sciences has been developed. Thus it has been foreseen that information about the community such as the consolidation of the dominance of man over nature will enable the capability and opportunity to control society
In contrast to the importance given by Marx to the control of man over nature Habermas gives importance to language and culture in the development of humanity and indicates that the mind has enclosed scientific rationality within. This belief which turns political problems into technical problems and considers scientific reasoning/rationality the essential source of knowledge must be demolished. Habermas reaches the concept of 'someone will structure information' from here. Habermas claims that information has a historical basis and that each style of generating knowledge corresponds to an interest. [Bkz: Jürgen Habermas, **Knowledge and Human Interests**, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971; Jürgen Habermas, **On the Logic of the Social Sciences**, trans. Shierry Weber Nicholsen, Jerry A. Stark, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988].
Epistemologically the critical theory objects to the fact that knowledge acquired through empirical ways is the single legitimate information [Mark Hoffman, "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate", **Millenium**, No. 16(1987), p. 231-250]. According to critical theory information is not outside the subject and also cover social relations and has a social function. Information has always been generated under historical and material conditions, in other words it is the product of societies and history and is manifested as a result of relations between subjects. Links such as those between information-power, information-interest, information-

society which are disregarded by traditional theories are important issues for critical theory. Accordingly since man is not outside information he is an active subject and has the power to change. Therefore critical theory is a post-positivist theory [See: İlhan Uzgel, **Ulusal Çıkar ve Dış Politika**, (National Interest and Foreign Policy) published by İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004, p. 36-53].

Ontologically, Critical Theory objects to the use of the structure of the international system as data. Although this system does not offer an alternative to the current international system in terms of the principles this system is based on, it does not clearly manifest which aspects it objects to. [For Critical Theory see: Andrew Linklater, **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**, Rourledge, New York, 2007; **Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations**, Macmillan, London, 1990; Stephen E. Bronner, **Of Critical Theory and its Theorists**, Blackwell, Oxford, 1994; Peter Dews, **Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory**, Verso, London, 1987; Stephen E. Bronner and D.M. Kellner (Eds.), **Critical Theory and Society**, Routledge, London, 1989; Anthony Leysens, The Critical Theory of Robert W. Cox: Fugitive or Guru?, Palgrave Macmillan, New York, 2008; Steven Roach, **Critical Theory of International Politics: Complementarity, Justice, and Governance**, Routledge, London and New York, 2010].

Criticism regarding the epistemology of the modern international relations system has not been able to go beyond criticism against positivism. Post-positivism and even approaches which can be referred to as anti-positivism are approaches which object to the assumptions that positivism is based on the human mind and five senses and include the values and experiences of humans. They claim that man should not be the object of information but the subject. However, in essence this objection is human centered and included in the understanding of centralist positivism. Therefore, objections are related to the place of the human being during the process of acquiring or structuring information: Object (the one acquiring current information) or subject (the one structuring information). Whereas in order to exit outside its own interest and even outside the mindset which has fictionalized modernity the modern international system must gravitate towards a source which objects to modern, in other words immoral interest and centralizes the principles of the moral and its procedure and present this to man. The information given by the executor regarding the formation of those who have become in exchange for the fictional information of modern epistemology structured with immoral interest.

In the modern international system which has been based on man and his mind and steered towards immoral interest the judgment has been made that the natural state of man which has been defined in accordance with the determined interest and the human being who does not steer towards this interest is doing wrong and behaving irrationally. Naturally the interest of the rational human being shall be established in accordance with the reality of 'realists'. [See: Hans J. Morgenthau, **Politics Among Nations; The Struggle for Power and Peace**, Knopf, New York, 1985; Scott Burchill, "Realism and Neorealism", **Theories of International Relations**, Scott Burchill (Ed.), New York, Palgrave, 2001; Jack Donnelly, **Realism and International Relations**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Paul R. Viotti, Mark V. Kauppi, **International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism**, Macmillan Publishing, New York, 1993, s. 35-65; James E. Dougherty, Robert L. Pfaltzgraff, **Contending Theories of International Relations**, 3rd ed., New York, Harper Row Publishers, 1990, s. 81-135; Kenneth Waltz, Theory of International Relations, New York, McGraw-Hill Inc., 1979; Martin Griffiths, **Realism, Idealism and International Politics: A Reinterpretation**, London, Routledge, 1992]. Indeed those who endeavor to establish an interest with anything different are dreamers/utopians and idealists at best. [Edward H. Carr, **Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations**, Macmillan, London, 1946, s. 8]. Whereas the world is a world of facts and interest not steered to these facts is not realistic and what is more it is not rational. Moreover, to be rational is to be based on the mind/philosophy/intelligence of man.

Once upon a time the Balkans was a region where communities with different cultures, different faiths lived together and were the symbols of the unity of differences/living together. Whereas in view of the fictional identities that the realists fictionalizing the international system have fictionalized for the communities in this region and as a result of the presentation of this reality that they cannot tolerate other communities with fictional identities and that they need to separate and establish their own dominance and steer towards the valid interest the Balkans today have become the symbol of separation, division and intolerance of coexisting.

Essentially the same determination can be made for the Middle East. Although this region has coexisted for centuries, today these regions represent instability and chaos and the reason for the present disorder is that during the colonialist era of the Western mindset colonialism could be not be fully applied due to the rule of the Ottoman state and policies laced with intrigue are currently applied to ensure the establishment of the interest with the immoral which could not be applied then.

Once philosophy and the mind are based on a false basis it is impossible to find the truth. Furthermore, it is not possible to find the truth only with the mind. Even if the human mind manages to find the false it does not have opportunity and adequacy to find the truth alone. Prophet Muhammed found out by thinking and experience that the society and the system he lived in was wrong and that people must be rid of it. However, he was unable to discover what the truth was, what the right system/order should be like and therefore the only solution he could find was to distance himself from society. At this time a revelation revealed the wrong, rushed to the aid of man looking for the truth and the truth was revealed. The truth was revealed by the revelation because the revelation was sent by the creator who was familiar with the structure of the created and therefore knew best what was appropriate for him; the reason why the truth was revealed again with the revelation was because the created had destroyed/erased the truth and it had become practically invisible.

In addition to explaining and displaying what is right the Koran declares that it is protected/will be protected against the abuse/falsification of mankind indicating that Islam had been the revelation from the beginning and that it was delivered by the last prophet. The 19th verse of Âli İmran sura says the following: "*The only [true) religion in the sight of God is Islam*". Let us look at the 30th verse of Ar Rum sura which answers the question 'what is religion?' This verse indicates that religion is the fıtra/fıtrah of Allah: "*So set thy purpose (O Muhammad) for religion as a man by nature upright the nature (framed) of Allah, in which He hath created man. There is no altering (the laws of) Allah's creation. That is the right religion, but most men know not*". Fıtra/fıtrah is creation. Morality is appropriate with creation and what is moral is appropriate with creation and fıtra/fıtrah.

The reference of morality must be the creator. The reference of a concept which means creation must be the creator and must be correlated with the creator. Otherwise the correlation to rules of conduct/law will be legal or relatively personal to another person however, it will not be moral.

The objective of religion which manifests the procedure and principle of what is moral is not to structure a political, economic, social or even a legal system; it endeavors to warn people to structure a system they have found appropriate for themselves in a way that is appropriate with what is moral. Indeed although the Koran does not explain/order any form of government or system in detail it emphasizes that provided it is fair the form of government must be based on the principle that people live together as human beings: "*As for such [of the unbelievers] as do not fight against you on account of [your] faith, and neither drive you forth from your homelands, God does not forbid you to show them kindness and to behave towards them with full equity*". (60/Mumtahine 8).

In the Koran it is explained that Allah created man out of interest and that man must establish a interest that is moral and it is clearly stated that it must be based on consent. It is clear that in the absence of consent persecution prevails. Whereas Islam foresaw an order based on justice and it is significant that it emphasizes that even truth should not be iposed. The

Koran also explains that life is provisional and a testing process and that this testing is wholly based on the will of the human being to associate his interest with the moral or the immoral and overemphasizes that the ability to associate with the immoral is a necessity of this test and the will given to the human being. (10/Yunus 42-43): "*And there are among them such as (pretend to] listen to thee: but canst thou cause the deaf to hearken even though they will not use their reason? And there are among them such as [pretend to] look towards thee: but canst thou show the right way to the blind even though they cannot see?*" (10/Yunus 99): "*And if thy Lord willed, all who are in the earth would have believed together. Wouldst thou (Muhammad) compel men until they are believers?*" (2/Bakara 256): "*There is no compulsion in religion. The right direction is henceforth distinct from error. And he who rejecteth false deities and believeth in Allah hath grasped a firm hand hold which will never break. Allah is Hearer, Knower*". The origin of the word 'İkrah' (coercion) comes from 'k-r-h' [See: "ikrah", "k-r-h", Ragıb el-İsfahanî, **Curriculum Dictionary of Koran Concepts**; İbni Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**]. Means to force someone to do something which they have an abhorrence for, force them to do a job which they are not obliged to do with pressure and threats (parents obliging their children or individuals to abide by the rules of a legal system which has been regulated in compliance with the natural is based on responsibility and therefore not considered as coercion). Coercive power is called 'mükrih', the one who is coerced, under pressure is 'mükreh'. Power is necessary to coerce/to be able to coerce. Indeed, power presents the opportunity to coerce and coercion is definitely done for reasons of force and power or with power as an objective. Therefore a religion which bans coercion cannot be made the means of coercion for force/power purposes.

The setup of the modern international system which criticizes the members of the ideas which emerge and what they do instead of the ideas themselves while they explain and advocate their own understanding, assumptions, beliefs have continued on their path successfully to date by demolishing alternative ideas and ideologies. They believe that now they can be successful with the same method not by targeting Islam but by targeting Muslims and what they have done. In order to criticize and eliminate the Muslims more rapidly they have established fictions about the Muslims in terms of what they have done from the past to the present (particularly what they have done in the name of religion) as well as the behavior of purported Muslims and purported behavior of Muslims.

Whereas even those who fictionalize modernity cannot ignore the fact that Islam guarantees that in terms of essence the Koran and Islam will remain intact and there is eternal hope with no sell by date which cannot be replaced and will not be replaced for a flood to break which will destroy all fiction and eliminate fictive identities to rescue the world from the error of mankind's affiliation with immoral interest.

Epistemologically Islam, in addition to the human mind, presents an understanding and method based on tradition/experience and revelation knowledge which can repair all the damage within modern international relations and fix all the destruction it has caused and with this feature it is a unique resource without a sell by date/for which there is no sell by date. Ontologically Islam shall purify the structure of the modern international system which has been established with a relevance/interest of interest/gratification and modern society the structure of which is based characteristics in violation of fıtra/fıtrah/morals/what is natural and persecution and reinstate it by basing it on morals/fıtra/fıtrah and justice, re-establish its relevance/interest with the creator and not just verbalize its errors but go beyond that to structure a true system. This system can be a system in which an order will prevail so that people can coexist with others who are not like them or think like them instead of the current disorder in which selfish societies comprised of selfish human beings and selfish people exist who cannot tolerate one another. The fundamental principle of this order which will demolish the mindset which has destroyed the bridges between interest and morals and to re-build these bridges is indicated in the 8th verse of the Al-Maidah sura of the Koran: "*O ye who believe! Be steadfast witnesses for Allah in equity, and let not hatred of any people seduce you that ye deal not justly. Deal justly, that is nearer to your duty. Observe your duty to Allah. Lo! Allah is Informed of what ye do*".

Modernity has broken the link between the mind and the heart and enclosed it in the brain. Under the circumstances it has been transformed into a means of knowing instead of understanding. Modern science is based on knowledge and endeavors to know. Whereas learning is based on reasoning and endeavors to understand. Knowing without understanding is to memorize, in other words to accumulate. It is necessary to know for fıtra/fıtrah and necessary to understand for morals. It is sufficient to know to act according to fıtra/fıtrah. In order to act morally it is necessary to understand. An animal knows and acts in accordance with its fıtra/fıtrah. Whereas a human being understands and acts morally or does not understand and acts immorally.

Since Saramago knew but did not understand God he put God, the devil and Jesus in the same boat [Jose Saramago, **İncil'deki İkinci İsa**, (O Evangelho Segundo Jesus Cristo / The Gospel according to Jesus Christ) translated by: Emrah Çakmak, Gendaş Kültür, 2000, p. 352-355]. What he did not understand was that the devil is for man, with man and *the other* of man.

Ahlâk*

Aliya İZZETBEGOVİÇ

Özet

Ahlâk ne fonksiyonel ne de rasyoneldir. Ahlâk fenomeninin, insan hayatının bir gerçeği olduğu halde, aklî yönden izah edilemeyişinde, din için birinci ve belki de tek pratik delili bulunmaktadır. Çünkü ahlâka uygun davranış ya manasızlıktır; yahut, Allah var olduğundan, manası vardır. Üçüncü şık yoktur. Ya ahlâkı bir peşin hükümler yığını olarak "atmamız" ya da "ebediyetin işareti" olarak vasıflandırabileceğimiz bir sembol denkleme sokmamız gerekiyor. Ancak ve ancak hayatın ebedîliği ve insanın ölmezliği, yani Allah'ın ve bu tabiat dünyasından ayrı bir dünyanın var olması şartıyla insanın ahlâkî davranışının -ister ufak bir menfaatten feragat olsun, ister hayattan feragat olsunbir manası vardır.

İnsan hiçbir zaman ahlâken "tarafsız" değildir. Dolayısıyla o daima ya hakikaten yahut sahte olarak ahlâklıdır veya en çok görülen, her ikisidir. Muhtelif zamanlarda, değişik şekilde hareket edilmiş ve

* Bu yazı, Aliya İzzetbegoviç, Doğu Batı Arasında İslam, çev. Salih Şaban, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 178-202'de yayımlanmıştır.

davranılmıştır, fakat her zaman bilgelerle kahramanlar tarafından samimiyet ve hakikat adına, siyasîlerle demagoglar tarafından riyakârlıkla ve menfaat adına adalet, hakikat, eşitlik, hürriyet göze çarpar bir tarzda söz konusu edilmiştir. Mamafih, demagoglarla ikiyüzlülerin, bu sahte ahlâkı da, incelediğimiz mesele bakımından, hiç de daha az ibret verici değildir. Bu sahte ahlâk, bu ahlâk maskesi, adalet, eşitlik, hümanizm kelimeleri kullanılarak yapılan ve asırlarca devam edegelen bu yarış, ahlâk hakikatini kahramanlarla evliyâların ıstırap dolu yüce hayat tarzı kadar açıkça teyit etmektedir.

"İnsan hürriyeti" mefhumu ahlâk fikrinden ayrılamaz. Hürriyetin reddiyle fikir olarak ahlâk da reddedilmektedir. Fizik için mekân veya miktar ne ise, ahlâk için de hürriyet odur. Akıl mekân ve miktarı idrak eder, ama hürriyeti edemez. Akıl ile her hakikî ahlâk arasındaki ayrılış burada başlar. Buna göre; ahlâk fenomeninin akli (mantıkî) tahlili, ahlâkı, belki tahlil yapanın kendisini bile hayret içinde bırakarak tabiata, menfaatperestliğe, hodbinliğe irca edecektir. Akıl, yalnız şeyler arasındaki münasebetleri tetkik ve tespit edebilir; ahlâken tasvip veya red mevzubahis olunca, akıl hakikî manada hüküm veremez.

Ahlâk, ancak dine istinad edebilir. Ne var ki, ahlâk ve din aynı şey değildir. Prensip olarak ahlâk, din olmadan var olamaz. Tatbikat olarak, ferdî davranış olarak ise, ahlâk, doğrudan doğruya dindarlığa bağlı değildir. Onları birbirine bağlayan şey şu müşterek delildir: Daha üstün başka bir dünya... "Başka" olmasına göre bu dünya dinîdir; "daha üstün" olmasına göre ahlâkîdir. Bu münasebet din ile ahlâk arasında hem karşılıklı bağımlılık hem de bağımsızlık sebebidir. Ahlâk, isteklere ve davranış kaidelerine dönüştürülmüş dindir veya başka bir ifadeyle, insanın istekli davranışı veya Allah'ın varlığı gerçeğine uygun bir şekilde diğer insanlara karşı tavrıdır.

Ahlâk, yasaktan doğmuştur ve bugüne kadar yasak olarak kalmıştır. Yasak ise dinidir, hem mahiyeti hem de menşei itibarıyla. Ahlâk denilen şey daima insan tabiatının hayvani içgüdülerine karşı, sınırlandırıcı ve menedici prensiptir. Mamafih, ahlâk bakımından, manasız yasak yoktur. Ahlâk da, insan gibi akıldışı, gayrı tabiî, tabiatüstüdür. Tabiî insan ve tabiî ahlâk mevcut değildir. Tabiatın sınırları içinde olan insan insan değildir; olsa olsa akılla mücehhez hayvandır. Tabiatın sınırlan içindeki ahlâk da ahlâk değil; hodbinliktir, hodbinliğin aklî ve aydın bir şeklidir. Ahlâk tarihinde hemen hemen hiçbir ciddî ahlâk bilimcisi yoktur ki dinle ilgili tutumunu, ya ahlâk prensibinin tesisinde dinin vazgeçilmez

olduğunu ikna edici bir şekilde ispat etmekle yahut aynı gayretle bunun tam tersini göstermekle ortaya koymuş olmasın. Ahlâk tarihi, tümüyle dinî ve ahlâkî düşüncelerin sıkı bir şekilde içice geçişinin hikâyesidir. Din, bilgi ve tasdik; ahlâk ise bu bilgi ile ahenk içinde bulunan tatbikat, hayat demektir. Her yerde olduğu gibi bilgi ve tatbikat arasında ayrılık ve tutarsızlık olabilir. *"İman edin ve iyi amellerde bulunun"* Kur'ân-ı Kerîm'in sık sık tekrarlanan (en az elli defa) bu talebi, insanların tatbikatta birbirinden ayırmak istedikleri şeylerin beraber olması lüzumunu belirtiyor. Bu ayet, din (iman edin) ile ahlâk (iyi amellerde bulunun) arasında tefrik yapmakta ve aynı zamanda bunlarla beraber olmasını istemektedir. Fakat Kur'ân-ı Kerîm ters taraftan da bir bağ kurarak, dinin ahlâkta kuvvetli teşvik bulabileceğine işaret ediyor: "*Sevdiğiniz şeylerden infak etmeden iman etmiş olmazsınız."* Yani imana gel ki iyi insan olasın denmiyor. Tam tersine; iyi insan ol ki iman etmiş olasın. Nasıl imana geleyim, imanımı nasıl kuvvetlendireyim sorusuna cevap şudur: İyilik yap; Allah'ı, tefekkür ederek bulmaktansa, iyilik yapmakla bulmak daha kolaydır.

Hakikî ahlâkı, şahsî menfaate aykırı hareket etmek, behemehal şahsî menfaatten bağımsız hareket etmektir. Burada insanı harekete geçiren doğrudan doğruya şahsî menfaat değil; toplum menfaatidir. Ahlâkî davranış daima şahsî olgunluğa dayanır ve iyilik, hakikat ve adalet idealleriyle ahenk içindedir. Kollektif davranış, disiplin esası üzerindedir ve cinayet mahiyetli de olabilir. Çoğu defa ise gayri ahlâkî veya ahlâk dışıdır. Umumî menfaat hiçbir zaman tüm insanlığın menfaati olmayıp, mahdut, içine kapanmış, siyasî, millî bir sınıfa veya bu gruba ait olan bir topluluğun menfaatidir. Bu itibarla kaide olarak neticeleri iyi veya kötü olan şeyler ahlâkî veya gayrı ahlâkîdir. Fakat gördüğümüz gibi hakikî ahlâk, neticelerle hiç ilgilenmez ve bu tutum çok defa davranışın haricî bir ifadesi olan fiilin kendisinin inkârına kadar gider. Hakikî ahlâk, eninde sonunda yalnız niyetleri, maksatları sorar. Böyle olmakla beraber tatbikatta çok defa dinî öğretilere ilgisiz kişilerde ve hatta ateist insanlarda ahlâka uygun hal ve hareketler görülür. Tanrısız ahlâk meselesi, büyük ihtimalle ebediyen tatbikatta tetkiki mümkün olmayan veya herhangi bir tarihî tecrübeye dayanmayan nazarî bir tartışma mevzuu olarak kalacaktır. Çünkü tarih boyunca tamamen dindışı bir tek toplum bilinmediği gibi, benzeri durumla ilgili tecrübemiz de yoktur. Ahlâklı ateist olabilir, ama, ahlâklı ateizm olamaz. Dindışı insan ahlâklı olmasının kaynağı da dindir. Ancak geçmişteki eski bir dindir. Doğrusu, yeni kuşağın sadece ideolojisi

yenidir; terbiyesi ise ahlâkî anlayışlardır. Yeni olan sadece plândır. Tatbikatta her sistem, istinat ettiği fikir ve bildirilere benzemekten daha ziyade, onun tatbikatçısı olan kişilere benzer.

İncelememizin sonunda iki neticeye varılabilir: Birincisi; din olmadan, prensip ve fikir olarak ahlâk olamaz; tatbikatta ise, "ahlâklılık" mümkündür. Ne var ki, bu pratik ahlâklılık atalet gibidir ve hareket gücünü veren kaynaktan ne kadar uzaklaşırsa kendisi de o kadar güçsüz kalır. İkincisi; ateizm esası üzerine herhangi bir ahlâk düzeni kurulamaz; fakat ateizm, ahlâklılığı ve bilhassa onun daha basit bir şekli olan sosyal disiplini doğrudan doğruya bertaraf etmez. Bilakis, tatbikata konulup da, toplum teşkil etme teşebbüsüne geçtiği zaman, mevcut sosyal ahlâk biçimlerini mümkün olduğu kadar muhafaza etmeyi faydalı görür. Mamafih, bir gün ahlâklılık prensibinden şüphe edilmeye başlanırsa, onu korumak üzere ateizmin elinde hiçbir vasıtanın bulunmadığı gerçeği de ortadadır. Sırf yararcı, egoist, gayrı ahlâkî veya ahlâkdışı taleplerin hücumu karşısında ateizm tamamen güçsüzdür. Pornografi, "yeni ahlâk" denilen cinsî hürriyet veya cinsî mesuliyetsizlik dalgası, sosyalist ülkelerin sınırlarında zorla, sansürle, yani sunî olarak durdurulmaktadır. Herhangi bir ahlâk düzeni bu dalgaya karşı koymuyor. Bunlar esas itibarıyla insanların şuurunda hâlâ mevcut olan ve iktidar tarafından vazgeçilmez diye devam ettirilen eski ahlâk ölçüleridir. Haddizatında miras olarak kalmış bu ahlâk düzeni veya ahlâkî düşünme tarzı, resmî felsefeyle tenakuz içinde bulunmaktadır ve mantık açısından da sistemin içinde yeri olmamak gerekir.

Netice olarak denilebilir ki; ahlâk, dinin diğer halidir.

Morality

Summary

Morality is neither functional nor rational. Although the phenomenon of morality is a truth of human life it cannot be explained rationally, which is perhaps the primary and only evidence in terms of religion. Moral behavior is either meaninglessness or meaningful with the existence of Allah. There is no third option. We are obliged to either 'discard' morality as a mass of prejudices or fit it into a symbolic equation which we can qualify as a 'sign of eternity'. However, only the eternity of life and the immortality of man, in other words the moral behavior of man – whether it is a waiver from a small interest or a waiver from life – has meaning only if Allah and a world other than this world of nature exist.

A human being can never be 'objective' in terms of morality. Therefore, man is either always moral or falsely so or both which is evident the most. Different action and behavior has been adopted at

various times however justice, truth, equality, freedom have always been strikingly mentioned by scholars and heroes in the name of sincerity and truth and by politicians and demagogs in the name of hypocrisy and interest. However, in terms of studying morality, the demagogs and hypocrites are not less exemplary at all. This false morality, this mask of morality, this race which has been continued for centuries under the guise of words such as justice, equality, humanism clearly verifies the truth of morality as much as the honorable lifestyles of heroes and saints which are full of suffering.

The notion of "human freedom" is inseparable from morality. Morality is rejected with the idea of rejecting freedom. Freedom is for morality what venue or amount is for physics. The mind can fathom venue and amount but cannot fathom freedom. This is where the separation between the mind and real morality begins. Accordingly, the mental (logical) analysis of the phenomenon of morality will serve a nature, opportunism, conceitedness that perhaps will surprise the analyst himself. The mind can only analyze and determine the affiliations between things; when moral approval or rejection is involved the mind cannot decide in a true sense.

Morality can only be based on religion. However, morality and religion is not the same thing. In principle morality cannot exist without religion. In practice individual behavior morality is not directly connected with religiousness. This is the common proof which binds them to each other: another more supreme different world… Due to "another" this world is religious; due to 'supreme' it is moral. This affiliation between religion and morality causes both mutual dependency as well as mutual independence. Morality is a religion transformed into wishes and the basis of behavior or in other words, the willingness of human behavior or his attitude towards other people in compliance with the reality of the existence of Allah.

Morality has been generated from what is illicit and has remained illicit to date. Illicit is religious both in terms of essence as well as origin. Morality is a principle which restricts and forbids man against the animal instincts in the nature of man. However, there is no meaningless ban in terms of morality. Morality, like man is mindless, unnatural, supernatural. There is no such thing as natural human being and natural morality. Man within the boundaries of nature is not a man, at best he is an animal equipped with intelligence. Neither is morality within the borders of nature moral, it

is conceitedness; the smart and enlightened form of conceitedness. There are almost no serious ethics scientists in the history of morality who would have established an attitude regarding religion or proven persuasively that religion is indispensible in the establishment of the principle of morality or manifested the exact opposite with the same fervor. The history of morality is the story of the strict interweaving of religious and moral philosophies as a whole. Religion, knowledge and approval; morality is the harmony of practicing this knowledge, in other words life. Differences and inconsistencies can be present between knowledge and practice like anywhere else. "Have faith and do good deeds" is often repeated in the Koran (at least fifty times) and this demand indicates the necessity of the togetherness of things that people want to separate in practice. This verse distinguishes between religion (have faith) and morality (do good deeds) and wants them to be together. However, the Koran links a reverse connection and indicates that religion will find strong encouragement in morality: "You will not have worshipped until you have given something you love." It does not say worship and be a good person. On the contrary it says be a good person and you will have worshipped. The answer to the question how do I worship, how can I strengthen my faith is this: do good deeds, it is easier to find Allah by doing good deeds instead of contemplation.

True morality is to act contrary to personal interest, act independently of personal interest no matter what. What incepts the action of man here is not personal gain, it is the benefit of the community. Moral behavior is always based on personal maturity and in harmony with goodness, truth and justice. Collective behavior is based on discipline and may include murder. In most cases it is immoral or unethical. Public interest is never the interest of all mankind, it is the interest of a community limited to an introverted political, national class or group. In this regard as a rule, things are moral or immoral with good or bad results. However, as we observe true morality is not concerned with results at all and this attitude may often go so far as to deny the action itself as an external expression of the act. Ultimately true morality only questions intentions, purposes. Nevertheless in practice often moral features and acts are observed in persons who are indifferent to religious teachings and even in atheists. For the most part the issue of a godless morality shall remain a hypothetical issue for debating without ever being able to examine it in practice or without a basis in historical experience. Throughout history not a single fully secular community

has been known and we have no experience regarding such circumstances. Atheists may be moral however, atheism cannot be moral. The source of a secular person being moral is also religion. Yet it is a former religion in his past. The fact of the matter is that only the ideology of the young generation is new, their understanding of morality is generated by their upbringing. In practice each system resembles the persons who are the applicators rather than the ideas and declarations it is based on.

In conclusion of our study two results can be reached: the first one is that without religion, morality cannot exist in principle and as an idea; in practice 'morality' is possible. However, this practical morality resembles inertia and the further away it moves from the source which generates its movement the weaker it becomes. Secondly no moral order can be established on the essence of atheism, however, atheism does not directly eliminate morality and particularly social discipline which is its more basic form. On the contrary when it is put to practice and engages with the attempt to constitute the community it finds it useful to maintain the current social moral forms as much as possible. However, if the day comes when doubts emerge regarding the principle of morality the truth is that atheism has no tools to protect it. Atheism is completely powerless against the onslaught of purely utilitarian, immoral or unethical demands. Pornography, the wave of sexual freedom called 'new morality' or sexual irresponsibility is stopped at the borders of socialist countries with censorship, in other word artificially. No moral order can resist this wave. These are the former measures of morality which are still present in the consciousness of human beings in principle and which are continued by the power as indispensible. For all intents and purposes this moral order or moral style of philosophy that have been inherited are in contradiction with official philosophy and logically should not be included in the system.

In conclusion it is possible to say that morality is the other state of religion.

Ahlâk devamlı olarak ancak dine istinad edebilir. Ne var ki ahlâk ve din aynı şey değildir. Prensip olarak ahlâk, din olmadan var olamaz. Tatbikat yani ferdî davranış olarak ise doğrudan doğruya dindarlığa bağlı değildir. Onları birbirine bağlayan şey şu müşterek delildir: Daha üstün başka bir dünya... "Başka" olmasına göre bu dünya dinîdir; "daha üstün" olmasına göre ahlâkîdir. Bu münasebet din ile ahlâk arasında hem karşılıklı bağımlılık hem de bağımsızlık sebebidir. Otomatik, matematik, mantıki olmayan, pratik, bir nevi dâhilî tutarlılık mevcuttur burada. Bazı sapmalar mümkündür, fakat bu tutarlılık er-geç tekrar meydana gelir. Ateizm eninde sonunda ahlâkı inkâr eder. Öbür tarafta ise her gerçek ahlâkî diriliş, dinî bir yenilenme ile başlar. Ahlâk, isteklere ve davranış kaidelerine dönüştürülmüş dindir; başka bir ifadeyle, insanın istekli davranışı veya Allah'ın varlığı gerçeğine uygun bir şekilde diğer insanlara karşı tavrıdır. Çünkü vazifemi bütün güçlük ve tehlikelere rağmen yapmam icabediyorsa (ki buna menfaat gözeten davranıştan farklı olarak ahlâk deriz) böyle bir istek, ancak, bu dünyayı ve bu hayatı tek dünya ve tek hayat görmemek halinde haklı gösterilebilir. İşte bu husus ahlâk ve dinin müşterek hareket noktasını teşkil etmektedir.

Ahlâk yasaktan doğmuştur ve bugüne kadar yasak olarak kalmıştır. Yasak ise dinîdir, hem mahiyeti hem de menşei itibarıyla. "Allah'ın on emri"nden sekizi yasaklardır. Ahlâk denilen şey daima insan tabiatının hayvani içgüdülerine karşı sınırlandırıcı ve menedici prensiptir. Burada Hristiyan ahlâkı, tek değilse de en ünlü ve en açık örnek olarak gösterilebilir.

Eski dinlerin tarihi, bize bazen manasız görünen çeşitli yasaklara ilişkin örneklerle doludur. Mamafih, ahlâk bakımından manasız yasak yoktur. Tabii, bir yasağın akla uygun bir manası da olabilir, ama faydalı olmak hiçbir zaman esas gayesi değildir.

Binaenaleyh, ahlâk stoacıların sık sık tarif ettikleri gibi "tabiatla ahenk içinde hayat" değildir. Eğer "tabiat"ı hakiki manada alırsak, ahlâkın tabiata karşı bir hayat olduğunu söylemek daha uygun olur. Ahlâk da insan gibi akıldışı, gayri tabii, tabiatüstüdür. Tabii insan ve tabii ahlâk mevcut değildir. Tabiatın sınırları içinde olan insan insan değildir; olsa olsa akılla mücehhez hayvandır. Tabiatın sınırları içindeki ahlâk da ahlâk değil hodbinliktir; hodbinliğin aklî ve aydın bir şeklidir.[1]

Darwinci "yaşam kavgası"nda ahlâk bakımından en iyi olanlar değil en kuvvetli, çevreye en iyi intibak edenler galip gelir. Biyolojik ilerleme, insani haysiyete ve (insan haysiyeti eğer ahlâkın kaynaklarındansa) ahlâka götürmez. Darwinci insan biyolojik gelişmenin en yüksek derecesine ulaşabilir, insanüstü olabilir, fakat insan vasfından ve hatta insan haysiyetinden mahrum kalır. Çünkü bunu ona ancak Allah verebilmektedir.

1 "Tabiat" kelimesinin 52 manada kullanıldığı iddia edilmiştir. Bu araştırmamızda "tabiat" insanın özünün dışında cümle hakikatı, dolayısıyla insanı da dünyaya ait tarafıyla, yani bedenini, arzularını, içgüdelerini, zekâsını ifade etmektedir.

İçtimaî ilerleme de, biyolojik ilerlemenin uzantısı olarak ahlâkla aynı münasebet içindedir. İngiliz ahlâk bilimcisi Bernard Mandeville, toplumun ilerlemesi ve uygarlığın gelişmesi için ahlâkın ne manası olabilir diye soruyor ve buna "hiç, veya hatta zararlıdır" diye cevap veriyor. Mandeville'e göre, umumiyetle günah olarak vasıflandırılan vasıtalar toplumun ilerlemesini en kuvvetli bir şekilde teşvik eder. Zira "insanın gelişmesini en fazla teşvik eden hususlar ihtiyaçlarını arttıranlardır". Veya daha açık olarak, "dünyanın ahlâkî ve fiziki belâları denilen şey, bizi sosyal varlık kılan başlıca yönlendirici güçtür.[2]

Evvela biyolojik ve sonra teknik alanda gerçekleştirilen bütün ilerleme faaliyetleri, varlığını tabii ayıklanmada, güçsüzlerin güçlüler tarafından kenara itilmesinde ve hatta imha edilmesinde buluyorsa, o zaman ahlâkın ilerleme sağlayıcı bu esas noktaya muhalefette bulunması zaruridir. Ahlâk her zaman güçsüzlerin himaye edilmesini, merhameti, saygıyı, başka bir ifadeyle güçsüzlerin ve kabiliyeti az olanların yaşatılmasını istemiştir. Bu noktada ahlâk ve tabiat birbirinin karşısında yer almış bulunmaktadır ve gerçekten de bu her zaman böyle idi. "Vicdandan, merhametten, bağışlamadan, insanların bu dâhilî zalimlerinden kurtulunuz; güçsüzleri baskı altına alınız, cesetleri üzerinden yukarıya tırmanınız..." (Nietzsche). Ahlâktan ayrılış apaşikârdır burada. "Güçsüzleri yok edin" ve "Güçsüzleri koruyun" birbirine zıt iki taleptir. Biyolojikle manevi, zoolojikle insani, tabiatla kültür, ilimle din işte burada birbirinden ayrılmaktadır. Biyolojik kanunların insan toplumuna tatbikini tutarlı bir şekilde ve sonuna kadar müdafaa eden yegâne düşünür Nietzsche olmuştur.[3] Netice: Sevgi ve bağışlamanın reddedilmesi, zulüm ve nefretin haklı kılınması... Nietzsche için Hristiyanlık ve bilhassa Hristiyan ahlâkı "yükselmekte olan beşeriyetin kuvvetli vücuduna herhangi bir devrede zerkedilen zehirlerin en müthişidir." Platon Phaidon'da otantik bir ahlâk anlayışını tutarlı bir şekilde izah etmiştir. Alelâde kahramanlık bir nevi korkaklıktan başka bir şey değildir. Alelâde itidal ancak zevk içinde yaşamak için gizli bir arzudur. Bu tür fazilet sadece ticari bir iş, faziletin bir gölgesi, kölelerin faziletidir. Hakikaten ahlâklı bir kişinin ancak bir tek isteği vardır: Bedenden uzak, sırf maneviliğe yakın olmak. Beden ruhun mezarıdır. Ruh dünyada asla gayesine ulaşmaz; hakiki marifet ancak ölümden sonra olur. Onun için ahlâklı bir kişi ölümden korkmaz. Felsefe ile uğraşmak ve hakiki manada yaşamak ölüme hazırlanmak demektir. Şer dünyaya hâkim kuvvettir, ahlâk ise insanın tabii imkânı değildir ve akıl üzerine kurulamaz.

Böyle olan ahlâk, doğruluğunu ispat edecek aklî delile kavuşmamıştır ve tabii buna imkân da yoktur. Platon antropolojik delilleri kullanmaktansa metafizik delillere sığınmaya mecburdu ve bu suretle de teolojik esasa dayanan ahlâkın öncü-

2 İngiliz düşünür Henry Thomas Buckle, ahlâk kaidelerinin statik olmasından hareket ederek, ahlâkın beşeriyetin ilerlemesini yavaşlattığını iddia etmiştir. İlerleme hareket ve değişimdir, ahlâk ise statiktir (H. T. Buckle, History of Civilisation in England). Bununla "Şer, dünyanın gelişmesini hareket ettiren kuvvetin tecelli ettiği şekildir" diyen Hegel'in fikrini kşl.

3 Eğer Nietzsche Darwinizmin felsefi devamı ise, o zaman Hitler ve onun nasyonalizmi her iki doktrinin siyasi türevleridir.

sü olmuştur. Bu gelişme kaçınılmazdır. Bilindiği gibi Platon varolmadan önceki varlıktan bahseder. Buna göre, her bilgi sadece hatırlamadır. Bu ve buna benzer öğretinin tamamlayıcı kısmı veya zaruri şartı ölümsüzlüğe inançtır.[4]

Platon'un ahlâk üzerindeki tefekkürü onu doğrudan doğruya dinî bir tutuma götürüyordu.[5] Bu istikametteki tefekkür antikçağın diğer iki büyük ahlâk bilimcisi olan Epiktetos ve Seneca'yı muayyen bir dine, Hristiyanlığa doğru yöneltmişti. Epiktetos'un gizli Hristiyan olduğuna dair hayli ikna edici deliller mevcuttur. Seneca'nın ise Aziz Pavlus'la mektuplaştığı bilinmektedir (Aziz Yeronim, De Viris İllutribus adlı yazısında Seneca'yı, kiliseye bağlı yazarlar listesine sokmuştur).

Hristiyanlık, yüksek din (religion) ile yüksek ahlâk arasında mükemmel bir ahenk, karşılıklı kuvvetli bağlar ve hemen hemen tam bir birliğin bulunduğunu gösteren büyük bir örnek teşkil etmektedir. Tamamen Hristiyanî mevzulardan ilham almış olan Rönesans sanatı, yüksek sanatın da bunlara katıldığına dair örnek olabilir.

Tarih açısından bakıldığında, ahlâk düşüncesi en eski sırf "insani" düşüncelerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ondan önce var olan sadece ilahî varlık hakkındaki düşüncedir ki, o da insan kadar eskidir. Bu iki fikir tarih boyunca da günümüze kadar birbirine en sıkı şekilde bağlı kalmıştır. Ahlâk tarihinde hemen hemen hiçbir ciddi ahlâk bilimcisi yoktur ki dinle ilgili tutumunu, ya ahlâk prensibinin tesisinde dinin vazgeçilmez olduğunu ikna edici bir şekilde ispat etmekle, yahut aynı gayretle bunun tam tersini göstermekle ortaya koymuş olmasın. Ahlâk tarihi, tümüyle dinî ve ahlâkî düşüncelerin sıkı bir şekilde içiçe geçişinin hikâyesidir. Mevzubahis olan meselede istatistiği bir delil olarak telakki etmediğimiz halde, dindar ahlâk bilimcilerinin apaçık ağır bastıkları, dinsizlerin ise hemen hemen tamamen bir istisna teşkil ettikleri kolayca tesbit edilebilir.

Fransa, İngiltere, Amerika, Almanya ve İtalya'da 19. ve 20. yüzyıllarda laik denilen ve ahlâkın dinden bağımsız olduğu fikrini vurgulayan ahlâkî hareketler (anglosakson dünyasında societies for ehical culture, settlements, ethical societies gibi adlar altında bilinmektedir) ahlâk sahasında her tefekkür veya faaliyetin tabii olarak dine dönüşmeye veya dine yaklaşmaya meylettiğini göstermiştir. İncelemekte olduğumuz konu için, pratik ahlâk tarihinde bu devre son derece büyük ehemmiyeti haizdir. Fransa'da din dersleri yerine sözde ahlâk dersleri konulan devlet okullarında ders kitapları Hristiyan okullarında kullanılan ilmihallerin şemasına göre düzenlenmişti. Bu fikirlerin gelişmesini, tezatlar dolu seyrini, din ile ilim arasında devamlı olan tereddüdünü burada maalesef anlatma imkânı yoktur. Fakat böyle olmakla beraber, dine karşı bağımsız pozisyonu muhafaza etmek üzere devamlı uğraşmaları ve aynı zamanda bunun farkına varmadan keza devamlı bir şekilde dine yaklaşmaları tespit edilebilir. Bu iki tezahür incelediğimiz konu için son derece manalıdır.

4 Büyük İslâm düşünürü İbn Rüşd bu meseleyle doğrudan doğruya ilgilenmiştir. Evrensel dinin esas muhtevasının ahlâk olduğu kanaati bilinmektedir.

5 Pierre Abélard (11-12. asır) Platon'u Hristiyan saymıştır.

Buna göre samimi bir dindar fakat ahlâksız bir kişiyi ve tersine, samimi bir ahlâk sahibi fakat dinsiz birisini düşünmek mümkündür. Din bilgi ve tasdik; ahlâk ise bu bilgi ile ahenk içinde bulunan tatbikat, hayat demektir. Her yerde olduğu gibi bilgi ve tatbikat arasında ayrılık ve tutarsızlık olabilir. Din, nasıl düşünmeli ve inanmalıyız; ahlâk ise neye meyletmeli, nasıl yaşamalı, nasıl hareket etmeliyiz sorusuna cevap teşkil etmektedir. Öbür dünya hakkındaki haber her zaman geniş, sonsuz olan bu vizyonla ahenk içinde yaşama talebini de ihtiva eder fakat bu talep vizyonun kendisi değildir. Hz. İsa'nın ahlâkı gibi yüce bir ahlâk aynı şekilde kuvvetli ve açık dinî bir şuurun doğrudan doğruya bir neticesidir. Fakat engizisyoncunun dini de paradoksal görünmesine rağmen samimiydi. "İman edin ve iyi amellerde bulunun." Kur'an-ı Kerim'in sık sık tekrarlanan (en az elli defa) bu talebi, insanların tatbikatta birbirinden ayırmak istedikleri şeylerin beraber olması lüzumunu belirtiyor. Bu ayet, din (iman edin) ile ahlâk (iyi amellerde bulunun) arasında tefrik yapmakta ve aynı zamanda bunların beraber olmasını istemektedir. Fakat Kur'an-ı Kerim ters taraftan da bir bağ kurarak dinin ahlâkta kuvvetli teşvik bulabileceğine işaret ediyor: "Sevdiğiniz şeylerden infak etmeden iman etmiş olmazsınız." Yani imana gel ki iyi insan olasın denmiyor. Tam tersine, iyi insan ol ki iman etmiş olasın. Nasıl imana geleyim, imanımı nasıl kuvvetlendireyim sorusuna cevap şudur: İyilik yap; Allah'ı tefekkür ederek bulmaktansa iyilik yapmakla bulmak daha kolaydır.

***

Ahlâkı inkâr etmenin bir şekli daha vardır. Bu da aklî denilen inkârdır. Bu inkâr, vazife-menfaat ikiliğinin kaldırılmasıyla, ahlâkın yararlı (veya hoş) şeylerin yapılmasına indirgenmesiyle, tek kelime ile ahlâkın bağımsız pozisyonunun bertaraf edilmesiyle olur.

Aristoteles'ten Russell'e kadar bütün ahlâk tarihi boyunca takip edebileceğimiz bu temayülü, Batı'nın ilk büyük materyalist yazarlarından olan Dietrich von Holbach en açık bir şekilde izah etmiştir.

İnsan hareketlerinin tek muharriki menfaattir" şeklindeki meşhur parolayı ortaya attıktan sonra bize şöyle bir şema sunuyor: "İnsanın nesneler hakkında hâsıl olan hissiyat ve intibalarından bazıları hoştur, bazıları ise ona acı getirir; bazılarını tasvip edip devam etmelerini veya tekrarlanmalarını arzu eder, diğerlerini tasvip etmeyip mümkün olduğu kadar onlardan kaçınır. Başka bir ifadeyle hissiyat ve intibalardan bazılarını ve onlara sebep olan objeleri sever, bazılarından ve onlara sebep olan objelerden nefret eder. İnsan toplum içinde yaşadığından, kendisine benzer ve kendi gibi hassas kişilerle sarılmış bulunmaktadır. Onların hepsi memnun olmak ve acıdan kaçmak isterler. Memnuniyetlerini mucip her şeye "iyi", acıya sebep olan her şeye ise "kötü" derler. Devamlı olarak fayda temin eden her şeyi fazilet, diğer insanların karekterinde bulunan ve kendilerine zarar veren her şeyi kusur olarak vasıflandırmaktadırlar...

Holbach'a göre "vicdan, hareketlerimizin hemcinslerimiz ve dolayısıyla kendimiz üzerinde tesir yapabileceği şuurudur..." Vicdan azabı ise "hareketlerimizin, muhitimizin kin ve nefretini üzerimize çekebileceğini düşünerek hissettiğimiz korkudur" (Holbach, Système de la Nature).

Yararcılık ahlâkının ideoloğu olan Jeremy Bentham da bu hususta aynı şekilde açık ve mantıkidir: "İnsanlık, tabiat tarafından iki hükümdarın hâkimiyeti altına sokulmuştur: Acı ve zevk. Bizim ne yapacağımızı ancak onlar göstermektedir" (Bentham, Načela o moralu i zakonodavstvu [Ahlâk ve Yasama Prensipleri]).

Helvétius'a göre insan eğer muayyen bir şekilde hareket etmekle memnun olacağına veya acısını azaltacağına inanmazsa davranışında daima asgari mukavemet yolunu takip eder ve hiç kimse hiçbir şey yapmaz. Su yukarıya akamadığı gibi, insan da tabiatının bu kanununa karşı hareket edemez.

Bu açıdan bakıldığı zaman ahlâk tümüyle sadece ince bir egoizmden, ferdin iyi anlaşılan menfaatinden başka bir şey değildir. Tabii zevk isteğinin ahlâkî isteğe dönüştürülmesi yolunda aklın tavassutuna başvuruluyor. İnsanın idrak kabiliyeti ve hafızası, ona yalnız şimdiki hali değil mazi ve istikbali de görmek ve hareketlerinde yalnız şimdiki menfaati değil umumi saadet neticesini de göz önünde tutmak imkânını veriyor. Bu sayede insan, acı ve zevk hislerini –yani biyolojik, zoolojik, "Darwinci" gerçekleri– iyi ve kötülük mefhumları olarak geliştiriyor. Böylece iyi ile kötü, bir akıl, bir düşünce ve bir hesap için, artan zevk ve acıdan başka bir şey değildir. Binaenaleyh, yararcılık ahlâkı tamamen tabiat ve dünyevî çerçeve içinde kalmakta ve hiçbir zaman hakiki manada ahlâk olmak üzere, menfaatin sınırlarından dışarı taşmamaktadır.

Yukarıda zikredilen materyalist görüşler, insanların ahlâk hakkında hemen hemen tüm tecrübesine zıttır. İnsanlar bilakis en çok, züht, bekârlık, maddi fedakârlıklar, oruç, feragat ve disiplinin her türlüsü, prensip ve başkalarının menfaati uğruna yapılan fedakârlıklar gibi haddizatında hoş olmayan şeyleri ahlâk olarak vasıflandırmışlardır. Yararcılık ahlâkı medeni insanın ahlâk anlayışına olduğu gibi iptidai insanın anlayışına da daha açık bir şekilde karşıdır. Bilhassa iptidai insan, bir sürü yasak, tabu, mahrumiyet, mükellefiyet icat etmiştir. Bunların yararlı olmama özellikleri ne kadar açıksa, faydalı ve akla uygun herhangi bir manası da o kadar kapalıdır.

Ahlâk alışılmış manada "yararlı" değildir. "Önce kadınlar ve çocuklar" veya "Önce yaralılar ve yaşlılar" kaidesi sosyal açıdan faydalıdır denilebilir mi? Haksızlık veya yalanın faydalı olduğu birçok durumu pekâlâ tasavvur edebiliriz. Mesela dinî, siyasi, ırkî ve milli müsamaha, kelimenin normal manasında hiç de faydalı değildir. Muhtemel muarızlara gösterilen müsamaha hiçbir zaman "menfaat icabı" olarak gösterilmeyip ancak prensip olarak, insaniyet namına, yani "gayesiz maksada uygun" bir sebepten olur. Yaşlılarla güçsüzlerin himayesi veya arızası olanlarla tedavisi mümkün olmayan hastaların bakımı yararlı değildir. Ahlâk yararlılık ölçülerine tabi tutulamaz. Ahlâklı davranış bazen faydalı da olur, fakat bir hareket veya davranışın ahlâka uygun olarak gösterilmesi, insan tatbikatının

herhangi bir devresinde faydalı görülmüş olmasıyla asla açıklanamaz. Aralarında ancak nadiren ve tesadüfen uyum olur.[6]

Dürüstlük ve menfaatın bir arada bulunduğuna, dürüstlüğün "en iyi siyaset" olduğuna dair optimist inancın safdil ve hatta zararlı olduğu meydana çıkmıştır. İnsanlar durmadan bunun tam tersine kanaat getirdiklerinden bu inanç mahzurlu görülmektedir. İnsanları bu yararlılık fikrinin tahakkümünden kurtarmak gerekir. Hakiki manada doğru dürüst insan, ancak fedakârlığa gerçekçi bir gözle bakan ve icabında menfaatine bakmadan prensibe sadık kalandır. Fazilet eğer maddi fayda sağlayıcı olsaydı, zeki hilekârlar birer fazilet örneği olmakta acele edeceklerdi. Fakat bildiğimiz gibi böyle bir şey olmuyor.

Kriminologların tecrübeleri ibret verici ve acıdır. Şikago polisinin yayınladığı bir raporda 1951 senesinde Şikago'da kaydedilen hırsızlık ve ev soygunu faillerinin %90'dan fazlası yakalanamamışlardır. Kifover anketi de göstermiştir ki Amerika'da caniler yüz milyonlarca dolar gasbedip, gasbettiklerini çok defa rahat rahat kullanırlar. Suç uzmanları "suç, işlemeye değer" hükmüne varıyor ve şunları ilave ediyorlar: "Bilhassa suçu şahsen işlemeyenlere" (burada suçları organize eden mafya, gangster şebekeleri gibi teşkilatlar kastedilmektedir). Bir Amerikan kriminologu, "Öyle görünüyor ki bir öldürme olayı ne kadar fazla fayda temin ederse failin yakalanıp cezalandırılması için de o kadar az ihtimal vardır" tesbitinde bulunuyor. Şimdi kanunların himayesi altında işlenen porno edebiyatı, porno filmleri, cinayet romanları gibi suçların getirdiği kârlarla ilgili olarak ne diyelim? Bir porno filminin prodüksiyonu normal bir film prodüksyonundan on misli daha ucuz, ondan elde edilen kârlar ise öbüründen on misli daha fazladır (1976'da Paris'te yapılan bir ankete göre). İnsanları eğlendirmek yolunda suçlardan istifade etmek büyük ve çok kârlı bir iştir (kumarhaneler, genelevler gibi). Öbür tarafta ise umumiyetle kanunlar bakımından herhangi bir riski yoktur. Tecavüzî harpler, istilâlar, azınlıkların takibata uğratılması gibi toplu cinayetler ayrı bir bölüm teşkil etmektedir. Meksika Kızılderililerinin imhasının İspanyalılara veya Kuzey Amerika'da yerli halkın sistematik bir şekilde yok edilmesinin oralarda yerleşen beyazlara yahut da ezilen milletlerin sömürülüp talan edilmesinin bütün kolonici devletlere kâr getirmediği söylenebilir mi? Sözün kısası, suçun kâr getirdiğine hüküm verilebilir; tabii, Allah –hâşâ– yok ise.

Yararcılık ahlâkını sırf akıl üzerine kurmak mümkündür; fakat feragat, fedakârlık ahlâkını, yani hakiki ahlâkı sırf akla istinad ettirmek imkânsızdır.

Nicomahovoj etic [Nikomakhos'a Etik]'te Aristoteles'in tutarsızlığı bilinmektedir. Burada Aristoteles diğergâmlığı hodbinliğe dayandırıyor (çünkü "diğergâmlık kendi şahsiyetimizden başlar", Aristoteles) ve bundan sonra şunları ilave ediyor:

6 Bu durum halkın dilinde herkesçe bilinen şu ibarede ifadesini bulmuştur: "Dürüst ve deli iki kardeştir." Ahlâkı yararlılık dışı bir şey olarak telakki ettiği halde, halkın hikmeti dünyanın hiçbir yerinde şerefsizlik ve namussuzluğu telkin etmez. Bu gerçek çok manalıdır.

Ahlâklı bir kişi dostları ve vatanı uğruna birçok şey yapacaktır. Para ve mal feda edecek, sırası gelmişken ite kaka ilerlemeyecek, mevkii ve şerefi seve seve başkalarına bırakıp icap ederse başkaları ve vatanı için hayatını da feda edecektir.

Bu tutumlar apaşikâr insicamlı değildir ve aynı kaynaktan gelmez. Çelişkiyi birçokları fark etmişlerdir. Schleiermacher, Aristoteles'in "fazilet yığını"nı tenkit ediyor. Friedrich Jodl ise Aristoteles'in akla istinad eden ahlâkî hodbinlik prensibinden kahramanlık bile istidlal etmekle apaçık tutarsız olduğunu kaydediyor. Çünkü "böyle hükümler bu prensipten katiyetle çıkarılamaz" diyor. "Biz kahramanca davranmada da hodbinlik sahası dışına çıkmıyoruz, zira başkaları uğruna ölenler bile büyük ve güzel olanı sadece kendileri için seçerler." Aristoteles'in bu sözlerinde hodbinlik mefhumunun, caiz olmayan bir şekilde normal insanların şuurundaki manasının dışına, daha doğrusu bu mefhumun bir inkârını teşkil eden bir şeye, yani hodbin olmamaya, fedakârlığa kadar genişletildiği aşikârdır. Çocuk kurtarmak üzere yanan eve giren kimsenin hodbinlik saikiyle veya kendi menfaatine hareket ediyor olduğu söylenebilir mi? Evet, hususi bir manada denilebilir; tabii, eğer vazife anlayışı icabı, iyilik adına hareket etmek herkesin –ve hatta kendini feda edenin de– en yüksek menfaati ise. Böyle hususi bir halde fedakârlık ve menfaat birbiriyle çarpışmaz. Fakat bu durumda da alelâde menfaat değil, mutlak manada ahlâkî menfaat mevzubahistir. Alelâde menfaat ile –tabiri caizse– ahlâkî menfaat arasında tefrik yapmak için, sınırlanmış olan bu dünya ile öbür ebedi dünya arasında tefrik yapmak şarttır. Ancak öbür dünyanın mevcudiyeti şartıyla fedakârlıktan kendi menfaatine bir hareket olarak bahsedilebilir. Bu olmadan aşılması mümkün olmayan bir sınır vardır, o da hayattır.

Hakiki ahlâkı, şahsî menfaate aykırı hareket etmek, behemehâl şahsî menfaatten bağımsız hareket etmek olarak tarif ediyoruz. Ne var ki, burada görünüşteki büyük benzerliğe rağmen, özünde bambaşka bir fenomen bulunan bir durum vardır: Sözümona sosyal davranış. Burada insanı harekete geçiren doğrudan doğruya şahsî menfaat değil toplum menfaatidir. Fakat hemen göreceğimiz gibi toplum menfaati yine de şahsî menfaattir, ancak vasıtalı bir şahsî menfaattir. Sosyal davranış, ihtiyaçların teminine yönelik belli bir faaliyettir, fakat daha geniş ve toplum esası üzerinde. Toplum bütün şahsî menfaatlerin bir ifadesi veya toplamı oluyor. Şahsî ihtiyaçlar artık daha etkili bir şekilde temin edilebilir. Bu yeni durumda toplum mensuplarına vazifeler düşmektedir ve bu tabir bize ahlâkî vazifeleri hatırlatmaktadır. Şahsî menfaati tahakkuk ettirmeye matuf fiiller şimdi toplum vasıtasıyla, vazife ve içtimai mükellefiyetler olarak ifade edilmektedir. Bunların bazen şahsî menfaatle bir nispetsizlik içinde olduğu (mütenasip olmayan fedakârlıkların istenilmesi gibi) ve hatta toplum üyelerinin şahsî arzu ve isteklerinin tersine olabildiği, ferdin o anda menfaat için uğraşmayıp yüce bir şey, yüksek bir prensip uğruna çaba gösterdiği şeklinde hayaller yaratılmaktadır. Esasen toplum (kolektif) şahsî menfaatlerin özel bir tatmin şeklidir. Bu şekil içinde muhteva aynı kalır; değişen sadece, esas gaye olan şahsî menfaati daha müessir olarak temin etmek maksadıyla, dış şartların tesir altına alınmasıdır. Umumi menfaat denilen şey

eninde sonunda şahsî menfaatten başka bir şey değildir. Öbürü gibi aynı şekilde hodbin ve gayriahlâkîdir. Uzun vadeli olarak hesaplanan, büyük sayıların hesabıyla teminat altına alınan, tahminî hesaplarda görülen hataların risklerine karşı sigorta edilen, aynı gruba mensup başka çok sayıda insanların şahsî menfaatle ilgili çabalarıyla desteklenen, lüzumsuz kayıplara ve güçlerin karşılıklı çatışmalarına maruz kalmayan bir menfaattir bu. Zekâ vasıtasıyla (gönül veya ruh vasıtasıyla değil) burada yeni bir faaliyet (kolektif faaliyet) şekli ortaya çıkmaktadır. Bu kolektif faaliyetin, hesap yanlış değilse, (yani muhtemel hesap hataları veya sosyal faaliyeti tarif eden kimselerin suistimalleri olmazsa) kolektif toplum üyelerinin büyük ekseriyetinin "en büyük şahsî menfaatinin" (greatest happiness principle) tahakkukuna vesile teşkil etmesi icap eder.[7]

İnsan hayatında, zekâ vasıtasıyla ancak noksan olarak temin edilen şey, hayvanat âleminde, insiyak sayesinde mükemmelen temin edilmektedir. Karınca ile arıların veya sürü halinde hareket eden hayvanların sosyal davranışı buna örnektir. Hayvanlarda sosyal davranışın örnekleri – ki çok göz alıcıdır– burada hakiki manada ahlâkî davranışın söz konusu olmadığını göstermektedir. Fark esasla ilgilidir. Sosyal davranış menfaat için bir davranıştır; ahlâkî davranış ise menfaate karşıdır; özellikle menfaatle ilgisi yoktur. Biri hodbinlik adına, öteki vazife adına yapılan davranıştır. İlk zikredilen faydaya, hesaba, hikmete, disipline, akla dayanıyor; öbürü ise ancak ve ancak Allah'ın adına gerçekleştiriliyor.

Bu tefriki kolaylaştıran başka bir gerçek daha vardır. Ahlâkî davranış daima şahsî olgunluğa dayanır ve iyilik, hakikat ve adalet idealleriyle ahenk içindedir. Kolektif davranış disiplin esası üzerindedir ve cinayet mahiyetli de olabilir. Çoğu defa ise gayri ahlâkî veya ahlâkdışıdır.[8] Umumi menfaat hiçbir zaman tüm insanlığın menfaati olmayıp, mahdut, içine kapanmış, siyasi, milli bir sınıfa veya bu gruba ait olan bir topluluğun menfaatidir. Tolstoy "devletin rezaleti"nden veya "umumi menfaat rezaleti"nden söz ediyor (Tolstoy, Hrišćanska nauka [Hristiyan Öğretisi]).

Bir grubun veya milletin umumi menfaati başka bir grubun veya milletin mensuplarının sömürülmesi, köleleştirilmesi ve hatta imha edilmesini icap ettirebilir. Yeniçağın milli devletler tarihi ve bilhassa emperyalizm tarihi, umumi denilen menfaatin apaçık bir cinayet mahiyetini alabildiğine dair örneklerle doludur.

"Umumi menfaat" veya "gaye" mantığının, insanları trajedik sonuçlara ve genel bir karışıklık ve aldatmacaya götürebildiğini gösteren açık bir örneği de yakın tarih veriyor. Komünist manifestosu ilk önce proleterlerin, burjuva aldatmacası diye ahlâkı reddettiklerini ilan etmişti. İkinci Enternasyonal ise hakkaniyet prensibini kabul "gaye vasıtayı takdis eder" parolasını ise reddettiğini belirtmek

7 Bu meşhur formül İngiliz materyalist yazarı J. Bentham'a aittir.

8 Ahlâk üzerinde her incelemede Leibniz'in ünlü formülü vazgeçilmez bir unsurdur: "İnsanın tekâmülüne yönelen bir faaliyet ahlâken iyidir." Tekâmüle doğru bir çabanın yararlılıkla bir alâkası yoktur, insan ruhunun özüne istinad etmektedir.

suretiyle bu tutumu biraz değiştirdi. Fakat Lenin ancak proletaryanın zaferine katkıda bulunan şey ahlâkîdir diye tekrar manifestonun pozisyonuna döndü ve bununla ahlâkı kökünden inkâr edip yeniden gayeyi kıstas olarak ortaya koydu. Lenin'in bu kaidesini tatbik eden Stalin, proletaryanın zaferi için şunları yapmanın lüzumlu ve dolayısıyla da ahlâkî olduğu kanaatine vardı: Temerküz kampları kurmak, devlet ve polis mekanizmalarını o zamana kadar görülmemiş ölçüde kuvvetlendirmek, en yüksek idarecilerden başlayarak mahalli idarecilere kadar iktidarın herhangi bir şekilde tenkit edilmesini önlemek ve idarecilerin yanılmazlığı hakkındaki kanaati devam ettirmek, lider kültünü kurmak ve lidere yanılmazlık ve müstesna basiret özelliklerini atfetmek, herhangi bir direnişi önlemek üzere devamlı korku havasını muhafaza etmek, istenmeyen kişi, grup veya milletlerin topluca tasfiyesini sık sık gerçekleştirmek, yüksek maaş ve diğer imtiyazlarla orduyu, polisi, siyasi mekanizmayı ve aydınlardan mutî olanları elde etmek, hâkim sınıfın iaşesi için hususi depolar kurmak, halk kitlelerinin tam manasıyla istismarını temin etmek, bütün enformasyon vasıtalarını basın, radyo ve televizyonu, demokrasi, hürriyetler, hümanizm, refah, parlak istikbal, lider ve yöneticilerin faziletlerinden durmadan bahsetsinler diye tekel altına almak, başka milletleri "serbest ifade edilen iradelerine uygun olarak" istilâ altında tutmak vs. Bütün bunların "proletaryanın zaferi" için yapıldığını söylemek ve bunu durmadan tekrarlamak gerekiyordu ki, sadece caiz olmayıp ahlâka da uygun düşsün.[9]

Dinî ahlâk şerre karşı koymak prensibini ortaya atarken (bu prensip açık olarak veya zımnen dinî esasa dayanan bütün ahlâklarda vardır), yararcılık ahlâkı buna ters bir prensip ilan ediyor. O da karşılık prensibidir. Yararcılar açıkça "ahlâkın buyruklarına kimsenin uymadığı bir zamanda buna uyacak herhangi bir kimse akla ters hareket etmiş olur" demektedirler. Yararcı açısından gayet tutarlı bir istidlaldir bu. Fakat bu gerçek, yararcılık ahlâkının hakiki ahlâk olmadığını, daha ziyade siyasetin gereçlerinden biri olduğunu göstermektedir. Zira ahlâkî davranışta cari prensip olarak "karşılıklığı" koymak ahlâka ancak nisbî bir değer vermektir ve ahlâkın şartsız olarak bağlayıcı kuvvetinin dayandığı prensipten onu ayırmak demektir.

Yararcılık ahlâkı İngiliz edebiyatında "moral of consequences" (sonuçlar ahlâkı) olarak da adlandırılmıştı. Bu itibarla kaide olarak (hadiselerin normal seyrine göre) neticeleri iyi veya kötü olan şeyler ahlâkî veya gayri ahlâkîdir. Fakat gördüğümüz gibi hakiki ahlâk neticelerle hiç ilgilenmez ve bu tutum çok defa davranışın haricî bir ifadesi olan fiilin kendisinin inkârına kadar gider. Hakiki

9 Sovyet vatandaşları için yazılan bir elkitabında işçi sınıfına sadakatin en yüksek vazife olduğunu okuyoruz. Bu "en yüksek vazife" buna göre ahlâken değil siyaseten tayin edilmiş bulunuyor. Fakat bir iktidar kendi kendini işçi sınıfının menfatlerinin temsilcisi veya ifadesi ilan ederse, o zaman bu iktidara sadakatin her vatandaşın en yüksek vazifesi olduğu kolayca anlaşılır. Stalin'in suistimalleri işte böyle başlamış ve böyle devam etmişti. Veya yakın zamanlardan buna benzer bir misal: Macaristan'da ortaokullar için Marksist ahlâkına dair bir ders kitabında (1978), çocuk herhangi bir bahaneyle annesini öldüremez, "meğerki annesi sınıf haini olsun" denilmekteydi. Ders kitabının ortaya çıkması şiddetli tartışmalara yol açmış ve neticede resmî makamlar kitabın geri çekileceğini açıklamaya mecbur kalmışlardır.

ahlâk eninde sonunda yalnız niyetleri, maksatları sorar. İnsandan istenen sadece gayret ve çabadır ve olayın ahlâkî yönü burada biter. Netice ise Allah'ın elindedir.

***

Böyle olmakla beraber tatbikatta çok defa dinî öğretilere ilgisiz kişilerde ve hatta ateist insanlarda ahlâka uygun hal ve hareketler görülür. Zahirî, sözlü tercihlerle fiilî davranış arasında çoğu defa esaslı bir ahenksizlik bulunur... Öte yandan da o kadar çok kişi vardır ki, kendilerini tam manasıyla dindar telakki ettikleri ve hatta dini öğrettikleri halde, davranışlarına bakılırsa ahlâk bakımından katılaşmış birer materyalisttirler. Ve tersine, doktrin bakımından materyalist bazı kişiler de tatbikatta her türlü fedakârlığa katılmaya ve başka insanlar uğrunda çalışmaya hazırdırlar. En aydın ve en dürüst düşünürlerin bile aklını karıştıran garip insani komedi işte bu karışıklık ve tutarsızlıktan doğar ve gelişir.

İnançlarımızla davranışlarımız arasında otomatizm yoktur. Davranışımız, ahlâkımız, şuurlu bir tercihin veya hayat felsefesinin bir fonksiyonu değildir; felsefî veya siyasi tercihlerin bir eseri olmaktan çok, çocukluktaki terbiyenin ve kabul edilmiş anlayışların bir neticesidir. Bir kimse eğer daha çocukken aile içinde büyüklerini saymaya, söz tutmaya, insanlar arasında fark gözetmemeye, hemcinslerini sevmeye ve onlara yardım etmeye, yalan söylememeye, ikiyüzlülükten nefret etmeye, sade ve gururlu olmaya alışmışsa, o zaman bunlar sonraki siyasi tercihi ve zahiren kabul edilen felsefesi ne olursa olsun, esas itibarıyla şahsiyetinin özellikleri olarak kalacaktır. Onun bu ahlâkı dindir; kendi dini değilse bile ona aktarılmış olan dindir. Terbiye esasen dinî bazı anlayışları iletmeyi becermiş, fakat bu ahlâkın esası olan dini aktarmaya veya yeter derecede kuvvetlendirmeye muvaffak olamamıştır. Dinin terk edilmesinden, ahlâkın terk edilmesine geçiş için ancak bir tek adıma ihtiyaç vardır. Bazı kişiler bu adımı hiçbir zaman atmazlar. Hayatlarındaki tenakuz bundadır. İşte bu gerçektir ki, incelemeyi güçleştiren iki şeyin ortaya çıkmasına imkân verir: Ahlâklı ateistlerle, ahlâksız dindarlar.

Tanrısız ahlâk meselesi, büyük ihtimalle ebediyyen tatbikatta tetkiki mümkün olmayan veya herhangi bir tarihî tecrübeye dayanmayan nazarî bir tartışma mevzuu olarak kalacaktır. Çünkü tarih boyunca tamamen dindışı bir tek toplum bilinmediği gibi, benzeri durumla ilgili tecrübemiz de yoktur. Kuşakları, resmen kabul edilmiş ateist ideolojiye istinaden, dine karşı tamamen ilgisiz ve hatta nefret içinde eğitilen toplumlar bile, dindışı ahlâk var mı veya sırf ateist kültür ve ateist toplum mümkün mü sorusuna itimatda şayan bir cevap olamazlar. Böyle toplumlar da, bütün çabalara ve kendi etrafında ördükleri duvarlara rağmen, mekân ve zamanın dışında kalamazlar. Sayısız şekilde yansıyan mazi, tümüyle ve keza isteyerek veya kendiliğinden tesir icra eden dünyanın öbür kısmı burada da varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Açıkça iddia ediyorum ki, mensupları din bakımından tam bir bilgisizlik içinde büyümüş olan bir toplumun davranış kaideleri, hukuku, insanlararası münasebetleri ve sosyal düzeni, tanıdığımız ve kendini dine bağlı telakki eden memleketlerde ve keza kendini umumiyetle ateist

anlayışının kuvvetli tesiri altında bilen öbür bölgelerde rastlamakta olduğumuz her şeyden göze çarpacak kadar farklı olacaktı.[10] Birçok dinsiz, gerçek manada ateist bir toplumun ideallerini veya hukukunu öğrenseydi yahut tutarlı bir ateist dünyasının manzarasıyla aniden karşı karşıya gelseydi, herhalde çok şaşıracaktı.

Ahlâklı ateist olabilir ama ahlâklı ateizm olamaz. Dindışı insanın ahlâklı olmasının kaynağı da dindir. Ancak geçmişteki eski bir dindir bu. Ve insanın ondan haberi bile yoktur. Bu din muhit, aile, edebiyat, film ve mimarinin içinden sayısız şekilde tesir icra etmeye ve ışımaya devam etmektedir. Güneşin çoktan battığı yerde de gecenin bütün sıcaklığı yine güneştendir. Ocakta ateşin sönmüş olmasına rağmen oda sıcak olmaya devam eder. Kömürün "bodrumda güneş" olması gibi ahlâk da zeval bulmuş din, dine borçlu olduğumuz dünya vizyonundan ileri gelen bir davranış tarzıdır. Ancak ve ancak geçmiş asırların manevi mirasının tamamen imha veya bertaraf edilmesi suretiyle bir neslin ateist olarak eğitilmesi için psikolojik şartlar tahakkuk ettirilebilir. İnsanlık yirmi bin sene aralıksız dinin tesiri altında yaşamıştır ve dolayısıyla din; ahlâk, kanunlar, anlayış ve hatta lisan dâhil olmak üzere, hayatın bütün tezahürlerine girmiş bulunmaktadır. Bu itibarla burada şu soruyu sormak yerinde olur: Bütün bu geçmişe rağmen yeryüzünde bugünkü şartlar altında tamamen ateist bir nesil yetiştirmek mümkün müdür acaba? Böyle bir teşebbüsün tam bir psikolojik tecrit içinde yapılması icap ederdi. Kitab-ı Mukaddes'i veya Kur'an-ı Kerim'i bir tarafa bırakalım, böyle bir nesli herhangi bir sanat eseri görmek, herhangi bir senfoni dinlemek, Sofokles'ten başlayarak Beckett'e kadar herhangi bir dram seyretmek imkânından mahrum bırakmak lâzım olacaktı; insanlığın şimdiye kadar meydana getirdiği ehemmiyeti haiz bütün mimari yapıları ve hemen hemen bütün büyük edebî eserleri bu nesilden uzak tutmak gerekecekti ve bu insanlar kültürün meyveleri veya ifadesi olarak vasıflandırdığımız hemen hemen her şey hakkında tam bir bilgisizlik içinde olacaklardı. Shakespeare'in Hamlet'inden ölüm üzerine bir monologu dinlemek yahut Michelangelo'nun fresklerinden birine bakmak veyahut kanunsuz suç olmaz "nullum crimen..." prensibini öğrenmek bile, insanın dine doğru "sapmak" istidadı yüzünden, söz konusu neslin manevi gözleri önünde ateist kâinattan bambaşka bir kâinatın teşekkül etmesine yol açabilirdi (halbuki ilimle ilgili durum böyle değildir. Müstakbel ateistlerin, matematik ve teknik bilgileri edinmelerinden ve belki de düzeltilmiş ve kısaltılmış bir sosyoloji ve siyasi ekonomiyi öğrenmelerinden doğabilecek herhangi bir tehlike başgöstermeycekti).

Çin "Kültür ihtilalinin gaye ve neticeleri hakkında hüküm vermek için zaman erken olmakla beraber, hiç şüphe yok ki, resmî felsefe ve ideolojiye o kadar

10 Lisan bile, insanlar arası münasebetlerin sadece fonksiyona indirgenmesiyle şimdiki lügatın yüzde birine indirgenebilirdi. Lisanın böyle fakirleştirilmesine daha şimdiden teknik ve sosyal ilimler sahalarında kullanılmakta olan sözde ihtisaslaşmış (veya fonksiyonel) dilde müşahede edilmektedir. Lisanın fakirleşmesi şehirleşme ile veya lisanın devamlı yenilenme ve zenginleşme kaynağı olan köyün yok edilmesiyle de ilgilidir. Ne var ki bunların hepsi karşılıklı olarak birbirine bağlı tezahürlerdir.

zıt olan geçmişin manevi mirasını yok etmek, ihtilâli yapanların gayelerinden biri idi.[11] "Kültür ihtilâli" fikri bile, siyasi veya sosyal ihtilâlden farklı olarak asıl problemin anlaşıldığını göstermektedir. Bu problem, ateizmin lafta, satıhta kalmasıdır. Halkın hikmetinin, kanunlarının, sanatının, edebiyatının ve sairesinin ihtiva ettiği kültür ananesi sessiz ve göze batmaz bir din vasıtasıyla şualar neşretmeye devam ettiği müddetçe tutarlı bir ateist sistemi gerçekleştirmek mümkün değildir. Marx'ın hangi manevi ve entelektüel kaynaklardan ilham aldığı da katî olarak bilinmemektedir, ancak hümanist terbiye ve edebiyatın tesirleri ilk eserlerinde kuvvetli bir şekilde hissedilmektedir.[12] Onun yabancılaşma (alienation) teorisi hemen hemen tamamen ahlâka uygun, hümanist bir teoridir ve materyalist bir düşünürden beklenemezdi. Ve öyle görünüyor ki Marx'ın kendisi, zamanla gençliğindeki "sapmaları"nı giderek fark ediyordu. Tenkitçiler tarafından adlandırıldığı gibi, "genç Marx" ile "olgun Marx" arasındaki fark apaçık göze çarpar. Bu olgunlaşma gerçekten idealizm (esas itibarıyla dinîahlâkî) yükünden kurtulma süreci ve materyalist dünya görüşünün giderek daha tutarlı bir şekilde tatbik edilmesi mahiyetinde olmuştur.

Bugünkü nesil resmen dindışı ve hatta ateist ise de, din bakımından bilgisizlik içinde değil, dine karşı polemik havası içinde büyümüştür. Hz. İsa'nın sevgi, kardeşlik ve eşitlik öğretisini kabul etmediği halde onu tamamen reddedememiştir de. Bilakis, bu prensipleri garip bir aldanma içinde ilim adına muhafaza etmiştir. Bu itibarla ateist kültürü mümkün göstermek için bugünkü nesli delil olarak ileri sürmek doğru değildir. Haddizatında bu kültür de onun hamili olan kuşakta olduğu gibi, din ve büyük ahlâkî prensiplerin devamlı ve fakat farkına varılmayan, ama daha az hakiki olmayan tesiri altında gelişmektedir. Doğrusu, yeni kuşağın sadece ideolojisi yenidir; terbiyesi ise ahlâkî anlayışlardır. Yeni olan sadece plandır. Tatbikatta her sistem, istinat ettiği fikir ve bildirilere benzemekten daha ziyade, onun tatbikatçısı olan kişilere benzer. İnsanın özünün (ideolojisi veya siyasi tercihi değil) kendi ahlâkı olduğunu kabul edersek, o zaman diyebiliriz ki bugünkü dünyaya şekil veren, yeni fikirlerle eski insanlardır. Bunlar, idealizm ve fedakârlığı katî surette inkâr eden fikirlerin tatbikatına idealizm ve fedakârlığı sokuyorlar. Onun için bugün Çin ve Rusya'da "manevi münebbihler" denilen ve maddi olanların yerine geçen ve çalışmayı teşvik eden tedbirleri, halk kitlelerinde kök salmış dinî hissiyatın bilinçli veya bilinçsiz bir istismarı olarak görenler haklıdırlar. Yoksa maddi teşvik tedbirlerinin terk edilmesinin ve manevi olanların kabulünün ateizm açısından ne manası olabilir? Gayet tabii, dinî gayeleri idealizmle, maddi olanları ise hesaba, menfaate uygun olarak tahakkuk ettiririz. Başka her türlü tutum tutarsızlık demektir.

11 Bilindiği gibi bu ihtilâlin yasakladığı eserler arasında Tolstoy, Shakespeare ve Beethoven'in eserleri de bulunmaktadır ve bu tamamen mantıki bir şeydir.

12 Marx'ın kendisi Aeschylos, Shakespeare ve Goethe'nin en sevdiği şairler olduklarını söylüyordu. Aeschylos'u her sene Yunanca olarak, Homer ve Ovid'i de ezberden okumuş. Marksizmin Rousseaucu kaynakları (mesela, sosyal eşitsizlik ve mülkiyetin menşei hakkındaki fikirler) bu öğretide keza keşfedilebilir.

Dindışı ahlâk meselesi, dinin Allah adına insandan istediği şeyin, insan adına talep edilip edilemediği şeklinde de ortaya konulabilir. Materyalistler ahlâkı tesis etmeye çalıştıkları zaman isteyerek bu formüle başvururlar. Fakat bunu yapmakla esas itibarıyla tutarsızlık veya unutkanlığın apaçık bir örneğini göstermektedirler. Doğru davranışın saiklerinden bahsettiklerinde onlar, Allah korkusu ve Allah'a karşı mesuliyetin yerine vicdanı, insanın iyiye karşı sevgisini –"şuur içinde ve korkusuz"– teklif ediyorlar. Bununla ilgili ateist bir ahlâk bilimcisi şöyle diyor: "Ben hatta iddia edebiliyorum ki, insanın ve insan ahlâkının yücelmesi ateizmdir. Eğer ben, kendi içimde hür bir varlık olarak ve hiç kimsenin emrine tabi olmadan, dâhilî bir ses duyuyorsam ve bu ses bana, hırsızlık etme veya öldürme diyorsa ve ben sosyal olsun, ilahî olsun herhangi bir "mutlak"a dayanmadan buna riayet ediyorsam, o zaman ben bunu insanın bir alçalması olarak görmem..." (Ateistlerle teologların Mayıs 1971'de Belgrad'da düzenlenen bir diyaloğu sırasında Prof. Vuk Pavicevic'in sözleri.) Şimdi "Durumu bile bile mefhumları karıştıran acaba kimdir?" diye sorabiliriz. Şuur ve vicdan ne zaman gözle görünen dünyanın bir parçası olmuştur? Allah yerine insanın ikame edilmek istenmesi bir nevi lüzumsuz fuzuli ifade değil mi? İnsanlığa inanç, dinin daha alçak bir şekli değildir de nedir? Materyalistlerin, Allah'ın yerine "insan adına" ahlâkî davranışa müracaat etmeleri, Marx tarafından "insanın soyut insanlığıyla ilgili ümidin salt dinî hayalden daha küçük bir hayal olmadığı" iddiasının öne sürülmüş olması karşısında daha da garip olmuyor mu? Ve eğer bu iki fenomen arasında karşılıklı bağımlılık ve irtibatın tanınması söz konusu ise, o zaman Marx tamamen haklı idi (Allah yoksa insan da yoktur, diyen ünlü formüle göre). "İlmî sosyalizmin ahlâkla hiçbir ilgisi yoktur" diyen Lenin'in iddiası ile "işçiler ahlâkı reddediyorlar" diyen Manifesto'nun tutumu bilinmektedir. Komünizm tarihî gelişmenin zarureti içinden ortaya çıkar; ahlâkî veya insani sebeplerden değil. Marksizmin klasik eserlerinde, Marksist tatbikatçıların bugün, her günkü tüketim için yazdıklarından farklı olarak, sömürmenin toplumda insanlararası münasebetlerdeki tabii kanunun gücüyle cari olduğu ve her insanın imkân bulduğu müddetçe, yani önlenınceye kadar, sömüreceği sarahatle belirtildiğine göre, demek ki vicdan, başkasını düşünme, saygı, itibar, fıtrî hümanizm gibi şeylere burada yer yoktur. Yeri olsaydı Marksizmin bazı esas görüşlerinden şüpheye düşülürdü. Sömürü, objektif ilişkiler değiştirilinceye kadar var olur. Bu, insanların ne iradesine, ne de ahlâkî veya benzeri enfüsi değerlerine (terbiye, karakter, felsefe gibi) ve ne de onların karşılıklı münasebetlerine (ailevi, milli vs.) bağlıdır.

Marx'ın Kapital'de (Çalışma Günü bölümünde) verdiği çeşitli örnekler arasında çocukların "aç anneleri tarafından" istismar edilmesinden bahsetmesi ve bunu önlemek üzere toplumun müdahalesini istemesi, yani tipik olmayan bu örneği ileri sürmesi kasten olsa gerek. Bu saçmalıkla Marx, insan toplumunda sömürü kanununun mutlak suretteki müessiriyetine dikkati çekmek istemektedir. Bu durumda bazı Marksistlerin, gözlerimizin önünde, insana ve soyut insanlığa

işaret ederek sözde laik bir ahlâk tesis etmeye çalışmaları gariptir.[13] Marx; insan, hümanizm, vicdan gibi şeylere başvurmanın dinle başabaş giden bir idealizm teşkil ettiğini devamlı vurgulamıştır. Bu noktada Marx'a iştirak edebiliriz. Fakat öyle görünüyor ki, bugünkü Marksistler pratik sebeplerden dolayı bu hususta Marx'la hemfikir değillerdir. Çünkü ondan farklı olarak, hayatın ortaya çıkardığı ve tamamen tatbikatla ilgili bazı problemlere cevap vermeye mecbur oluyorlar. Çalışma masasından veya İngiliz Kütüphanesi'nden "ahlâk diye bir şey yoktur" demek Marx için kolaydı. Ama Marx'ın fikirlerini tatbik etmeye ve buna uygun bir toplum meydana getirmeye teşebbüs edenler, asıl materyalist anlayışa göre tutarlı olan bu fikri aynı kolaylıkla açıklayamıyorlar. Böyle bir toplum meydana getirmek ve daha ziyade onu muhafaza etmek üzere çok defa insanlardan, herhangi bir peygamberin, din adına istediğinden çok daha büyük bir idealizm ve fedakârlık istemektedirler. Bu yüzden bazen öyle bir duruma düşüyorlar ki, gayet sarih Marksist talepleri bile adeta "unutuyorlar". Yani bir ateistin (materyalist) ahlâk ve insanlık istemesi, bunu müdafaaya kalkışması ve bu görüşünü geliştirmesinin mümkün olup olmaması mesele değildir. Mesele, onun bütün bunları materyalizmin sınırları içerisinde kalmak suretiyle yapıp yapamamasıdır.

Epikür'ün felsefesiyle ilgili ünlü ihtilaf, materyalizm ile ahlâk arasındaki uyumun uzun ömürlü olmadığını ve olamayacağını gösteriyor. Bu meşhur Yunan filozofu (MÖ 341-270), dünyayı açıklamaya dair görüşlerinde materyalist olmasına rağmen, ahlâk bakımından kararsızdı. Mutluluğun zevkte olduğunu öğretirken zevkin "ataraksi"de, bir nevi ruhî huzurda aranmasını tavsiye ediyor; kendisi de manevi zevklere hissî zevklerden daha fazla kıymet veriyordu. Hal böyleyken çok geçmeden talebeleri bu tutarsızlığı bertaraf edip ahlâk anlayışını eudaemonistik (saadet felsefesi) raylara oturttular ve dolayısıyla Epikürizm, bugün gayet mantıki bir şekilde, hayat ideali olarak duyusal zevkin müteradifi olmuştur. "Kâinat ve dünyadaki tezahürlerin tüm çeşitliliği, sırf madde parçacıklarının uzay boşluğundaki mekanik hareketinin bir ürünüdür" diyen Epikür'ün materyalist öğretisi ile eudaemonizm arasında mantıki bir bağ veya iç uyum mevcuttur. Öbür taraftan onun materyalist öğretisi ile huzur veya manevi değerlerin üstünlüğü arasında böyle bir uyum yoktur. Binaenaleyh, Epikür'ün talebeleri üstatlarının öğretisini tahrif ettiler şeklindeki iddianın aslı esası yoktur. Gerçekten onlar sadece bunları birbirine uydurdular. Materyalizmin ahlâkı inkâr etmesi kaçınılmazdı.

İncelememizin sonunda iki neticeye varılabilir: Birincisi, din olmadan prensip ve fikir olarak ahlâk olamaz; tatbikatta ise "ahlâklılık" mümkündür. Ne var ki bu pratik ahlâklılık atalet gibidir ve hareket gücünü veren kaynaktan ne kadar uzaklaşırsa kendisi de o kadar güçsüz kalır. İkincisi, ateizm esası üzerine herhangi

13 Kendi şuur ve vicdanının içine bakmak esasına dayanan bir ahlâk hakkında Engels de daha iyi düşünmüyor: "Esasen her sınıf ve hatta her mesleğin kendi ahlâkı vardır ve o da mümkün olunca cezalandırılmadan ihlal edilir; bütün insanları birleştirmesi icap eden sevgi ise harp, çatışma, aile ihtilafları, boşanmalar ve bazılarının başkaları tarafından mümkün olduğu kadar fazla istismar edilmesinde tecelli etmektedir" (Engels, Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu).

bir ahlâk düzeni kurulamaz; fakat ateizm, ahlâklılığı ve bilhassa onun daha basit bir şekli olan sosyal disiplini doğrudan doğruya bertaraf etmez. Bilakis, tatbikata konulup da toplum teşkil etme teşebbüsüne geçtiği zaman, mevcut sosyal ahlâk biçimlerini mümkün olduğu kadar muhafaza etmeyi faydalı görür. Zamanımızın sosyalist devletlerindeki tatbikat bu gerçeği teyit etmektedir. Mamafih, bir gün ahlâklılık prensibinden şüphe edilmeye başlanırsa, onu korumak üzere ateizmin elinde hiçbir vasıtanın bulunmadığı gerçeği de ortadadır. Sırf yararcı, egoist, gayri ahlâkî veya ahlâkdışı taleplerin hücumu karşısında ateizm tamamen güçsüzdür. Böyle isteklere ancak kuvvetle karşı koyabilir, fikirle değil. Öldürücü kuvvete sahip bir mantığa karşı ne yapılabilir? Eğer sadece bugün yaşıyorsam ve yarın ölüp de unutulmuş olacaksam ve imkân da varsa niye kendi istediğim gibi ve mükellefiyetsiz yaşamayayım? Pornografi, "yeni ahlâk" denilen cinsî hürriyet veya cinsî mesuliyetsizlik dalgası, sosyalist ülkelerin sınırlarında zorla, sansürle, yani suni olarak durdurulmaktadır. Herhangi bir ahlâk düzeni bu dalgaya karşı koymuyor. Eğer buna karşı fikirle mücadele olursa bu fikirler birer tutarsızlık örneği olur ve bu ancak açık ve serbest tenkidin bulunmasıyla sürdürülebilir. Bunlar esas itibarıyla insanların şuurunda hâlâ mevcut olan ve iktidar tarafından vazgeçilmez diye devam ettirilen eski ahlâk ölçüleridir. Haddizatında miras olarak kalmış bu ahlâk düzeni veya ahlâkî düşünme tarzı resmî felsefeyle tenakuz içinde bulunmaktadır ve mantık açısından da sistemin içinde yeri olmaması gerekir. Netice olarak diyebiliriz ki ahlâk dinin öbür halidir.

Balkanlar'da İslâm

Kemal H. KARPAT
Prof. Dr., University of Wisconsin-Madison

Özet

Şüphesiz ki İslâm'ın Balkanlarda yayılması ve gelişmesi diğer bölgeler göz önünde bulundurulduğunda oldukça özel koşullar altında ve uzun sürede vuku bulmuştur. Bölgeye 13. yüzyılda 60-70 bin Türkmen'in Babadag kasabasını kuran Saltuk Baba önderliğindeki göçüyle başlayan Müslüman göçü ancak Osmanlı döneminde 15. yüzyılda kök salmıştır. Bölgenin uzun yıllar süren İslâmlaşma süreci fetih ve zorlama yoluyla değil, büyük ölçüde ihtida yoluyla olmuştur. Ayrıca Balkanlarda İslâm, bölgenin gerek Güney Doğu Asya'dan gerekse de Orta Asya'dan çok farklı siyasî, kültürel ve tarihî bir geleneğe sahip toplum ile karşılaşmasından kaynaklı olarak Balkan toplumlarının özelliklerini de göz önünde tutarak gelişmiştir.

Balkanlarda İslâm'ın yayılışını ve varlığını esaslıca kavrayabilmek için başlıca üç ana dönemin tarihî, siyasî ve sosyal gelişmelerini göz önünde tutmak gerekmektedir. Bunlardan ilki, çeşitli Türk

veya Türkî kökenli kavimlerin daha 4. yüzyılda Balkanlara gelişidir. İkinci gelişme, İslâm'ın Osmanlı zamanında Balkanlara gelişi ve yayılmasıdır. Nihayet üçüncü ve son gelişme ise, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli Müslüman grupların Batı Avrupa'ya göçleri ve bu göçlerin bölgede yarattıkları sorunlar ve bu sorunların muhtemel sonuçlarıdır. Bu üç gelişme ayrı tarihlerde ve değişik koşullar altında gerçekleşmişseler de doğrudan veya dolaylı olarak birbirlerini etkilemişler ve çeşitli sonuçlar yaratmışlardır.

Osmanlı'nın Balkanlarda nasıl kendine has bir kültürü olan bir toplumla karşılaştığını ve İslâm'ın bunlardan nasıl etkilendiğini daha iyi anlamak için bölgenin kültürel, yani dinsel yönünün iyi anlaşılması ve onun doğayla kaynaşarak nasıl başka yerde bulunmayan bir kişilik yarattığının bilinmesi gerekmektedir. Kolay geçit vermez dağları, ovaları, suları, sert kışları ve her tarafı yeşillik ve çiçek dolu bahar ve yazlarıyla Balkanlar, insanları dünyanın diğer bölgelerinden tecrit ederek, özünü koruyarak bir insan yaratmıştır. Buna paralel olarak Tanrılarını topraktan, sudan yani doğadan yaratan Balkan insanları, Roma-Bizans etkisiyle bölgeye yayılan Hıristiyanlığa ısınamamışlar ve Hıristiyanlığı ancak eski inançlarının (pagan) birçok özelliğiyle kaynaştırarak kabul edebilmişlerdir. İslâm ise bu halkların özlerini korumaya fırsat vermiş ve bölge toplumları Bizans, Roma, Sırp, Yunan istilacılarına karşı eski kimliklerini korumak için Müslümanlığı kabul etmişlerdir.

Osmanlı idaresi Balkanlara yerleştikten sonra oluşan değişikleri, yani İslâmlaşma ile halkın eski özünü bularak daha büyük bir toplumun yani İslâm ümmetinin bir parçası olmasını devlet gücünü kullanarak kökleştirmiştir ve devamlı olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda devlet, ihtida yolunu açarak Balkan halkının Osmanlı devleti idaresine (yüzlerce devlet adamı) ordu (devşirme) yolu ile katılmalarını sağlamıştır. Böylece Balkan toplumunun önemli kısmı doğdukları yurtlarında Müslümanlaşarak Osmanlı devletinin gerçek tebaası olmuşlardır ve devleti içselleştirmişlerdir. Batıdan gelen Haçlıların kurduğu feodal rejimi kaldıran Osmanlı, bilhassa Hıristiyan halkın üzerindeki ağır ekonomik ve sosyal yükü yok etmiştir.

Genel olarak bugün Balkanların 10 ülkesinde yaşayan Müslümanlar, takriben 55 milyon Balkan nüfusunun % 10-30'unu oluşturmaktadır. (Eğer 1878, 1912-1918 ve 1930-1955 senelerindeki Müslüman nüfus göçleri olmasa idi -ki çoğu zorlama ile olmuştur- Balkanlardaki Müslüman nüfusun sayısı çok daha yüksek olacaktı.) Önemli bir nüfus oranına sahip Balkan Müslümanları Osmanlı Müslüman kimliklerini ve Türklere karşı olan kültürel ve dinî yakınlıklarını halen korumaktadırlar. Balkan Müslümanları Türklere karşı etnik

farkların yarattığı bazı küçük bölüşmelere rağmen Türkiye'yi "vatan" saymaya devam etmektedirler. Bu da kuşkusuz ki Osmanlı'nın cemaat psikolojisinden ve kültüründen kaynaklanmaktadır. Balkan Müslümanları İslâmlaşma öncesi etnik kimliklerini, dillerini ve hatta birçok adetlerini koruyarak Osmanlı zamanında yaratılan bir cemaatin üyesi oldukları için bu üyeliğin yarattığı ruh ve kültüre uyarak birbiriyle anlaşabilmişlerdir/kaynaşabilmişlerdir. Osmanlı zamanında oluşan bu cemaat ruhu ve kültürü Türkiye'de de hâkimdir. Onun için Balkanlardan ve eskiden Osmanlı idaresinde bulunmuş topraklardan (Kafkas) Anadolu'ya göç edenler Anadolu halkı ile kaynaşmış ve bugünkü Türkiye toplumunu yaratmışlardır.

Balkanlarda ezici çoğunluğunun Ortodoks Hıristiyan olan bir halkla karşılaşan Osmanlı'nın bütün bunları hesaba katarak kendi düzenini kurmayı ve İslâm'ın yayılmasını başarması ancak pratik-pragmatik bir zihniyetle mümkün olabilirdi ve öyle de olmuştur. Osmanlı ona göre bir devlet idaresi yani bir çeşit Ottoman commonwealth'i yaratarak hem Hıristiyanları hem de Müslümanları bir arada yaşatarak buradan Balkanlarda ve Anadolu'da kendine has özelliklere sahip bir Müslüman toplumu cemaati yaratmayı başarmıştır. Bununla beraber Osmanlı'nın ilk olarak Balkanlara İslâm'ı yaymak için girmediğini de belirtmek gerekir. Osmanlı Balkanlara hâkimiyet kurmak, gelir sağlamak ve yüksek seviyedeki kumandanları mal-mülk sahibi yapmak gibi pratik amaçlar için gitmiştir; ama aynı zamanda İslâm olan kültürünü de bölgeye taşımıştır. Osmanlı kendisine destek olacak bir grup yaratmak için Balkanlara Anadolu Müslümanlarını iskân ettirmiş, Balkanlardaki birçok İslâmî hareketlere, kurumlara (vakıf, medrese) hoş gözle bakmış ve bunları İslâmî hukuk (kaza) sistemiyle desteklemekle beraber gayri-Müslimlerin -ceza, güvenvergi hariç- kendi hukukî ve kültür düzeniyle idare edilmesini de kabul etmiştir.

Osmanlı, Balkanlarda İslâm'ı zorla kabul ettirmeye hiçbir zaman başvurmamıştır. İspanya'da İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik 8-15. yüzyıllarda karşılıklı kabul, saygı ve barış içinde yaşamışlardır. İleri bir medeniyet düzenini Katolik krallar zorla ortadan kaldırmış ve Müslümanlarla Yahudileri yerlerinden sürmüştür. Eski yerlerinde kalmayı başaran on binlerce Müslüman ise zorla Hıristiyanlaştırılmıştır. Bir keresinde kral 4.000 Müslümanı bir araya getirerek ve sözde vaftiz ederek Hıristiyan olduklarını ilan etmiştir. Bu çeşit bir olayın Osmanlı'da hiçbir zaman gerçekleşmediği rahatlıkla söylenebilir.

Islam in the Balkans

Summary

There is no doubt that the spread and development of Islam in the Balkans took place under more special conditions and during a lengthier period of time than in other region. The Muslim migration to the Balkans started in the thirteenth century with some 60-70 thousand Turkmen under the leadership of Saltuk Baba—who established the exiting town of Babadag in Dobrogea—and followed by larger migrations in the fifteenth century during the Ottoman era. The Islamization process in the region, which took many years, was not enforced through conquests but carried out mainly through such migrations and through conversion. Furthermore, Islam in the Balkans developed by taking into consideration the characteristics of the Balkan communities, which were very different from those in both Southeast and Central Asia in terms of politics, culture and historical traditions.

In order to understand the spread and presence of Islam in the Balkans it is necessary to divide the historical, political and social developments into three main eras. The first was the movement of various tribes of Turkish or Turkic origin into the Balkans as early as the fourth century. The second, and major, development was the arrival and spread of Islam in the Balkans during the Ottoman era. Finally, the development has been comprised of the migration of various Muslim groups into Western Europe mainly in the second half of the twentieth century, and the repercussions it has created in the Balkans and elsewhere. Although these three developments occurred at different dates and under different circumstances, they have directly or indirectly influenced one another and generated various results.

To get a better understanding of the unique culture the Ottomans encountered in the Balkans and how this culture affected Islam it is necessary to focus especially on the region's religious past and geography and on the unique "Balkan personality" they engendered. The mountains that forbid passage, the plains, watercourses, harsh winters and the springs and summers with greenery and flowers everywhere have isolated the people of the Balkans from other regions in the world and shaped human beings who have maintained their essence. The ancient Balkan peoples created their gods from soil and water or, in other words from nature; they had not been enthusiastic about Christianity when it spread into the region with the influence of Rome and Byzantium and accepted Christianity only after amalgamating it with many features from their former pagan faith. Islam, by contrast, allowed these people to maintain their essence. Indeed, the pagan, then Christian, communities in the region seem to have accepted Islam in order to protect what they had inherited from their former identities while fighting Byzantine, Roman, Serbian or Greek rulers.

The changes that occurred after the Ottoman administration was established in the Balkans were caused paradoxically by Islamization, which allowed the converts to maintain their languages and cultures while becoming a part of a larger Islamic community, the Muslim ummah. At the same time, conversion opened the path for the Balkan people to become part of the elite and join the administration of the Ottoman state (as did hundreds of statesmen) and the army (by conscription of Christians to join the Janissaries). Thus a significant part of the Balkan community accepted Islam on the

very soil where they were born and became subjects integrated into the Ottoman state, which eliminated the feudal regime established by Crusaders from the West and so lifted off the heavy economic and social burden that had fallen mainly on the Christian people.

Today, Muslims live throughout the ten countries in the Balkans and comprise approximately 10 to 30 percent of the total Balkan population of 55 million. (If Muslims had not migrated out of the Balkans during the years 1878, 1912-1918 and 1930-1955, most of them under duress, the Muslim population of the Balkans would be much higher.) The Balkan Muslims have maintained their Ottoman Muslim identities and their cultural and religious affiliations with other Muslim communities in the area, including Turkey. Despite their ethnic and linguistic differences, the Balkan Muslims continue to count Turkey as their second "homeland," to many immigrated. There is little doubt that this process of cultural and religious rapprochement took place during the Ottoman era. Nevertheless, the Balkan Muslims maintained their ethnic identities, their languages and many of the traditions they practiced before Islamization while they became members of the new Islamic Balkan society and the Ottoman commonwealth and adapted to the spirit and culture created by this membership. Because this community spirit and culture established during the Ottoman era still prevails in Turkey, those Muslims who migrated to Anatolia from the Balkans and territories in the Caucasus that were formerly under Ottoman administration have been able to unite with the Anatolian people and form the current community of Turkey.

The only way that the Ottomans could pacify the overwhelmingly Orthodox Christian people of the Balkans in order to establish their own rule and spread Islam was to adopt a practical-pragmatic program of action that also included and benefited the non-Muslims. Accordingly, the Ottomans made their state administration a form of Ottoman commonwealth with unique characteristics that enabled Christians and Muslims to coexist in the Balkans and Anatolia. The upper-class Christians became part of the ruling elites in the countryside by preserving their faith. Many became sipahis, that is, heads of timars (landholdings) or local administrators and were able to build their own churches and monasteries. It must be indicated that the primary reason the Ottomans entered the Balkans was not to spread Islam, for practical reasons such as to expand their domain, ensure revenue and bestow goods-property on high-

level commanders. At the same time, however, they implanted their culture, which included Islam, into the region. The Ottomans, who settled Anatolian Muslims in the Balkans to provide support for themselves, were tolerant of many non-Islamic movements in the Balkans as well as of their organizations (foundations, seminaries). The non-Muslims, in turn, accepted that they be governed in some administrative matters by the Islamic law with raised income from their own sources but in conformity with the legal and cultural order of the non-Muslims.

The Ottomans never resorted to force to implant Islam in the Balkans. In Spain, by contrast, where Islam coexisted with Christianity and Judaism in an atmosphere of mutual acceptance, respect and peace from the eight to the fifteenth centuries, their advanced order of civilization was forcibly eliminated by the Catholic kings, and the Muslims and Jews were evicted beginning in 1492. The tens of thousands of Muslims who managed to remain in their former places were forced to accept Catholicism. At one time, the Spanish king gathered 4,000 Muslims and declared them to be Christians by supposedly baptizing them. One can confidently assert that a comparable incident never occurred under the Ottomans in the Balkans.

Giriş

İslâm'ın Balkanlara gelişi ve gelişmesi başka bölgelere nazaran çok değişik bir ortamda ve çok özel koşullar altında uzun sürede oluşmuştur. 13. yüzyılda Saltuk Baba'nın, 60.000-70.000 Türkmen'in Bizans İmparatorunun izniyle başlayan Müslüman göçü, ancak 15. yüzyılda Osmanlı zamanında güçlü bir şekilde kök salmıştır. Bu da fetih ve zorlama ile değil daha fazla gönüllü ihtida ile olmuştur, her ne kadar Osmanlı askerî ve siyasî gücü İslâm'ın yaygınlaşmasını kolaylaştırmışsa da. İslâm Balkanlardan başka hiçbir yerde karşılaşmadığı değişik tarihî, dinî, siyasî kökenli koşullar bulmuştur. Üstelik Balkanlarda İslâm Hıristiyanlaşmış, fakat kısmen kendi dillerini ve geleneklerini koruyan Peçenek, Oğuz, Kıpçak gibi Türk kökenli gruplarla karşılaşmıştır. Suriye'yi, Irak'ı (Sasaniler'i) ve Mısır'ı kolayca (656-660) fethederek İslâmlaşmalarını sağlayan Araplardan farklı olarak, Osmanlı, Balkanlarda Bizans idaresi, Bulgar ve Sırp devletleriyle çeşitli barış ve savaş sürelerinden sonra hâkim olmuştur. Üstelik İslâm Balkanlarda, Güney Doğu Asya'dan ve Orta Asya'dan çok farklı siyasî kültürel tarihî bir ortamda oluşan bir toplum ile karşılaştığı gibi bu toplumun özelliklerini de göz önünde tutarak gelişmiştir.

Balkanların İslâmlaşmasını konu edinen çalışmalar çok çeşitlidir. Siyasî-etnik-millî eğilimi ağır basan yazarlar İslâm'ın zorla kabul ettirildiğini ileri sürmelerine karşılık bitaraf yazarlar ve araştırmacılar sosyo-ekonomik güçleri daha önemli sayarlar. (Bu çalışmaların önemli olanları bibliyografyada gösterilmiştir.)

Balkanlarda İslâm'ı doğru bir şekilde anlamak için en azından üç ana dönemin tarihî, siyasî ve sosyal gelişmelerini göz önünde tutmak gerek. Bunlardan birincisi, çeşitli Türk veya Türkî kökenli kavimlerin daha 4. yüzyılda Balkanlara gelişi. İkinci gelişme ki bu yazının asıl konusu budur, İslâm'ın Osmanlı idaresi zamanında Balkanlara gelişi ve yayılmasıdır. Üçüncü gelişme, 20. yüzyılın bilhassa ikinci yarısından sonra çeşitli etnik Müslüman grupların Batı Avrupa'ya göçleri ve Batı'da dinleri (İslâm) ve ona bağlı kültürlerinin yarattıkları sorunlar ve muhtemel sonuçları. Bu üç gelişme ayrı tarihlerde ve değişik koşullar altında gerçekleşmelerine rağmen doğrudan veya dolaylı olarak birbirini etkilemiştir ve çeşitli sonuçlar yaratmışlardır. Bu sonuçların bazılarını kesin olarak tespit edip çeşitli kaynaklardan gelen bilgilerle desteklemek mümkündür. Diğer bazı sonuçlar ise mantık ve yoruma dayanan birikmiş bilgilerden kaynaklanmaktadır.

I. Osmanlı Öncesi Balkanlar: İslâmlaşma Zemini

Birinci gelişme 4. yüzyılda başta Hunlar olmak üzere çeşitli Türk kavimlerinin Balkanlara gelmeleriyle başlar. Buradaki "Türk" terimini bugünkü anlamda kullanmıyorum. Kökenleri belki aynı olmakla beraber bu kavimlerin —Hunlar, Uzlar, Peçenekler, Kıpçaklar (Kumanlar) ortak bir kimlik bilinçleri olmadığı gibi birbirleriyle savaşmışlardır. Teşkilatlı merkez devlet kuramamışlar ve bunun için de siyasî ve kültürel varlıklarını devam ettirememişlerdir. Siyasî teşkilata sahip Roma-Bizans, Rus, Macar *vs.* merkezî devletlerin dinlerini ve dillerini kabulle-

nerek o kitle içinde erimişlerdir. Bu büyük göçlerin başladığı 4. yüzyılda zaten İslâm henüz doğmamıştı. Böylece bu dönemde dinin birleştirici gücünden söz etmek mümkün değildir. (Daha evvel İskitlerden Sakalardan (M.Ö. 8-9. yy.) söz etmeyi bir yana bırakıyorum.) Bu "Türk" kavimlerinin teşkilatlı merkez devletler içinde tamamıyla iz bırakmadan yok olup gittiklerini söylemek de doğru değildir. Peçenek, Kuman, Uz *vs.* yer, köy ve kasaba isimlerini Balkan yarım adasında halen görmek mümkündür. Bu eski kavimlerin bazı inançları yerli kültüre karışarak günümüze kadar gelmiştir. (Müslüman ve gayri-Müslümanların aynı kişiyi aziz olarak nasıl gördüklerini Toni Bringa Bosna-Hersek'in bir köyünde derinden incelemiştir.)

Aynı grupların aşiret başları, asil ailelerin bilhassa Kıpçakların (Kumanlar) Hıristiyanlaştıkları ve hâkim devletin dilini kabul ettikten sonra da eski üstün sosyal siyasî mevkilerini korumak için yeni devletler kurarak bunların başına geçtikleri görülmektedir. Örnek olarak İdil (Volga) boylarından Balkanlara inen Asparukh kumandasındaki Bulgarlar, 7. yüzyılda ilk Bulgar devletini kurmuşlardır. (Geride Kuzey Volga kıyısında kalanlar 9. yüzyılda Müslümanlaştıktan sonra 13. yüzyılda Altın Ordu (Moğol olarak bilinir) devletini kurmuşlardır ki bu sonuncusunun Dest-i Kıpçak'ın güney bölgesi yani Kırım 1475'te Osmanlı idaresine geçmiştir. Eflak'ın kurucuları olan Basarablar Kuman'dı. Aynı şekilde 12. yüzyılın ikinci yarısında ikinci Bulgar devletini kuran Asenler de Kıpçak kökenlidirler.

Moğolların hücumlarına dayanamayarak 1242'lerde Macar topraklarına sığınmak zorunda kalan Kumanlar Katolik Hıristiyanlığı kabul etmekle beraber yaşadıkları Doğu Macaristan'da 16. yüzyıla kadar dillerini muhafaza ettikleri gibi aralarından çıkan bir lideri Macar kralı bile yapmışlardır. (Annesi güzel bir Kuman kadını idi. Kuman kadınları güzellikleri ile ün salmıştı.) Hatta bir adım daha ileri giderek Kumanca'nın (Türkçe'nin) Orta Avrupa'da 12. ve 15. yüzyılda konuşulduğunu Codex Cumanicus kesin olarak ispatlamaktadır. Codex bilindiği gibi misyonerlerin Kumanlarla ilişki kurarak onları Hıristiyanlığa daha sıkı bağlamak için yazılmış bir lügattir; çünkü Kumanlar pek dindar değildi. Ama Codex'in asıl amacı Genova, Pisa *vs.* İtalyan şehirleri (devletleri) tüccarlarının Karadeniz bölgesinde, bilhassa kuzeyinde yaşayan kimselerle alışverişlerini/ticaretini kolaylaştırmaktı. 2.500 kadar kelimeden oluşan bu sözlük bugün konuşulan Kazakça'ya çok yakın olduğu gibi günümüz Türkçesini konuşanlar tarafından da kolay anlaşılabilir. (Bugünkü Bulgaristan'da birkaç bölgede Kumanca'ya benzer diller konuşulduğuna sonra işaret edeceğiz.)

Çok genel olarak bu tarihî konuları dile getirmemin ana amacı Balkanlara eskiden göç eden İslâmlaşmamış Türk gruplarının farklı şekilde varlıklarını devam ettirmeleridir. Siyasî varlıklarını, isimlerini merkezî devlet kurarak koruyamayan, devam ettiremeyen bu Türk kavimleri değişik şekilde de olsa kültürlerinin, yaşam felsefelerinin ve kişiliklerinin bir kısmını kabul ettikleri yeni din (Hıristiyanlık), dil (Slavca, Rumca) ve kültür içinde devam ettirmişlerdir. Slavlarla, Balkanlarda yaşayan başka etnik gruplarla kaynaştıkları halde bu Türk grupları katıldıkları kültürel topluma bir şeyler vermişler ve buradan yeni bir tip insan, Balkan insanı

doğmuştur. Din, dil, siyasî, millî *vs*. farkların ötesinde çeşitli kavimlerin, kültürlerin kaynaşmasından bir Balkan tipi insan doğmuştur. Birbirini kırmış, düşman görmüş olmalarına rağmen bu Balkan insan tipinin -Müslüman veya Hıristiyan olsun- temelde bazı benzerlikleri vardır. Osmanlı'nın bu eski Balkan insanına bir Anadolu (Selçuklu) ve Müslüman tipi katması oldukça kolay olmuştur; çünkü Osmanlı'nın bazı kişisel kültürel özellikleri zaten az da olsa Balkanlarda mevcuttu. Başka bir deyimle din, isim *vs.* farklarının ötesinde Balkan ile Anadolu insanının ortak bazı özellikleri vardır. Din farkı ayrılık yaratmıştır, bilhassa 19-20. yüzyılda politik amaçlar din etrafında şekillenmiştir; fakat temelde Balkan insanı eski kimliğini korumuştur. Balkanlara gelen Hıristiyanlaşmış eski Türk kavimlerinin Osmanlı idaresi zamanında Balkanlara göç eden Anadolu Müslüman Türklere karşı yakınlık duyduklarını iddia edenler olmuştur.

Milattan yüzyıl evvel başlayarak Roma Balkanlara, Anadolu'ya, Suriye'ye ve Mısır'a yani Akdeniz bölgesinin tüm ülkelerine hâkim olmuştur. Roma İmparatorluğu merkezî bir devlet olduğu kadar idarî, sosyal ve üst yapı ile hem devlet anlayışını hem de örgütlü idareyi Balkan kavimlerine uygulamış ve dolayısıyla onları siyasî olarak eğitmiştir; çünkü idarede yerli halkın ileri gelenlerini kullanmıştır. (Sonradan Osmanlı'nın yaptığı gibi.) Roma idaresi kendi kültürünü, kimliğini hâkim olduğu halk ile paylaşmak, yani yerli halkı Roma vatandaşı yapmak niyetinde değildi; her ne kadar bu siyaset sonradan değişmişse de. Romalı olmak yani Roma vatandaşı olmak uzun zaman idarecilere yani üst sınıfa ait olmuştur. Roma'nın plebe (avam) ve patrisyen (umera) ayrımını sonradan Osmanlı'da da görüyoruz. Bunun en iyi ifadesi reaya (üreticiler-din farkı gözetmeden) ve askerî (idareciler) ayrılığıdır ki bu ayrılık günümüze kadar Türkiye'de kısmen muhafaza edilmiştir. (Zaten Türkiye'deki demokrasi kavgasında görüldüğü gibi bu ayrılıklar kısmen parti şekline CHP-DP-AP sokularak muhafaza edilmiştir. Ancak 2002'den sonra halkın içinden çıkan AKP ile köklü bir değişime giren Türkiye halen sanki eski idare eden ve edilenler bölümünü yeni şekil altında canlandırma mücadelesindedir. Bu güncel konuların kökenlerinin tarihte olduğunu söylemek mümkündür.) Balkanlarda üst sınıf Romalı idarecileri tarafından yönetilen yerli toplum özünü ve kimliğini koruyarak yaşamıştır.

Osmanlı'nın Balkanlarda nasıl kendine mahsus bir kültürü olan bir toplumla karşılaştığını ve İslâm'ın bunlardan nasıl etkilendiğini daha iyi anlamak için Roma-Bizans tarihinin bazı ilgili özellikleri üzerinde durmak gerek. Roma Anadolu ve Balkanları tek bir ülkenin parçaları olarak birleştirerek idare etmiş ve çeşitli dinî, siyasî gelişmeleri ortak olarak paylaşmalarını sağlamıştır. Bu paylaşımı anlamak için Batı Avrupa Hıristiyan ligini temsil edecek olan Roma Papalığı ile Constantinople (İstanbul) Ortodoks Hıristiyanlığının dinî, siyasî ve idarî bakımdan nasıl birbirinden ayrılarak rakip olduklarını gözden geçirmek gerek. Roma İmparatoru I. Constantin (288-337) 330 yılında Roma İmparatorluğu'nun merkezini (başkentini) onardığı ve genişlettiği Bizans'a nakil etmiştir ve şehre kendi ismini vererek Constantinople'un 1600 sene başkent olmasını sağlamıştır. Fatih Mehmet 1453'te İstanbul'u fethederek Osmanlı devletinin merkezini buraya nakil ederek Osmanlı'nın ve bu arada İslâm'ın, Roma-Bizans mirasını üzerine aldığını

gösterir gibi olmuştur. (Zaten onun seçtiği üç unvandan biri de *Caeser*di.) Roma hâkimi I. Constantin 313 senesinde Milan beyannamesinde Hıristiyanlığın serbest olacağını ilan etmiş ve nihayet ölüm döşeğinde vaftiz olarak şahsen Hıristiyan olmuştur. Constantin'in açıkça Hıristiyanlığı kabul etmesini Hıristiyanlığı kendi tebaasına kabul ettirmek ve bu amaçla halkını birleştirmek için pragmatik bir hareket olduğunu iddia edenler vardır. Bu iddia önemsizdir; çünkü Roma İmparatorluğu halkının büyük kısmı —bilhassa Doğu'da Hıristiyan olmuş ve Hz. İsa'nın özü (yapısı) hakkında büyük tartışmalara girişmişti. Daha 325 yılında Nicea (İznik)'da toplanan Hıristiyanlık liderleri İsa'nın Tanrıya eşitliğini ve ilahiliğini (monophysitism) kabul etmişti. Ama bu görüş birçok Hıristiyan âlim tarafından reddedilmiş ve İsa'nın hem insanî hem ilahî iki özü olduğu iddia edilmiştir ki bu görüş Balkan ve Anadolu'da hâkim olmuştur. I. Constantin Naissus (Nis)'te yani Balkanlarda doğduğu göz önünde tutulursa onun da bu görüşe eğilimli olup 325'deki toplantının görüşlerine yakınlık duymadığını söyleyebiliriz. Nihayet I. Constantin'in ölümünden çok yıl sonra 451 yılında Chaldeon (Kadıköy)'da toplanan meşhur konsey İsa'nın ilahî ve insanî olmak üzere iki özü olduğunu ilan edip bu görüşü resmen hâkim kılmışsa da karşı görüşte olan grupların türemesini engelleyememiştir. Hatta İsa'nın tamamıyla insani olduğunu iddia edenler de olmuştur. Chaldeon'da toplanan konsey aynı zamanda Constantinople Patriğinin Doğu Avrupa kiliselerinin başı olduğuna karar vererek Hıristiyan dünyasının Batı-Doğu (Katolik-Ortodoks) olarak ikiye bölünmesini güçlendirmiştir. Nihayet iki kilise 1054'te birbirini aforoz ederek bugüne kadar birlik sağlayamamışlardır. Daha sonra işaret edeceğimiz gibi bu Batı-Doğu kopmasını derinleştiren başka olaylar da vardır. Burada Doğu kiliselerine hâkim olan Constantinople Patrikhanesi şehrin başkent olmasından da faydalanarak zamanla alabildiğine güçlenmiş; dini ve kültürel alanlarda imparatordan daha fazla söz sahibi olmuştur. Zaten 5. yüzyılda kuzeyden gelen Alman kökenli savaşçı aşiretler Roma şehrini yağmalamışlar ve Batı Roma İmparatorluğunun siyasî varlığına son vermişlerdi. Bundan sonra Roma İmparatorluğunun Helenleştiği görüşünü önemsemek mümkün değildir; çünkü Balkanlarda daha sonra işaret edileceği gibi başka etnik gruplar hâkim olmuşlardır. Zaten Helenler Balkanların tümüne sahip olamamışlardır. Helen kültürünü Doğu'ya götüren Makedonya kralı Filip'in oğlu Büyük İskender (356-323) Fars kültürüne yakınlık göstermiştir. Balkanları Helenleştirdiği pek doğru değildir. Zaten İskender 334'te Balkanlardan ayrılmıştır. Asya'da olmuştur. I. Justinian'ın 527-565 (483-565 yılları arasında yaşamıştır.) imparator olmasıyla kilise-devlet ilişkilerinde köklü bir değişim olmuştur. Justinian, imparatoru kilisenin de amiri olarak ilan etmiş ve Osmanlı'ya kadar devam edecek *ceasaropapism* rejimini kurmuştur. (Basileus, devlet ve kilise başkanı olarak imparatorun diğer ismidir.) Justinian Ayasofya'yı inşa ettirdiği gibi Batı dünyasının temel hukuk sistemi olarak 18. yüzyıla kadar uygulanan "Corpus Juris Civilis"i derlemiştir.

Slav kavimlerinin 5. yüzyıl sonlarından başlayarak 6. ve 7. yüzyıla kadar Balkanlara göçleri bölgeyi köklü değişikliklere uğratmıştır. Baltık denizinde Karadeniz ve Adriyatik denizleri arasında kalan bölge, yani Balkan yarımadasının hemen hemen tümü Slavların yerleştiği bölgeler olmuştur. Sulhsever, sakin, ilimli ola-

rak bilinen Slavlar, savaşçı daha agresif kumandanların idaresinde bulunan başka grupların hâkimiyetini kabul etmişlerse de oldukça az zaman içinde hâkim grupları Slavlaştırmışlardır. Zaman ilerledikçe kendi içinden liderler çıkararak çoğu kez hâkim grubun ismini alan devletler yaratmışlardır. Bulgarların nasıl Slavlaştıkları, devlete Bulgar ismini nasıl verdiklerine daha evvel işaret etmiştik. Sırplar ve Hırvatların da farklı kökenleri olan idarecilerini asimile ettiğini de söylemek mümkündür. Burada Slavların bir inanç özelliğine işaret etmek gerek. Doğudan gelecek olan grupların genelde Şaman ve Tengri gibi üstün ve özel kabiliyetlere sahip ilahîlere inanmalarına karşın Slavların dini doğal (tabii) güçlere inançlarından kaynaklanmakta idi. Güney Slavları en üstün güç Perun'u şimsek ve gök gürültüsü Tanrısı olarak kabul etmişlerdi. Kuzey Slavlarının başka Tanrıları olmakla beraber aslında onların dini de tabiat (doğa) kökenli sayılabilir. Ayrıca Slavlar kâinatın beyaz (iyi) ve kara (kötü) olarak ikiye ayrıldığına inanırlar ki bu inancı Orta Doğu'nun başka eski dinlerinde de görmek mümkündür. Asya'da ve sonra Balkanlarda büyük etkisi olan Maniheism (Mani (216-276) bu dinin kurucusu olarak bilinir.) dünya mücadelesinin aydınlık ile kötülükten oluştuğunu savunur. Bu dinin Anadolu yoluyla Balkanlara geldiğini ve burada Bogomil hareketini doğurduğu bilinmektedir. Bogomilerin İslâm'la kendini inançları arasında benzerlikler buldukları için İslâm'ı kabul ettikleri birçok tarihçi tarafından ileri sürülmüştür. Şurası da bir gerçektir ki Balkan halkları doğaya karşı özel bir yakınlık ve sevgi göstererek kendilerini doğanın bir uzantısı ve parçası görmüşler ve doğayı kültürlerinin bir parçası yapmışlardır. Rumen halk şarkılarının birçoğu "foaie verde" (yeşil yaprak) ile başlar. Bu arada eskinden inandıkları Tanrılar çeşitli şekilde Hıristiyanlığın bir parçası olmuşlardır.)

Balkan İslâmını daha iyi anlamak için Balkan toplumunun ilahî dinlerin gelmesinden çok evvel kültürel yani dinsel yönünü ve tabiatla kaynaşarak nasıl başka yerde bulunmayan bir kişilik yarattığını çok genel olarak gözden geçirmek gerek. Kolay geçit vermez dağları, ovaları, suları, sert kışları ve her tarafı yeşillik ve çiçek dolu bahar ve yazlarıyla Balkanlar, insanları dünyanın diğer bölgelerinden tecrit ederek, özünü koruyarak bir insan yaratmış. (Aynı durumu yüksek dağlarla ayrılmış her ovasında ayrı bir dil konuşulan, ayrı bir kavmi bulunan Kafkaslarda görmek mümkündür. Amasya doğumlu tarihçi Strabo, Miladi 21 yılında Kafkasları "diller dağı" olarak tanıtmıştı.) Ama Balkanlar Adriyatik ve Ege denizleriyle çevrili olduğu için ayrıca Tuna nehri güneyi ve kuzeyi ova olduğu için kolay geçit verir. Böylece Balkanların bazı bölgeleri göçlere ve medeniyete açıktır. Nitekim daha evvel belirttiğimiz gibi Doğudan gelen İskitler ve Türk kavimleri dağların eteklerine kadar olan topraklara kolayca yerleşmişlerdir. Roma milattan evvel birinci yüzyılda Balkanları ele geçirmekle beraber birçok dağlık bölgeye girememiştir. Osmanlı dahi Karadağ'ın büyük kısmına, bugün Yunanistan da bulunan bazı dağlık bölgelere hâkim olamamıştır. Çok karışık olan bu konuları dile getirmemin ana nedeni Balkanların özelliğini vurgulamaktır. Tabiiliğini koruyan, tabiatla kaynaşarak yaşayan eski Balkan halkı inancını yani dinini yani Tanrılarını topraktan sudan yaratmıştır. Hayatı, yaşayışı ön plana koyan, cenneti cehennemi dünyada bulan eski Balkan toplumu cengâverlik, kahramanlık, fedakârlık gibi özel-

likleri insan karakterinin asil parçası olarak görmüştür. Hıristiyanlık daha evvel belirtiğimiz gibi Constantin tarafından 4. yüzyılda resmen tanınmış ve az zaman sonra 395'de Ortodoks Hıristiyanlık (Bizans) Roma'dan ayrılmıştır. Hıristiyanlık Balkanlara ancak eski pagan dinin birçok yönünü aldıktan sonra yerleşebilmişse de açıkçası halk tam anlamıyla Hıristiyanlığa ısınamamıştır. Balkanların en eski kavimlerinden biri olan Arnavutlar Hıristiyanlığı ve sonra Müslümanlığı kabul ettikten sonra da eski temel kimliklerini koruyarak günümüze kadar gelmişlerdir; çünkü sarp dağlarda yaşayan bu kimseler temel özlerini kaybetmemişlerdir. Arnavutlar özgür ve Arnavut kalmak için Bizans, Roma, Sırp, Yunan istilacılarına direnmiş ve eski kimliğini korumak için Müslümanlığı kabul etmişlerdir. İslâmlaşma, Arnavutlara kavim özelliklerini korumalarına imkân vermiştir.

Daha evvel belirtiğimiz gibi Balkanlara gelen Slavlar ki nüfusun çoğunluğunu oluşturuyorlardı, ancak 9. yüzyılda yani Balkanlara gelişlerinden üç yüz sene kadar sonra Bizans'ın kültürlerini değişik şekilde kimliklerinde, yaşayışlarında devam ettirmişlerdir. Balkan halkı bu temel kimlik ve özünü Roma, Bizans, Hıristiyanlık ve sonra Batı medeniyetinin ilmi ve teknolojisiyle karşılaşınca kaybetmiş veya değiştirmek mecburiyetinde kalmıştır.

Söylediklerimizi desteklemek için yakın zamanlarda birkaç Balkan ülkesinde ilahî (monoteist) dinlerin gelmesinden evvel hâkim olan öz kimlik arayışlarından kısaca söz etmek yerinde olur. Balkanlarda millî devletler kurulduktan ve Ortodoksluk siyasî-millî ideolojisinin bir kaynağı haline geldikten sonra bu durumu yeren birçok yerli yazar ve düşünür (filozof) çıkmıştır. Tabii yani özünü korumuş insanı arayan ve bu arada Hıristiyanlığı ve genelde ilahî dinleri yapmacık ve zararlı bulan Friederick Nietzsche (1844-1900)'den etkilenen birçok Balkan yazarı vardır.

Bulgar Yanko Yanev (1900-44) Hıristiyanlık öncesi gerçek Avrupa'nın Balkanların dağları ve köylerinde yaşadığını savunmuştur. Hıristiyanlığın bir Orta Doğu (Semitik) yani şekilsiz bir oryantalizm olduğunu belirtip, Bizans'ı çürütücü bir medeniyet olarak mahkûm ettikten sonra Yanev, bir içgüdü isyanı ile Balkanların eski ruhunu bulacağını savunmuştur. Romen asıllı ve ömrünü Sibiu (Romanya) ve Paris'te geçiren Emil Cioran (1911-95) bu görüşe benzer -Batı'yı kısmen kabullenen- fikirler ileri sürmüştür. Cioran, bu gibi düşünceleri ileri sürenlerde görüldüğü üzere Nazi Almanya destekçisi olmuştur; çünkü Nazilerin temiz, üstün ırk (bozulmamış insan) ideolojisi onların Balkan aydınlarının "gerçek" insan arayışlarını desteklemekte idi. Bunların arasında şair, yazar, filozof olarak çok ün salmış Romen Lucian Blaga (1895-1961)'nın özel bir yeri vardır. Blaga, aklın insanların karşılaştığı sorunlara çözüm bulamayacağını ileri sürmüştür. Çıkar yolun şuur altında yaşayan davranış ve görüşlerde bulunduğunu, insan faaliyetlerinin mantık ötesinde temelleri bulunduğunu kabul etmek olduğunu vurgulamıştır. Blaga'nın gerçek insanı arama çabasını belki en iyi ifade eden eseri "Zamolkse" piyesidir. Bu eserdeki zat matematikçi Pisagor (M.Ö. 6. yüzyıl)'un kölesi olarak ondan çok bilgi edindikten sonra aslen halkı olan Erdel'de yaşayan

Daklar arasına dönmüştür. Daklar'ı eski inançlarına dönmelerini ısrarla istemiştir. Böylece Daklar'ın peygamberi olmuştur.

Yukarıda oldukça karmaşık bilgileri vermemizin ana amacı İslâm'ın Balkanlarda nasıl değişik psikolojik kültürel bir toplum ile karşılaştığını göstermektir. İslâm'ı Balkanlara ilk götüren sufi babalar, dedeler derin felsefe tartışmalarını bir yana bırakarak insanın şuur altında yaşayan doğal özlerine hitap etmişlerdir. Kişinin ilahî aşkla Allah'a ve peygambere ulaşma (sufilerin temel görüşü) çabası aslında kişiyi özgürleştiren yeni tür serbest duygu ve düşünceye götürecek bir yoldu. Akıl ile aranan ve belirli ölçüler içinde şekillendirilen Tanrının yerini yalnız iman ve içgüdü ile aranan ruhsal bir Tanrı almakta idi. İslâm Balkanlarda şuur altında yaşayan eski kimliği kendi adını vererek canlandırmış, yaşatmış ve ona manevî yeni bir boyut vermiştir. Balkanların eski kimliğine yeni boyut ekleyerek canlandıran bu İslâm'ı, bu ruhanî girişimleri Anadolu'dan gelen göçmenler de benimsemişlerdir. Böylece dil ve etnik farklara rağmen eski Anadolu ve yeni Balkan Müslümanlığı birbiriyle kaynaşarak Balkan İslâm'ı diyebileceğimiz temel İslâm ilkeleriyle çatışmayan yöresel bir İslâm yaratmıştır. İslâm'da akıl-mantık ile inanç, duygu, seziş mücadelesinin en güzel örneği Gazali (ö. 1111)'dir ki bu mücadeleyi akılcılar kaybetmiştir.

Daha evvel belirttiğimiz gibi İslâmiyet Balkanlarda yaşayan Hıristiyanlık ve öncesi dinlerden kalan bazı adetleri, azizleri (dede-baba yaparak) örf (adet) diye kabul etmiştir. (Ama İslâm putperestliğe kesin cephe aldığı gibi Hıristiyanlığın temelinde yatan "trinity"yi kesin reddetmiştir. "Trinity" Tanrı, İsa peygamber ve ilahî aziz ruh olarak Tanrıyı üç parçaya bölmektedir. Hâlbuki İslâm her şeyin üstünde her şeyi gören ve muhakeme eden bölünmez tek bir Tanrı gördüğü için Hıristiyanlığın "trinity"sini asla kabul etmemiştir. "Trinity"yi Hıristiyan unitarian (birleştirici) kiliseler de reddeder. Hıristiyanlık, Hz. İsa'yı Tanrının oğlu olarak görmesine ve böylece Tanrıyı insan şekline sokmasına karşılık, İslâm Hz. Peygamberi tamamıyla insan olarak görür. Ancak Allah'ın sözünü insanlara bildirirken Hz. Muhammed "resul" olarak ilahî bir vazife görmektedir. Böylece Hıristiyanlığı alt-üst eden ve yüzyıllarca süren daha önce belirttiğimiz "monotheist" çatışmaları İslâm'da göremeyiz. Bu çatışmalar Balkan Hıristiyanlarını de bezdirmiş, onlarda şüphe yaratmıştır. Burada Balkan İslâm'ı ile ilgili temel bir gerçeği ifade etmek yerinde olur. Boşnaklar ve Arnavutlar kitle halinde İslâm'ı kabul ederken aslında geleneksel tabii kimliklerini muhafaza ederek İslâm'ın bir parçası olmuşlardır. (Zaten Kuran'ın 49 ayeti farklı millet ve kavimleri Allah'ın yarattığını belirterek doğal insan farklılıklarını işaret etmiştir.)

Osmanlı idaresi Balkanlara yerleştikten sonra oluşan değişikleri, yani İslâmlaşma ile halkın eski özünü bularak daha büyük bir toplumun yani İslâm ümmetinin bir parçası olmasını devlet gücünü kullanarak kökleştirmiştir ve devamlı olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda devlet, ihtida yolunu açarak Balkan halkının Osmanlı devleti idaresine (yüzlerce devlet adamı) ordu (devşirme) yolu ile katılmalarını sağlamıştır. Böylece Balkan toplumunun önemli kısmı doğdukları yurtlarında Müslümanlaşarak Osmanlı devletinin gerçek tebaası olmuşlardır ve

devleti içselleştirmişlerdir. Batıdan gelen Haçlıların kurduğu feodal rejimi (Köylü senenin yarısını bedava olarak efendilerinin hizmetinde çalışarak geçirmekte idi.) kaldıran Osmanlı, bilhassa Hıristiyan halkın üzerindeki ağır ekonomik ve sosyal yükü yok etmiştir. (Balkanlara yerleşmiş Osmanlı İslâm düzenin gücünü, idare ile halk arasında kurulan güven ve karşılıklı saygının varlığını, Balkanlarda Celali isyanlarının yokluğu ve Kadızadeler akımının bulunmaması çok iyi ispat eder.)

Şimdi tekrar Balkanlarda eski din değiştirme ve devlet kurma olaylarını ele alalım. Bulgarlar Balkanlara gelince hemen devlet kurmuşlardır; fakat Slavlar ise gecikmişlerdir. Bulgarlar devletlerini 7. yüzyılda kurmalarına karşın Sırplar ilk devletlerini 9. yüzyılda Stefan Nemaja idaresinde kurmuş ve başları "Zuphan" olarak Bizans tarafından ancak 1159'da tanınmıştır. (Doğu Bulgar devleti 9. yüzyılda İslâm'ı kabul ederek Altın Ordu devletinin İslâmlaşmasını sağlamıştır. Altın Ordu devleti ise Kazan ve Kırım şeklinde devam etmiştir.)

Slavlar Balkanlara yerleştikten birkaç yüzyıl sonra Hıristiyanlığı, çoğu kez, Bizans'ın baskısıyla kabul etmişlerdir. Bulgarlar ilk devletlerini 670'lerde kurdukları halde ancak I. Boris zamanında 864 yılında sınıra gelen Bizans ordusu korkusu ile Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir; fakat uzun zaman "boyarlar" (isim Türkçe kökenlidir) yani asiller eski Şamanist dinlerini muhafaza etmek için direnmişlerdir. Boris bir manastıra çekilmiş ve 907'de vefat etmiştir. Hıristiyanlığı kabul eden Boris "han" unvanını "çar" olarak değiştirmiştir. Sırbistan'ın Stefan Duşan'ı (ö. 1350) kral unvanını "çar" yapmış ve her iki ülke kendi kiliselerini Tırnova, Ohrid ve Peç'te kurarak Constantinople'e karşı direnmişlerdir. Bu gelişimlerin arkasında oldukça önemli nedenler vardır. Roma ilk zamanlar din konularına ilgi göstermekle beraber (Constantin-Justinian gibi) devleti güçlendirmek ve birlik yaratmak için dini planlı bir şekilde kullanmıştır. 8-9. yüzyılda Roma Katolik kilisesi güçlü hale gelince Ortodoksları Roma hâkimiyetine sokmak için faaliyete geçmiştir ve Roma kilisesi Balkanları ilk hedef olarak görmüştür; çünkü Papalık Ortodoks kilisesini kendine bağlayarak kilise yolu ile diğer Balkan devletlerini etkilemek istiyordu. (Başlangıçta Constantinople kilisesi Roma'ya bağlı olarak onun bir şubesi konumundaydı.) Chaldeon toplantısında Roma, Doğu Hıristiyanların da başı olarak tanınmasına rağmen Bizans yani Constantinople hem kilise hem devlet olarak Roma'dan ayrılmıştır. Böylece Osmanlılar Balkanlarda 14. yüzyılda ilerlemeye başlayınca Bizans'ın yanında eskiden Bizans emrinde olan fakat hâlihazırda Bizans'a karşı olan Bulgar ve Sırp devletleriyle savaşmak zorunda kalmıştır. Hatta başlangıçta Bizans'ın müttefiki olarak Balkanlara asker gönderen Osmanlılar Bizans imparator ailesinden gelin bile almıştır. Orhan Gazinin Nilüfer-Theodora ile evlenmesi bir misaldir.

İslâm'ın ve Osmanlı idaresinin Balkanlara girmesine ve kök salmasına 1204 yılında gerçekleşen 4. Haçlı seferinin etkisi büyük olmuştur. Venedik'in yardımı ve baskısı ile ve Roma Papalığının göz yummasıyla Constantinople'u 1204 yılında işgal eden Haçlılar, Ortodoks kiliseleri yağmalamış ve halkı Katolik olmaya zorlamıştır. Ayrıca Katolik olan Haçlılar Balkanların, bilhassa güney kısımlarında tam anlamıyla feodal bir sistem kurarak halkı sömürmüşlerdir. Böylece Batı

ve Doğu Hıristiyanlık arasında daha 4. yüzyılda beliren dinî anlaşmazlık askerî ve siyasî çatışmaya dönüşmüştür. Bizans imparatoru sivil ve askerî bürokrasisiyle İznik'e sığınmış ve burada 1261 yılına kadar çok dar bir arazi üzerine yerleşen ülkede yaşamıştır. (Rakip Bizans devletleri Trabzon ve Selanik'te kurulmuştur.) 1261 yılında generallikten imparatorluğa yükselen VIII. Mihail Paleogus Constantinople'u ele geçirdikten sonra Balkanları eskisi gibi imparatorluğun bir parçası yapmak mücadelesine girişmiştir. İşte bu tarihlerde Anadolu ve Balkanlarda oluşan olaylar birbirini yakından etkilemeye başlamıştır. Bilindiği gibi Alparslan 1071 Malazgirt'te Bizans İmparatoru Diogenis Romanos'u yendikten (ve esir aldıktan) sonra Selçuklular Orta ve Doğu Anadolu'yu kapsayan bir Türk devleti kurmuşlardır. Malazgirt'te Alparslan'a karşı çarpışan Bizans ordusunda Peçenekler ve Uzlar'ın da bulunduğu bilinmektedir. Selçuklu devleti 1263'te Köse dağında Moğollara yenilince Selçuk sultanı ve ileri gelenleri Moğol hâkimiyetini kabul etmiş ama devletlerinin parçalanmasını önleyememişlerdir. (Sonra buradan 30 kadar beylik doğacaktır.) Moğol idaresini kabul etmeyen ve başkaldıran II. İzzeddin Keykaus 1261-1262'de yenilince dayısı Mihail Paleologus'un topraklarına sığınmıştır. (Annesi Bizans prensesi idi.) İzzeddin'i destekleyen Türkmenler de ki sayıları 50.000-70.000 kadardı, Bizans topraklarına geçerek Batı Karadeniz kıyılarına ve Dobruca'ya yerleşmişlerdir. Türkmen aşiretlerinin başında Sarı Saltuk—Saltuk baba bulunuyordu. Bunların bir kısmı Kuzey Dobruca'da Babadağı kasabasını kurarak oraya yerleşmişlerdir. Böylece daha Osmanlı devleti kurulmadan evvel Balkanlara bir Türk-İslâm göçü oluştuğu gibi ilk camiiler ve medreseler o zamanlar kurulmuştur. Bizans imparatorunun amacı Türkmenleri asker olarak kullanmaktı; fakat İzzeddin ile arası açılınca onu hapis etti ve Türkmenlerin bir kısmını Hıristiyanlaştırdı. Diğerleri ise Müslüman halk ile kaynaşmışlardır. Türkçe dillerini konuşarak tüm sayıları 300.000 civarında olan ve Moldova (19. yüzyılda oraya göçmüşlerdir.), Bulgaristan ve Orta Asya'da yaşamakta olan Hıristiyan (Gagavuz) Türk vardır. Gagavuz aydınları Türk kökenli olduklarını kabul ediyorlar; fakat bir zamanlar Müslüman olduklarını reddediyorlar. Günün anti-Müslüman akımlarının etkisiyle olacak. (Bu bilgilerin ana kaynağı Ibni Bibi'nin Selçuknâmesi ve Yazıcızade Ali'nin tarihidir.) İslâmiyet'in Balkanlara ilk gelişini ve yayılmasını anlatan en iyi kaynak belki Fatihin oğlu Cem sultanın emiri ile 1470'lerde al-Rumi tarafından yedi yıllık bir çalışmanın sonucunda toplanan Saltuk Baba menkıbelerini içeren Saltuknâme'dir. Birçok yerde oluşan (Orta Asya, Anadolu, Balkanlar) olaylarını bir araya getiren Saltuknâme halen köklü inceleme beklemektedir. Saltuk Babanın mezarını 1484'te keşfeden II. Beyazıt orada camii, hamam, türbe inşaat ettirmiş ki bunların kalıntılarını halen Babadağı'nda görmek mümkündür. Bu kasaba asıl ismini ve Türk-Müslüman nüfusunu kısmen muhafaza ederek bugüne kadar gelmiştir. Her ne kadar bazı yazarlar İslâm'ın Balkanlara Saltuk Baba'dan çok daha evvel getirildiğini iddia etseler de bunu ispatlamak güçtür. Diğer yandan Arap Müslümanlarının Anadolu'yu istila ile Bizans'la uzun süre mücadele ettikleri hatta Constantinople'u 7. yüzyılın ikinci yarısında kuşattıkları bilinmektedir. Böylece yukarıda çok genel olarak söz konusu ettiğimiz çe-

şitli siyasî, dinî ve kültürel olaylar Osmanlı devletinin kuruluşunu ve gelişmesini yakından etkilediği gibi İslâm'ın Balkanlarda yerleşmesini ve bazı özel yollardan gelişmesini sağlamıştır.

II. Osmanlı Dönemi İslâmlaşma

Şüphesiz, İslâm Osmanlı zamanında Balkanlara yayılmıştır. Bugün Balkan yarım adasında on ülke vardır. (Türkiye ve Romanya'yı saymıyoruz.) Bu on ülkenin üçünde—Arnavutluk % 70, Kosova % 90 ve Bosna-Hersek % 51 nüfusun çoğunluğu Müslümandır. Diğer yedi ülkenin her birinde bazen nüfusun % 10-30'unu oluşturan Müslüman azınlıklar yaşamaktadır. Genel olarak diyebiliriz ki Balkanların 10 ülkesinde yaşayan Müslümanlar genel Balkan nüfusunun takriben 55 milyon nüfusun % 10-30'unu oluşturmaktadır. Eğer 1878, 1912-1918 ve 1930-1955 senelerindeki Müslüman nüfus göçleri olmasa idi -ki çoğu zorlama ile olmuştur- Balkanlardaki Müslüman nüfusun sayısı çok daha yüksek olacaktı. Bugün Balkanlarda Türkçe konuşan nüfus bir milyon civarındadır. Arnavutça ve Sırpça-Bulgarca konuşan Müslümanlar çoğunluktadır. Onların kimliklerini belirleyen ve yaşadıkları ülkelerdeki siyasî kültürel statülerini tayin eden temel unsur dinleridir, yani İslâm'dır. Öteden beri gayri-Müslimler bazen ayni dili konuştukları halde Müslüman soydaşlarına Türk derler, ayırırlar. Laiklik, etnik milliyetçilik gayretlerine ve Müslümanları Hıristiyanlaştırarak, "millîleştirerek" sözde eski tarihi kimliklerine kavuşturmak çabalarına rağmen. (Bulgaristan'da 1984-1989'da olduğu gibi.) Balkan Müslümanları Osmanlı Müslüman kimliklerini ve Türklere karşı olan kültürel ve dinî yakınlıklarını korumaktadırlar. Balkan Müslümanları arasındaki yakınlık ve Türklere karşı etnik farkların yarattığı bazı küçük bölüşmelere rağmen Türkiye'yi "vatan" saymaları Osmanlı'nın cemaat psikoloji ve kültüründen kaynaklanmaktadır. Bugün cemaat ismi din topluluklarına verilmektedir. Hâlbuki Balkanlarda Müslümanlar ve Türkiye arasındaki benzerlikler ve yakınlık her şeyden evvel Osmanlı zamanında gelişen ortak hukuk, aile yapısı, grup dayanışması ve aynı içtimaı değerleri paylaşmaktan kaynaklanmaktadır. Burada dinin yani İslâm'ın yakınlaştırıcı gücünü ve önemini peşinen kabul etmekle beraber dinin tek başına her alanda tesanüt (solidarity-dayanışma) yaratabileceğini düşünemiyorum. Böyle olsa idi Slav dili konuşan ve aynı Ortodoks kiliseye bağlı olan Sırplar ve Bulgarlar kardeş gibi yaşayabilirlerdi. Onların arasındaki gerginlik ve farklı tarihlerdeki savaşlar, devlet olarak çatışmalar gibi birçok nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bunlar arasında Hıristiyanlık öncesi kültür ve yaşam şekillerinin, otorite anlayışlarının etkisi büyük olmasına rağmen Ortodoks Hıristiyanlar ancak Osmanlı zamanında Osmanlı devletinin kararıyla Patrikhane idaresinde uzun süre yaşamışlardır. Balkan Müslümanları İslâmlaşma öncesi etnik kimliklerini, dillerini ve hatta birçok adetlerini koruyarak Osmanlı zamanında yaratılan bir cemaatin üyesi oldukları için bu üyeliğin yarattığı ruh ve kültüre uyarak birbi-

riyle anlaşabilmişler, kaynaşmışlardır. Osmanlı zamanında oluşan bu cemaat ruhu ve kültürü Türkiye'de de hâkimdir. Onun için Balkanlardan ve eskiden Osmanlı idaresinde bulunmuş topraklardan (Kafkas) Anadolu'ya göç edenler Anadolu halkı ile kaynaşmış ve bugünkü Türkiye toplumunu yaratmışlardır. Cemaat konusunu uzun uzadıya tartışmak mümkündür; fakat amaç konunun inceliklerini dile getirmek değil. Asıl amaç böyle çok özel ruhsal, sosyal ve kültürel özelliklere sahip bir cemaatin Osmanlı tarafından Balkanlarda nasıl yaratıldığını anlatmaktır.

Bunun için Osmanlı toplumunun ve bu arada İslâm'ın nasıl özel bir yol izlediklerine göz atmak gerek. Bunu yapmadan evvel bir ana noktanın üzerinde ısrarla durmak gerek. İslâm'ın temeli, yani Kuran ve Hadisler her yerde aynıdır. Diğer yandan Müslüman cemiyetlerinin yaşamı, kültürel ifadeleri toplum yapısına, coğrafyasına ve tarihine göre şekil alır. Bir Faslı bana Mısır'da kendini yabancı hissettiğini söylemişti. "Kültürlerimiz psikolojimiz o kadar farklı, hem de Arap ve Müslüman olmamıza rağmen" demişti. Arap ülkelerinden Türkiye'ye gelen birçok kimse Müslüman olmalarına rağmen iki ülke insanlarının ve toplumlarının çok farklı olduğunu söylemişlerdir ki bu farklılık Osmanlı zamanında da vardı. (Bir Mısırlı yazar 17. yüzyılda yazdığı hatıratında lezzetli yemek için Kahire'deki Türklerin bölgesine gittiğini yazmıştı. Müslüman Mısır'da Türkler farklı bir toplum olarak görülürdü.)

Osmanlı devleti ve toplumu Selçuklu kökenlerine bağlı olmakla beraber temelde yeni bir tür Müslüman toplum ve devlettir. Toplum aslında devletten evvel oluşmuş ve sonra siyasî yapısını geliştirerek damgasını devlete vurmuştur. Osmanlı devletinin kurucuları Osman ve Orhan gazi olmakla beraber devlet yavaş yavaş ana şeklini yüz yıl kadar sonra almıştır. Ondan evvel Osmanlı toplumu oluşmuştur. İlk Osmanlı toplumunu olaylar yaratmıştır. 1243 Kösedağ yenilgisinden sonra Moğol hâkimiyeti Selçuk siyasî ve toplumsal düzenini tam yok etmemekle beraber etkisiz hale getirmiştir. Bundan sonra kurulan siyasî idare baskı ve keyfi kararlarla direnişler, şikâyetler yanında güvensizlik ve düzensizlikler yaratmıştır. Halkın önemli bir kısmı batıya ve güneye göç etmeye mecbur olmuştur. Batı Anadolu topraklarının bir kısmı Bizans idaresinde olmakla beraber az zaman sonra burası Moğol baskısından kaçan Türk-Müslüman göçmenlerle doldu ve bunlar oralara hâkim olmaya başladılar. (Aşıkpaşazade bu konuda geniş bilgi verir.) Nuve bilindiği gibi Ertuğrul beyin hâkimiyeti altında Söğüt'te idi. Bizans imparatorları ise Balkanları ele geçirmek için askerî güçlerini oraya yönelttiler ve haliyle Batı Anadolu'ya pek önem vermediler. Osman beyin büyük bir gücü, bir ordusu yoktu; ama büyük siyasî ve idarî kabiliyete sahipti. Böylece Batı Anadolu 1270'lerden sonra aşağı yukarı 1326'da Bursa'nın Osmanlı'nın eline geçmesiyle Türkleşmiş, Orhan Gazi idaresinde nispî güven içinde yaşayan ve güçlenen yeni tipte bir toplum meydana gelmiştir. Toplumun kendine mahsus dinamik gücünü ve yeniliğini yaratan nedenleri kısaca şu şekilde sıralayabiliriz. Bu toplum aşiret

bağlarından sıyrılmış insanlardan oluşan, güncel olaylar ve ihtiyaçlardan etkilenerek kendi arasından yükselen liderler tarafından yönetilen, pratik tutumlu bir toplumdu. (Osmanlı hanedanını Kayı boylarına bağlayan görüşler tartışmalıdır.)

Toplumun dini İslâm idi; fakat dogmatik olmayan bu halk İslâm'ı din-dünya ile barışık olarak manevî dünyayı maddi yaşamla birleştirebilmişti. Ahmet Yaşar Ocak, Anadolu'da Osmanlı öncesi faaliyet gösteren Müslüman halk gruplarının dinî inançlarını, dünya ve aşiret görüşlerinin, güneyden, Arap dünyasının kalıplaşmış, üst düzey İslâm'ın gelmesine kadar, Anadolu İslâm'ını nasıl biçimlendirdiğini çok güzel incelemiştir. Sufi Ahmet Yesevi'nin görüşleri bu Anadolu İslâm'ının bir parçası olarak Balkanlarda da yeni şekiller almıştır ki bunun en güzel örneği daha evvel ismini andığımız Saltuk Baba'dır. Batı Anadolu'da oluşan bu yeni toplum Osmanlı devletinin temelini oluşturmuştur. Özgür, pratik yaklaşımı sağlam hukuk düzenine verdiği önemle beraber maddi refahı manevî ihtiyaçlarla bağdaştıran bu yeni Osmanlı toplumunu Orhan Gazi (Sonra Sultan unvanını almıştır.) zamanında ülkeyi gezen İbn Battuta çok güzel anlatmıştır. Zengin kasabalarıyla, refah içinde yaşayan halkıyla, ticaret ve zanaatı, dindarlığıyla ve Ahi loncalarıyla İbn Battuta'nın tasvir ettiği Orhan Gazinin ülkesi, keşmekeş içinde boğulmuş Bizans'tan çok ileri gözükmektedir. Bu yeni Osmanlı topluluğunun Müslüman yönü ağır basmakla beraber burada gayri-Müslimlerin de yaşadığını biliyoruz. Hatta Osmanlı devletinin ana kurucuları olan Osman ve Orhan gazilerin silah arkadaşlarının bazılarının (Mihaloğulları, Malkoçlar, Evrenoslar) gayri-Müslim olduklarını ve bunların Balkanların fethinde büyük hizmetlerinin geçtiğini çok iyi biliyoruz. (Bu kuruluş dönemini Cemal Kafadar iyi anlatmıştır.) Bu konuyu dile getirmemin ana nedeni Osmanlı devletinin yeni tipte bir topluma dayandığını ve böylece eski klasik İslâm devletlerinden farklı olduğunu vurgulamak içindir. Mehmet Fuat Köprülü Osmanlı'nın bir aşiret devleti olmadığını defalarca yazdığı gibi "Türkiye İktisadî ve İçtimaı Tarihi" (1959) yazarı Mustafa Akdağ da Osmanlı'nın Selçuklardan daha "siyasî" olduğunu ifade etmiştir. "Siyasî" terimi ile Akdağ, Osmanlı'nın siyasî bakımdan daha gelişmiş, kararlarını toplumun ihtiyacına ve güncel koşullara göre verdiğini anlatmak istemiştir. (Rahmetli Akdağ'ın (ö. 1973) Celali İsyanları hakkında önemli bir çalışması da vardır. Klasik görüşlü tarihçiler tarafından tenkit edilen, askerî idarelerin hışmına uğrayan Akdağ'ın çalışmaları kanımca çok önemlidir ve okunmalıdır.)

Gerçekten Osmanlı'nın Balkanlar'a hâkim olması ve Balkanlar'da Roma-Bizans'ın kanuni düzeniyle (Justinian'ın Corpus Juris Civiles) yedi yüz yıl yönetilmiş bir toplum bulması çok önemlidir. Osmanlı'nın Balkanlarda ezici çoğunluğu Ortodoks Hıristiyan olan bir halkla karşılaşması ve bütün bunları hesaba katarak kendi düzenini kurması ve İslâm'ın yayılmasını büyük sarsıntılara yer vermeden sağlaması ancak pratik-pragmatik bir zihniyetle mümkün olabilmiştir. Bizim amacımız Osmanlı'yı idealize edip yüceltmek değildir. Ana amacımız

Osmanlı'nın temelde yeni bir toplum olması ve ona göre bir devlet idaresi —bir çeşit *Ottoman commonwealth*'i yaratarak hem Hıristiyanları hem Müslümanları bir arada yaşatarak buradan Balkanlarda ve Anadolu'da kendine mahsus özelliklere sahip bir Müslüman toplumu cemaati yaratmasını vurgulamaktadır.

İslâm'ın Balkanlar'da Osmanlı zamanında geliştiği bir gerçektir; fakat Osmanlı Balkanlar'a İslâm'ı yaymak için girmemiştir. Osmanlı Balkanlar'a arazi almak, hâkimiyet kurmak, gelir sağlamak ve yüksek seviyedeki kumandanları mal-mülk sahibi yapmak gibi pratik amaçlarla gitmiştir; ama aynı zamanda kültürünü de beraber oraya taşımıştır ki bu kültür İslâm idi ve Balkan sosyo-politik düzenine özel renk vermiştir. İlk dönemde Vardar vadisinde, Makedonya'da ve başka yerlerde kurulan Osmanlı eyaletlerinde eski kumandanların yer yer feodal bir düzen kurdukları malumdur. Fatih Mehmet (1451-81) Constantinople'u fethettikten sonra kurduğu güçlü merkezî idare sayesinde (feodal düzeni temsil eden sipahilerin yerini yaya asker—yeniçeriler almış) bu yarı-feodal Osmanlı sistemi kaldırılmıştır. Ama Osmanlı kendisine destek olacak bir grup yaratmak için Balkanlara Anadolu Müslümanlarını iskân ettirmiş, Balkanlardaki birçok İslâmî hareketlere, kurumlara (vakıf, medrese) hoş gözle bakmış ve bunları İslâmî hukuk (kaza) sistemiyle desteklemekle beraber gayri-Müslimlerin -ceza, güven-vergi hariç- kendi hukukî ve kültür düzeniyle idare edilmesini de kabul etmiştir.

Osmanlı, Balkanlar'da İslâm'ı zorla kabul ettirmeye hiçbir zaman başvurmamıştır. İspanya'da İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik 8-15. yüzyıllarda karşılıklı kabul, saygı ve barış içinde yaşamışlardır. İleri bir medeniyet düzenini Katolik krallar zorla ortadan kaldırmış ve Müslümanlarla Yahudileri yerlerinden sürmüştür. Eski yerlerinde kalmayı başaran on binlerce Müslüman ise zorla Hıristiyanlaştırılmıştır. Bir keresinde kral 4.000 Müslümanı bir araya getirerek ve sözde vaftiz ederek Hıristiyan olduklarını ilan etmiştir. Bu çeşit bir olay Osmanlı'da yoktur.

Şimdi İslâmiyet'in Balkanlara yayılmasını daha somut biçimde anlatmaya çalışacağız. Müslümanların Balkanlara ana geçişi Orhan Gazi (1326-61) zamanında başlamıştır. Bizans İmparatoru Kantakuzen Paleologus ailesiyle tutuştuğu taht kavgasında ve Sırplara karşı koymak için Orhan Gazi'ye yakın olmak istemiştir. (Kızı Theodora-Niluferi Orhan'a zevce olarak verdiğini daha önce belirttik.) Yardım için Osmanlı üç kez Balkanlara geçmiş ve nihayet 1354 Süleyman Paşa'nın Gelibolu kalesini ele geçirmesiyle Balkanların doğu ucuna yerleşmiştir. Bu tarihten sonra Doğu Balkanlar, Trakya'dan Balkan dağlarına kadar olan bölge 1360-1370 gibi on sene içinde Osmanlı idaresine geçmiştir. Bu fetih I. Murat tarafından ve birçok imaretleri olan Lala Şahin Paşa'nın kumanda ettiği ordularla başarılabilmiştir. Osmanlı'nın Balkanlarda çok farklı bir ortamla karşılaştığını burada çok çeşitli dinî ve etnik siyasî geçmişe sahip bir toplum bulduğunu belirttik. Büyük Osmanlı tarihçisi Paul Wittek'in yazdığı gibi Osmanlı devleti köklü olarak ilk Balkanlarda kurulmuş ve Balkanlar elden gidince (1878, 1912-1914) devlet de

yok olmuştur. Osmanlı İslâmlaşmayı, göç ve iskân ile el ele yürütmüştür; çünkü Osmanlı elde ettiği ana bölgeleri stratejik yerlerine güvendiği kendi halkını yerleştirmiştir. Bu yerleşme bölgesi aşağı yukarı Gelibolu'dan Filibe'ye kadar uzanmakta idi. Bu bölgeye gelen ve yerleşen halkın ezici çoğunluğu Türk-Müslüman idi, zaten yerleştikleri bölgelerde fazla halk yoktu. 1186-1380'lere kadar ayakta kalan İkinci Bulgar devletinin mirasçısı olan üç kral arasındaki taht kavgaları bölgeye ekonomik ve nüfus bakımından büyük zarar vermişti. Karesi (Balıkesir) bölgesinden gelen bir grup Türk-Müslüman aşireti 1357'de Gelibolu'ya ve Hayrabolu'ya iskân edilmiştir. Bu arada Edirne fethedilmiş ve Edirne I. Murat (1361-1389) zamanında Osmanlı devletinin başkenti olmuştur. 1453'e kadar Osmanlı büyümesi ve onun Balkanlarda kök salması buradan idare edilmiştir. (Edirne'nin ve bu dönemden kalma eserlerin yeteri kadar değerlendirilmediğini belirtmek yerinde olur.) Böylece 1350'lerden sonra fethedilen bölgelerde "uç" olarak bilinen yerleşmeler oluşmuştur. Uçların ana amacı akıncıların batıya doğru yapacakları akınlar için askeri üs vazifesini görmekti. Ama uçlar aynı zamanda yerleşim bölgeleri ve hatta ticari merkezlerdi. Üslerin halkı genelde Türk-Müslüman idi. Yeni arazi fethedilince üsler batıya kaydırılır, geriye kalan eski üsler sivil yerleşim olarak hayatlarını sürdürür, genişlerdi. 1400 yılında Saruhan vilayeti Yörükleri Filibe'ye iskân edilmiştir. Kastamonu ve Sinop'u aldıktan sonra II. Mehmet (1451-81) buralara hâkim İsfendiyar oğullarını ve yakınlarını yine Filibe civarına iskân ettirmiştir. I. Mehmet (1413-21) İskilip-Tatarlarını aynı Filibe bölgesinde bulunan Konushisar mevkiine iskân ettirmiştir. I. Beyazıt (1389-1402) da Kırım'da taht kavgasında yenilen Oktav Tatarlarını aynı bölgeye yerleştirmiştir. Aşıkpazade ve diğer erken tarihçiler zaman zaman Anadolu'dan Balkanlara çok sayıda Müslüman göçmen yerleştirildiğini yazar. Bizim derlediğimiz "The Turks of Bulgaria" kitabına İlhan Şahin, Feridun Emecen ve Yusuf Halaçoğlu Osmanlı tahrir defterlerinin verdiği rakamlara dayanarak Sofia, Filibe, Eski Zağra, Tatar Pazarı, Şumnu, Silistre, Razgrad, Çirmen kasabaları ve bölgelerinin Müslüman ve Müslüman olmayan nüfusunun sayılarını vermişlerdir. Osmanlı Balkanlarda eski Roma-Bizans şehirlerini onararak, genişleterek ve yeni yerleşim bölgeleri kurarak Müslüman nüfusun sayısını arttırdığı gibi ekonomik gelişmeyi, güveni sağlamış ve Hıristiyan nüfusun da gelişmesine yol açmıştır. Anadolu'dan Rumeli'ye göçenler eski gayri-Müslim nüfus yanında ama ayrı mahallelere yerleşmişlerdir veya kendi şehirlerini veya köylerini kurarak onlara kendi isimlerini vermişlerdir. Roma veya Bizans isimlerini taşıyan şehirleri çok kez Türk fonetiğine uydurarak muhafaza etmişlerdir. Philippopolis Filibe olmuş. (Bulgarlar bunu 20. yüzyılda Plovdiv yapmışlardır.)

Kısaca aşağıdaki çizelgede bazı Rumeli kasaba ve bölgelerinin nüfusunu daha evvel söz konusu ettiğimiz kaynağa dayanarak vermekteyiz. Hane olarak:

Tablo: Onaltıncı Yüzyılda Çirmen Sancağı Nüfusu

Dönemler	**I. Selim (1512-1520)**				**Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566)**				**III. Murat (1574-1595)**			
	Müslüman Türkler		Hıristiyanlar		Müslüman Türkler		Hıristiyanlar		Müslüman Türkler		Hıristiyanlar	
	Evli	Bekâr	Evli	Bekâr	Evli	Bekâr	Evli	Bekâr	Evli	Bekâr	Evli	Bekâr
Çirmen Kaza ve Köyleri Toplam	184 1414 1598	-- 316 316	40 87 127	-- -- --	118 1191 1309	41 374 415	-- 380 380	-- 14 14	79 1081 1880	30 571 601	58 355 413	-- 112 112
Cisr-i Mustafa Paşa	--	--	--	--	--	--	--	--	150	71	26	13
Hasköy Kaza ve Köyleri Toplam	271 1297 1568	-- 199 199	-- 175 175	-- 4 4	192 1648 1840	108 328 436	-- 44 44	-- 12 12	392 3820 4212	35 1352 1387	-- 586 586	-- 118 118
Çirpan Kaza ve Köyleri Toplam	150 118 268	94 44 138	-- -- --	-- -- --	172 104 276	80 23 103	-- -- --	-- -- --	226 128 354	169 32 201	13 -- 13	-- -- --
Yeni Zağra Kaza ve Köyleri Toplam	385 566 951	-- 72 72	-- 91 91	-- 19 19	231 501 732	101 82 183	-- 107 107	-- 19 19	326 1611 1937	2 343 345	-- -- --	-- -- --
Ança Kızanlık Kaza ve Köyleri Toplam	143 657 800	15 81 96	-- 418 418	-- 33 33	151 785 936	41 209 250	-- 360 360	-- 5 5	338 2307 2645	108 535 643	-- 403 403	-- 201 201
Tüm Kasaba ve Köyler Genel Toplam	1133 4052 5185	109 712 821	40 771 811	-- 56 56	864 4229 5093	371 1016 1387	-- 891 891	-- 50 50	1511 9667 11178	415 2833 3248	110 1344 1454	-- 431 431
Yaklaşık Toplam Nüfus	26.746		4.111		26.852		4.505		59.138		7.701	

Kaynak: İIlhan Şahin, Feridun M. Emecen, Yusuf Halacoğlu "Turkish Settlements in Rumelia (Bulgaria) in the 15th and 16th centuries: Town and Village Population" Kemal H. Karpat ed., *The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority* (İstanbul, İsis: 1990), s. 41-42.

Aslında toplam nüfus sayısı daha yüksektir; çünkü tahrirler vergi muafiyeti, yaş *vs*. nedenlerle nüfusun bir kısmını sayıma tabi tutmazlardı.

Bu halkın yaşadığı arazinin (vergiye tabi) yüzde 74.59'u Müslümanlara, % 25.41'i Hıristiyanlara aittir. Nüfusun ancak yüzde 11.52'sini oluşturan Hıristiyanlar arazinin % 25.40'ına sahiptirler. Müslüman nüfusu genellikle şehir ve kasabalarda, Hıristiyanlar ise köylerde yaşamakta idiler. Durum sonradan değişecektir.

Yine bizim derlediğimiz "Bulgaristan Türkleri" kitabında tanınmış Balkan tarih uzmanı aslen Hollandalı olan Machiel Kiel bir Osmanlı nüfus defterine dayanarak Filibe'nin 1489-1490'daki nüfusunu vermektedir. Bu deftere göre şehrin 26 mahallesinin ancak 4'ünün Hıristiyanlarla meskûn olmasına karşılık geride kalan 21 mahallesi Müslümanlardan oluşuyordu. (Bir Kipti Mahallesi vardı.) Müslümanlar 796, Hıristiyanlar 78 ve Kiptiler 33 haneye sahip idiler. Bu sayılara girmeyenler de hesaba katılırsa 15. yüzyılda Filibe'nin tüm nüfusunun 10.000-12.000 civarında olduğunu tahmin edebiliriz. Hıristiyan terimi Bulgarları, Rumları, Vlahları ve başka etnik grupları kapsamaktadır. Varna, Burgaz ve Mesembria gibi Karadeniz liman kasabalarında çok sayıda Rum yaşamakta idi. Roma ve Bizans zamanından kalan bu halk 20. yüzyılda Bulgar hükûmeti tarafından Yunanistan'a gönderilmiştir.

Rodop-Pomaklarının bulunduğu bölge aslen Balıkesirli olan ve karargâhını Gümülcine'de kuran Evrenos Bey tarafından alınmıştır. 1526-1528 tarihli bir defter, Rodopların önemli bir bölümünü kapsayan Tatar Pazarcık kazasının nüfusunu 1.634 hane Müslüman, 1.736 hane Hıristiyan, yani toplam 3,370 olarak göstermektedir. (İlginçtir, 334 Müslüman hane Yörük olarak gözüküyor.)

Güney Rodop dağlarında 1450'lerde takriben 7.500 Yörük yaşadığı ve bunların toplam nüfusun üçte birini oluşturduğu bilinmektedir. Bulgar tarihçileri bu bölgede yaşayan Hıristiyanların Köprülü Mehmet Paşa zamanında Müslümanlaştırıldığını iddia etseler de bu iddianın bilinmeyen kaynaklara dayandığı ve tarihinin yanlış olduğu kesindir. Hâlbuki sonradan daha objektif görüşle hareket eden ve Bulgar tarihçiliğinin temelini atan Konstantin Josef Jirecek (Aslen Çek'tir.) Rodoplarda İslâmlaşmanın iki yüz yıl içinde yani 16. yüzyıl sonlarına doğru oluştuğunu, Yörüklerin İslâmlaştırmaya önem vermediklerini ve yerli Hıristiyan Bogomil olan Ortodoksların, putlara taptıklarını yazmıştır. Rodopları oluşturan Ahi Çelebi, Eğridere ve Sultanyeri gibi kazalarda yerleşmiş 283 köyün nüfusu 1892-1893'te kadın-erkek Müslüman 116.909, Rum 1.223, Bulgar 11,696 olarak görülmektedir. Bu alanda camii ve okul sayısının ezici çoğunluğu Müslümanlara aitti. Yalnız Eğridere kazasında 44 camii ve mescit, 6 medrese ve 106 mektep vardı.

Dobruca bölgesinin en önemli yeri Silistre bölgesidir. Tuna nehrinin önemli bir limanı ve ticaret merkezidir. Kiel'in Tahrir Defteri no. 370'ten alarak verdiği rakamlara göre Silistre kazasının 15. yüzyılda 15 kasabaya ve 1.608 köye sahip olduğu anlaşılıyor. Burada bulunan 13.776 hanenin 8.587 si (% 62) Müslüman,

5.188 Hıristiyan idi. Buna karşılık batıda Niğbolu ve Vidin'de ise Müslümanlar nüfusun ancak % 6-18'ni oluşturmakta idi; çünkü buraya Müslüman iskânı olmamıştı. İlaveten bu yerler Batı ve Macar ordularıyla olan çarpışmalara sahne oldukları gibi burada yaşayan Müslüman nüfus daha fazla askerlerden oluşuyordu. Varna'da 1444'te yenilgiye uğrayan Hunyadi kumandasında Haçlı Seferi batıda Vidin'den doğuda Karadeniz kıyısına kadar olan yerlerde yaşayan Müslümanları öldürmüş ve kasabalarını yıkmıştır.

Bugün Kuzeydoğu Balkanlar ve bilhassa Dobruca, I. Beyazıt (1389-1402) zamanında kısa sürede ele geçirilmesinden sonra nihayet I. Çelebi Mehmet (1413-21) tarafından 1416 tarihinde kesin olarak Osmanlı topraklarına katılmıştır. Dobruca'ya daha evvel anlatıldığı gibi Müslüman Türkmenler daha 1262'de Saltuk Baba ile gelmiş bulunmakta idi. Bu bölge çok karışık siyasî ve askerî olaylar sonucunda çok nüfus kaybettiği gibi ekonomisi de zarar görmüştü. I. Beyazıt'n oğlu Musa Çelebi ve onun kazaskeri ve fikir babası Simavnalı Bedrettin bölgeye hâkim olmuşsa da Sultan I. Mehmet'e yenilmiş ve ilginç bazı olaylar sonunda hayatlarını kaybetmişlerdir. Ancak Musa Çelebi'nin ve Bedrettin'in Müslüman ve bir dereceye kadar Hıristiyan eşitliğinden söz etmeleri, oluşmakta olan feodaliteye karşı çıkmaları bölgenin siyasî ideolojik durumunun ne kadar karışık olduğunu göstermektedir. Sultan I. Mehmet Amasya beylerinin desteğiyle I. Beyazıt'ın Ankara'da 1402'de Timur'a yenilmesinden sonra dağılan Osmanlı devletini Balkanlara hâkim olduktan sonra tekrar bütünleştirmesi Balkanların stratejik önemini göstermiştir. Aynı zamanda yukarıdaki olaylar İslâm'ın bölgenin sosyo-kültürel ve dinsel yapısıyla daha iyi bağdaştırılması gereğini açıkça ortaya koymuştur. Bunları göz önünde tutan II. Mehmet (1451-81) Kanunnameleriyle Osmanlı devletinin dinî ve sosyal yapısına kalıcı bir hukuki düzen getirmiştir. Bu konuları sonra inceleyeceğiz.

Bundan sonra 15. ve 16. yüzyıllarda oluşan iskânlar bu bölgelerin Müslüman nüfusunu arttırmış, Dobruca'nın güney ve kuzeyindeki Tulçi ve Maçin limanları arasındaki bölgeye sürgün olarak binlerce Orta ve Doğu Anadolu'dan Türkmen yerleştirilmiştir. Bunların büyük bölümü 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın başlarında, bilhassa Çaldıran (1514)'da yenilmiş İran Şahı İsmail Safavi'nin Kızılbaşlarından oluşmakta idi. Dobruca'nın güneyinde Silistre ve Tutrakan'ı da içine alan Deliorman bölgesine binlerce Türkmen yerleştirilmiştir ki bunların bir kısmı halen orada yaşamaktadır. Kuzey Dobruca'da Soğanlık, Ortaköy, Trestenik ve Frakatzei gibi köylerde yaşayan Kızılbaşların tümü 1937'de Türkiye'ye göç etmişlerdir. Ama Dobruca'da hiçbir zaman Sünni-Alevi ayrılığı olmamıştır; çünkü Rumeli'de aşiret ve din farkları üstünde kurulan toplumun (cemaatin) Müslüman-Osmanlı proto millet kimliği mezhep farklarından çok da güçlü idi. Aynı görüş çeşitli tarihlerde Dobruca'ya gelen Tatarlar (Bunların bir kısmı Peçenek ve Kıpçak kökenli idi.) için de geçerlidir.

Balkanlarda her kasabanın bir tarihi vardır. Bazı kasabaların Roma ve Bizans döneminde kurulduğunu biliyoruz. Birçok kasaba ise Osmanlı zamanında kurulup hızla gelişerek nüfus çekmiş ve böylece Müslümanlaşma artmıştır ki bu

gelişmeler Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemine ve sonrasına isabet eder. Ancak bu önemli konuyu ele almadan evvel Osmanlı'nın Balkanlara geçişini ve I. Murat ile II. Mehmet zamanındaki Müslümanlaşmanın bazı özelliklerini incelemek gerek. Fatih'e kadar İslâmlaşma geniş çapta Balkan dağları güneyinde ve kuzeydoğusunda olmuştur. Bu İslâmlaşma daha fazla Anadolu'dan gelen göçmen ve onların kurdukları köy ve kasabalarda oluşmuştur. Bu göçmenlerin aşağı yukarı tümü Türkmen ve Yörüklerden oluşmakta idi ki etnik bakımdan buna Türk göçü diyebiliriz. Zaten Balkanlarda etnik bakımdan Türk sayılan Müslümanlar bugünkü Bulgaristan'a ve Makedonya'ya (Kuzey Yunanistan- Üsküp dâhil) iskân edilmişlerdir.

Kitle halinde İslâmlaşma Fatih II. Mehmet'in Constantinople'u 1453'de fethederek onu İstanbul'a dönüştürmesinden sonra Batı Balkanlarda oluşmuştur. Gerçekten Fatih Sultan Mehmet, Balkan İslâmı ve din konularında yeni bir devir yaratmıştır. Bu konuda onun ilk ve can alıcı kararı 1454'te Ortodoks millet sistemini kurmasıdır ki bunun en büyük özelliği tüm Batı Hıristiyanlarını yani Balkanlarda yaşayanları bir bütün toplum "millet" sayarak Patriği bu milletin başı yapmasıdır. Patriği, 12 kişilik sinod (heyet) seçer ve padişah onaylar. Ortodoks milletin tüm eğitim, evlilik ve aile işleri Ortodoks kilisesinin sorumluluğuna bırakılmıştı. Ancak ceza, güven ve vergi (toplama da bazı istisnalar vardı) işleri merkezî Osmanlı hükûmetine ait idi. Justuinian'dan beri imparatorun emrinde çalışmış olan Ortodoks Patrik, özgür millet başı olarak geniş yetkilere sahip olmuştur. Böylece Ortodoksluk hem kendine güvence sağlıyor hem de devletin bir parçası oluyor. Ama toplumlar aynı siyasî idareye tabi olmakla beraber ana kimliklerini milletten yani Hıristiyan ve Müslüman olmaktan aldıkları için kültür ve sosyal değer bakımından birbirinden ayrılmıştır. Cemaat (millet) ayrımı 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir.

Devletin kimliğini toplum tayin ettiği için devlet idarecileri de Müslüman oldukları için bir yerde devlet de Müslüman oluyor. (Millet sistemi Ermeni Doğu Hıristiyanları ve Musevi Yahudi olarak 15. yüzyılın ikinci yarısında üçe çıkabilmiştir.)

Fatih Sultan Mehmet Balkanlarda İslâmlaşma'ya "devşirme" usulü ile yeni bir hız katarak ihtida (din değiştirme) yolu ile Balkan Hıristiyanlarını yönetici sınıfa katılmalarını sağlamıştır. Yeniçeri olarak tamamıyla merkezi hükûmete bağlı ve onun emrinde çalışacak bir askerî sınıf yaratmak çabaları I. Murat zamanında başlamış fakat ana şeklini ve gücünü II. Mehmet zamanında bulmuştur. Bilindiği gibi devşirilen Yeniçeriler belirli koşullara tabi olarak çoğunlukla Balkan Hıristiyan ailelerinden alınan çocuklardan oluşmaktaydı. Batılı ve milliyetçi Balkan yazarlar tarafından çok kötü gösterilen devşirme usulü aslında fakir ve yoksul aile çocuklarının yüksek mevkii ve büyük mal-mülk sahibi olmalarına yol açardı. Müslüman olduktan sonra topluma uyum sağlamak için devşirmeler Müslüman-Türk ailelerinin yanında bir süre yaşar, seçkin zekâ sahibi olanlar Enderun gibi bir çeşit devlet üniversitesinde eğitim görürlerdi. Yeniçeri ocağında yetişmiş binlerce Osmanlı devlet adamı, münevveri vardır. Bunların arasından Sokullular,

Köprülüler, Sinan Paşalar (Koca Sinan) ve İtalyan kökenli Cığalazade Sinan Paşa (Cağaloğlu'nda sarayı olduğu için semt onun ismini almıştır.) gibi yüzlerce isim vermek mümkündür. Yeniçeriler aileleriyle teması muhafaza ettirdikleri gibi bazıları, bilhassa yüksek mevkiiye sahip olanlar, ailelerini İstanbul'a getirir veya emekliye ayrıldıktan sonra doğdukları köy ve kasabalarına döner ve orada Müslüman olarak yaşar ve belki de akrabalarının İslâmlaşmalarını sağlardı. (Devşirme usulü 16. yüzyılın sonunda terk edilmiş, Müslümanlar Yeniçeri Ocağına alınmıştır.)

Fatih Mehmet'in gerçekleştirdiği fakat nedense pek bilinmeyen diğer bir icraatı sipahilerin elinde bulunan tımarları Yeniçeri Ocağında yetişenlere devir etmesidir. Siyasî bir deha olan Fatih Mehmet (Onu Osmanlı devletinin gerçek kurucusu olarak görenler vardır.) tımarları Yeniçerilere verirken ana amacı bir çeşit eyalet aristokrasisi olan ve kendilerine Osmanlı devletinin kurucu temeli sayan sipahilerin (toprak yöneticilerinin) gücünü kırmak ve merkezin, yani İstanbul'un siyasî ve askerî gücünü arttırmaktır. Aynı zamanda tımar idaresine sahip olacak Yeniçeriler hem padişaha hem merkezî devlete yakınlık göstermekte idi. (Eyaletlerde hizmet gören Yeniçerilerin bir başka ödevi de dinî kavgaları önlemek, yani Hıristiyanları korumaktı.)

Fatih Mehmet'in Balkan İslâmına en büyük katkısı şüphesiz 1463-1478'de Arnavutluk ve Bosna'yı fethederek burada yaşayan halkın büyük bir kısmının kitle halinde Müslümanlaşmasını sağlamasıdır. Bu İslâmlaştırma zorlama ile olmamıştır. Oradaki toplumun sosyal ve ekonomik durumunu ve kültürünü hesaba katan Sultan Mehmet yerli sosyal düzeni ve kültürü bozmadan hayatı daha güvenli bir hale getirerek Arnavutların, Boşnakların eski kimliklerini İslâm kisvesi altında canlandırmalarına, yaşatmalarına imkân vermiştir. Batı Balkanlarda Katolik ve Ortodoks kiliseleri bölgede kendi Hıristiyanlıklarını hâkim kılma mücadelesine sahne olmuştu. Fatih, Ortodoks milletinin kurucusu olarak şüphesiz Ortodoksları desteklemiş, Katolik kilisesinin faaliyet alanını çok daraltmıştır. Bunun ötesinde Fatih o bölgede hâkim beylerin ve toprak sahiplerinin Müslümanlaşarak mülklerini muhafaza etmelerini onaylamıştır. Bu şekilde İslâmlaşan Batı Balkan Hıristiyan halkı etnik kimliğini ve dilini (Arnavutça, Boşnakça) koruyarak Osmanlı Müslüman camiasının bir parçası olmuştur. Böylece İslâmlaşarak "Türkleşmişler" ve etnik ve dil farklarının üstünde büyük bir cemaatin (ümmetin) üyesi olmuşlardır. Üyesi oldukları "ümmet" ise Osmanlı Müslüman toplumu idi.

Şimdi burada daha bu yazının başında belirttiğimiz bir konuya kısaca değineceğiz. Osmanlı'nın temelde Müslüman kalarak Müslüman sayılan bazı kavram ve kurumları yeni koşullarla bağdaştırmak ve farklı inançlı insanların bir arada barış içinde yaşamalarını sağlamak için yeni yollar aradığını belirtmiştik. Fatih Mehmet, Hıristiyanlara ve Yahudilere dinlerini koruyarak Müslüman bir devlet idaresinde yaşamak hakkını verirken İslâm'da öteden beri mevcut zimmî (zimmet altında bulunan) ilkesini korumuş ama Osmanlı gerçekleriyle bağdaştırmıştır. Klasik İslâm'da ne millet sistemi ne de geniş yetkilere sahip Patrik yoktur, her ne kadar şeklen benzer mevkiiler mevcutsa da. Aynı şekilde Osmanlı'nın tımar kurumu "ikta", yani ileri gelenlere verilen mülk, arazi türü İslâm'da mevcuttur. Fakat

Osmanlı "ikta"yı devletin mülkü yapmış ve başına sipahiyi koymuştur. (İslâm'da bu gibi fethedilmiş topraklar ümmetin mülkü sayılır; devlet mülkün yalnızca idarecisidir, arazinin asil sahibi ise Allah'tır.) Tatbikatta geniş araziler beylerin kumandalarına, şahsına verilmiştir. Osmanlı'da "ikta"ya şeklen benzeyen malikâne sistemi 1695'te uygulanmıştır.

Bu konuları uzun tartışmak mümkündür. Bizim amacımız, Balkanların nasıl özel ekonomik, sosyal ve siyasî koşullara sahip olduğunu göstermektir. Osmanlı'nın Balkan İslâm'ını nasıl şekillendirdiğine işaret etmektir. Bunların İslâm'ın prensiplerini ihlal ettiği söylenemez; çünkü devşirme ve "ikta" Orta Doğu'da öteden beri değişik şekilde uygulamakta idi.

Fatih Mehmet Balkanların aşağı yukarı tümünü Osmanlı idaresine tabi kıldıktan sonra Balkanların İslâmlaşması yeni bir döneme girmiş, hem hızlanmış hem de nitelik değiştirmiştir. Başlangıçta göçler, iskânlar, Rumeli abdalları, dervişleri ve babaları, İslâm'ı Balkanlara götüren has güçlerdi. Batı literatüründe "the conquering dervishes" (fatih dervişler) ismi altında ilk dervişler uçlarda ve uçların ötelerinde tekkelerde, kervansaraylarda halka vaaz ederek Hıristiyanların kabul edeceği bir Allah ve bazen yerli azizlere benzeyen, fakat onlardan ilahî gerçeğe daha yakın bir peygamber tasviri çizerek Hıristiyanlara dünyevî, onların kabul edebileceği bir İslâm sunmaya çalışırlardı. İnançlı sufiler halkın hayatını paylaşarak, halka yardım ederek, çok mütevazı hayatlarıyla İslâm'ın insan şeklini almış canlı ifadesi gibi hareket ederek hem sevgi hem itibar kazanmayı başarıyorlardı. Onlar, Osmanlı İslâm'ının Haçlı Seferleri komutanlarının kurdukları feodal düzeni yok edeceğini ve böylece İslâm yolu ile dünyaya hak ve adaletin geleceğini vaat ederek ezilmiş halk önüne yeni vizyon koyabiliyorlardı. Bütün bunları inanarak vaaz ettikleri için de halk tarafından çok, hatta bazen aziz derecesine çıkarılarak itibar görüyorlardı. Çok kez dervişlerin kurduğu zaviye ve tekkeler etrafında ki birçoğu boş arazilerde kurulmuştu, köyler oluşurdu. Müslüman halk böylece tarım bölgelerine yayılmıştır. Bazı yerlerde dervişler kendi dillerine benzer bir dil konuşan Hıristiyanlarla karışır. Osmanlı zamanında kurulan Hezergrad-Razgrad civarında Torlak olarak tanınan 16 köyün Hıristiyan sakinleri Peçenek-Kumanca bir dil konuşmakta idiler. Başka yerlerde de Peçenek, Kumanca ve bunlara yakın olan Nogayca-Tatarca konuşan eski Türk kavimlerinin kalıntılarını Balkanlarda görmek mümkündür. (Polonyalı âlim Tadeus Kowalski 20. yüzyılda Balkanlarda konuşulan Türkçe'nin birbirinin üzerine konmuş üç Türk dilinden oluştuğunu yazmıştır.)

Balkanlara ilk Müslüman yerleşim bölgeleri Türk isimleri taşırlar. Mustafa Kalife, Koçak Baba, Agdi Fatih, Hasan Dede, Bayram Dede, Sail Dede, Selman Dede ve Doğan Dede gibi isimleri taşıyan birçok köy ile tekke civarında köyler oluşmuştur. Bunun gibi Anadolu'dan geldikleri bölgelerin isimlerini taşıyan birçok köy mevcuttur. İşte bu dedelerin, dervişlerin, göçmenlerin kurdukları köylerin ve dolayısıyla Müslüman nüfusun sayısı bilhassa 16. yüzyılın sonlarına doğru hızla artmıştır. Şumnu bölgesi tüm nüfusu 1530-1565 arasında 20.000'den 45.000'e çıkmıştır. Başlangıçta yani 1530'da eşit olan Müslüman nüfus sayısı 40

yıl sonra üç misli artarak 28.000'e çıkmış, Hıristiyanların sayısı da 11.000'den 17.000'e çıkmıştır ki nüfus artışını körükleyen nedenler din ve iskân ötesinde yeni unsurlardı.

Çok önemli olan bu noktayı biraz daha açalım. Gerçekten Balkanlarda 16. ve 17. yüzyıllarda genel bir nüfus artışına sahne olmakla beraber Müslüman nüfus artışı hız kazanmıştır. Bu nüfus gelişmelerini sağlayan olaylar iç güven, barış ve ekonomik gelişmedir. Balkanlar Osmanlı idaresine geçtikten sonra bölgede iç ve dış savaşların yerini barış ve güven almıştır. Tımar sistemi ve başka düzenlemeler sayesinde tarımda üretim ve insan başına gelir artmıştır. Tarım ürünleri ve Osmanlı'nın getirdiği yeni meslekler sayesinde şehirler yeni iş kolları elde ederek hızla büyümüşlerdir. Birçok yerde ise "pazar" ismini taşıyan yeni alışveriş yerleri kurulmuş yerli ticaret alabildiğine genişlemiştir. II. Beyazıt, 1484 yılında Kuzey Karadeniz'de Akkerman limanına ve Tuna nehri üzerindeki Kili'ye; Fatih Mehmet 1475'te Kırım'a; I. Selim 1416-1417'de Suriye'ye ve Mısır'a hâkim olduktan sonra Osmanlı dünyaya açılarak malî gücünü çok artırmıştır. Osmanlı bir bölge devleti iken dünya çapında bir devlet olduktan sonra geliri ve halkının yaşam seviyesi çok yükselmiştir. Balkanların bu dönemde ekonomik gelişmesini inceleyen Bruce McGoven Osmanlı'nın 16. yüzyıldaki yaşam standardının Batı Avrupa'ya eşit olduğunu ileri sürmüştür. (Biraz daha yüksek olduğunu da söylemek mümkün.) 1571'de Batı Balkanlarda Venedik elindeki liman şehirlerini Osmanlı eline geçirmiş, Kıbrıs'ı fethetmiştir. Lepanta (1571)'de çok ağır bir şekilde yenilen ve gemilerin dörtte üçünü kaybeden Osmanlı 4-5 ay içinde 200 kadar yeni gemi inşa ederek Akdeniz'deki hâkimiyetini korumuştur. Bu olay Osmanlı'nın ekonomik gücünü çok iyi göstermektedir. (Osmanlı veziri Batılı bir sefire siz bizim sakalımızı biz sizin kolunuzu kestik diyebilmiştir.)

İşte bu siyasî ekonomik gelişmeler Osmanlı ülkesinde büyük bir nüfus artışı yarattığı gibi hızlı bir şehirleşme de sağlamıştır. Balkanlarda şehirleşme alabildiğine gelişmiştir; Roma-Bizans döneminden kalma şehirler onarılıp alabildiğine genişlediği gibi, Razgrad, Eski Cuma, Yeni Pazar ve Osman Pazar gibi şehirler temelden kurularak ticaret merkezi olmuşlardır. Saraybosna, Yenice gibi ufak yerleşim bölgeleri büyük merkez haline gelmişlerdir. (Balkanlarda şehirleşmeyi köklü ve tarafsız olarak inceleyecek çalışmalara büyük ihtiyaç vardır.) Köy halkı ve dışarıdan gelenler artık şehirlerde yaşam kalitesi çok yükseldiği ve kültür ve sanat alabildiğine genişlediği için burada yaşamayı tercih etmeye başladılar. Bu dönemde Balkanlarda bedestenler, yeni camiler, mektepler, saraylar, külliyeler ve köprüler (Saraybosna şehri içinden geçen nehir üzerindeki beş köprü ve Mostar köprüsü baş numunelerdir.) yapılmıştır. İstanbul'da Süleymaniye ve Edirne'de Selimiye camileri bu sanat gelişmelerinin en güzel örnekleridir. Bedesten, yani kapalı pazarlar Roma ve Bizans'ta yoktu. Kültür hayatı Osmanlı Balkanlarında bilhassa 15. yüzyılın sonundan sonra alabildiğine gelişmiştir.

Örnek olarak Sofya'yı alalım. Hızla bir Türk şehri halini alan Sofya bir kültür ocağına dönüşerek, Ahmet Hadi, Abdi Efendi, Seyfi Efendi gibi şair ve hukukçu

yanında Bali Efendi (ö. 1553) gibi Halveti Şeyhi ve şairini, Vahid Mehmet, Çelebi Paşa, Mehmet Efendi gibi şair ve düşünürleri yetiştirmiştir. Bosna'da yüzlerce şair düşünür (Koçi bey), âlim Türkçe ve kendi dilleri Boşnakça ile yazılmış çok değerli eserler bırakmışlardır. Yakın Türk tarihi ve kültürüne katkıda bulunan Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet Mithat Paşa ve Lefkoşalı Galip gibi birçok büyük isimler Balkan kökenlidir.

Bunları yazmanın ana nedeni bilhassa 16. yüzyılda oluşan şehirleşmenin yeni ekonomik, siyasî ve kültürel boyutlarına işaret etmektir; çünkü şehirleşme Balkan İslâmlaşmasını daha üst bir seviyeye çıkararak kalitesini yükseltmiş ve entelektüel bakımdan daha çekici hale getirmiştir. Eskiden İslâm'da inanç ve ibadet ağır basarken şimdi buna tarih ve düşünce gibi akli boyutlar da eklenerek din daha renkli ve çağına uygun bir hale gelmiştir. Halveti tarikatının çeşitli kolları, Kadriye, Bektaşilik ve daha başka birçok tarikat Balkan İslam'ını oluşturan çeşitli etnik ve dil gruplarının dünyevi kimliklerini din tarikat yolu ile muhafaza etmelerini sağladığı gibi buraya katılan başka Müslüman gruplar ile kaynaşmalarını sağlamıştır.

Yukarıda genel olarak belirttiğimiz ekonomik, sosyal gelişmeler 16. yüzyılın ortalarından sonra İslamlaşmayı şehirlere kaydırmış, yoğunlaştırmış ve kökleştirmiştir; çünkü İslâm ilk dönem dervişlerin derin inançlı duygusal İslam'ına akılcı boyutlar eklemiştir. Balkanlarda İslâm'ın daha derin kök salması 16. yüzyılda ve bilhassa 17. yüzyılda olmuştur; çünkü bir dinin varlığını sağlayan maddi vasıtalar (cami, medrese) yanında kültür içeren çabalar da bu dönemde oluşmuştur. 17. yüzyılda kısmen başka nedenlerle İslâmlaşma Balkan şehirlerinde hız kazanmış ve onunla beraber Osmanlı kültürü, varlığı ve siyasî gücü şehirlerde toplanmıştır.

Balkanlar'da İslâm'ın çöküşü Osmanlı Devleti'nin çöküşü ile el ele gitmiştir. Konumuz dışında kalan bu olaylara sonuç bölümünde kısa olarak değineceğiz.

Söz konusu ettiğimiz gelişmeler gayri-Müslim nüfusun artmasını ve kültürel gelişmesini sağlamışsa da gayri-Müslimler arasında nüfus artışı ve gelişmesi ancak 18. yüzyılda ve 19. yüzyılda Avrupa'nın ve Rusya'nın baskı ve müdahaleleriyle artmış ve siyasileşmiştir. Sırbistan, Bulgaristan, Yunanistan, Karadağ ve Hırvatistan gibi bazı bölgelerde Hıristiyan nüfus biraz çoğunlukta olmakla beraber, Tuna'nın güneyinde bugünkü Bulgaristan, Makedonya ve Kuzey Yunanistan gibi bölgelerde İslâm nüfusu çoğunlukta idi.

III. İkinci Dünya Savaşı Sonrası Batı Avrupa'ya Müslüman Göçü

Bu bölümde konumuz dışında kalan Batı Avrupa'ya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra göç eden Müslümanlardan çok kısa söz edeceğiz. Müslümanlar Hindistan'dan 1947'de Hindistan-Pakistan olarak ikiye ayrıldıktan sonra İngiltere'ye göç etmişlerdir. Cezayir'de Fransız idaresini destekleyen Müslümanlar 1958'den sonra Fransa'ya göçmüşlerdir. 1960'dan sonra iş kolu ihtiyacını karşılamak nedeniyle Türkler Almanya'ya gitmişler ve birçoğu Alman vatandaşı olarak kalmışlardır. Almanya'da Türklerin sayısı 3 milyonun üzerinde olduğu tahmin edilmektedir.

Bu tarihlerden sonra Afrika'nın hemen hemen her ülkesinden, Karayip denizi ülkelerinden Orta Doğu'dan birçok kimse iş bulmak gayesiyle Müslümanlar kalabalık olmak üzere, Batı Avrupa'ya gitmişlerdir. Balkanlardan, yani eski Osmanlı topraklarından Batı'ya göç eden (bilhassa Bosna'dan 1992-5 te sığınanlar ve sayısız Türkler hesaba katılırsa Avrupa'da Müslümanlar oldukça büyük bir kitle oluşturmaktadır. Bugün Batı Avrupa'nın tüm ülkelerine yerleşmiş Müslümanların sayısı ama yine de basta İngiltere Fransa (6 milyon), Almanya (5 milyon) toplam 15-16 milyon Müslüman, 500 milyon kadar nüfusa sahip Avrupa'daki Müslümanlar nüfusun ancak yüzde 2 sini oluşturacak cüzi bir miktardır. Bati Avrupa'da yaşayan Müslümanlar en alt sınıf olarak bilhassa Fransa'da çok büyük güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Batı Avrupa'ya göç eden Müslümanlar hakkında yüzlerce kitap, makale yazılmış, sayısız araştırmalar yapılmıştır. Kültür çatışmalarından, giyim yasaklarından, entegrasyon ve asimilasyondan, gıda tüketimine kadar varan çatışmaları dile getiren bu çalışmalar Balkan Müslümanlarından oldukça az söz etmektedirler; çünkü Balkan Müslümanları Avrupa'yla oldukça iyi bir uyum sağlamışlardır. Onun için de İslâm'la ilgili çalışmalar Balkan Müslümanlarına Avrupa "Türk" Müslümanı olarak isimlendirmektedirler. Böyle bir görüş ise bizim bu yazıda Balkanlar'da bölgenin tarihi, dini, etnik özelliklerini göz önünde tutarak Osmanlının özünü muhafaza ederek yeni tipte bir İslam yarattığı tezimizi desteklemektedir.

IV. Sonuç: Balkan İslâmının Akıbeti

Balkan İslâm'ı hem dışarıdan hem içeriden gelen darbeler ve akımlara uğramıştır. Dışarıdan gelen darbeler 1768'de başlayan ve kısa barış aralıklarıyla 1877'ye kadar yani yüz yıl devam eden Rus-Osmanlı savaşlarıdır. Batı'nın yardımı ile kazanılan 1853-1856 Kırım Savaşı istisna edilirse geri kalan tüm savaşlar Rusya'nın başarısı ile neticelenmiştir. Savaşların tümü (Kafkaslar hesaba katılmazsa) Balkanlarda bilhassa Dobruca'da ve Tuna'nın güneyinde olmuştur. Savaşlar sırasınca binlerce cami, mescit ve okul yanında şehirler yıkılmış yüzbinlerce Müslüman öldürülmüş veya zorla göç ettirilmiştir. Böylece 1856'da Kırım'dan, 1862'de Kafkaslardan (Şeyh Şamil'in direnişi 1859'da yok edildikten sonra), 1877-1878 savaşı ve sonrasında gerçekleşen 1912-1913 Balkan savaşından, 1914-1922 Birinci Dünya ve Milli Kurtuluş savaşından sonra tahminen 7 milyon Müslüman Anadolu'ya göç etmeye mecbur edilmişlerdir. Balkanlardan tersine göçte etnik Türkler yanında eski tarihî kökenleri Balkanlarda olan Boşnaklar, Arnavutlar, Hırvatlar ve Giritliler de Türk sayılarak Anadolu'ya-Trakya'ya göçe mecbur edilmişlerdir. Rumeli'den, Kırım'dan ve Kafkaslardan göç eden eski Osmanlı Müslüman nüfus, Anadolu ve Trakya'da Müslüman nüfusunu ezici çoğunluğa çıkarmış, tarihte hiçbir zaman görülmeyen derecede Anadolu ve Trakya'yı Müslümanlaştırmış-Türkleştirmiştir. Buna barışçı bir şekilde Balkan göçlerini tamamlayan 1923-1926 Yunanistan ve 1936 Romanya göç anlaşmalarını da katmak gerek.

Rusya 1855'ten sonra Panslavizm yolu ile Sırp ve Bulgar milliyetçiliğini desteklemiştir. 1821'de İngiltere, Fransa ve Rusya Yunan ayaklanmasını desteklemiş ve 1830 yılında da Yunanistan'a siyasî özgürlük sağlanmıştır. Yunan özgür devleti ise Müslüman halkı çeşitli yollardan yok etmiş ve sonra kuzeye doğru yaymıştır. Bugün Yunanistan'da Türk-Müslüman halk Batı Trakya'da 130.000 kadar nüfusa sahiptir ve baskı altında yaşamaktadır. Türkiye'de Patrikhane halen ayakta durmakla beraber Rum-Yunan nüfus sayısı 5.000-6.000 civarına düşmüştür.

Osmanlı'nın Balkanlardaki varlığını nerede ise yok eden iç nedenler çok karışıktır ve bir-iki sahifeye kolay sığdırılamaz. Bununla beraber çok genel bilgi sunmak mümkündür. Ana neden Osmanlı'nın kurduğu dinî esas alan millet sisteminin 18. yüzyıl ikinci yarısında zedelenmesi ve nihayet 1862'de resmen lağv edilmesidir. Onun yerini etnik kimliği öne süren millî devletler almıştır. Millet coşkusu 1776'da Ortodoks Patrikhanesi ile ekonomik bakımdan güçlenen Rum orta sınıfını hazırlamıştır. Bizans'ı canlandırmak amacıyla İstanbul Patrikhanesi Bulgar ve Sırp kiliselerini kapatmıştır. Osmanlı ilk dönemlerde Peç'te ve Ohri'de Sırp ve Bulgar kiliselerini kapatmıştı. Ama Kanuni Sultan Süleyman zamanında belki de Sokullu Mehmet Paşanın istekleri üzerine bu kiliseler tekrar açılmıştı. (Mehmet Sokullu'nun kardeşi Makarios Peç Sırp kilisesinin başı olmuştu ve vezir kardeşiyle mektuplaşmakta idi. Zaten Mehmet Sokullu 16 yaşında devşirildiği zaman bölgesindeki kilisede hizmet görmekte idi.) Kapatılan Sırp ve Bulgar kiliselerinin başına Rum papazları tayin eden İstanbul patrikhanesi "millî" kiliselerin ayin dili olan eski Slavca yerine Yunanca'yı getirmiştir. Bu kararlar tepki uyandırmış ve Bulgarlar'ın ve Sırplar'ın "millî" bilinçlerini körüklemiştir. Rumlaşmaya tepki gösteren Sırplar 1834'te ve Bulgarlar (Osmanlı devletinin kararı ile) 1871'de kendi millî kiliselerini ve başına kendi patriklerini getirmişlerdir. (Ruslar daha 16. yüzyılda kendi patrikhanelerini kurarak Ortodoks Hıristiyanlığın yöneticisi olmak amacıyla İstanbul Patrikhanesi ile rekabete girişmişlerdir ki bu rekabet halen devam etmektedir. Temmuz 2016'da tüm Ortodoks kiliselerin yöneticileri Girit'te toplanacaktır, amaç Ortodoks kiliselerini birleştirmektir.)

Osmanlı'da din üzerine kurulan millet sistemine son veren bizzat Osmanlı'nın kendisi olmuştur. Daha 18. yüzyılda baş gösteren Ortodoksların dinî kavgalarına son vermek ve milliyetçilik uyanışlarını önlemek için Osmanlı devleti çok sayıda mezhebe (Orta Doğu 6-7 Hıristiyan mezhebi vardı.) ve etnik gruba ayrılan tebaasını birleştirecek bir yol aramıştır. Tanzimat (1839) ile başlayan "eşitlik" arayışları aslında Müslümanların siyasî ve sosyal sözde üstünlüklerini ortadan kaldırmaktı ki bu girişimin arkasında İngiltere ve Fransa vardı. Nihayet 1856'da Osmanlı Islahat Fermanından kaynaklanan Vatandaşlık Kanunu (1864) yolu ile din ve dil farklarının üstünde bir Osmanlı milleti yaratmak yolunu aramıştır. Yüz yıllarca ayrı din toplulukları olarak yaşayan Hıristiyanlar ve Yahudiler kendi kültürlerine, dillerine ve yaşamlarına sahip oldukları halde Osmanlı devletini amir olarak tanımış, fakat devleti kendi devleti olarak içselleştirememişlerdir. Devlet yeni kurumlar ve faaliyetler getirmesine ve gayri-Müslimleri memnun etmek için elinden geleni yapmışsa da yine de gayri-Müslim tebaanın gözünde Müslüman yani yabancı "öteki" olarak kalmıştır.

Sırp (1804), Rum (1821), Bulgar (1876) isyanları bir yerde Osmanlılık fikrini açık ve şiddetle reddeden hareketlerdi. Osmanlı vatandaşlığının başarı sağlaması için hemen hemen her şeyin değişmesi gerekiyordu. Diğer yandan Müslüman halk ıslahat, modernite ve asrileşme adına yapılan değişmelerin, yabancıların, yani Avrupa devletlerinin baskısı ile yapıldığına inandığı için direniş göstermiştir. 1877-1878 savaşı ve onun sonunda imzalanan barış anlaşmasıyla Sırbistan, Karadağ ve Romanya özgür olmuş, Bulgaristan da otonom devlet olarak tanınmıştı. (Yunanistan 1830'da özgürlük kazanmıştı.) Böylece Osmanlı'nın "vatandaşlık" yolu ile bir Osmanlı Milleti yaratmak gayretleri suya düşmüştür. İşte bu koşulları göz önünde tutan bazı Osmanlı aydınları tutucu muhafazakâr olarak tanınan Sultan Abdülaziz ve bilhassa II. Abdülhamit (1876-1909) zamanında toplumun kimliğini, tarihini ve özel durumunu göz önünde tutarak içten güçlenmek yollarını aramışlardır. Bu arayış bilinçli İslâmcı olmaktan ziyade, adeta Tanzimat'ın tavizlerine bir çeşit tepki olarak doğmuştur. Ama II. Abdülhamit Tanzimat reformlarının hiç birini kaldırmamıştır; çünkü o temelde değişmeyi (çağa uymayı) Müslüman kalmak koşulu ile kabul etmekte idi.

Bu çok karışık konuları "İslâm'ın Siyasallaşması" kitabımızda etraflıca tartıştığımız için burada tekrar etmeyi gereksiz buluyoruz. Ancak bir ana temeli Balkan Müslümanlığı konumuzla ilgili olduğu için belirtmek yerinde olur. Osmanlı Hıristiyanları kendi millî devletlerini kurarken ülkelerinde Osmanlı'dan kalan ana ve en büyük miras Müslümanlardı. Diğer yandan Osmanlı Devleti geçirdiği bütün değişmelere rağmen Müslümandı ve Müslüman halk kendi devletleri hâkimiyeti altında yaşadıkça o devleti içselleştiriyorlardı, kendini bir camianın parçası olarak görüyorlardı. Osmanlı Devletinin son 35-40 yılında Anadolu ve Rumeli'de devletin hâkimiyetinde yaşayan dinî camia siyasileşmiş ve millet şeklini almıştır. Daha sonraki İttihat ve Terakki ile Cumhuriyet rejimleri, kökenleri Osmanlı'da olan bu millet kavramına yeni boyutlar katmışlardır.

Bu çok büyük temelli oluşumda Balkan Müslümanlarının katkısı büyük olmuştur. Büyük kısmı Trakya ve Anadolu'da yaşayan Balkan Müslümanlarının Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasındaki yerleri büyüktür. Bir bakıma Balkan İslâm'ı kendi özelliklerini muhafaza ederek Türkiye'de kendi devletine sahip olarak yaşamaktadır. Balkanlar'da Osmanlı Devleti ortadan kalkmış, fakat onu temsilen İslâm halen yaşamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti tarihini 1923'ten başlatabiliriz; fakat Türkiye toplumunun tarihini Balkanlardan ve Osmanlı'dan koparamayız.

Kaynakça

ADANIR, Fikret and Suraiya FAROQHI, eds. *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* (Leiden, 2002).

ALUFFI, Roberta, and Giovanna ZINKOVE, eds. *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe* (Leuven: Peeters, 2004)

APOSTOLOV, Mario, "The Pomaks: A Religious Minority in the Balkans," *Nationalities Papers* 24, no. 4 (1996), s. 7727-42.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*. (İstanbul, 1966)

BABAUNA, Aydın, "The Albanians of Kosovo and Macedonia: Ethnic Identity Superseding Religion" *Nationalities Papers* 28, no. 1 (2000), s. 67-92.

BARKAN, Ömer L, "İstila Devirlerinin Kolonizator Dervişleri" *Vakıflar Dergisi* 2 (1942) s. 278-286.

BIANCHINI, Stefano and Marco DOGO, ed. *The Balkans: National Identities in a Historical Perspective* (Raveanna, 1998).

BIEBER, Florian, "Muslim Identity before the Establishment of Nation-States," *Nationalities Papers* 28, no. 1 (2000), s. 13-28.

BOUGAREL, Xavier, "L'Islam bosniaque, entre ıdentite culturelle et ideologie politique" *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans, acteurs du post communism 1990-2000*, ed. by Xavier Bougarel and Nathalie Clayer (Paris, 2001), s. 79-132.

BRANDE, Benjamin and Bernard LEWIS, eds. *Christians and Jews in the Ottoman Empire* vol. 1 (New York, 1982).

BRINGA, Tone, *Being Muslim in the Bosnian Way* (Princeton, 1995).

BROWN, L. Carl, *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* (New York, 1996).

CLAYER, Nathalie, "L'islam, facteur des compositions internes en Macedoine et au Kosovo" *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans, acteurs du post communism 1990-2000,* ed. by Xavier Bougarel and Nathalie Clayer (Paris, 2001), s. 177-210.

CLAYER, Nathalie, *Religion et nation chez les albanais XIXe-XXe siecles* (İstanbul, 2003).

DE JONG, Frederick, "Notes on Islamic Mystical Brotherhoods in Northeast Bulgaria" *Der Islam* 63, no. 2 (1986), s. 303-8.

DUIJZINGS, Ger. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. (New York, 2000).

EICKELMAN, Dale, and James PISCATORI, ed. *Muslim Travellers* (London, 1990).

EMİNOV, Ali, "Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans," *Nationalities Papers* 28, no, 1 (2000), s. 129-64.

EMİNOV, Ali, *Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria* (London, 1997).

ESPOSITO, John, and Francois BURGAT, eds. *Modernizing Islam* (New Brunswick, 2003).

FABER, Mient Jan ed. *The Balkans: A Religious Backyard of Europe* (Ravenne, 1996).

FRIEDMAN, Francine, "The Muslim Slavs of Bosnia and Herzewgovina" *Nationalities Papers* 28, no. 1 (2000),s. 165-80.

GHODSEE, Kristen, *Muslim Lives in Eastern Europe* (Princeton, 2009).

GÖKBİLGİN, Tayyip, *Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan* (İstanbul, 1957).

HALLIDAY, Fred, "The Politics of the Umma" *Mediterranean Politics* 7, no. 3 (2002), s. 20-41.

HOPKEN, Wolfgang, "From Religious Identity to Ethnic Mobilisation" *Muslim Identity and the Balkan State*, ed. by Hugh Poulton and Suha Taji-Faruki, (London, 1997), s. 54-82

HOURANI, Albert, *Islam in European Thought* (Cambridge, 1991).

HUNTER, Shireen, ed. *Islam Europe's Second Religion* (Westport, CT: 2002).

İNALCIK, Halil, "Ottoman Methods of Conquest," *Studia Islamica* I (1954), s. 105-129.

İZETBEGOVIC, Alija. *Islam between East and West* (Plainfield, IN, 1993).

JELAVIC, Barbara, *History of Balkans, 18th and 19th centuries* (Cambridge, 1983).

JENKINS, Philip, *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. (Oxford, 2007).

JIRICEK, Constantine, *Das Furstenthum Bulgarien* (Praga, Vienne, 1891).

KARCIC, Fikret, *The Bosniaks and Challenges of Modernity* (Sarajevo, 1999).

KARPAT, Kemal H, "The Balkan National States and Nationalism: Image and Reality" *Islamic Studies* c. 36, No. 2,3 (1997) s. 329-359.

KARPAT, Kemal H, *Balkanlarda Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik* (İstanbul, Timaş: 2012) 2.b.

KARPAT, Kemal H, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1985).

KARPAT, Kemal H, "Balkanlar, "Dobruca" Gagauzlar" maddeleri, *Islam Ansiklopedisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı.

KARPAT, Kemal H, *Politicization of Islam: Reconstruction Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State* (Oxford, 2001).

KARPAT, Kemal H. ed., *The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority* (İstanbul, İsis: 1990)

KÖKSAL, Yonca, "Minority Policies in Bulgaria and Turkey" *Southeast European and Black Sea Studies* 6, no. 4 (2006), s. 501-21.

KÖKSAL, Yonca, "Transnational Networks and Kin States: Turkish Minority in Bulgaria, 1878-1940," *Nationalities Papers* 38, no. 2 (2010), s. 191-21.

KRSTIĆ, Tijana, *Contested Conversions to Islam* (Stanford, 2011).

LEDENER, Gyorgy, "Islam in East Europe," *Central Asian Survey* 20, no. 1 (2001) s. 5-32.

MAHMUTCEHAJIC, Ruzmir, *Bosnia the God* (New York, 2000).

MALCOM, Noel, *Kosovo: A Short History* (London, 1998).

MANCHEVA, Mila, "Image and Policy: The Case of Turks and Pomaks in Inter-war Bulgaria, 1918-44) *Islam and Christian-Muslim Relations* 12, no. 3 (2001), s. 355-74.

MCGOWEN, Bruce, "Food Production and Taxation on the Middle Danube, 1568-69" *Archivum Ottomanicum* I (1969).

MERDJANOVA, Ira, *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism* (New York, Oxford Press: 2013).

MERDJANOVA, Ira, *Religion, Nationalism, and Civil Society-the Postcommunist Palimpsest* (Lampeter, UK, 2002).

MINKOV, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730* (Leiden, 2004).

MOE, Christian, ed. *Images of the Religious Other* (Novi Sad, 2008).

MUYHTAR, Fatme, *The Human Rights of Muslims in Bulgaria in Law and Politics since 1878* (Sofia, 2003).

NEILSEN, Jorgen, *Towards a European Islam* (Basingtoke, 1999).

NORRIS, Harry T, *Islam in the Balkans* (London, 1993).

PERICA, Vjekoslav, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States* (Oxford, 2002).

POPOVIC, Alexandre, *L'Islam balkanique* (Wiesbaden, 1986).

POPOVIC, Alexandre, "The Turks of Bulgaria (1878-1985*)" Central Asia Survey* 5, no. 2 (1986), s. 1-32).

POULTON, Hugh, *The Balkans: Minorities and States in Conflict* (London, 1993).

SMITH, Anthony D, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford, 1986).

SOLBERG, Anne Ross, "The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans" *Sudosteuropa* 55 no. 4 (2007), 429-62.

SUGAR, Peter, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1805* (Seattle, 1977).

ŞAHİN, İIlhan Feridun M. EMECEN, Yusuf HALACOĞLU "Turkish Settlements in Rumelia (Bulgaria) in the 15th and 16th centuries: Town and Village Population" Kemal H. KARPAT ed., *The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority* (İstanbul, İsis: 1990), s. 23-42.

TODOROVA, Maria, ed. *Balkan Identities: National and Memory* (London, 2004).

TODOROVA, Maria*, Imagining the Balkans*. (Oxford, 1997).

ÜNAL, Behçet (der), *Turkish Architecture. Selcuk and Ottoman Periods* (London, 1959).

VERTOVEC, Steven, and Ceri PEACH, eds. *Islam in Europe* (New York, 1997).

WITTEK, Paul, "Yazicioglu Ali and the Christian Turks of Dobruja" *Bulletin of the Oriental and African Studies*, cilt 14 (1952) s. 639-668.

Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna*

Halil İNALCIK

Prof. Dr., Bilkent Üniversitesi

Özet

Türk arşivlerindeki vesikalar, Osmanlı devletinin Balkanlarda yayılışı üzerine var olan bazı görüşleri kökünden değiştirecek mahiyettedir. Nitekim bu vesikalardan kısmî de olsa haberdar olan bazı cesur yazarlar, Osmanlı'nın bölgedeki idarî, askerî ve asil sınıfı kılıçtan geçirerek veyahut da onları zorla İslâmiyet'e sokmak suretiyle ortadan kaldırdığı ve onların yerine de imtiyazlı bir sınıf olarak Müslüman Türkleri gelip yerleştirdiği iddialarına karşı çıkmaktadırlar.

II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed devrine ait tımar ve tahrir defterlerine bakıldığında Osmanlı'nın Balkanlara yayılışının tamamıyla muhafazakâr bir karakter taşımadığı ve fütuhatın ani bir yerleşmeyle sonuçlanmadığı hemen görülmektedir. Bu fütuhat sonucunda Rum, Sırp, Arnavut idarî, askerî ve asil sınıfın büyük bir kısmının yerlerinde bırakılarak Hıristiyan tımar erleri olarak Osmanlı tımar sistemine dâhil edilmişlerdir. Buradan hareketle defterlerden yola

* Fuat Köprülü Armağanı'nda basılan bu makale (İstanbul 1953, s. 207-248) Fatih Sultan Mehmed devrine ait tahrir defterlerinden istifade olunarak o devirde devletin fetholunan memleketlerde yerleşme politikasının mühim bir cephesini ele aldığı için, burada da yayınlanmıştır. Sonradan yaptığımız yeni araştırmaların neticelerini de burada ilâve etmek fırsatını bulduk.

çıkarak XV. asırda Osmanlı devletinin hiçbir şekilde İslâmlaştırma politikası gütmediği ispat edilebilmektedir. Bu durum elbette ki XV. asır ile sınırlı değildir. 1355 yılında Osmanlı'nın eline esir düşen Selanik başpiskoposu Gregory Palamas'ın mektupları bunu açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim Orhan, Palamas ile ulema arasında bir münakaşa tertiplemiş ve münakaşa sırasında Osmanlı ulemaları Palamas'a şu soruyu yöneltmişlerdir: "Biz sizin peygamberinize inanıyoruz, siz neden bizimkine inanmıyorsunuz?" Buradaki uzlaştırıcı edâ aşikârdır. Tertiplenen münakaşa ise şöyle sonuca bağlanmıştır: "Bir zaman gelecek ki hepimiz fikirlerimizde birleşeceğiz."

Arşivde, zamanında Sırp Duşan İmparatorluğu sınırları içinde yaşamış hemen hemen bütün bölgelere ait XV. asır defterleri mevcuttur. Araştırma Teselya defterlerinden başlayacaktır. Teselya'ya ait iki defter söz konusudur ki bunlardan birincisi 1454-1455, ikincisi de 1466-1467 tarihlerinde yazılmıştır. Defterlerden anlaşıldığı kadarıyla toplam 182 tımardan 36'sı Hıristiyan sipahilerine aittir. Aynı bölgeye ait olan ve yaklaşık 23 sene sonra yazılmış diğer bir defterde de durumun/sayının büyük bir değişiklik göstermediği görülmektedir.

Vulçitrin, Lab, Gorne Obrafca (Gorni Obravatz), Priştina, Morava, Topolnica (Topolnitsa), subaşılıklarındaki tımarların durumunu 1477-1478 tarihli defterde görmek mümkündür. Bu defterden anlaşıldığı kadarıyla bu bölgedeki 21 tımar Hıristiyan sipahilerin elinde olup bunun yanında ayrıca iki tane de nev-Müslüman tımar sahibi vardır.

1469 Mayısında tamamlanmış olan Bosna, Hersek ve Yelec vilâyetlerini ihtiva eden defter, konu itibariyle oldukça önemli bir yere sahiptir. Burada bütün vilâyetlerdeki 467 olan toplam tımarın 111'i Hıristiyanlara aittir. Bunlardan yalnızca 4'ü müstahfaz tımarıdır. Müslümanlara ait olan toplam 365 tımardan 231'inin müstahfaz olduğu düşünülürse bu sayı oldukça dikkat çekicidir. Dikkate değer bir diğer nokta ise her vilâyette Hıristiyan tımarların Müslüman tımarlardan daha sonra yazılmış olmasıdır. Başka yerlerde olduğu gibi buradaki Hıristiyan sipahiler de fetihten önceki sipahilerdir.

Fatih Sultan Mehmed zamanındaki Semendere (Smederevo) defterinin gösterdiğine göre bölgede Eflak, Voynuk ve Martolos gibi başka Hıristiyan askerî grupların ekseriyet teşkil ettiği görülmektedir. Burada aynı zamanda zeâmet tasarruf eden büyük Hıristiyan sipahileri de mevcuttur. Nitekim aynı bölgeyi içeren 1467-1468 tarihli

Braniçeva defteri de göstermektedir ki Müslümanların elinde 32, Hıristiyanların elinde ise toplam 59 tımar vardır.

Ergirikasrı, Kanina, Belgrad, İskarapar (Skrapar), Pavlo Kurtik, Çartalos ve Akçahisar (Kriye, Croia) vilâyetlerini içine alan 1431-1432 tarihli Arvanid-ili sancağı defterine göre toplam 335 tımardan 56'sının Hıristiyan sipahilerine ait olduğu görülmektedir. Hıristiyanlara ait bu 56 tımardan 24 tanesi 2000 akçeden aşağıdır. En küçük tımarın 212 akçe olduğu düşünülürse büyük tımarların nispeti yüksek sayılır.

Dibra (Debre) ve havalisi defterine göre toplamda 97 tımardan 17'sinin Hıristiyan sipahilerinin elinde olduğu görülür. Ayrıca nev-Müslümanlara ait 4 tımar söz konusudur. Bu nev-Müslümanlardan birinin İskender beyin komutanlarından Mois Dibra'yı tutan şahıs olduğu görülmektedir.

Hülasa görülüyor ki Müslüman olup olmamasına bakılmaksızın itaat ve sadakatten başka bir koşul aranmaksızın Hıristiyanlar Osmanlı tımar ve idare kadrolarına (askerî sınıfa) alınmışlardır ve bunlardan bir kısmı zamanla İslâmiyet'i kabul ederek Osmanlı sipahi ve bey aileleri teşkil etmişlerdir. Şu açık bir şekilde tasdik edilebilir ki Hıristiyan sipahiler kati surette Müslümanlarla aynı muameleye tabi tutulmuşlardır. Hıristiyanlara ait tımarların intikalinde din ayrılığı hiçbir fark meydana getirmemiştir. Bir Hıristiyan sipahinin tımarı yine Hıristiyan olan/kalan oğullarına sorunsuz olarak intikal edilmiştir. Yine sipahi soyundan Hıristiyan olan biri yeni tımar edinmek isterse bu tımarın daha önce bir Müslümana ait olması pekâlâ mümkündür. Aynı şekilde Hıristiyanlara ait bir tımarın devamlı olarak Hıristiyanlara tahsis edilmesi gibi bir durum da söz konusu değildir. Hıristiyan veya Müslüman olsun sipahilerin tımarları değişebilmektedir. Sonuç olarak padişaha sadakat göstermiş olmanın tımar tevcihi için kâfi sebep olduğu söylenebilir.

From Stefan Duşan to the Ottoman Empire

Summary

The documents in the Turkish archives may very well fundamentally change some views which prevail regarding the expansion of the Ottoman state over the Balkans. In fact some brave authors who are albeit partially aware of these documents have opposed the claims that the Ottomans held the administrative, military and aristocrats to the sword or that they had been eliminated with the enforcement of Islam and replaced with Moslem Turks of a privileged class.

A review of the fiefdom and cadastral record books from the era of II. Murad and Mehmed the Conqueror indicates quite clearly that the expansion of the Ottomans in the Balkans was not absolutely conservative in character and that the conquests were not concluded with a sudden settlement. At the conclusion of the conquests a majority of the Greeks of Turkish nationality, Serbs and Albanians of the administrative, military and aristocracy were left in their

positions and Christian fief conscripts were included in the Ottoman fiefdom system. Based on these ledgers it is possible to prove that during the XVth century the Ottoman state was not involved in driving an Islamization policy. Naturally this is not limited to the XVth century. The letters of Gregory Palamas, Archbishop of Thessalonica who fell prisoner to the Ottomans in 1355 illustrate this clearly. Indeed a debate was organized between Orhan, Palamas and the ulema and during the debate the Ottoman ulemas asked Palamas this question: "we believe in your prophet, why will you not believe in ours?" The conciliatory attitude here is obvious. The organized debate is concluded by: "a time will come when all our ideas converge."

The archives include ledgers from the XVth century belonging almost to all the regions which existed within the boundaries of the Serbian Duşan Empire in its time. The study begins with the Thessaly ledger. There are two ledgers for Thessaly the first of which has been written in 1454-1455 and the second in 1466-1467. It is evident from the ledgers that out of a total of 182 fiefs 36 belonged to Christian cavalrymen. Another ledger for the same area and written approximately 23 years later indicated that no major changes had incurred in the status/numbers in the ledger.

It is possible to view the status of the fiefs in the subaşis (local administrations) of Vulçitrin, Lab, Gorne Obrafca (Gorni Obravatz), Priştina, Morava, Topolnica (Topolnitsa) in the ledger dated 1477-1478. It is evident from these ledgers that 21 fiefdoms in this region were in the hands of Christian cavalrymen and furthermore two fiefdoms were held by new Muslims.

The ledger which concluded in May of 1469 including the provinces of Bosnia, Herzegovina and Yelec holds a significant position in terms of its contents. 111 out of the total 467 fiefdoms in these provinces belong to Christians. Only 4 of them belong to guards. Considering that out of the total of 365 fiefdoms belonging to Muslims 231 belong to guards this figure is rather striking. Another point that is noteworthy is the fact in each province the Christian fiefdoms have been written after the Muslim fiefdoms. Like in the other places the Christian cavalrymen here were cavalrymen before the conquest.

According to the ledger for Semendere (Smederevo) from the era of Mehmed the conqueror the majority in the region consists of Christian military groups such as Eflak, Voynuk and Martolos. At

the same time there were major Christian cavalrymen who used the fiefdoms. Indeed, the ledger for Braniceva for 1467-1468 indicates that the Muslims had a total of 32 fiefdoms while the Christians held 59 fiefdoms in total.

According to the province ledger for Arvanid dated 1431-1432 which covers the districts of Ergirikasrı, Kanina, Belgrad, İskarapar (Skrapar), Pavlo Kurtik, Çartalos and Akçahisar (Kriye, Croia) out of a total of 335 fiefdoms 56 belonged to Christian cavalrymen. Out of the 56 fiefdoms belonging to Christians 24 were worth less than 2000 silver coins. Considering that the smallest possible fiefdom was worth 212 silver coins the ratio of large fiefdoms was relatively high.

The ledger for Dibra (Debre) and its environs out of the 97 fiefdoms in total 17 belonged to Christian cavalrymen. Furthermore 4 fiefdoms were held by new Muslims. One of these new Muslims was an individual who engaged Mois Dibra, a commander of Iskender bey.

The extracts indicate that Christians were appointed into Ottoman fief and administrative cadres (military class) without consideration whether they were Muslims or not and the only conditions being obedience and loyalty and in time some of them accepted Islam and established Ottoman cavalrymen and squire families. It is clearly verifiable that Christian cavalrymen were treated exactly the same as Muslims. The difference in religion had no part in the transition of fiefdoms belonging to Christians. The fiefdom of a Christian cavalryman was transferred to the Christian sons of the Christian cavalryman without any problem. Also if an individual from a Christian cavalryman ancestry wanted to acquire a new fiefdom this fiefdom could very well be the prior fiefdom of a Muslim. Likewise a fiefdom belonging to a Christian was not necessarily allocated continuously to other Christians. Regardless of whether they were Christian or Muslim the fiefdoms of cavalrymen were changeable. In conclusion it is safe to say that the display of loyalty to the sultan was sufficient reason for the granting of a fiefdom.

XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri

Açık olarak görünmektedir ki, Türk arşivlerindeki vesikalar, Osmanlı devletinin Balkanlarda yayılışı hakkında bazı görüşleri esasından değiştirecek mahiyettedir. Osmanlı İmperatorluğunun son asrında, Balkan milletlerinin isyan ve istiklâl hareketleri esnasında revac bulan müfrit ve mutaassıp görüşlerin yavaş yavaş yumuşadığını, hatta bazı cesur yazarlar tarafından tamamiyle reddedildiğini biliyoruz[1]. Artık ciddî hiçbir tarihci, Osmanlı hakimiyetinin yerli idareci ve askerî sınıfları, asilleri ya kılıçtan geçirmek, yahut zorla İslâmiyete sokmak suretiyle ortadan kaldırdığını ve onların yerine imtiyazlı feodal bir hâkim sınıf olarak müslüman Türklerin gelip yerleştiğini[2] iddia etmiyor. Bununla beraber XV. asırda, kuruluş devrinde, Osmanlı İmperatorluğunun ayrı bir karakter taşıdığı noktasında israrla durmak lâzımdır.

Osmanlı tarihiyle yakından meşgul olan bir kısım araştırıcılar bazı dikkate değer vakıaları tespit etmişlerdir: Evvelâ Osmanlı devletinin din hususunda müsamahakâr siyaseti, gayrı müslim reâyanın dinî işleriyle kendisini alâkadar görmediği vakıası belirtilmiş, Balkanlar'daki hıristiyan tebaasına, devşirme ve gulâm sistemi sayesinde idare sınıfına girme imkânları verdiği tekrarlanmış, hatta voynuklar, Martoloslar gibi uzun asırlar varlığını korumuş olan hıristiyan askerî gruplar yanında zaman zaman doğrudan doğruya hıristiyan tebaadan askeri hizmetler için istifade edildiği münferit vakılar halinde zikredilmiştir[3].

Balkan milletlerinin tarihleri üzerinde eserleri klasik hale gelmiş olan C. Jireçek de, bütün diğer müellifler gibi, idare sınıfına girebilmek için ihtidanın bir şart olduğunu, müslümanların imtiyazlı bir sınıf teşkil ettiklerini tasdik eder; fakat aynı zamanda, aşağıda uzun uzadıya üzerinde duracağımız bir mesele hakkında dikkate değer bir fikir ortaya atar: Ona göre, Rumeli'de timarlı sipahilerin çoğu

1 XV. asra ait Raguza vesikaları, müdekkiklere (Jorga, Truhelka) bu istikamette çok yardım etmiştir.

2 N. Stanef, Blgarija pod igo, Sofya 1935, ve bak. s. 170.

3 Meselâ bak. Hammer, Hist. de l'empire ottoman, VII, 356; Ancak o, kaynağındaki "reaya" kelimesini kendine göre tefsir etmiştir. Peçevî'deki metin (II, 230) şudur:
«سمندره و طمشوار یقاسنده رعایا مایننده نقدر دلوقانلو و توانا و جنکه راغب رعایا وار ایسه کندویه (ابراهیم پاشا) کلوب بیراقلر آلوب »
Hammer, başka bir eserinde (Staatsverfassung und Staatsverwaltung, Wien 1815, s. 276) hıristiyanların yoldaşlıkta bulunarak timar aldıklarını söylerken yanılmıştır. Herhalde Aynî Ali'deki "reaya" kelimesini yalnız hıristiyan tebaa mânasına almıştır. — D'Ohsson (Tableau général de l'empire ottoman, VII, 276) "le Sultan ne prends point des soldats parmi ses sujets tributaires" dedikten sonra 1600 de İbrahim Paşanın Papa kalesinden 600 Fransız askerinin kendi ordusuna iltihakını kabul ettiğini yazıyor (Bu hadise için de bak. Peçevî, II, 228 - 229). — Finlay (The History of Greece under Othoman and Venetian domination, London 1856, s. 55-56) Osmanlı Sultanlarının daha Orhan Gazi zamanından başlıyarak her devirde hıristiyan askerî kuvvetlere kadrolarında yer vermiş olduklarını işaret eder. — Gibbons (The Foundation of the Ottoman Empire, London 1916) Türklerle yerli anasırın müşterek bir imanla, İslam dini ile bir yeni millete, Osmanlı milletine vücut verdiklerini iddia ediyor ve diyor ki: Osmanlı Sultanları bu maksatla hakiki ve şuurlu bir islamlaştırma politikası güttüler. Devşirme müessesesi bunun bir vasıtası oldu. Bununla beraber onlar dinî hürriyet umdesine bağlı kaldılar. Osmanlı devleti esas kuvvet ve kudretini Rumeli'de kazandı ve o sayede Anadolu'da rakiplerini alt edebildi. Balkan yarımadası hıristiyanları, İmperatorluğun kurulmasına yardım ettiler. Onun esas iddiasına karşı bak. M. F. Köprülü, Les origines de l'empire ottoman, Paris, 1935.

eski Bulgar, Sırp, Arnavut veya Rum asil ailelerinden inmektedirler ve eski Sırp devletinden birçok müesseseler kalmıştır.[4]

Balkanlar'da Osmanlı fütuhatının şartlarını salâhiyetle inceleyen N. İorga, bazı tahminlerinde çok ileri gitmekle beraber, dikkate değer görüşler ileri sürmüştür. O, bir eserinde aynen diyor ki: "Bir asır içinde yerlerini Osmanlı İmperatorluğuna terkeden Balkan hıristiyan devletleri, umumiyetle sanıldığı gibi, hıristiyan dinini yok etmek isteyen mutaasıp bir düşmanın sebep olduğu dinî bir katastrofla ortadan kaldırılmış değildirler... Osmanlılar monarşik birliği ve mutlakiyetin sulh ve sükûnunu, bir tek efendinin hükmünü getirdiler. Osmanlılar bir kavim olarak değil, bir ordu, bir hanedan, bir hâkim sınıf olarak ortaya çıktılar"[5]. "Bizans, Slav ve Osmanlı siyasî nizamları bir tek bütün içinde birbirleriyle kaynaştı"[6]. Mahalli feodal hakimiyetler, devrin umumî tarihî temayülünü temsil eden Osmanlılar önünde birer birer silindi ve Osmanlı birliği içine karıştı. Rumen tarihcisi anarşiden bıkmış olan köylü sınıflarının yeni vahdetçi Osmanlı nizamına taraftar göründüğünü işaret ediyor[7] ve diyor ki: "İdareciler nâdiren Türk menşeinden idiler. Subaşı, bey, kefalya; eski knez, voyvoda veya onların yakın akrabası, veyahut İmperatorluğun başka bir eyaletinden gelmiş bazan aynı sıfatta eski bir hıristiyandan başka bir şey değildiler[8]". Fakat İorga da, idare sınıfına girebilmek için islâmiyeti kabul etmenin bir şart olduğunu düşünüyor[9].

İorga'nın esas görüşü, şimdi bir çokları tarafından kabul ve teyit olunmaktadır. L. Hadrovics, son zamanlarda neşrettiği bir eserde, Osmanlı İmperatorluğunun Rumeli'deki teşkilâtının kuvvetle Rum ve Slav tesiri altında kalmış olduğuna işaret etmekte ve demektedir ki[10]: "Sırpların, Türk fâtihlerle beraber Macaristan'a derin surette nüfuzu ve kalelerde muhafaza kuvvetlerinin ekseriyetini teşkil etmesi keyfiyeti, Balkanlar'daki Türk ordusunun, atalarının dininde yaşıyan İslâm olmamış Sırp elemanlariyle dolu olduğunu düşünmemize imkân vermektedir"[11].

Osmanlı devletinin yükselişini sağlıyan âmillere derin bir surette nüfuz eden P. Wittek'in görüşleri hususî bir yer tutar. O, herşeyden evvel Osmanlı devletinin *uc gâzi devleti* karakteri üzerinde durur ve bu gâzi devletinin menşede tâbi olduğu hususî bir *uc kültürü*'nün, Osmanlıları, fethedilen yerler halkına tam bir müsa-

4 "Viele christliche Adelsfamilien wurden, besonders in Bosnien, durch Annahme des İslam zu erblichen Spahi's, deren es um die mitte des XVII. Jahrunderts in Rumelie 1294 gab, meist ehemals christliche Bulgaren, Serben, Albanesen, und Griechen" (Gesch. der Bulgaren, Prag 1876, s. 449), "Auch in den Provinzen überlebten viele İnstitutionen den Fall der alten Südslavenreiche" (aynı eser, 451).

5 N. İorga, Histoire des Etats balkaniques, Paris 1925, s. 1-2.

6 Aynı eser, s. 5.

7 Aynı eser, s. 25.

8 Aynı eser, s. 26.

9 Aynı eser, s. 32.

10 L. Hadrovics, *Le peuple serbe et son église sous la domination turque,* Paris 1947, s. 45.

11 Hadrovics'in zikrettiği sırp yazarları, J. N. Tomiç, K. Dragonoviç'in yazılarını maalesef göremedik.

maha içinde yaklaştırdığını ve kaynaşmayı kolaylaştırdığını söyler. "Fâtihlerin gâzi karakteri sayesindedir ki, ne Anadolu'da, ne de Balkanlar'da bir kültür inkıtaı olmamıştır"[12]. Aynı âlim şu vakıaya da dikkati çekmektedir: "Osmanlıların taarruz ettikleri memleketin medeniyetine o derecede intibak etmeleri, *akritoi*'ların (Bizans hudut askerleri) kitle halinde onlara iltihakını ve hisarların ve küçük şehirlerin kendiliklerinden teslim olmalarını daha kolay bir hale getirmiştir"[13]. Fakat yine o, büyük fütuhattan sonra merkezî devletin, hıristiyan tebaanın kendi dinlerinde kalmasını malî düşüncelerle istediğini, fakat böylece bunlardan idare ve ordu için istifade imkânını kaldırdığını, buna mukabil gâzilerin İslâmiyeti yaymıya çalıştıklarını, *devşirme* müessesesinin ise bu iki ayrı temayülü uzlaştırdığını söylüyor[14]. Buna mukabil millî Türk devletinin teessüsünden sonra bizde yayılmış ve kuvvetle tutunmuş olan bir görüş, Osmanlı İmperatorluğunun, kuruluş devrinde, yani XV. asır ortalarına kadar tamamiyle Türk unsuruna dayanan bir devlet olduğu faraziyesidir[15].

Osmanlı devleti üzerinde en son yazılmış eserlerde dahi, meselâ XV. asır Osmanlı İmperatorluğunun XVII. asırdakinden derin çizgilerle ayrılmış olduğu, bu iki devrin ana temayülleri ve müesseselerinin bazan hemen aynı kisve altında tamamiyle farklı mahiyet taşıdığı, tarihî şartların büsbütün ayrı olduğu anlaşılmamış görünmektedir[16]. Şu muhakkaktır ki, Osmanlı tarihini muayyen devirleri içinde ayrı ayrı alarak her devri kendi şartları ve zaruretleri içinde gösterebildiğimiz zaman, o kadar tezadlı ve karışık görünen vakıalar bir vuzuh kazanacaktır. XIV. ve XV. asırlarda Rumeli'de Osmanlı fütuhatının hangi şartlar altında nasıl gerçekleştiği, eski nizam yerine kurulan nizam ve gelen fâtihlerle yerli ahali arasında münasebetler ve tesirler meselesi yukarıda gördüğümüz gibi bazı âlimler tarafından açıkça vaz' olunmakla beraber, bilhassa eldeki kaynakların yetersizliği sebebiyle tatmin edici bir cevap bulamamıştır.[17]

12 P. Wittek, *Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum,* Byzantion, T. XI (1936) s. 315.

13 *The Rise of the Ottoman Empire,* London 1938, s. 42.

14 Mez. eser, s. 49. Keza bak. onun, *De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople,* Revue des Etudes İslamiques, 1938, cahier I.

15 Bu fikrin aşırı bir müdâfii *Amasya Tarihi* (İstanbul 1327-1330) müellifi H. Hüsameddin'dir.

16 İ. H. Uzunçarşılı'nın Osmanlı devleti teşkilâtına dair Türk Tarih Kurumu tarafından yayınlanan eserleri *(Kapı kulu ocakları* I-II, Ankara 1938; *Merkez ve Bahriye teşkilâtı,* Ankara 1948, *Saray teşkilâtı,* Ankara 1945) başlıca bu noktadan tenkit olunabilir. *Saray teşkilâtı* hakkında D. T. C. Fakültesi Dergisi'nde yazdığım yazıya (Cilt V, sayı 2) bakınız. Son zamanlarda çıkan Osmanlı teşkilâtına ait bir eserde de (H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *İslamic society and the West,* London 1950) muhtelif devirler arasındaki farklılık layıkiyle nazarı itibare alınmamıştır.

17 F. Babinger'in eski Osmanlı bey aileleri ve menşeleri (Ewrenos-oghlu, Timurtaş, Turakhan-oghlu, Qarlyzâdeler, Michal-oghlu, Malqoç-oghlu) hakkında araştırmaları (bak. Annali, Publicazioni dell'istituto universitario orientale di Napoli, Nuova serie vol. 1 (1940), s. 117) genişletilmek lâzımdır. Evkaf Umum Müd. Arşivi ve Başbakanlık Arşivindeki eski tahrir defterleri bu mevzuda çok malzeme ihtiva etmektedir. Bak. T. Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livası,* İstanbul 1952. — Babinger'in şu tedkikini maalesef göremedik: *Beiträge zur Geschichte der Türkenherrschaft in Rumelien* (14. und 15. Jhdt.) Brünn-München-Wien, 1944.

Aşağıda, II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed devrine ait timar ve tahrir defterlerine göre[18], Balkanlar'da Osmanlı yayılışının tamamiyle muhafazakâr bir karakter taşıdığını, ânî bir fetih ve yerleşme bahis mevzuu olamıyacağını, eski Rum, Sırp ve Arnavut asil sınıfları ve askerî zümrelerinin yerlerinde bırakılarak mühim bir kısmının *hıristiyan timar-erleri* olarak Osmanlı timar kadrosuna sokulduğunu, XV. asırda Osmanlı devletinin hiçbir şekilde bir islâmlaştırma politikası gütmediğini rakam ve delilleriyle göstermeye çalışacağız. Fakat buna geçmeden önce, burada, bugüne kadar malûm olan kaynaklarda mevcut dikkate değer kayıt ve işaretlerin de şimdi daha açık bir mâna kazandıklarını söylemeliyiz. Esasen bu eski kayıtlar, araştırmalarımızın konusunu devletin başlangıcına kadar götürmeğe müsaade ettikleri için de hususî bir ehemmiyet taşırlar.

Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*'la[19] Âşık Paşa zâde ve Neşrî'nin birleştikleri en eski Osmanlı rivâyetinde bu gibi kayıtların mânaları açıktır: Osman Gazi ile daha ilk zamanlardan itibaren iş birliği yapan "Harmankaya (Chirmenkia) kâfirlerinin tekvuru" Koze Michael bu şekilde hareket eden yegâne yerli hıristiyan beyi değildir. Meselâ Osman'ın Taraklı-Yenicesi'ne yaptığı bir akında şu hadise zikredilir:

«اول یرک (صورقن) کافرلری صمصه چاوشله آشنا اولمشلردی همن بونلری کوروب اری و عورتی اطاعت ایدب استقبال اتدیلر، آرالرنده بر اولوجه کافر واردی، عثمان انی اوقیوب عهد و پیمان اتدیلر که صمصه چاوش نه در سه انی قبول ایده لر»[20]

Yerli hıristiyan beyleri ile işbirliği sadece bir ittifak münasebetinden ibaret değildi. Osman Gazi'nin yine ilk faaliyet devresinde:

«کندو حقه توکل ایدب طوغری لبلبوجی حصارنه وارب تکوری قرشو کلب اطاعت ایدب بینه یرنده مقرر قلب اول تکورن بر اوغلی واردی انی بله الب اندن لفکیه وارب لفکه تکوریله چادرلو تکوری دخی استقبال ایدب اطاعت ایدب مملکتلرن تسلیم ایدب کندولر عثمانه خاص نوکر اولدیلر»[21]

Fakat Osman'ın hizmetine giren bu tekvurun müslüman olduğuna dair bir işaret yoktur. Diğer taraftan yine Osman zamanında, daha 1305 de bir Katalan müfrezesinin gelip Osmanlılara iltihak ettiği hakkında Pachimeres'in verdiği malûmat da dikkati çeker.[22]

18 Bu çeşit defterler için bak. Ö. L. Barkan, Türkiyede İmparatorluk devirlerinin nüfus ve arazi tahrirleri ve hakana mahsus istatistik defterleri, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt II (1939-1942), ve, T. Halasi Kun, Avrupa'daki Osmanlı yer-adları, Türk dili ve Tarihi hakkında araştırmalar, Ankara 1951, s. 83 vd.

19 Anonim Tevârih-i Âl-i Osman (Die altosmanischen anonymen Chroniken, F. Giese neşr. Breslau 1922, yine onun, MOG, I. s. 49; P. Wittek, Zum Quellen problem der alt osm.. Chron. Aynı yer, 77). Oruc, Tevârih-i Âl-i Osman (Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch, F. Babinger neşr. Hannover 1925), neşredenin mukaddimesi.

20 Neşrî, Ğihânnümâ (Die altosmanische Chronik des Mevlana Mehemmed Neschrī), Th. Menzel'in hazırlık çalışmalarına göre neşreden F. Taeschner, I, Giriş ve Menzel nüshasının metni, Leipzig 1951, s. 28.

21 Neşrî-Taeschner, 36.

22 Bak. P. Wittek, The Rise…., s. 42.

Eski Osmanlı rivâyetinde Orhan Gazi zamanında tekvurların ve "kâfir sipahilerin" Osmanlılara iltihakına dair başka kayıtlar vardır. O, daha babasının sağlığında İznik *uc*'unda yaptığı seferlerden birinde:

«کندو کلب قره تکن حصاری اوزرنه دوشب تکورنه آدم کوندردی که حصاری بکا ور ینه سنی حصارکده ابقا ایدین همین آد بنم اولسون همان بنم غرضم ازنیقدر دیدی»[23]

Hisarın beyi teslim olmamıştır. Fakat Osmanlı fetih usulünü gösteren bu teklifin mahiyeti dikkate değer. Orhan, bey olunca itaat gösteren birçok hisarların tekvurlarını yerlerinde bırakmıştır[24]. Keza Bursa kalesinin teslimine âmil olan "Bursa tekvurunun veziri" Osmanlıların yanında kaldı[25]. İznik fethi sırasında

« تکوری استنبول قپوسندن چقب خلقیله استنبوله کدب اکثر سپاهی کتمیب شهر حلقله اورخانه چقب استقبال ایدوب»[26]

Bu sonuncu kayıtta kâfir sipahiler'e bilhassa dikkati çekmek isteriz. İznik'te olan tabii başka taraflarda tekerrür etmekte idi. Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa, Gelibolu yarımadasına geçince[27]

«جمبنی حصارنك کافرلری بو غازیلرله متفق اولوب یورودیلر»

Orhan ve etrafındakilerin hıristiyanlara karşı ne kadar müsamahakâr davrandıklarını 1355 de Osmanlıların eline esir düşmüş olan Selânik başpeskoposu Gregory Palamas'ın mektupları[28] açık bir şekilde göstermektedir. O, her yerde hıristiyanları tam bir serbestî içinde gördü. Orhan'ın oğlu İsmail, hıristiyan dini hakkında ona serbestçe bazı sualler sordu. Sonra bizzat Sultan Orhan, Palamas ile ulema arasında umumi bir münakaşa yaptırdı. Bu münakaşayı Orhan'ın rum doktoru Taronites zaptetmiştir.[29] Toplantıya riyaset eden Balaban (Palapanis) hıristiyan din adamına şu suali sordu: *"Biz sizin peygamberinize inanıyoruz, siz neden bizimkine inanmıyorsunuz?"*. Bundaki uzlaştırıcı edâ âşikârdır. Palamas'ın başka bir münakaşasını birisi şöyle bağladı: *"Bir zaman gelecek ki, hepimiz fikirlerimizde birleşeceğiz"*. Bilhassa dikkati çeken bir nokta da şudur ki, bir Osmanlı şehri olan Biga (Pegae), da Palamas, eski Bizans *hetaeriarch* (general)ı Mavrozoumis'i mahallin en nüfuzlu bir şahsiyeti (subaşı?) olarak buldu.[30]

23 Aşık Paşazâde (Âli neşri), 27.

24 "اورخان اولوباتی فتح ایدب تکورنی ینه یرنده مقرر قلمشدی"(Neşrî-Taeschner, 46); keza Kirmasti hâkimesi ve kardeşinin yerlerinde bırakıldığı hakkında Neşrî - Taeschner, 47.

25 Âşık Paşazâde, s. 30; Neşrî-Taeschner, 39.

26 Neşrî-Taeschner, 45. « کویلرك خلقی حصار حلقنه زواد ویرمزلردی وقت اولوردیکم مسلمانلرله بیله صاواشه واررلاردی — (Aşık Pşzd. 41).

27 Âşık Paşazâde, s. 48; Neşrî-Taeschner, 50.

28 G. Arnakis, Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources, Speculum, vol. XXVI, (1951) no. 1.

29 Arnakis, mez. mak. s. 108.

30 Mez. mak. s. 106.

I. Murad'ın ordusunda, haracgüzâr beyliklerin gönderdikleri mühim miktarda hıristiyan yardımcı kuvvetlerin bulunduğu malûmdur[31]. Yalnız Anadolu seferlerinde değil, Kosova meydan muharebesinde (1389) dahi Osmanlı saflarında tâbi hıristiyan kuvvetleri vardı:

« خون کار بیوردی خراج کزار کافرلره که یراغله حاضر اولالر کستندل و سراجله جمله سی حاضر اولدی»[32]

Timur'un tarihcisi Nizamüddin Şâmî'ye göre, Yıldırım Bayezid, rakibinin karşısına, *"çıtagları ve kâfirleri"* koymuştu[33]. Ankara savaşına yalnız Sırp askerleri değil, Arnavut Coïa Zaccaria gibi başka Balkanlı beyler de iştirak etmişlerdir.[34]

Yıldırım Bayezid'den sonra Osmanlı ordusunda hıristiyan timar-erlerinin, voynukların ve diğer askerî grupların ne kadar mühim bir yer tuttuklarını aşağıda doğrudan doğruya Arşiv vesikalarından öğreneceğiz. Fakat burada, 1432-1433 de Osmanlı ülkesini ziyaret etmiş olan bir Fransız'ın dikkate değer müşahedelerini nakletmeden geçemiyeceğiz. Bu Fransız, Bertrandon de La Broquière, II. Murad'ın ordusunda, Sırp Despotunun gönderdiği 3000 sipahiden başka Arnavudluk'tan ve Bulgaristan'dan bir çok hıristiyan askerlerin bulunduğunu söyler.[35] 1439 da Floransa konsilinde Türklere karşı bir haçlı seferinin imkânları üzerinde bir rapor veren Jehan Torzelo da, Padişaha tâbi 50 bin hıristiyandan bahis ile bunların isyana hazır olduğunu kaydeder.[36] O, bununla şüphesiz Padişah'ın bütün hıristiyan tebaasını kasdetmemiştir; yukarıdanberi Padişah'a tâbi kuvvetleri sıralamaktadır. Bize göre bu elli bin hıristiyan, Padişahın tebaası olan hıristiyan askerlerdir ve bu rakam, ne kadar mübalagalı olursa olsun, Osmanlı memleketindeki hıristiyan askerlerin ehemmiyetli nisbeti hakkında bir fikir vermektedir.[37]

---

31 Bak. Neşrî-Taeschner, 63-64.

32 Neşrî-Taeschner, 66, 73. — Karşıla. H. A. Gibbons (Türkçe terc. Ragıp Hulûsi) s. 151.

33 «یلدروم بایزید نیز در مقابل این لشکرهای چیتاغ و افرنج را ترتیب داد بر میمنه پسر لاس افرنجی را با لشکرهای افرنج جماعتی نامحصور و گروهی موفور تعیین کرد » (Zafernāme, éd. F. Tauer, Monog. Arch. Orient. vol. V. Praha 1937, s. 255). Meşhur Marko Kralyeviç 1394 de Eflak'ta Osmanlı hizmetinde ölmüştür (bak. *Mélanges H. Grégoire,* Brüksel 1949, s. 568).

34 Jorga, GOR, I, 331.

35 "et de l'armée qui fu dernierement en Grece, une grant partie estoit Crestiens; c'est assavoir que quant il mande le dispot de Servie, il envoye l'un de ses fils accompaignié de III M chevaulx de service et aussi d'autres assés d'Albanie et de Voulgairie qui sont Crestiens lesquelz n'osent dire le contraire et sont pluseurs esclaves qui vont à la guerre qui sont Crestiens..." (B. de La Broquière, *Voyage d'outremer,* Ch. Schefer neşr. Paris 1892, s. 185).

36 "en oultre ces seigneurs cy, il y a plus de cinquante mil hommes chrestiens qui sont subjectz au Turc et incontinent qu'ilz verroyent la puissance des chrestiens se rebelleroyent contre le.Turc et seroyent ceulx qui plus le destruiroyent, et oultre tous ceulx cy, il y a une grande multitude de chrestiens subjectz au Turc par tribut..." (B. de La Broquière de zeyil, s. 265).

37 Yine Torzelo'ya göre Padişah'ın bütün askeri kuvvetleri 100 bin süvari ve 20 bin piyadedir (Aynı eser, s. 262-263). Broquière'e göre (s. 185) "s'il veult fait grant armée, tel qui le scet bien m'a dit qu'il trouvera bien VI XX mil hommes en la Grece, mais qu'il les paye de leurs gaiges, c'est assavoir VIII aspres pour homme à cheval et V pour homme de pié; et de ceulx cy, m'a l'en dit que les LX mil seront bien en point."

Arşivde, vaktiyle Sırp Duşan imperatorluğu sınırları içine girmiş olan hemen bütün bölgelere ait XV. asır defterleri mevcuttur.

Araştırmalarımıza Tesalya'dan başlayacağız. Elimizde Tırhala Livasına ait iki defter vardır. Birincisi H. 859 (M. 1454-1455)[38] ikincisi H. 871 (M. 1466-1467)[39] tarihinde yazılmıştır. Böylece bu bölgeye ait en eski defter fetihten ancak altmış yıl kadar sonrasını göstermektedir. Bu defter, Turahan Bey oğlu Ömer Beyin sancak beyliğinde yazılmış olup Tırhala ile beraber Fener (Phenarion) ve Agrafa "vilâyet" lerini içine almaktadır. Burada timarların taksimi şu şekildedir: 1 Mirliva hâssı, Tırhala vilâyetinde (nâhiye) 79 eşkinci timarı, 24 mustahfaz timarı; Fener vilâyetinde 1 subaşı hâssı, 60 eşkinci timarı, 9 mustahfaz timarı; Agrafa vilâyetinde 1 subaşı hâssı, 7 eşkinci timarı.

Yekûn 182 timardan 36 sı hıristiyan sipahilere aittir. Bazı tipik misâller vereceğiz: *"Timâr-ı Dimitri veled-i Mihal, kadîmî sipâhî oğluymuş"*[40]. Yine Tırhala'da *"Timâr-ı Mustafa ve Petros birâder-i o, evlâd-ı Mikira* (ميقره) *müşterek nöbetce eşerler"*[41]. Tırhala'da *"Timâr-ı Iglava ve* (اتلاوه) *Dominika ve Mazerak* (مزراك) *evlâd-ı Mikira", "Timâr-ı Pavlo, Mikira'nın oğluymuş, kardaşı Paşa-yiğit gözün çıkarmış, gözsüzdür, yılda bir eşkinci verirmiş"*[42]. Son üç misâlde Mikira oğullarının timarlarını görüyoruz. H. 871 tarihli defterde Mikira-ili şeklinde adlandırılan bölge, bu Mikira'ya nisbet edilmiş olmalıdır. Mikira'nın, Osmanlılar memleketi fethettikleri zaman, onlara iltihak eden bölgenin eski hâkimi olacağını tahmin ediyoruz[43]. Sancakta, H. 859 da gördüğümüz bu 36 timardan gayrısı, Evrenuz Bey yahut Turahan Beyle beraber gelmiş kimselere[44] veya gulâm-ı mîrlere (bey-kulları) ve Kapukullarına verilmiştir.[45]

H. 871 (M. 1466-1467) tarihli icmal defterine gelince, son sahifesindeki hülâsaya göre timarlıların vaziyeti şudur: *"Livâ-i Tırhala: zaîmân 22, kuḍât 6,*

38 Başvekâlet Arşiv Umum Müdürlüğü, Maliyeden müdevver defterler, muvakkat tasnif numerosu 167, 230 varak, tam, ebadı 11: 29. Timarlarla beraber reâyanın adlarını, vergilerinin müfredatını bildiren bir mufassal tahrir defteridir. Mukaddemesi: « صورت دفتر سنجاغ ترخاله كه بحكم پادشاه ... السلطان محمد خان ابن مراد خان ... محرر كشت بمباشرت مراد بك ابن تمور طاش بك ... فى تاريخ تسع و خمسين و ثمانمائه »

39 Başv. Arşiv., Maliyeden müd. def., muv. tas. numerosu 66. Defterin başında sahifeler karışıktır, ebadı 11:29, timar icmal defteri; Şimdiki cildinde yedinci varaka gitmiş olan mukaddemesinde: « دفتر مجمل ولايت لواء ترخاله كه بفرمان پادشاه ... السلطان محمد خان بن مراد خان ... بمباشرت احمد بك بن على بك بن اورنوس... لسنة احدى و سبعين و ثمانمائة »

40 Varak 179.

41 V. 234.

42 V. 236.

43 Bak. aşağıda not 95.

44 « تيمار مصطفى وند موسى اورنز بك ايله بله كلمش قديميلردندر. تيمار كوچوك الياس ولد سرف سكيد، اصلده باباسى تورك اصلندن ايمش، طورخان بك بو ولايته كليجك بله كلمش و هم مذكور الياس يرار يولداش ايمش، مجموع سنجق شهادت اتديلر »
(Aynı defter, s. 134)

45 Bu arada Türk adı taşıyan bir hıristiyan timar-eri dikkati çekmektedir, kayıt aynen şudur:
« تيمار كافر تمورطاش ولد وارى » (v. 105b).

sipâhîyân 343, dizdârân maʿ merdân-i kılaʿ 191, voynuk 103, yamak 203". Ayrıca Livadya'da 24 Arnavut *katune*'si, İstifa nâhiyesinde 34 Arnavut *katune*'si vardır[46]. Bu tarihte sancakta 23 nâhiyet sayılmaktadır (bunların arasında, Mikiraili, kuzeyde Platamona (bugün Platamon), güneyde Livadya (bugün Lebadea), Lodorik (bugün Loidorikan), merkezde Dömeke (Domokos), Çatalca (Phersala) vardır Ömer Bey hâlâ sancak beyi olarak görünmektedir[47]. Bütün sancak dahilinde yukarıda gösterilen 343 sipahiden 20 si hıristiyandır ve bunlar da ancak dört timar tasarruf etmektedirler. Yalnız İzdin (زدين = Zeytuni) kalesinde topçuluk eden İlandari yalnız başına bir timar tasarruf etmektedir[48]. Daha önce Todora oğlu Dimitri tek başına bir timar tasarruf etmekte idi[49]. Tırhala'da eskiden Petro'ya ait olan bir timarı şimdi, H. 871 de üç oğlu müştereken tasarruf etmekte ve nöbetle sefere gitmektedirler[50]. Bu suretle timarların müteakip nesillerde küçük hisselere bölündüğünü görüyoruz ki, bu umumî bir cereyandır. Bu yirmi hıristiyan sipahiden başka 19 timar da babaları hıristiyan sipahi olan nev-müslümanlara aittir[51]. Bu aded, daha bu tarihte, burada hıristiyan sipahiler arasında İslâmlaşmanın oldukça ilerlemiş olduğunu gösterir (Babaları hakkında hususî bir kayıt bulunmayan iki nev-müslümanı yukarıdaki yekûna idhal etmedik). Nihayet H. 873 de bir "Frenk" mültecisine verilen bir timara ait kayıtlar bilhassa dikkate değer. Bu kayıtlar Barak'a ait tımarın üzerine derkenar olarak yazılmıştır: I. *«Hizmete gelmediğiyçin Frenkten kaçup gelen Gilibertes Kançilaryus* (كليبرتس قنجلريوس) *a verildi, eşer, fî 15 Rebiülâhir 873 der İncüğiz; Paşa sancağına eşer».* II. *«Bu mezkûr müslüman olup adı Ahmed konulup yine ber-karar -i sâbık mukarrer olundu, tahrîren fî evâsıt-i Muharrem sene 875 der Agriboz»*[52].

46 Tesalya'da Arnavut kolonilerinin mevcudiyeti, 1330 tarihine doğru Arnavutluğun Stefan Duşan tarafından fethi üzerine cenuba doğru başlıyan Arnavut göçünün bir neticesidir (bak. A. A. Vasiliev, *His. de l'Empire Byzantin,* Paris 1932, II. s. 295). Tırhala defterlerinden XV. asırda Tesalya'daki Arnavut nüfusunun miktarını oldukça sıhhatli bir şekilde tayin etmek mümkündür. Bunlar ekseriya *katuneler* halinde teşkilâtlandırılmış olup hususî bir statüye tâbi idiler. Sonradan aynı bölgede görülen ve büyük kısmı hıristiyan Arnavutlardan mürekkep *Armatollar*'ın menşei bu Arnavut katuneleri olmalıdır (Armatollar için R. Anhegger, *Martoloslar hakkında,* Türkiyat Mecmuası, cilt VII-VIII (1942), 297 vd. Katune için B. Djurdjev, *Eflâk kanunu hakkında küçük bir izah,* THİM (1939) s. 186. Arnavutlar için aynı tâbirin kullanılması onların da Eflaklar gibi göçebe olmasından ileri gelmiş olsa gerek. Fakat Tesalya şehirlerinde ayrıca Arnavut mahalleleri daha XV. asırda mevcuttu). — Aynî Alî'nin *Kavânîn*'ine göre (Tasvir-i Efkâr neşri s. 40) XVII. asır başlarında Tırhala'da 36 zeâmet ve 439 timar vardı.

47 1473 de Uzun Hasan beğe esir düştü (Neşrî-Taeschner, 210). Ömer beğ 1489 da henüz hayatta idi (Aşık Paşaz. s. 237).

48 Varak 63 a.

49 V. 63 a.

50 V. 13 a.

51 Meselâ: «*Timar-i Mehmed ve Ali, nev-müslüman, veledân-i Kukra* (قوقره) (V. 75 a). *"Timar-i Mustafa, nev-müslüman, veled-i Filatrino* (فيل اترينو) (V. 78 b). *"Zeâmet-i İstir* (استير) *der tasarruf-i Hızır bey bin Vulkaşin* (وولقاشين).

52 V. 41 a.

H. 859 defterinde adlarını gördüğümüz hıristiyan sipahilerin H. 871 de yeni durumlarına gelince, bu hususta yalnız bazı tipik misâller üzerinde duracağız: H. 859 da Tırhala'da Bogoslav'ın Boga, Pelegrin (بوغا و پلغرين) adlı çocukları bir timar tasarruf etmekte idiler. H. 871 defterine göre, bu timar bir aralık, Bogoslav'ın müslüman olan oğlu Ali'ye geçmiş, ondan sonra onun kardeşi Mustafa'ya intikal etmiştir. Mustafa bu timarın yarısını tasarruf etmekte, öbür yarısını Pelegrin'in oğulları Gön ve Gırgor (كون و غيرغور) tasarruf etmektedirler (Bu son ikisi nöbetle sefere gitmektedirler). Yukarıda H. 859 dan önce mühim bir şahsiyet (bir yerli senyör?) olarak tanıdığımız Mikira'nın oğullarına gelince, bunlardan yalnız Mikira'nın oğlu Mehmed'in oğlu İsa'ya rastlamaktayız. Bu Mehmed, Mikira'nın H. 859 da hıristiyan adlariyle gördüğümüz oğullarından biri olmalıdır. H. 859 da Tırhala'da timar tasarruf eden Klazinos (قلاذنوس) oğlu Miho'nun oğulları Ostoya ve Miraş (اوستويا و ميراش), bir başkasiyle, Gin'in oğlu nev-müslüman Ahmed'le müşterek bir timar tutmaktadırlar[53]. Mikira gibi Kravaldi (قراولدى ؟) nâhiyetine adını vermiş olan bir başka büyük sipahiye de rastlamaktayız. Onun müslüman olan oğlu Halil, Kravaldi nâhiyetinde büyük bir timar tasarruf etmektedir. O, H. 872 de ölünce timarı kardaşı Yusuf'a verilmiştir. Aynı tarihte Fener subaşısı olan Hasan bey bin Zenebiş[54], herhalde Güney Arnavudluk senyörlerinden meşhur Zenebissi'nin[55] oğlu olmalıdır. Tırhala yörükleri beyi Efendre oğlu İlyas beydi[56]. Aştin oğlu Yakub bey, Suvalak (صووالاق) zeâmetini elinde tutmakta ve kardeşi Mustafa bey de Tırhala'da bir timar tasarruf etmekte idi. Onların babaları Aştin, güney Arnavudluk'ta Aştin-ili'ne adını vermiş olan büyük bir Arnavut senyörü idi[57]. Yukarıdaki misaller, Hıristiyan sipahilerin müslüman olmuş, yani tam mânasiyle osmanlılaşmış ikinci neslini teşkil etmektedirler.

Tırhala sancağında mühim mikdarda *Voynuk*'un mevcudiyeti de (103 voynuk, 203 yamak) dikkati çekmektedir.

Şimdi II. Murad devri sonlarına ait bir icmal defteriyle şimale doğru, Makedonya'ya geçiyoruz[58]. Başı ve sonu noksan olan bu defterden elimize geçen

53 V. 157 a.

54 V. 36 a.

55 Zenebissi'ler için bak. A. Gegaj, *L'Albanie et l'invasion turque au XVe siècle,* Paris 1937, s. 28-29, Jorga, GOR, I, 303.

56 Efendre oğlu Umur bey, Arvanid-ili defterindeki bir kayde göre (320. timar) I. Mehmed zamanında Akçahisar muhasarasında bulundu. Onun o tarihte Arvanid-ili Sancak beyi olması kuvvetle muhtemeldir. Efendre oğlu Umur beyin oğlu Hızır bey II. Murad devrinde Kırçeva (Krçevo) da bir timar tasarruf etmekte idi.

57 H. 835 tarihli Arvanid sancağı defterinde (bak. aşağıda not 92) Aştin-ili geçmektedir. Aştin oğlu Yakub, Şehzade Cem'in lalası olmuştur.

58 Baş. Arşiv. Maliyeden müd. def., muv. tas. no. 525 ve 250. Şimdi ayrı ayrı ciltlenmiş bulunan bu iki defter, aslında aynı bir defterin parçalarıdır. 525 no. lu defter ilk kısımdır. Defter, bir timar icmal defteridir. Başı ve sonu noksandır. II. Murad'ın son zamanlarına ait olduğu H. 849 tarihli derkenarlardan anlaşılmaktadır (s. 25 de böyle bir derkenar var).

parçalar, vilâyet-i Timur-hisar (Serez şimâli), nâhiyet-i İstefanye (استفانیه), nâhiyet-i Kaloyan ve Nevrekop, voynukan-i vilâyet-i Kaloyan, nâhiyet-i Köprülü, vilâyet-i Kastorya (کستریه) kısımlarını ihtiva etmektedir. Timur-hisar kasabası «melik ül-vüzerâ» Zaganos Paşanın zeâmetidir. Nevrekop, Köprülü (Veles) ve Kastorya (Kesriye, Kastoria) gibi birbirinden oldukça uzak olan bu bölgelerde toptan hıristiyan sipahiler elinde 14 timar vardır. Bunlardan altı tanesi *kadîmî* işaretini taşımaktadır. Timarlardan bir kısmı baba ile oğullar arasında müştereken tasarruf olunmakta ve bunlar nöbetle sefere gitmektedirler. Meselâ Dimitri'nin oğulları Kubrin ve Prbo (کوبرین و پربو) bir timar, Duka ve kardeşi Kaloyan bir timar, Dukagin ve kardeşi Pal (دوقه کین، پال) bir timar, Milko ve oğulları bir timar tasarruf etmektedirler. Timarlarının miktarı fazla değildir (umumiyetle 2000 den aşağı). Burada da hıristiyan sipahilerin ihtidalar neticesinde azaldığı anlaşılıyor. Defterin tahriri tarihinde üç timar (Musa veled-i Petko, Bayezid veled-i Agustos ve Umur veled-i Todoros timarları) mühtedi sipahiler elindedir.

Kaloyan vilâyetinde *voynuk*'lar vardır.

Arşivde bu mıntakanın şimalinde Sırp devletinin beşiği olan Eski Sırbiya bölgesine ait H. 859 tarihli bir mücmel defter de bulunmaktadır[59]. Yeleç (یلح), İzvecan (ازوجن Zveçan), Hodidede (هودی دده Hodidyed), Senica (سنجه Senitsa), Ras (راس), Üsküp (Skoplje) ve Kalkandelen (Tetovo) nâhiyelerini ve tâbilerini ihtiva eden bu bölgede hıristiyan sipahiler elinde 50 timar vardır. Hıristiyan sipahilerden üç tanesi *"kadîmî timar-eri",* sekiz tanesi İsa bey *"hizmetkârı"* olarak işaretlenmiştir[60]. Bizzat İshak bey oğlu İsa bey bir büyük hıristiyan aileden geliyordu[61] ve herhalde durumu bir sancak beyinkinden yüksek idi: Kalkandelen müstesna bütün diğer nâhiyetlerde 189 timardan 160 kadarı onun taallûkatı (gulâmları ve hizmetkârları) elindedir. Fakat bu timarlar umumiyetle çok küçük miktarlarda olup onun hâslarındandır. Ayrıca Kalkandelen'de yine onun hâslarından 41 timar, hizmetkârları elindedir[62]. İsa beyin hâslarının yekûnu, Üsküp hariç, yılda 763.000 akçaya yükselmektedir. Stratejik vaziyeti çok mühim olan bu bölgeyi babası İshak beyden tevârüs eden bu kudretli uc-beyinin maaşını XVI. asırda bile az sancak beyi almıştır. Dikkate değer bir noktadır ki, İsa beye taallûku olan Hıristiyan timar sahipleri gulâm değil, hizmetkâr sıfatı taşırlar. Bunların menşe'de raiyyet veya gulâm olmaları hatıra gelmez. Her helde bir timar bulamadıkları için dirlik ümidiyle İsa bey hizmetine girmiş olan hıristiyan askerîler olmalıdırlar. Bir

59 Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no 544, 317 sahife, sonu noksan, ebadı 11: 29, timar icmal defteri. Mukaddemesi:
« صورت دفتر مجمل یلح و ازوجن و هودی دده و سنجه و راس و اسکب و قالقان دلان مع توابعها بفرمان سلطان سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان... بقلم اضعف المحررین علی بن حاجی یعقوب... فی اواخر جمادی الاولی سنه تسع و خمسین و ثمانمائه هجریه هلالیه »

60 Meselâ: "Timar-i Dimitri, hizmetkâr-ı İsa bey" "Timar-ı Branislav, hizmetkâr-ı İsa bey" "Timar-ı Branilo, hizmetkâr-ı İsa bey" .

61 C. Truhelka, Die geschichtliche grundlage der bosnischen Agrarfrage (Sarajevo 1911, Türkçe terc. Köprülüzade A. Cemal, THIM; I, 58. G. Elezovic, Skopski Isa-kovici i Paşa-jigit beg, GSND XI (1932).

62 « عن حاصهاء عیسی بك مذکور در ولایت قالقان دلان که در تصرف خدمتکاران خودست » (sahife 188).

kısım hıristiyan sipahilerin, timar alamamış akrabaları bulunduğunu, fakat bunların askerî sınıfa mensup oldukları için her zaman timar almak imkânına sahip bulunduklarını biliyoruz[63].

Fetihten yarım asır sonra bu bölgede hıristiyan sipahiler halâ oldukça yüksek bir nisbeti muhafaza etmektedirler. Bunlar arasında zamanla ihtidalar olduğundan bu nisbetin önceleri daha yüksek bulunduğu şüphesizdir. Mamafih defterde ihtidalara ait kayıtlar çok değildir[64]. Bu bölgede hıristiyan sipahilerin timarları umumiyetle küçüktür. Bunların arasında yıllık geliri 250 akçadan ibaret olan timarlara dahi rastlanmaktadır[65].

II. Murad devrinde yazılmış Kırçeva (Krçevo), Pirlepe (Prilip) havalisine ait bir timar icmal defteri parçası[66] yukarıda incelediğimiz bölgeyi tamamlamaktadır. Eldeki parçaya göre bu bölgede 90 timardan 26 sı hıristiyan sipahiler elindedir. Bu sipahilerin on bir tanesi "Kadîmi" işareti taşımaktadır. Burada bilhassa şu kayıt dikkate değer:[67]

''ناحیت قرچوه زعیمش کرك استپان از تحویل شرابدار حمزه''

Bu göstermektedir ki, Kırçeva subaşısı olarak, meşhur Şarabdâr Hamza beye bir hıristiyan zaîm halef olmuştur (timar hâsılı: 35200 akçe).

Pirlepe, Köprülü, Kırçeva ve Kalkandelen'e ait Fatih devri sonlarında yazılmış noksan bir defterde[68] adetleri bir hayli kabarık olan hıristiyan sipahiler 20 kadar timar tasarruf etmektedirler. Bir timarda ekseriya akraba olarak beş altı kişi bulunmakta ve bunlardan her yıl biri sefere gitmektedir. Timarlar, ekseriyetle kendi baştinaları, mülkleri, bağ ve bahçelerinin vergileri kendilerine bırakılmak üzere kendi dilekleri üzerine ihdâs olunmuştur. Meselâ:

---

63 H. 859 tarihli Tırhala defterinde (bak. not 39) şu kayıt dikkate değer:
« قریهٔ لیغورش؛ حارج از دفتر، مذکور کویده یازیلان کافرلر مذکور سواریلروك حصملری در حارجدن کمسنه یوقدر »
(s. 348) ve bak. s. 28.

64 Sagrak oğlanı İlyas'ın timarı üzerindeki şu kayıt:
« شیمدی اسلامه کلن محمدی بن زوبرویکه ویرلدی فی اواخر صفر سنه ٨٦٤ در ادرنه »

65 *"Timar-i Oliver ve Aleksi ve Todor:... hasıl 252"* — Bu küçücük timarı da üç kişi müştereken tasarruf etmektedirler. Buna mukabil *Timar-i Nikola, hizmetkâr-i İsa bey,* 2296 akçeliktir.

66 Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. 303; timar icmal defteri. Elimizde ancak 85 sahifesi vardır. Çok harap, ebadı 12/35 sm. — H. 849 tarihli bir derkenardan anlaşıldığına göre defterin tahriri II. Murad'ın son zamanlarına aittir. Bu bölgeyi tahrir etmiş olan emin'in aynı tarihlerde Presba vilâyetini de yazdığı bir kayıttan anlaşılmaktadır (s. 64.).

67 Şarabdâr Hamza beğ II. Murad'ın yakınlarındandı (bak. Neşrî-Taeschner, 172). 1473 de Rum beylerbeyi sıfatiyle Tokat'ta oturmakta idi (Tursun bey, 146). Vakıfları için bak. T. Gökbilgin, *Edirne ve Paşa livası,* 52, 77, 234, 318, 479.

68 Başv. Arşiv. Tapu def. no. 4. Bu defterde Üsküb'ün nüfusu üzerinde verilen rakamlar bu eski uc merkezinin Yenişehir vs. uc şehirleri gibi kuvvetli müslüman merkezi haline geldiğini gösterir. Üsküpte bu tarihte 718 müslüman haneye karşı ancak 584 hıristiyan aile vardı.

« تیمار خمیر و ایدنو و ددیه برادر استاله نواق و استویه و دراعوش و نیقولا بونلر قدیمی سپاهی اولدقلری ایچون یلده بری اشمکه ملتزم اولدیلر کندو باشتنلرینه و ملکلرنه»

Fetihten önceye ait bu kadîmî sipahilerin kendi toprakları üzerinde maişetlerini sağlamak için hizmete tâlip oldukları açık bir şekilde görülmektedir. Oldukça küçük bir timar üzerinde (2000-3000 akça) beş altı kişinin toplanmış olması dikkate değer. Esasen Sırbistan'da pek çok hıristiyan sipahiler 300 le 1000 akça arasında küçük bir gelire kanaat etmektedirler. Pirlepe'de bu kadîmî hıristiyan sipahilerin aynı zamanda bir yerde *voynuk* adiyle zikredilmiş olması, menşeleri bakımından mühim bir kayıttır. Aşağıda Sırbistan'da bazı voynukların timar sipahisi yapıldığına dair başka misâller göreceğiz. Kalkandelen'de 15235 akçalık mühim bir timar tasarruf eden "Zubrvik oğlu yeni müslüman Mehmed bey" kezâ kayda değer. Burada Metrepolidler fetihten önce olduğu gibi vergilerden muâftır:

"مدره پولیده میدره وفانك النده سلطا نمزوك حكم همایونی واردر كه قیرچوه ناحیتنك باباس لرینه مدره پولید اولا جمیع عوارض و تكالیف دیوانی دن معاف و مسلم اولا"

H. 859 (M. 1454-1455) tarihli Vılk (Vulk, Vuk) vilâyetine ait tam bir defter-i mufassal[69] bize bu bölge hakkında sarih malûmat vermektedir. Defter, Trıguşna (ترغوشنه Trguşna), Vulçitrin (Vuçitrn), Morava (موراوی Gilan, Gülhan), Bitolnica (بتولنیجه) Priştina, Lab nâhiyetlerini ihtiva etmektedir. Bütün bu bölgede 170 timardan 27 si "kâfir sipahi"lere aittir. Bunların da dokuz tanesi üzerinde "kadîmî" kaydı vardır. Bir tanesi eflaklar kâtibi Branoş (برانوش)، ikisi voynuk lagatorlarıdır. Aynı bölgede Novaberda (Novobrdo) kalesindeki 11 nefer topcu, tüfenkçi ve zenberekciden yalnız biri müslümandır ve timar miktarları 500-10.000 arasında değişmektedir. Meselâ topcu Bogoslav 6288, lagator Radoslav 7505 akçalık büyük timarlar tasarruf etmektedirler (Novaberda çeri-başısı 8950, kadısı 8927 akça).

Ayni bölgeye ait 23 sene sonra yazılmış bir defterde durumun büyük bir değişiklik göstermediği anlaşılmaktadır.

H. 882 (M. 1477-1478) tarihli Vulçitrin (Vuçitrn) livası mücmel defteri, Vulçitrin, Lab, Gorne Obrafca (Gorni Obravatz), Priştina, Morava, Topolnica (Topolnitsa) subaşılıklarındaki timarların durumunu göstermektedir[70]. Bu bölgede 21 timar, hıristiyan sipahiler elindedir. Ayrıca iki timar sahibinin nevmüslüman olduğu tasrih edilmiştir[71].

69 Başv. Arşiv. Tapu deft. no. 2 mükerrer.

70 Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no. 16. Mukaddemede:
« دفتر مجمل لواء و لچترین ... بفرمان سلطان محمد بن مراد خان... بامانت افقر الوری محمد المولی بکوره مغالقره تحریراً فی اوایل اول الربیعین سنه اثنی و ثمانین و ثمانمائة »

Sancak beyi Sinan beydir.

71 *Timar-ı Yusuf müslüman-i nev; timar-i Atmaca müslüman-i nev.*

Baş tarafı noksan başka bir Vulçitrin (Vuçitrn) defteri[72] biraz daha şimal bölgelerini göstermektedir. Fatih Sultan Mehmed'in son zamanlarına ait olması lâzım gelen bu defter Vulçitrin ve havalisi ile Bihor ve Altın-ili (Dibra ile Prezrin arasında İbalea) bölgesini içine almaktadır. Burada da timar tasarruf eden hıristiyan sipahilere rastlamaktayız[73].

Fatih Sultan Mehmed zamanında feth edilmiş olan Sırbistan, Bosna ve Hersek bölgelerine ait defterler daha eski olmamakla beraber fetih zamanına daha yakın olduklarından hususi bir ehemmiyet taşımaktadırlar.

1469 mayısında tamamlanmış olan Bosna, Hersek, Yelec (يلح) vilâyetlerini ihtiva eden bir mücmel defter[74] bu defterler içinde mevzuumuz bakımından en mühimmidir. Burada bütün bu vilâyetlerde 467 timardan 111 i hıristiyanlara ait timarlardır. Bunlardan yalnız 4 ü mustahfaz timarıdır. Ekseriya bir timara müştereken iki ve daha fazla kimse (bazan 12 kişi) tasarruf ettiğinden hıristiyan sipahilerin miktarı timar adedinden çok fazladır. Müslümanlara ait 365 timardan 231 i *müstahfaz*'dır ve büyük ekseriyeti başka sancaklardan gelmiş müslüman oğlu müslümandır[75]. Fakat *eşküncü* müslümanlar arasında pek çok mühtedi vardır. Mühtediler arasında şu misâl dikkate değer: "Timar-ı İsa Bali, Samabor kalesini verüb islâma gelenlerdendir". Dikkate değer bir nokta, hıristiyan timarlar her vilâyette daima müslüman timarlardan sonra yazılmıştır. Timarlıların menşei bakımından mühim bir nokta da bir çoklarının meşhur Üsküb uc beyi İshak bey gulâmlarına verilmiş olmasıdır. Esasen bu tarihte Bosna mirlivâsı İshak Bey oğlu İsa beydir (İsa beyin hâsları yekûnu 763780 akçadır), ve onun oğlu Mehmet Çelebi de zaîm olarak Pavli vilâyeti başındadır.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da hıristiyan sipahiler fetihten önceki sipahilerdir. Fakat bir çok "kadîmî sipahiler" de Padişahın emriyle raiyyet statüsüne indirilmişlerdir. Buna ait kayıt ve miktarları şudur:

« يلج توابعنده اولجه سپاهيلريمش شيمديكى حالد پادشاهموز عز نصره رعيته أمر اتدوكلرى سببدن رعيت يازلندى » :

72 Başv. Tapu defterleri no. 5 m. H. 883 tarihli derkenarlar bulunduğuna göre Fatih Mehmed'in son zamanlarına ait olmalıdır. 883 Recebinde Ahmed bey Sancak beyi bulunuyordu. Fakat 883 Muharreminde sancak beyi halâ Sinan beydi (s. 8 ve 17).

73 *Timar-ı Vuk* (s. 15), *Timar-ı Mihayil veled-i Dimitri* (s. 15); Hasan'ın timarı H. 883 Rebîülâhirinde *Andriya* (اندريه) ve *Guro* (كورو) ya verilmiştir (s. 17).

74 İstanbul Belediye kütüphanesi, Cevdet yazmaları o.76-
« دفتر مجمل ولايت يلج مع توابعها و لواحقها ولايت بوسنه بفرمان ... سلطان محمد بن سلطان مراد خان... تحرير گشت بمباشرة اضعف المؤتمنين اياس الفقير و انحف المحررين احمد الحقير ابتداوه فى ابتداء رجب المرجب سنه اثنى و سبعين و ثمانمائه و انتها وه فى انتهاء شوال المبارك سنه ثلث و سبعين و ثمانمائه »
Bundan önce yine Ayas Bey —. tarafından bir tahrir yapıldığı bu defterden anlaşılmaktadır.

75 Macar taarruzlarına uğrayan bu bölgede Osmanlılar, kaleleri başka yerlerde yaptıkları gibi yıkmamışlardır. Kovac vilâyetinde 1, Kral (Bosna) vilâyetinde 7, Sarayovası vilâyetinde 2, Yelec vilâyetinde 2, Pavlı vilâyetinde 3, Hersek vilâyetinde 3 kale vardır (isimleri verilmiştir). Bu sebepten Arnavutluk'ta olduğu gibi timarların yarısı mustahfazlar elindedir.

ʿan nâhiyet-i Ras	51 hane
nâhiyet-i Yelec	14 hane
nâhiyet-i İvrace	48 hane
nâhiyet-i Senica	31 hane
cem'an	144

Büyük miktara yükselen Eflaklar kendi statülerini muhafaza etmişlerdir. Yalnız Hersek vilâyetinde 4616 hane ve 198 mücerred (bekâr) Eflak vardır ve vergileri yekûnu 357152 akçaya baliğ olmaktadır. Diğer vilâyetlerdeki Eflakların miktarı şudur:

Barça (Senica) vilâyeti	2106
Pavli vilâyeti	448

Eflaklar aşağıda görüleceği üzere on evde bir *eşküncü* verdiklerinden her seferde 716 asker çıkarmaktadırlar. Ayrıca Sarayovası'nda (Kovac vilâyeti) bir müslüman serasker idaresinde voynuklar vardır.

Bundan sonra kale hizmetinde kullanılan mühim mikdarda hıristiyan müsellem reaya gelmektedir. Buna ait mühim kayıt da şudur:

« قرال ایلنده و سرای اووه سنده و یلج و هرسك ایلنده و پاولی ایلنده و قواج ایلنده اولان مسلملر که بو سنه قلاعلری مصلحتیچون قونلمشدر که جمیع عوارض دیوانیه دن و اسپنجه و خراجدن مسلملردر اما اتوردقلری یرین عشرلرینی ویرورلر»

Bu müsellemler kalelerde tamir ve yapı işleri, demircilik, topculuk, zenberekcilik, çilingirlik işlerinde kullanılan 138 kişiden ibarettir.

Sarayovası'nda İsa beyden tapu ile aldıkları 26 çiftliğe tasarruf ederek beşte biri sefere giden hıristiyan ve müslüman çiftlik sahiplerini de burada zikretmek lâzımdır.

H. 882 (1477-1478) tarihli Sancak-i vilâyet-i Hersek[76] defterinde[77] mühim miktarda hıristiyan timar-erlerine rastlamaktayız. Bunlardan bazıları oldukça büyük timarlar (meselâ timar-ı Vukça 5956) bazıları ise çok küçük (meselâ timar-ı Radivoy 430 akçe) timarlar tasarruf etmektedirler. Bu timar sahiplerinden bir kısmının eskidenberi "baştina" tasarruf ettikleri kaydedilmektedir. Hersek'te timar kadrosuna sokulan eski sipahilerden başka, bunlardan bir kısmı da Padişah'ın

76 Hersek (Herzeg, Herzog) bu memleketin hakimi tarafından taşınan bir unvandı. Karli-ili sancağı şeklinde Hersek-ili sancağı, buradan da vilâyet-i Hersek sancağı tâbiri çıkmıştır. Halbuki sonradan sadece *Hersek* kelimesi memleketi göstermeye başladı.

77 Başv. Arşiv. Tapu deft. no. 5. Mukaddemede:
« دفتر اسامیء سنجق ولایت هرسك که بحکم ... سلطان محمد ابن سلطان مراد خان ... نوشته شد بمباشرت ... مولانا محی الدین المشهور بولدان ... فی اوایل رمضان المبارك سنه اثنین و ثمانین و ثمانمائة »

emriyle Eflak statüsüne tâbi oldular. Bu ikinci gruba sokulanlar umumiyetle bir "cemâat" in, yani yarı göçebe bir grubun başındadırlar. Deftere göre bu tarihte Hersek vilâyetinde hepsi 107 Eflak cemâati vardı. Bu defterdeki kanunlarına göre *"sefer olıcak her on evden silâhiyle bir eşkünci çıkar, sefere bile eşer".* Bu eşkinci Eflaklara, voynuk (voynik) adı verilir[78]. 8-10 aileden 100 aileye kadar muhtelif büyüklükte olan cemâatler, tâbi oldukları *knez*'in adiyle anılırlar: Cemâat-i Radice veled-i Bogota, cemâat-i Yaroslav veled-i Kute gibi. Bu cemâatlerin yaylak ve kışlakları tayin olunmuştur. Pek nadir olarak köylerde yerleşmiş olanları da vardır. Fakat XVI. asır defterlerinde cemâatlerin ekserisi köylere yerleşmiş olarak görünmektedirler.[79]

Fatih Mehmed devrine ait bir Semendere (Smederevo) defteterinin[80] gösterdiğine göre, burası hıristiyan timarlı sipahilerin ve Eflak, Voynuk, Martolos gibi başka hıristiyan askerî gurupların ekseriyet teşkil ettiği bir bölgedir. Burada aynı zamanda zeâmet tasarruf eden büyük hıristiyan sipahiler de mevcuttur. H. 872 (M. 1467-1468) tarihli Braniçeva برانچوه - Braniçevo) defterine göre[81] aynı bölgede müslümanlar elindeki 32 eşkinci timara mukabil hıristiyan sipahilerin elinde 59 timar vardır. Fakat timar sahibi 34 kale-erinden yalnız 3 ü hıristiyandır. Kalelerde askerî kuvvetlerin büyük ekseriyetini yine hıristiyanlar teşkil etmektedir. Güğercinlik (Golubatz) kalesinde 15 tüfenkçi hepsi ulûfeli hıristiyan askerleridir (H. 872 tarihli defterde bunlar 10 kişidir). Bu sonuncu deftere göre 40 zenberekçi, 6 demirci hıristiyan er daha vardır. Aynı kalede günde iki akçe ulûfe ile hizmet eden 10-15 kişilik bölükler halinde teşkilâtlandırılmış 52 martolos[82], ayrıca neccârlar, bennâlar, yaycılar vesair kale hizmetinde bulunan vergiden muâf hıristiyan grupları vardır. Şehrin hıristiyan halkından 76 kişi de *"şehrin ve gemilerin hıfzında"* olmak şartiyle bazı vergilerden muâf tutulmuşlardır. Kalelerde topculuk veya tüfenkçilik hizmetinde bulunanlar umumiyetle hıristiyan timar-erleri veya

78 Aynı defterde Eflâk kanunu şudur:
« جماعت افلاقان ولايت هرسك قانونلرى بودر كه: ذكر اولنور. خضر الياس كونى ديمكله معروف اولان كونده هر يلده اودن اوه بر فلورى و بر قوزيلو قيون ياخود بهاسى اون ايكى آقچه و بر قوچ ياخود بهاسى اون بش آقچه ويررلر و هر اللى اودن ايكى قوچ ياخود بهاسى آلتمش آقچه و اللى اوه بر چركه ياخود بهاسى يوز آقچه ويررلر و بونلردن غيرى سفر اوليجاق هر اون اودن سلاحيله بر اشكونجى چقار سفره بله اشر؛ بو ذكر اولانلر ادا اولندقدن صكره ساير عوارضاتدن معاف و مسلمدرلر»
Bu kanunun muahhar bir şekli için bak. S. Süleyman Kanunnâmesi (TOEM ilâvesi) s. 63-64; 1527 tarihli bir *Semendere Eflakları kanunu*: Ö. L. Barkan, *Kanunlar,* 324-325; Eflaklar için bak. B. Djurdjev, *Neşto o vlaşkım starjeşınma pod Turskom upravom,* Glasnik Zemal. Muzeya, Sarajevo 1940. Eflâk teşkilâtını daha eyi anlamak için Osmanlı imperatorluğunda mümasil gruplarla, meselâ yürüklerin teşkilâtı ile mukayese etmelidir.

79 H. 925 tarihli Hersek defteri.

80 Başv. Arşiv. tapu def. no. 16.

81 Başv. Arşiv. Maliyeden müd. muv. tas. no. 5. Timar mufassal defteri, tamam. Mukaddemede:
« بما اشر الى تحرير ولايت برانچوه من امره ... سلطان محمد بن سلطان مراد خان ... على التفصيل و الاجمال بمعرفت على بك ابن ميخال ... فى تاريخ سنة اثنين و سبعين و ثمانمائة »

82 H. 872 t. defterde Güğercinlik kalesi martoloslarının menşeini gösteren şu mühim kayıt vardır:
« صورت مارتلوسان: خراج و اسپنجه و رسوم رعيت ويرميوب ايلجى كافرلر، كيمى سپاهى كيمى بو نوع استمالته كلمش كافرلردر ساير سپاهى كفره سى كبى خدمت ايدرلر». (30 kişi)

ulûfelilerdir[83]. Semendere bilhassa Eflakların ekseriyet teşkil ettiği bir bölgedir. Defterde 151 sahife tamamiyle bu Eflâkların tahririne hasredilmiştir. Başta şu kayıt bulunmaktadır:

«جماعت افلاقان لواء سمندره كنز مالوغه ولد نيقولا افلاقلرك رئيسيدر سلطانمز عمز نصره حضرتلرى براتيله اون بيک آقچه لق تيمار تصرف ادر»

Yayalarda yayabaşı, voynuklarda çeribaşı durumunda olan Eflak knezleri, sipahi sınıfından sayılarak timar almışlardır[84]. Knezlerin altında onlara tâbi Primikûrlar gelir. Ondan sonra Eflaklar vardır. Dikkate değer bir keyfiyet, bu tarihte, burada, Eflakların köylerde yerleşik olarak görünmesidir. Bu Eflaklar, sancak beyine, her *katune*'den bir *komornitsa* (hizmetkâr) ve her beş ev (aile) den bir *voynuk* verirler[85]. Bir kısım Eflaklar hususi bir durum kazanmışlardır: Meselâ Lefce (Levatz) Eflakları Padişah hâssası olmuşlardır ki, bunu, Eflak rusûmunun Padişaha verilmesi şeklinde anlamalıdır. 35 Eflak da İzvornik (Zvornik) ve Srebrenica (Srebrnitza) ve Havale (Avala) kalelerine hizmet ettikleri için Eflak rusûmundan muâf tutulmuşlardır.

Semendire livâsında geniş bir voynuk teşkilâtı da mevcuttur. Bunlar, İpek, İzvizde (Zvizde) ve bilhassa Braniçeva nâhiyelerinde toplanmıştır. Braniçeva vilâyet (nâhiye) ine ait H. 872 tarihli başka bir esâmi defterinde voynuklar mufassalan şu şekilde tesbit olunmuşlardır:

				Lagator	Voynuk	Yamak
1. Resava	vilâyeti köylerinde:			1	42	107
2. Ravanica (Ravanitsa)	"	"	:	1	5	11
3. Lomnica (Lomnitsa)	"	"	:	1	29	59
4. İzvird (Zvird)	"	"	:	—	2	4
5. Udol (Udol)	"	"	:	1	56	124
6. İjdrel (Jdrel)	"	"	:	1	26	65
7. İpek	"	"	:	1	57	133
		Yekûn		**6**	**217**	**503**

Bu defterde voynuk teşkilâtını açık bir şekilde görmekteyiz. Her vilâyette mevcut voynukların başı olarak bir lagator vardır. Bunlara doğrudan doğruya

83 *Timar-ı Nikola ve İstepan, topcıyân-i kal'a-i Resava... hâsıl: 3068; Timar-i İstepan ve Marko, topcıyân-i kal'a-i Resava.. hâsıl: 2547.*

84 *"Subaşılar ve çeribaşılar... sipâhî kısmındandır."* (Ö. L. Barkan, *XV. ve XVI asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda zirai ekonominin hukuki ve malî esasları,* I. cilt, Kanunlar, İstanbul 1945, s. 260).

85 Buradaki Eflak kanunu eskiliği dolayısiyle de mühimdir:
«قانون افلاق بر حانه دن فلورى ١ غنم ٢ برى قوزيلو و برى اركك و يكرم حانه بر قاتون در هر قاتوندن بر چركه و بر باش پنير و اوچ ايب اورغان و الت ايب يولار و بر قارن ياغ و بر اركك قيون وبرلر باقى رسوم رعيتدن نسنه ويرمزلر و بش أوه ويشك اشر»

tâbi yamaklar 8-10 kişiye çıkar. Muhtelif köylerde lagatorlara tâbi voynukların yamakları ise 1-3 kişi arasında değişmektedir[86].

Umumiyetle Sırbistan'da voynukların çok ehemmiyetli bir yer tuttukları daha sonraki defterlerden de anlaşılmaktadır. H. 922 (M. 1516) tarihli bir Alacahisar (Kruşevatz) defterine göre[87] bu bölgede bin tane *cebelu voynuk* vardı. Keza daha cenupta Küstendil (Kostandin-ili) de cebelu voynukların kesafetle bulunduğu bir bölge idi[88]. Bu cebelu voynukların fiilî muharip olduklarına şüphe yoktur[89].

H. 859 tarihli bir Vidin ve havalisi defteri ne[90] göre 185 timardan 18 i hıristiyanlara aittir. Ayrıca babaları hıristiyan olan iki timar sahibi de tesbit ettik. Bu 18 hıristiyan timarından 9 u Eflak'dan veya Macaristan'dan kaçıp gelmiş hıristiyanlara (Radice, Mihayil, Vladislav, Radohind, Radul, Marko, Branislav) aittir. Bunlardan bazılarının klavuz ve casus olarak kullanıldığı görülüyor. Buna dair bir misâl: 2500

« تیمار لاله افلاقدن کلمش قلاغوز کافردر النده تذکره وار حاصل کندو اشه »

Bunun gibiler yanında kadîmî ve sipahi oğlu olan yerli hıristiyanlar da vardır. Meselâ:

« تیمار مخایل ولد استرویه النده برات یوقدر اما قدیمی سپاهی اغلدر دیدلر»

Fatih devrine ait Vidin vilâyeti ve tâbileri defterleri tedkik ettiğimiz sahayı garbe doğru tamamlamaktadır. Başka bir defter,[91] Vidin ve havalisinden başka Belgrad vilâyeti (şüphesiz bugünkü Bjelogradçik), Filoridin (Florentin) ve Bana (Aleksinac şimalinde Banja) kalelerini içine almaktadır. Son sahifedeki yekûnlara göre bu bölgede askerî kuvvetlerin mevcudu şudur: Bütün bölgede 114 sipahi timarı, 74 kale-eri, 193 müsellem ulûfeci, 56 ulûfeli martolos, 150 müsellem martolos, 231 voynugân-i günder, 34 dogancıyan. Başı noksan olan bu defterde biz hıristiyan sipahiler elinde yedi aded timar saydık. Fetihten 70-80 sene sonra bu bölgede askerî kuvvetlerin ekseriyetinin hâlâ hıristiyan kalmış olması dikkate değer; çünki hıristiyan sipahilerin azlığına mukabil voynukların ve martolosların çokluğu kayde şayandır (yedi hıristiyan timarından ikisi bu tarihte müslüman

86 Voynuklar üzerinde şimdiye kadar tam bir tedkik yapılmamıştır. Bulgaristan voynukları için (XVI. asırdan sonrası) bak. G. D. Galabov, *Osmano-Turski izvori za blgarskata istoria,* Sv. Kliment Ohridski Üniversitesi (Sofya) Tarih-Filoloji Fakültesi yıllığı, C. XXIX, 1942-43, sayı III; yine onun, *Osmano-Turski izvori...,* Sofya Üniv. yıllığı Tarih-filoloji Fak. XXXIV, 2(1938). A. Refik, *Türk idaresinde Bulgaristan,* İstanbul 1933, ve, Ö. L. Barkan, mez. eser, 255-266.

87 Başv. Arşiv, tapu defterleri, no. 55.

88 Başv. Arşiv, tapu def. no. 916. Defter-i esâmi-i voynugân-i livâ-i Küstendil ve livâ-i Alacahisar, tarih H. 892.

89 bak. not 151.

90 Belediye Küt. Cevdet yazmaları o.90.
« ولایت و دین صورت دفتر مجمل که بر موجب اسامیء مفصل محرر گشت بحکم ... سلطان محمد ... بمعرفت محمد بن میخال قوجی ... فی تاریخ سنه تسع و خمسین و ثمانمائه »
56 varaktan ibaret eksiksiz bir defter. Ebadı 11X29.

91 Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no. 18; başı noksan.

olan Balşa oğlu Hamza ve kardeşi Yakup elindedir. Hıristiyan sipahilerden biri, Alazar (الازر) *"kılavuz kâfirdir").*

Şimdi Sırbistan'dan Arnavutluk'a dönersek, orada da, bu memlekete has bazı tarihî ve sosyal ayrılıklarla beraber hemen hemen aynı durumu görürüz. Bir tesadüf eseri olarak şimdi Arşiv'de en eski defterler bu bölgeye aittir.

H. 835 (M. 1431-1432) tarihli Arvanid-ili defterine göre[92] bu tarihe doğru Evrenuz (Evrenos) oğlu Ali Bey idaresinde merkezi Ergirikasrı (Argyrokastro, Ginokastrë) olmak üzere bir Arvanid-ili sancağı mevcuddu. Bu sancak, şu vilâyetleri (nâhiye) sınırları içine almakta idi: Ergirikasrı'dan başka Kanina, Belgrad, İskarapar (Skrapar), Pavlo Kurtik, Çartalos, Akçahisar (Kriye, Croïa) vilâyetleri. Aynı tarihe doğru Premedi, Yuvan-ili, Presba-ili ayrı ayrı tahrirleri yapılmış bölgeleri teşkil etmekte idi. Nisbeten küçük olan bu bölgeler bazan Ergirikasrı sancak beyine bağlanmıştır. Meselâ Premedi, H. 844 Şevvalinde (1441 Şubat-Mart) Arnavud (Arvanid) sancağı beyi Todor Muzak oğlu Yakub beye verilmişti[93]. Premedi bölgesinde Osmanlı hakimiyetinin yerleşmesi ve timar sisteminin tatbiki, herhalde Yıldırım Bayezid devrine kadar çıkar. Premedi defterinde onun zamanına ait birçok kayıtlar vardır. Chalkokondyles'e göre[94], Osmanlılar Yıldırım Bayezid zamanında Ergirikasrı havalisindeki beyleri yerlerinden koğarak topraklarını zaptetmişlerdir. Fakat burada, H. 835 defterindeki timar kayıtlarına göre timar sistemi hakiki olarak ancak Çelebi Sultan Mehmed zamanında yerleşmiştir. Vilâyetin öbür Zenebiş vilâyeti adı da bunu teyit eden bir delil sayılabilir. Bu bölgenin senyörü olan Gin (Gjon) Zenebissi, Padişah'ın bir tâbii olarak 1418 de öldü[95]. Herhalde elimizdeki deftere göre, burada fetihten ancak 20-25 yıl sonraki durum ile, yani, fethin ilk neticeleri ile karşı karşıya bulunuyoruz. Bu tarihte Arvanid-ili sancağında 335 timardan 56 sı hıristiyan sipahilere aitti; bu % 16 bir nispet gösterir. Bu sipahilerden başka bir metrepolid ve üç peskoposa da timar verilmiştir. 335 timarın % 30 u Anadolu'dan sürgün edilmiş müslüman Türklere ve kalan timarların ekserisi müslüman gulâmlara aittir. Hıristi-

92 Başv. Arşiv, tapu def. no. 1 m. 141 varak, ebadı 11:29 sm., I0 uncu varaktan itibaren bir kaç varak noksandır. Mukaddemede:
« صورت دفتر سنجاق اروانيدكه بحكم پادشاه ...السلطان مراد خان ابن محمد خان... محرر كشت بمباشرت امور بك ابن صاروجه پاشا.... فى تاريخ سنة خمس و ثلثين و ثمانمائه »
— Bu defter yakında yayınlanmış olacaktır.

93 Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no. 231, Premedi:
« ارناود سنجغى ازرنه تودرمزاك اوغلى يعقوب بكه ويرلدى فى اواخر شوال سنه اربع و اربعين و ثمانمائه در ادرنه »

94 Chalkokondyles, Darko neşri, Budapest 1923. II, s. 29.

95 Osmanlılar ilk temasa geldikleri bir memlekete ekseriya oranın o zamanki hâkiminin adını veya unvanını vermektedirler. Bu suretle Kostandin-ili, Şişman-ili (Bulgaristan), Laz-ili (Sırbistan), Kıral-ili (Bosna), Hersek-ili, Lukaç-ili (Bosna'da), Karli-ili terkipleri meydana çıkmıştır. Bu adlar, umumiyetle bize, bu memleketlerin haracgüzâr olan ilk beylerinin isimlerini ifşa etmektedir. Arnavutluk'taki bölge adları bu faraziyeyi kuvvetle destekler: Balşa-ili, nâhiyet-i Bogdan Ripe (بغدان ربه) , vilâyet-i Pavlo Kurtik, nâhiyet-i Kondo Miho, Yuvan-ili. — Bu sonuncusu İskender beyin babası Yuvan'ın bölgesidir — Gin Zenebissi için bak. Gegaj, 28 ve benim, *Arvanid defteri,* mukaddime. Onun oğlu Hamza, sancak beyliğine kadar yükselmiştir.

yan timarların bölgelere göre taksimi şekli şöyledir: Belgrad vilâyetinde 17, Pavlo Kurtik vilâyetinde (bugünkü Tiran'ın cenubu) 11, Çartolos v. (Elbasan'la Berat ve Timorince arasında) 7, Akçahisar v. de 7, Iskarapar'da 5, Ergirikasrı v. de 4, Kanina'da, 4, Klisura'da 3, Timorince (Tomorricë), de 2. — Bunlardan 19 timar *kadîmi* işaretini taşımaktadır. Bir kısmı da *"merhum Sultan'dan berâtı vardır"* kaydını havidir. Hıristiyanlara ait bu 60 timardan 24 tanesi 2000 akçeden aşağıdır. En küçük timar 212 akçe (Akçahisar'da Todor Bardid'in timarı), en büyük timar, Yenicekale'de 15128 akçe (üç kişinin müşterek bir timarı) dır. 2000 akçe vasatîyi teşkil ettiğine göre, büyük timarların nisbeti yüksek sayılır.

Şimdi daha dar bir sahayı, meselâ hıristiyan timarların ekseriyet teşkil ettiği Pavlo Kurtik vilâyetini ele alarak durumu daha yakından inceliyelim.

Pavlo Kurtik (پاولو كورتك) vilâyetinde mevcud 20 timardan dokuzu hıristiyanlara aittir. Müslüman timarlardan birisi Yenicekale (Bratuşeş براتوشش) kadısına, birisi dizdârına tevcih edilmiştir. Beşi "gulâm-i mîr" lere (bey-kulu), biri sipahi oğlanına, biri Ayas Hamza bey biraderine, biri Karli oğlu Ali'ye verilmiştir. Ayrıca subaşı Pavlo Kurtik oğlu İsa beyin timarını bunlara ilâve etmek gerekir. Görülüyor ki, bunlardan da dokuzu bir iki batın önce herhalde müslüman değildiler. Aralarında müslüman olmuş iki tane büyük senyör oğlu, Karli (Karlo) oğlu Ali ve Pavlo Kurtik oğlu İsa bey vardır.

Subaşı İsa beye ait timar, 107 köyde 1225 haneyi (aile) ihtiva etmekte olup mikdarı 81.306 akçedir. Bunun 36 köyü Balşa vilâyetinden, ikisi Kondo Mihov. den, 18 i Gonomaymo (كونومايمو Gonoma)[96] ilinden ve ancak 26 köyü babasının tahvîlinden (از تحويل پدرش) dir. Bu son kayıt bizzat Pavlo Kurtik'in de bu 26 köyü (köylerin adları yazılıdır) timar olarak tasarruf etmiş olduğunu gösterir. *Tahvîl* istılâhı, mevcut bir timarın intikaline delâlet eder. Fakat Pavlo Kurtik vilâyeti tâbiri daha eskiden de bu bölgenin senyörü, Pavlo Kurtik olduğunu ifade eder. Onun müslüman olan ve bu bölgeye subaşı tayin edilen oğlu İsa beyin durumu çok daha üstündür. Pavlo Kurtik'in başka bir oğlu, Mustafa, aynı tarihte Belgrad vilâyetinde 9142 akçelik büyük bir timar tasarruf etmektedir. H. 912 tarihli Avlonya defterinde Mustafa'nın oğlunu (Hüseyin veled-i Kurtik Mustafa حسين ولد قرتق مصطفى) kale-eri olarak görmekteyiz[97]. İsa beyin çocukları İbrahim ve Yusuf (تيمار ابراهيم و يوسف اولاد عيسى بك ولد پاولو كورتك) Tırhala'da 42.399 akçelik bir büyük timarı müştereken tasarruf etmektedirler. Böylece bir yerli senyör ailesinin islâmlaşarak timar sistemi içinde nasıl eriyip gittiğini görmüş oluyoruz. Ancak burada kayde değer bir nokta, İsa beyin timarlarının, tahrir emini tarafından yerinde teftiş ve tahrir olunmaması, yalnız kendi "ikrariyle" yazılmasıdır. Bir istisna teşkil eden bu durum, onun da halâ bir dereceye kadar muhtar bulunduğunu gösterir zannındayız. Karli oğlu Ali'nin timarı için de aynı şey yapılmıştır.

96 Gonoma veya Yonima ailesi hakkında bak. Gegaj, 23-24.

97 Başv. Arşiv, tapu defterleri no. 34. Belgrad (Berat) mustahfazlarından.

Defterde Karli oğluna ait kayıt şudur:

« تیمار علی ولد قارلی مرحوم سلطان و سلطانمز زماننده قارلی یرمش ئولمش سلطانمز مذکور علی یه ویرمش قالان قرنداشلرنی دخی خوشنود ایدوب بله کوره دیو بیورمش النده سلطانمز براتی واردر»

30 köyden ibaret olan bu büyük timar "tahmînen" 30.000 akçe hesab edilmiştir. Bu timar üzerinde on yıl sonra yapılmış şu kaydı görmekteyiz:

« الحالة هذه باکین وقفاروعه اولاد قارلی داده شد تحریراً فی اوایل ربیع الاول سنه ٨٤٥ بموضع نوابرده»

Görülüyor ki, bu timar sonra Karli'nin hıristiyan kalmış olan oğullarına tevcih olunmuştur. Karli'nin başka bir oğlu Muzak, daha Çelebi Mehmed zamanında Pavlo Kurtik vilâyetinde ufak bir timar tasarruf etmekte idi[98]. Fatih devrinde Altun-ili (İbalea) da bir timar sahibi olan Hamza veled-i Karli de büyük bir ihtimalle onun oğlu olmalıdır[99].

Pavlo Kurtik vilâyetinde büyük timar sahibi hıristiyan sipahilerden biri de Dimitri Presba (دیمتری پرسبه) dır (timarı 9031 akçe)[100]. O, sonradan timarını kendi rızasiyle damadı Ozgur (اوزغور -Sguras)a devretmiştir. H. 912 tarihli Avlonya sancağı defterinde[101] bu Ozgur'un oğlu Murad bey, aynı bölgede 64.729 akçelik büyük bir timar sahibi olarak görünmektedir.

Yalnız Osmanlılara başlangıçtan itibaren itaat ve sadakat gösteren senyör aileleri değil, Araniti ailesinin de[102] timar almış olduğunu görüyoruz. Araniti'nin torunu (Ali bey bin Mahmud bey bin Aranid) H. 912 de 29.900 akçelik bir zeâmet tasarruf etmekte idi[103]". Eski senyörlerin müslüman olan torunlarının timar rejiminde umumiyetle bey sınıfında bulunmaları keyfiyetine dikkati çekeriz. Yukarıda Zenebiş (Zenebissi) oğlu Hasan beyi, Aştin oğlu Yakub beyi zikretmiştik. Bu senyör çocuklarından bir çoğu, Padişah'ın sarayında iç-oğlanı olarak yetiştirildikten sonra memleketlerine gönderilmekte idiler. Âsî İskender bey bunun en meşhur misâlidir[104]. Büyük Arnavut senyörlerinden Todor Muzak[105], Todor Muzak oğlu Yakub bey[106], Todor Muzak oğlu Mehmed[107] ve Todor Muzak oğlu Kasım Paşa[108] gibi şahsiyetlerin atasıdır.

98 Arvanid sancağı defteri, 249. timar.

99 Başv. Arşiv tapu def. no. 5 m., sahife 24.

100 Arvanid sancağı sefteri, 257. timar.

101 Bak. not 93. Muzakiye (Myzeke) zeâmetleri arasında.

102 İskender beyden önce isyanları ile Osmanlı devletini bir hayli uğraştırmış olan Araniti için bak. Gegaj, 48-58 ve benim, *Arvanid defteri,* mukaddime, IV.

103 bak. not. 93, Avlonya zeâmetleri arasında.

104 Onun hüviyetini şimdi daha eyi tanıyoruz. Bak. benim, *İskender bey,* İslam Ansiklopedisi, cüz 52.

105 Muzaki'ler için bak. Gegaj, 25-27.

106 1441 yılı başlarında Arnavut-ili sancak beyi olarak gördüğümüz Todor Muzak oğlu Yakup bey (bak. yukarıda not 93), 1442 de Macaristan seferinde şehit düştü. Yakub bey Murad'ın gözde komutanlarından sayılıyordu (Oruc, 53). Bak. benim, *Arnavudluk'ta Osmanlı hakimiyetinin yerleşmesi,* Fatih ve İstanbul, sayı 2, s. 161.

107 Karli livâsında bir zeâmet tasarruf etmekte idi. Başv. Arşiv, tapu def. no. 140.

108 Âşık Paşazâde (Âli neşri, İstanbul 1332), s. 191.

Arşivde tetkik ettiğimiz bu bölgeye ait H. 912 tarihli bir Avlonya sancağı defterine göre[109], bu tarihte Arnavutluk'un idarî teşkilâtı yeniden tanzim edilmiş ve Avlonya merkez olarak, Belgrad, İskarapar, Kanina, Ergirikasrı, Delvina, Tepedelen ve Premedi'yi içine alan bir Avlonya sancağı meydana getirilmiş bulunuyordu. Biz burada mukayesemizi yalnız Belgrad vilâyetinde yapacağız. Yukarıda gördüğümüz gibi, Belgrad vilâyeti (nâhiye) hıristiyan sipahilerin en kesif bulunduğu (61 timarın 17 si) bölgelerden biri idi. H. 912 defterinde ise burada 138 timardan ancak yedisi hıristiyanlar elinde kalmıştır. Fakat müslüman timarlılar arasında Laskari oğlu Ali, Ozgur oğlu Murad bey oğlu Ali, Matranik Yusuf'un menşelerini tanıyabiliyoruz. Matranik Yusuf'un babası Pavli Matranik (مطرانك پاولى) H. 835 defterinde Belgrad'da timar tutuyordu. Timarı, H. 857 de Hoşkadem adında birisine tevcih olunduktan sonra tekrar Matranik'in oğulları Hızır ve Yusuf'a verilmişti[110].

Arvanid sancağında az miktarda voynuk da vardır. H. 835 defterine göre Belgrad vilâyetinde Geracice (كراجيجه) köyünde dört voynuk (dördü de kardeş) ve onların akrabası beş yamak, Vişani (ويشانى) köyünde bir voynuk ve oğulları ile akrabalarından mürekkep beş yamak, Visaçko (ويساچقو) köyünde bir voynuk ve üç yamağı kayıtlıdır. H. 991 (M. 1583) tarihli bir defterde Visaçko (ويسوچقه Visoçka) voynuklarının ilga edilmiş bulunduğunu görüyoruz[111]. Ayni devirde Rumelinin başka taraflarında olduğu gibi Arnavutluk'ta, bazı kalelerde veya derbend (geçit) lerde muâf ve müsellem ahali esas itibariyle "raiyyet" sayılmakta iseler de, ekseriya askerî bir hizmet, muhafaza hizmeti görmekte idiler. Bu suretle, hıristiyan ahaliden 8 aile Ergirikasrı'da, 12 kişi Belgrad'da, 40 kişi İskarapar'da, 125 aile Akçahisar kalesinde, 48 kişi Kocacık hisarında *muâf ve müsellem* (معاف و مسلم) berâtı almışlardır. XVI. asır defterlerinde bunların durumları yeni beratlarla muhafaza ediliyorsa da, bazı değişikliklere de rastlıyoruz. Meselâ, İskarapar'dakiler evvelce yalnız cizye vergisi verirlerken, H. 912 tarihli deftere göre *"şimdiki halde harâc ve öşür ve rusûm-i ʿorfiyyelerin bî-kusûr edâ edüp heman ʿavârızdan muʿâf olup İskarapar kalesine hizmet edeler deyu emrolundu".* Fakat şimdi bunların miktarı da bir hayli artmıştır (192 hıristiyan ailesi, 50 mücerred ve 15 müslüman aile). Kaleleri muhafaza altında bulundurmak, hiç olmazsa sadakatlerini temin etmek için muâfiyet sistemini pratik bir usul olarak kullanan Osmanlı devletinin bu siyaseti, İskarapar kalesinde nufusun toplanması ve islâmiyetin yayılması için şüphesiz bir âmil vazifesi görmüştür[112].

109 bak. not 93.

110 Arvanid sancağı deft. 160. timar.

111 Tapu ve Kadastro Umum müdürlüğü (Ankara), Kuyûd-i kadîme, no. 62. Avlonya mufassal defteri: "Voynugân-i Karye-i Visoçka". Baştina sahibi voynuklardan bir kısmının bu tarihte müslüman görülmesi dikkati çekmektedir.

112 XVI. asır başlarında Arnavutluk'ta islâmiyet henüz az yayılmış bulunuyordu. H. 912 tarihli Avlonya sancağı defterinde (bak. not 93) zeâmetlere ait bir kasaba ve 82 köyde 3623 hıristiyan ailesine karşılık ancak 70 müslüman ailesi vardı. İskarapar kasabası 15 aile ile bunların içinde en yüksek rakamı taşımaktadır. Bütün Avlonya nâhiyesinde 14.304 hıristiyan aileye mukabil 1206 müslüman aile Ergirikasrı nâhiyesinde 12.257 aileye karşı ancak 53 müslüman aile vardı.

İskender beye karşı uzun mücadelelerden sonra itaat altına alınmış olan şimâli Arnavutluk'taki durum bilhassa dikkate değer.

H. 871 de yazılmış olan bir Dibra (Debre) ve havalisi defterine göre[113] bu tarihte burada 97 timardan hala 18 timar, hıristiyan sipahileri elinde idi (bunlardan biri papastır). Ayrıca nev-müslüman işaretini taşıyan dört timar sahibi vardır. Bu nev-müslümanlardan biri, İskender beyin en enerjik komutanlarından Mois Dibra (metinde Moysa مویسه) yı tutan şahıstır[114].

Bu bölgede Voynuklarda mühim bir yekûna balig olmaktadır. Bunların, umumî âmân verildiği zaman baştinalariyle eski durumlarını muhafaza ettiklerine dair mühim bir kayıt vardır. Bu voynukların bölge içinde dağılış şekli şudur:

Yukarı Dibra (دبری) **vi**lâyetinde:	8	eşküncü	24	nefer
Aşağı Dibra vilâyetinde:	3	eşküncü	14	nefer
Dulgoberda (Dulgobrdo) vilâyetinde:	7	eşküncü	23	nefer
Riyeka (ریقه -Rjeka) vilâyetinde:	10	eşküncü	31	nefer
Mat (مات Matia) vilâyetinde:	5	eşküncü	15	nefer
	33		107	

Hülâsa, görülüyor ki, başka taraflarda olduğu gibi, fethi müteakip yerli Arnavut sipahileri ve senyörleri, itaat ve sadakatten başka hiç bir şart koşulmaksızın Osmanlı timar ve idare kadrolarına (askerî sınıfa) alınmıştır, ve zamanla islâmiyeti kabul ederek tam manasiyle Osmanlı sipahi ve bey aileleri teşkil etmişlerdir.

Yukarıda mümkün olduğu kadar eski, yani fethe yakın zamanlara ait defterleri kullanarak Osmanlı devleti kadrolarındaki hıristiyan eyalet askerleri hakkında malûmatı bir araya topladık, bunların menşeini ve statülerini izah eden bazı tipik misalleri ve mühim kayıtları işaret ettik. Teferruatlı ve daha sarih mukayeseler için bütün bu defterlerdeki malzemenin sistemli bir şekilde tanzim ve tasnifi gerekir. Biz bu işe şimdilik ancak, en eski defterlerin ait olduğu Arnavutluk sahasında girişmiş bulunuyoruz.

Tedkik ettiğimiz eski defterlerin çoğu, ayrı ayrı gösterdiğimiz gibi karışık ve noksan olduğundan, rakamları ve nisbetleri ihtiyatla karşılamak kaydıyla vaziyet yukarıdaki cedvelde hülâsa edilmiştir.

Kati surette tasdik edilebilir ki, hıristiyan sipahiler, tevcih, intikal vesair timara ait yerleşmiş her türlü kaideler bakımından müslüman arkadaşlariyle aynı

113 Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no. 508. Mukaddime:
« صورت دفتر اسامیء ولایت دبری و دلغوبرده و ریقه و چرمینجه و غیرهم فی شهر شعبان المعظم عظم الله شانه عام احدی و سبعین و ثمانمائه الهجریه النبویه »

114 « یعقوب مسلمان نو مویسه آدلو خائنی دوتاندر»

muâmeleye tâbi bulunmaktadırlar. Hıristiyan sipahilere ait timarların intikalinde, din ayrılığının hiç bir fark meydana getirmediği muhakkaktır. Muhtelif misâllere göre şu vaziyetleri tesbit edebiliyoruz: Bir hıristiyan sipahinin hıristiyan kalan oğulları babalarının timarına tevârüs ederler. H. 912 tarihli defterde dahi (Avlonya) timar tasarruf eden hıristiyan sipahiler görüyoruz[115]. Bir hıristiyan sipahinin timarı, müslüman olan oğluna, yahut herhangi bir müslümana geçtiği halde daha sonra, umumî timar kaideleri icab ettiriyorsa, tekrar hıristiyan bulunan öteki oğluna intikal edebilmektedir. Yahut müslüman ve hıristiyan oğullar babalarının timarını müştereken tasarruf edebilirler. Müslüman olan oğulların hiç bir halde bir rüchan hakkı görülmüyor.

Sipahi soyundan bir hıristiyana yeni bir timar tevcih edilmek gerekiyorsa, bu timarın daha önce bir müslümana ait olması da pekâlâ mümkündür. Meselâ Belgrad (bugün Berat) bölgesinde I. Mehmed zamanında bir metrepolid elinde bulunan bir timarın II. Murad devrinde kalenin imamına verildiğini, sonra ondan da alınarak Sultanın berâtiyle Angelos adında bir hıristiyan sipahiye tevcih edildiğini görmekteyiz[116]. Şu misal de bilhassa dikkate değer: *"Mezkûr Mehmed hissesi sancakbeyi mevkuftur deyu arzettiği sebebden İvradko* (اورادقو -Vradko) *nâm kâfire ki asılda sipâhî imiş ve hem hüdâvendigâr yoluna doğruluk gösterdiğiyçün verildi, fî evvel-i Receb sene 883"*[117]. Burada: 1. Aslında sipahi bulunmak; 2. Padişaha sadakat göstermiş olmak, timar tevcihi için kâfi sebeb gösterilmektedir.

Hıristiyan timarların devamlı olarak hıristiyanlara tahsisi gibi bir şey bahis mevzuu olamaz. Ancak timar kaideleri mucibince babadan oğula intikal etmek suretiyle aynı bir timarın bir kaç batın aynı hıristiyan aile elinde kaldığı vakidir. Fakat ekseriya, intikaller neticesinde, miktarda yapılması gerekli değişiklikler sebebiyle, o timarın bünyesi, köyler veya hisselerin çıkması veya yeni hisseler girmesi ile mütemadiyen değişebilir. Böylece aziller, intikaller ve yeniden tevcihler sebebiyle hıristiyan sipahilerin Timarları değişmektedir. Bunlar, umumiyetle kendi vilâyetleri dahilinde kalmakla beraber bazan yeniden aldıkları bir timar başka bir sancakta olabilir. Bu suretle muayyen bir toprağa bağlı hıristiyan sipahi ailelerinden bahsetmek ancak müstesna vaziyette bulunan bazı bölgeler (Bosna) için kabildir. Timar sisteminde metrepolid, peskopos gibi hizmet sahiplerine verilen muayyen timarların devamlı olarak bu hizmete bağlanmış olduğuna dair bazı misaller de yok değildir.

Müslüman olan bir hıristiyan sipahinin hususî bir mükâfat aldığına dair açık bir misâl bilmiyoruz. Yalnız şu kayıt dikkate değer:

115 Gerçekten bunların adedi bu tarihte artık bir kaç taneden ibarettir: *timar-i Dimo Sopotino* (Belgrad nâhiyesinde), *Timar-ı Kniska* (كنيسقه) (Kanina'da), *timar-ı Gin veled-i Andriya* (Hızır'la müşterek olarak Belgrad kalesinde), *Matranik ve Nika* (Belgrad kalesinde Eynebeği ile müştereken), *Giorgi* (Avlonya kalesinde).

116 Arvanid sancağı defteri, 148. timar.

117 Vulçitrin defteri (bak. not 69) s. 16.

« بو مذكور (اوستويه) مسلمان اولوب آدى آحمد قونوب مذكور ميراشك حصه سى مذكوره ضم اولندى فى اواسط جمادى الاولى سنه ٨٧٥ در قسطنطنيه »

Fakat buradaki zammın, ihtida ile hiç bir ilgisi olmayabilir[118].

Her halde II. Bayezid zamanında dahi, umumî timar kaidelerine göre hıristiyan sipahilere timar tevcih edildiğine şâhit olmaktayız[119]. Devletin, bilvasıta tedbirlerle olsun hıristiyan sipahileri islâm olmaya teşvik ettiğine dair hiç bir delil bulamadık.

Bununla beraber timarlılar muhiti içinde bu hıristiyan timar erlerinin yavaş yavaş islâmlaştıkları ve tamamiyle ortadan kalktıkları da bir vakıadır[120]. Bu, tamamiyle kendiliğinden bir sosyal hâdise olarak gerçekleşmiştir. Burada, umumiyetle Osmanlı İmparatorluğunda gayrı-müslimleri ihtidâya sevkeden psikososyal âmiller hakkında Arnold'un ve M. Fuat Köprülü'nün[121] söylediklerine ilâve edilecek fazla bir şey yoktur. Eyaletlerde raiyyet kitlesinden ayrı, ekseriyeti müslüman olan timarlı sınıfının, bilhassa sefer zamanlarında ihtidalar için kuvvetle teşvik edici bir muhit teşkil ettiği muhakkaktır. Burada ayrıca işaret etmek lâzımdır ki, eski Balkan aristokrasisinin islâmlaşma-osmanlılaşmasında gulâm sisteminin de ayrıca büyük bir rolü olmuştur[122]. Yukarıda gösterdiğimiz gibi, sonradan Balkanlar'da islâmiyetin en ziyade yayılmış bulunduğu bölgelerden biri haline gelen Arnavutluk'ta ilk ihtidalar timar kadrosuna girmiş olan eski hıristiyan sipahi sınıfı arasında vuku buldu.

XV. asırda hıristiyan timarlarının, umumî timar yekûnuna nisbeti, bölgesine göre %50 (Braniçeva, H. 872) ile %3-5 (Vidin, Fatih devri) arasında değişmektedir. Bütün bölgelerde umumî bir cereyan halinde ihtidalarla hıristiyan sipahilerin yavaş yavaş azaldığını bildiğimiz için bu nisbetin ilk fetih yıllarında daha kabarık olduğuna şüphe yoktur. Keza aynı tarihte Voynukların, Rumeli'nin her tarafında yayılmış olarak büyük miktarlara yükseldiği ve İmparatorluğun askerî teşkilâtı içerisinde mühim bir yer tuttuğu muhakkaktır. Bunlara, Martoloslar'la mühim miktarlara yükselen diğer hıristiyan askerî gurupları (kalelerde bennâlar, demirciler, yaycılar, tüfenkciler, zenberekciler) ve nihayet muâf ve müsellem reâyayı ilâve edersek, bazı bölgelerde yerli hıristiyan kuvvetlerin bir çoğunluk teşkil ettiği muhakkaktır. Bu hali ile İmperatorluk, Rumeli'de, XVI. asra doğru gördüğümüz

118 H. 871 tarihli Tırhala defteri (bak. not. 40).

119 Bak. not 111.

120 İslâm olan bazı timarlılar babalarının hıristiyan adını isimlerinin başında muhafaza etmişlerdir: *Matranik Yusuf, Kurtik Mustafa* gibi.

121 Th. W. Arnold, *Preaching of Islam,* London 1913; M. Fuat Köprülü, *Les origines de l'empire ottoman,* Paris 1935, s. 96 vd.

122 Burada *gulâm sistemi* tâbiriyle, esaret, devşirme, rehn veya intisap suretiyle Saray veya beyler hizmetine girip askeri sınıfa katılma usulünü kasdediyoruz. Bu sistemin ehemmiyeti Lybyer'in kitabında iyi belirtilmiştir: *The government of the Ottoman empire in the time of Suleiman The Magnificient,* Cambridge 1913. Menşe meselesi için bak. M. Fuat Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri..,* THİM I, (1931), s. 241-248.

manzaradan çok daha başka bir manzara ve karakter arzetmektedir. Fakat, acaba, sonradan kalkan bu hıristiyan asker gruplarının her birinin menşei nedir?

Bu meseleye girmeden önce şu noktanın tesbiti gerekir ki, Osmanlılar ancak menşede askerî sıfatını haiz kimseleri kendi timar kadrolarına kabul etmişler; raiyyeti, yani vergi ödemekle mükellef, çalışan tebaayı dikkatle bu kadrolardan uzak tutmuşlardır. Bazı ihtiyaçlar sebebiyle reâyaya bazı âmme hizmetleri yüklendiği zaman dahi bu yeni durum, onların menşedeki raiyyet statülerini değiştiremezdi. *"Raiyyet oğlu raiyyettir"* prensipi İmperatorluğun daima en esasî hukuk prensiplerinden biri halinde muhafaza olunmuştur[123].

Hıristiyan timar sahipleri deftere kaydolunurken, ekseriya *"sipâhî oğlu", "sipâhî neslinden"* veya *"kadîmî sipâhî oğlu"* şeklinde yapılan açıklamalar, bu prensip üzerindeki titizlikten ileri gelmektedir[124] Sipahi neslinden olmadığı meydana çıkan bir timar sahibinin elinden timarının geri alındığına dair bir kayde de rastladık[125]. Timar almamış hıristiyan sipahi oğullarının defterde reâyadan ayrı yazılması dikkati çeker. Bunların sipahi oğlu oldukları hususî bir kayıtla bilhassa belirtilir[126]. Timar-eri olsun, voynuk olsun herhangi bir askerî grupa dahil olmak için askerî sınıftan gelmek[127], bir sipahi ailesiyle akrabalığı bulunmak lâzımdır[128]. Hıristiyanlar için kullanılan "kadîmî sipâhî" tâbiri, ekseriya onların fetihten önceki durumlarına bir işaret olsa gerektir. Hiç olmazsa, H. 835 tarihli Arvanidili defterine göre fetihten 20-25 sene sonra oğulları timar tasarruf etmekte olan "kadîmî sipâhîler" hakkında bu hükmün doğruluğundan emin olabiliriz. Serez cıvarında Glamovik adında birisine ait bir köyün Padişah hâssı olarak zaptolunduğunu, fakat sonra oğluna bu köyden on bin akçelik bir timar tahsis edildiğini gösteren 1472 tarihli bir hüküm ziyâdesiyle dikkate değer (bak. Zeyil no. XI). Bu Glamovik, şüphesiz eski bir asilzâde idi. Mülk olarak tasarruf edilmiş olan

123 « ابا عن جد سفره اشر ارباب تيماردن اولميوب صكره دن بر طريقله تيماره دخول ادن و طوپچي و جبه جي اولمغله رعيتدن خلاص اولماز مادامكه حين تحريرده محرر اسملرين دفتردن احراج ايتميه رسم رعيتلرين ويررلر»
(Kanunnâme, Ankara DTC Fakültesi İ. Saip yazmaları no. 5120, v. 143 a.) . Osmanlı siyaset - nüvisleri, İmperatorluğun sukutunu, bu prensibin terk edilmesiyle izah ederler. bak. *Koçi bey Risalesi,* A. K. Aksüt neş. İstanbul 1939, s. 31, 38, 42-46.

124 *"Timar-ı Dimitri veled-i Mihal, kadîmî sipâhî oğluymuş"* (167 no. lu defter, bak. yukarıda not 39). Yukarıda birçok timarların bu suretle işaretlendiğini göstermiştik.

125 « ماژره ادلو بر كافر كلدى اكر دستور ويررسكز پرمدى دربندينك اوستون يانه برزخرا جسوز كافر دوشورين خراج و قيون دخى آلمه سونلر هم دربندى بكليين و هم اشكونه اشين ديدى ايله اولسه النه بتى ويرلدى كه كافر جمع ايليه هم دربندى بكليه و هم اشكونه اشه تحريراً فى اخر ذى الحجه سنه ٨٤٢ بيورت احتمان»
Sonradan yapılmış şu derkenar vardır: «كرو اسنه حكم اولندى رعيت چقدى» (Başbak. Arşiv. Maliyeden müd. def. no. 231. Premedi def. s. 42).

126 Tırhala'da Luşa (لوشا) köyünde reâya arasında bir grup *"mezkûrlar sipâhî oğludur"* diye ayrıca kaydedilmiştir (167 no. lu defter, 321). Agrafa vilâyetinde Balta-oğlu karyesinde üç hıristiyan *"süvari oğulları"* kaydı altında yazılmıştır (167 no lu. defter, 449 a).

127 « مذكورون طوغانجيلر كمسنيه رعيت و يماق اولميب سپاهى زاده لر اولدقلرى سببدن كندو عشرلرنه بيلده برى جبيله اشمكه التزام كوسترووب اشكنجى قيد اولديلر»
— (16 no.lı Vulçitrin defteri, v. 20 a, defter için bak. not 69).

128 « تيمار كافر تمورطاش ولدوارى مذكور كافر تيمار يمش دكلدر اما حصملرى تيمار يرلر» (167 no. lu defter, 105 a).

bu toprak Padişah hâslarına ilhak olunarak mirî toprak haline getiriliyor. Fakat sonra herhalde Glamovik oğlunun müracaatı üzerine bundan on bin akçelik bir kısmı kendisine timar olarak verilmiştir. Burada bilhassa şu prensibi belirtmek lâzımdır ki, eski asilzâdelerin toprakları üzerinde bir dereceye kadar hakları tanınıyor, ancak bu, bir timar mutasarrıfının haklarından ileri gitmiyordu.

Diğer taraftan hıristiyan raiyyetin timar kadrosuna girememesi mühim bir netice daha doğurmuştur: Hıristiyan sipahilerin raiyyet kitlesinden beslenmiyen adeta kapalı bir zümre teşkil etmeleri[129], islâmlaşmalar neticesinde gittikçe ortadan kalkmalarını kolaylaştırmıştır. Hususî bazı hallerde timar verilmiş olan bazı şahısların raiyyet sınıfına çevrilmesi dikkate değer[130]. Bu gibi şahısların menşei kaydedilmemiştir. Fakat herhalde raiyyetin doğrudan doğruya sipahi olması imkânsız gibiyse de, sipahilerin bazı mühim sebeblerle raiyyete çıkarıldığı her zaman görülmüştür[131].

Bütün delillere göre hıristiyan sipahiler, Osmanlı devleti tarafından hıristiyan raiyyet arasından alınmış olamazlar. Fakat herhalde bunların, ortadan kaldırılmış olan devletin askerî sınıfına mensub olduklarını gösteren deliller vardır.

Türklerin, Balkanlar'da, "yalnız hükümdarları değil, devlet içinde esas rolü alan sınıfı, yani zâdegânı kılıçtan geçirdikleri ve bıraktıklarını da zorla İslâmiyete soktukları" iddiası[132], çoktan bir tarafa bırakılmıştır[133].

Yerli hıristiyan sipahi sınıfının yerlerinde bırakılması, fatih devlet tarafından yalnız Bosna'da tatbik edilmiş istisnaî bir siyaset değildir. Arnavutluk'ta eski senyörlerin ve sipahi sınıfının nasıl timar kadrosu içine alınmış olduğunu yukarıda misâlleriyle gösterdik. Arnavutluk'taki hıristiyan sipahiler ise, eski defterlerde Makedonya'da, Sırbistan'da ve Tesalya'da gösterdiğimiz hıristiyan sipahilerden hiç bir suretle farklı değildiler. Şayet Bosna'da varlıklarını yirminci asra kadar sakladıkları halde öbür tarafta bu sipahiler daha XVI. asırda ortadan kalkmışlarsa, bunun sebebleri malûmdur.

Burada baştina mefhumundan hareket etmekle bir çok meseleler hakkında daha açık bir fikre sahip olacağımızı sanıyorum. Bosna'da Osmanlı fethinden önce *baştina,* Truhelka'nın tarifine göre, hükümdarların mühim bir hizmet kar-

---

129 Bununla beraber timarlılar katiyyen kapalı bir sınıf teşkil etmezler. Serhadlerde, savaşlarda yararlığını isbat eden menşei bellisiz garip-yiğitler, gönüllüler, sipahi-sınıfına alındığı gibi yedi sene askerlik dışında şeylerle meşgul olan sipahizâdeler de bu sıfatlarını gaybederlerdi. Böylece timarlılar sınıfının teşekkülünde kan değil, hizmet esas olmuştur (bak. not 127).

130 Bak. not 121.

131 « يدى سنه كاسبلر سلكنه منسلك اولسه لر حين تحريرده دفتره رعيت يازلسه لر بناك و عوارضلرى آلنور» - *(Kanunnâme,* MTM, I, 310).
« بونلر اسپاهى كاوزلر امش ، تيماردن دوشمش، بو ولايتك كافرلرى عاصى او لدقلرى وقت بونلر دوغرولق اتمشلر، اول سببدن سنجق بكلرى مسلم ايدب »
-(Arvanid-ili deft. 11. timar).

132 K. Kadlec, *Introduction à l'étude comparative de l'histoire du droit public des peuples slaves,* Paris 1933, s. 97.

133 Bak. C. Truhelka, Köprülüzade A. Cemal terc. THİM, I, 57 vd.

şılığında bir şahsa irsî ve daimî mutlak mülk olarak vermiş oldukları bir arazi parçasıdır. Bu arazi satılabilir, terk ve ferağ edilebilirdi. Bütün angarya ve vergilerden muâftı. Baştinaya sahip olmak, asalet sıfatını tazammun ederdi[134]. Bu durumda baştina, esas itibariyle Osmanlılarda Padişah temliklerinden farklı bir şey olmayıp[135] Osmanlı arazi hukukuna yabancı bir mefhum değildi. Fakat Osmanlılarda temlikler, timar sahasını daralttığı, hazine aleyhine netice verdiği için fevkalâde hallerde verilir ve zaman zaman umumî bir gözden geçirme muamelesine tâbi tutularak bir kısmı aslına, mirî arazi haline irca edilirdi[136]. Şu halde Bosna'da mühim mikdara baliğ olan baştinaların, sahiplerinin ellerinde bırakılması Osmanlı devletince eski devirlerin müesseselerine karşı hakikaten ehemmiyetli bir müsamahayı ifade eder. H. 882 tarihli *Hersek sancağı defteri*'ndeki şu mühim kayıt dikkate değer:

"بوندن اشاغی یازلان کمسنه لر قدیمی سپاهیلردر شمدکیحالده پادشاهمز امریله اللرنده بولنان باشتنه لریله افلاقیه عادتی اوزره یازلدلرکه افلاقیه عادتن ویررلر"

Burada baştinalar (müslüman oğulları eline geçince "çiftlik") *"Hersek zamanındanberü tasarruf ettikleri kendülerin yerleri"* dir. Ancak sahipleri *"âdet üzere öşür ve resimleri"* ni verirler. Bosna ve Hersek'te mülk, yani baştinalarını muhafaza eden timar sahipleri, Anadolu'da topraklarını irsî bir aile malı olarak muhafaza etmiş olan mülk-timar sahipleriyle de bir bakıma aynı durumdadırlar[137]. Bu suretle Osmanlıların, Anadolu İslâm sahasında olduğu gibi, Balkan hıristiyan memleketlerinde de kendilerinden önceki arazi hukukuna riayet ettikleri bir hakikattir[138]. Bu suretle Bosna'da kendi toprakları üzerinde asırlarca varlığını korumuş olan bir hıristiyan timarlılar sınıfının devamına şâhit oluyoruz.

Sırbistan ve Makedonya sahasına geçersek, burada Osmanlı fethinden önce sipahiler, Bosna'dakilerden farklı bir durumda idiler. Bosna'da toprağı baştina olarak benimseyen asillerin kudret ve nufuzu mütemadiyen arttığı halde, Sırbistan'da büyük asillerin iktidarı yeni bir memur sınıfı lehine gittikçe azaltılmıştı[139]. Sırbistan'a ve Makedonya'ya ait Osmanlı tahrir defterlerinde, Bosna'da

134 Aynı makale, s. 53, 57.

135 Elimizde en eski Osmanlı temliknâmesi, H. 749 tarihile Orhan'ın bir temlikine aittir; bak. *Arşiv Kılavuzu,* I, İstanbul 1938, 1 no. faksimile.

136 Bak. *Bursa şer'iye sicillerine göre Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları,* Belleten sayı 44 (1947), s. 695. Bu sicillerden 200 kadarı bir cilt halinde T. T. K. yayınları arasında tarafımdan çıkarılmak üzeredir.

137 Truhelka; irsî timarlar tesisi neticesinde Bosna'daki durumun ve baştina mefhumunun halis Osmanlı-İslâm müesseseleri üzerine tesirinden bahseder (mez. makale, s. 16 vd.). Fakat mülk-timarların Anadolu'da Osmanlılar tarafından daha önceleri tatbik edilegelmiş olduğu vakıasını unutmuş görünmektedir.

138 Şu nokta da bilhassa kayde değer ki, Sırbistan ve Bosna'da köylüye mülkiyet hakkı tanımıyan ve onu üzerinde çalışmakta olduğu toprağa bağlıyan arazi hukuku (bak. Kadlec, 105 vd., Truhelka, 46-52), Osmanlı arazi sistemi ile tezat halinde değildi (Osmanlı arazi hukuku hakkında şimdi bak. Ö. L. Barkan, *Osmanlı imparatorluğunda çiftci sınıflarının hukukî statüsü,* Ülkü Dergisi, sayı 49, 50, 53, 58, ve, *Türkiye'de toprak meselesinin tarihî esasları,* Ülkü, sayı 60, 63, 64; ve aynı müel. *XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı imparatorluğunda zirai ekonominin hukuki ve mali esasları, I, Kanunlar, İ*stanbul 1945).

139 Kadlec, 100-101.

olduğu gibi, baştinalariyle yerlerinde bırakılan kadîmî sipahilere rastlamıyoruz. Oralarda baştinayı voynukların arazisi olarak bulacağız. Bosna'da baştinasız asil tasavvur etmek hemen hemen imkânsız olduğu halde[140], Sırbistan'da durum aynı değildir. Burada, fetihten önce sipahilerden çoğunun baştinasız olduğu, fakat buna mukabil *pronija*'lar tasarruf ettiklerini biliyoruz[141]. Duşan kanun mecellesine göre, *pronija,* satılamaz, satın alınamaz, vakfedilemezdi[142]. Bu iktâ'lar, Osmanlı timarına çok yakındır; ve çok muhtemeldir ki, Osmanlılar, Sırp sipahilerini yeni devlete sadakatten başka hiç bir şart koşmaksızın - yani bilhassa İslâmiyete girmeye mecbur bırakmadan - eski *pronija*'larında Osmanlı timarlıları olarak ibka etmiş olsunlar; yalnız, herhalde yeni tahrirlerle mevcut vaziyeti timar sistemine uydurdular. Hıristiyan sipahilere bazı bölgelerde pek cüzi timarlar verilmiş olması bunların eskiden de fakir sipahiler olduklarını gösterir. Halbuki hıristiyan senyörlerin ve senyör oğullarının büyük timarlar tasarruf ettiklerini yukarıda gördük. Mamafih buradan baştina sahiplerinin voynuk, baştinasızların sipahi yapıldıkları gibi bir kaide çıkarmamalıdır. Nadir de olsa bazı hallerde bir voynukun timar-eri olduğunu görmekteyiz[143]. Böylece Sırp asillerinin umumî timar rejimi altına sokularak muhtelif sebeblerle yerlerini değiştirmeğe mecbur olmaları, onların Bosna'da olduğu gibi muayyen topraklara bağlı sipahi aileleri halinde devam etmelerini önlemiştir. Fakat Sırbistan ve Makedonya'da da baştina sahibi küçük asiller voynuk olarak varlıklarını saklamış görünmektedirler. Burada baştina Bosna'dakinden farklı mahiyette olmalıdır. *Voyini* veya *voynici,* Duşan'ın Sırp imperatorluğunda *Vlastelin* (büyük asilzâdeler) in aksine siyasî ve iktisadî ehemmiyeti olmıyan, adedleri pek çok küçük asilzâdeler sınıfını teşkil ediyordu[144]. Kuvvetle iddia olunabilir ki, fiili muharip olarak Osmanlı ordusunda mühim bir miktara yükselen voynuklar, eski Duşan imperatorluğunun yayılmış bulunduğu sahalarda mevcut baştina sahibi küçük asillerden gelmektedirler. Yukarıda tedkik etmiş olduğumuz sahalar vaktiyle bu imperatorluğun hududları içine girmiş yerlerdir ve Osmanlı imperatorluğunda voynuk baştinası esas itibariyle eski karakterini muhafaza etmiş görünmektedir. Osmanlı devrinde baştina adı altında birbirinden ayrı başlıca iki çeşit arazi kasd edilmektedir: 1. Raiyyet baştinası, 2. Askerî hizmet sahiplerine tahsis olunan baştina (voynuk baştinası, dogancı baştinası, akıncı baştinası v. s.). Raiyyet baştinasının, reâyâ elinde umumî mîrî arazi sistemine tâbi çift (çiftlik)lerden esas itibariyle bir farkı yoktur.

140 Truhelka, 56.

141 Kadlec, 98.

142 Kadlec, 98-99.

143 «تيمار تودرس و دمترى، مذكور دمترى وينوق ايمش مذكور كويلر داغلمش جمعنه و خراجنه ملتزم اولدغيچون مذكور تودرسه مشترك قلوب ويرلمش»
—(167 no. lu Tırhala defteri, 126 a).

144 Kadlec, 97-98.

Yegâne fark, bunların hıristiyanlar elinde olması ve haraca tâbi bulunmasıdır. Bu sebeble bunlara "haraclı baştina" da denmektedir[145].

Bu gibi baştinalar sonradan mülümanlar eline geçse bile sahibi harac vergisini ödemeğe mecburdu[146]. Askerî baştinalar, bu arada voynuk baştinaları ise, reaâya çiftliklerinden (baştinalarından) farklıdır. Voynuk baştinası Ali Çavuş kanunnâmesinde[147] şöyle tarif olunur: *"ve bir bahşı dahi şol mezâri'dir ki; baştina itibarı üzere voynuk tâifesine tayin olunmuştur ki, erbâb-i divân istılâhında baştina, çiftlik demektir, ve ziraat ve hırâset ederler, 'âşâr-i şerîye ve rüsûm-i örfiyyelerinden ve harâc ve ispencelerinden ve 'avârız-i divâniye ve cemî' tekâlif-i örfiyyeden muâf ve müsellemlerdir, baştinaları hangi karye hududunda ise min ba'ad sahib-i arzın ve gayrın medhali yoktur, öşür ve rüsûmları kendülere mahsusdur."*

Buna ilâve edilebilecek bir nokta, voynuk baştinalarının oğullar, kardeşler ve akraba elinde muhafaza olunduğudur. Baştina üzerinde, voynuklara yamak olarak, kaideten oğulları ve kardeşleri ve diğer akrabası yazılır. Ölümünde voynukluk onlardan birine verilir. Osmanlı baştinasının bu durumu, yani: 1. Muayyen büyüklükte sınırlı toprak parçalarından ibaret bulunmaları, 2. Bir dereceye kadar bir irsî aile toprağı olması, 3. Vergilerden muâf tutulması, fetihten önceki Sırp baştinasının karakterlerini muhafaza ettiğini gösterir[148]. Osmanlıların fetihten önceki voynuk baştinasını muhafaza ettiğini gösteren bazı vesikalar da mevcuttur. Dibra voynukları hakkında şu kayıt[149] bu bakımdan dikkati çeker:

«بو مملکته امان ورلدکده عام حکم ورلمش که دوتاکلدکلری باشتنه لری کنه بر قرار سابق اللرنده اولا دیو اول جهتدن بو وجهله ازرلرینه مقرر اولدی»

Presba vilâyetine ait şu eski kayıt da voynukların ve topraklarının menşeini göstermesi bakımından mühimdir:

«وینوق : نیقولا ولد دوشیك یماق: کین و میلان و دمتری بو مذکورلر قدیمی سپاهی اوغللری اولدقلری سببدن اللرنده که ملکلرنه باغلرنه و تارلالرنه وینوق یازلدیلر. الواقع فی اوایل محرم سنه ۸۵۸ در ادرنه» 150.

Kaloyan vilâyetindeki şu kayıt ta dikkate değer:

«جبلو: قالو ولد ماروول – یماق برادران مذکور یوان و کورقو و بویه و میلوش»

Bunun üzerinde şu derkenar vardır:

145 *"Eğer voynuklardan biri haraçlu raiyyet baştinasın tasarruf etse hem harac alına ve hem ispence alına ve hem öşür alına."* (M. 1516 tarihli Bosna defteri kanunnâmesi, Barkan, *Kanunlar,* s. 398). — İstanbul hâslarında *Ortakcı baştinası* da hususî bir durum arzeder. bak. Barkan, mez. eser, 94.

146 Bak. H. 1022 tarihli *Ohri kanunnâmesi,* Barkan, mez. eser, s. 295.

147 Ali çavuş *Kanunu,* H. Hadzıbegic neş. Glasnik Zemal. Muzea i Sarajevo, II (1947), s. 158. Karş. İ. H. Uzunçarşılı, Belleten 59 (1951), s. 398.

148 Umumiyetle Sırbistan ve Bosna'da baştina hakkında bak. Kadlec, 98, 102-105; Truhelka, 53 vd.

149 H. 871 tarihli Dibra (Debra) defteri, bak. not 109.

150 II. Murad devrine ait Kırçeva defteri (bak. not 67) sahife 62.

«مخال قوچ اوغلو كرم الدين بك معرفتيله اللرنده كه ملكلرنه وينوق يازلدلر، يلده برسى جبه لو اشرلر فى اول جماذى الا خر سنه ٨٥٨ در ادرنه».

Alaca-hisar (Kruşevatz) ve Küstendil (Kostandin-ili) voynuklarına ait H. 892 tarihli müstakil bir voynuk defterinde[151] her voynukun bir "baştina" (باشتنه) sı olduğunu ve bu baştinaların mahiyetini öğreniyoruz; bir fikir vermek üzere bir tanesini aynen naklediyoruz: *"Cebelu voynuk: Yuvan veled-i Olivir* (يوان ولد اوليوير) *baştina:* 6 *tarla, bir çayır, bir bostan".* Baştinalar aşağı yukarı hep bu vüsattedirler. Bazı baştinalarda fazla olarak değirmen, meyva ağaçları da vardır.

Sırp baştinasının esas itibariyle muhafaza edilmiş olması Osmanlıların umumî politikasına uygun bir vakıadır: Osmanlıların, keşişleri, metrepolidleri ve peskoposları eski yerlerinde eski imtiyazlariyle ibka ettiklerine göre[152], o derecede şiddetle hissedilen asker ihtiyacını karşılayabilecek eski askerî sınıfları muhafaza etmeleri kadar tabiî bir şey olamazdı.

Bizzat voynuklara gelince, bunların şüphesiz en mühim vasfı "askerî" olmalarıdır[153]; onlar, raiyyet değildirler; raiyyet statüsüne girmezler. Yukarıda naklettiğimiz misâlde görüldüğü gibi bazılarının *kadîmî sipâhî* olduğu bilhassa zikredilmiştir. Hattâ bu sıfatları dolayısiyle bir voynuk kolayca timarlı sipahiler sınıfına intikal edebilmekte idi[154]. Aynı devirde bunların fiilî muharip olduklarına, savaştıklarına şüphe yoktur[155]. Hiç olmazsa H. 892 tarihli Küstendil ve Alacahisar voynuk defterinde ve H. 991 Avlonya defterinde[156] adları geçen cebelu voynuklar (وينوغان جبه لويان) menşede böyledirler[157]. İstabl-i âmire'ye (اصطبل عامره) bağlanmış olan Bulgaristan voynukları, varlıklarını daha uzun zaman sakladıkları halde diğer bölgelerde voynukların azaldığını veya büsbütün ilga olunduğunu görmekteyiz. Görünüşe nazaran yaya ve müsellemler gibi bunlar da evvelâ fiilî muhariplik hizmetinden geri hizmetlere alınmışlar; sonra voynuk yamaklarının zamanında tamamlanmaması yüzünden *günder*'lerin ortadan kalkması[158], baştinaların

151 Başv. Arşiv, tapu defterleri no. 21. Defter-i esâmi-i voynugân-i livâ-i Küstendil ve livâ-i Alacahisar.

152 كشيشا ن قلباق قيا (Kalabaka) : مذكور كشيشلروك مرحوم بايزيد خوندكار زمانندن برو كلان پادشاهلرك و سلطانمز براة وار كه باغلرندن و دكرمنلرندن و اولرندن و طوارلرندن هر نه يرده ملكلرى وار ايسه معاف و مسلم اولوب نسنه ويرميه لر جمعاً كشيشان نفرا ٤٠ -(167 no. lu Tırhala def. s. 124 a).

153 «... *Yürük ve tatar ve voynuk taifeleri dahi askerîdir» (Sultan Süleyman Kanun.* TOEM. s. 40), ve Galabov, *Osmono Turski izvori..,* 21.

154 Bak. yukarıda not 143.

155 XVI. asırda dahi Pojega voynukları *"atları ve tonları ve gönderleri ve kalkanları ile"* uc hizmetine ve akına eşmekte idiler (bak. H. 952 tarihli *Pojega kanunu,* Barkan, mez. eser, 303). Bosna'da Brod, Nartova, Akhisar ve Sin kalelerinin muhafazası voynuklara bırakılmıştı (H. 922 tarihli *Bosna kanunnâmesi,* Barkan, 395). Karşıla. Broquière, 208.

156 Küstendil ve Alacahisar voynuk defteri, bak. not 147: H. 991 tarihli Avlonya mufassal defteri, bak. not 107.

157 Buna mukabil *Kara-voynuklar* vardır (XVI. asır birinci yarısı, Galabov, 20).

158 Bak. Kanunnâme-i voynugân, Barkan, mez. eser, s. 266.

reâya toprağı arasına karışarak kaybolması[159], merkezin tedbirleri zamanında alamaması[160] yüzünden teşkilât bozulup dağılmış, yahut bizzat hükûmet birçok yerlerde zaman zaman voynukların bu sıfatlarını kaldırarak[161] ellerindeki baştinaların gelirini hâs veya timara bağlamıştır.

Osmanlı devletinin hıristiyan timarlarda olduğu gibi, eski voynukları ibka etmekle beraber, onları da kendi bünyesinde mevcut mümâsil kadrolara göre teşkilâtlandırdığı muhakkaktır. Osmanlıların en eski askerî teşkilâtları olarak bilinen yaya ve müsellem teşkilâtı ile[162] voynuk teşkilâtı arasında benzerlik ilk bakışta göze çarpar. Öyle sanıyoruz ki, voynuk teşkilâtındaki voynuk, lagator, baştina gibi tâbirler hangi esasların Sırp devrinden intikâl ettiğini, ve Türkçe çeri-başı (ser-asker), gönder, yamak, eşkinci gibi ıstılahlar da Osmanlıların bu teşkilâta neler getirdiklerini göstermektedir. Esas itibariyle müsellemlerin *çiftliği,* baştinaya çok yakındır. Çiftlik üzerinde de intikal hakları geniştir. Çiftlik, müsellemin "oğullarından veyahut karındaşlarından veyahut gayrı akrabalarından kimleri kalırsa" ona intikal eder[163]. Fakat baştinaya da, müsellem çiftliğinde olduğu gibi, yamak adedini doldurmak için hariçten adam sokulmaktadır. Baştina da, çiftlikler gibi, vaktiyle ait olduğu şahsın adiyle zikrolunur[164]. Yaya ve müsellem teşkilâtında yaya-başılar; voynuklarda, çeri-başılar ve lagatorlar komutan olup timar alırlar. Onların altında bir tarafta yayalar, öbür tarafta voynuklar gelir. Gerek yaya ve müsellem, gerek voynuk teşkilâtında, daha aşağı derecede, vazifeleri aynı olan ve *yamak* adı verilen yardımcı namzedler yer alır. Bunların mikdarı her iki tarafta da muayyendir (2-8 yamak). Her yaya, müsellem veya voynuka tâbi yamakların heyet-i umumiyesine her iki teşkilâtta *gönder* (günder) adı verilmektedir. Nihayet her iki teşkilât aynı muâmeleye tâbi olmuşlar ve evvelâ bazı geri hizmetlere tahsis olunduktan sonra ekseri bölgelerde lağvedilerek çiftlik veya baştinaları timarlara verilmiştir[165]. Voynukların H. 779 (M. 1377-1378) da Rumeli Beylerbeyi Timurtaş bey tarafından ihdas edildiği iddiası[166], ancak bir yeniden teşkilâtlandırma faaliyeti ile alâkalı olabilir.

Voynukların, fetihten önceki yerli hıristiyan sipahiler olduğu hakkında Heşt Behişt'in (Nurosmaniye küt. 3209, varak 364 a) şu kaydı mühimdir:

159 Buna dair bir misâl, bak. Galabov, 55.

160 Bak. Galabov, 58, 62.

161 H. 991 tarihli Avlonya defterinde (bak. not 107); *voynugân-i mensûh-i karye-i Visoçka, Karye-i Graboçka maʿ voynugân-i mensûh-i Karye-i Grabova, Voynugân-i mensûh-i karye-i Pothom;* Bulgaristan'da mensûh voynuklar için bak. Galabov 59.

162 Bak. Âşık Paşazâde 40, 97; Neşr î-Taeschner, 45.

163 H. 924 tarihli *Gelibolu müsellem ve piyâde kanunu,* bak. Barkan, mez. eser, 242.

164 *Baştina-i Dimitri,* yahut *çiftlik-i yaya Oğulbeği* gibi.

165 Bak. not 157.

166 Hoca Sadeddin, *Tâc üt-tevârih,* I, 94.

«جمعی از انصار لشکر اسلام از نصارای اهل ذمت اند و سپاهیان قدیم ان ممالك قبل از استیلای سلاطین با حشمت و این قوم وینق معروف اند و در میان نصاری بسپاهکری و لشکری موصوف سلاطین مجاهد در ابقاء این طائفه معاهد ملاحظه صلاح دینی و دنیوی نموده اند»

Yukarıda hıristiyan timarlı sipahiler ve voynuklar gibi birbirinden ayrı askeri grupların menşeini izah ederken, en eski Osmanlı vesikalarından geriye doğru giderek bunların fetihten önceki zümrelerle alâkalarını göstermeğe çalıştık ve Osmanlı devletinin, bunların eski arazi ve sınıf statüsünü esas hatlarında muhafaza ettiğini işaret ettik. Şüphesiz bu suretle birçok Bizans-Slav müesseseleri Osmanlı İmperatorluğuna intikal etmiştir. Eski hıristiyan sipahilerin, yerlerinde bırakıldıktan sonra, hiç olmazsa bir takım yerleşmiş âdât ve ananâtta, eski ile birdenbire ve tamamiyle alâkalarını kesmiş olmaları ihtimal dışındadır. Rumeli'de Osmanlı timarının daha iyi tanınması bize umumî timar sistemi içinde dışarıdan gelen bu mahalli izleri tayine yardım edecektir. Burada, bu tesir ve nüfuzu göstermek üzere yalnız timar bünyesine girmiş olan bir mahallî mahsul vergisini bahis mevzuu edeceğiz.

XVI. asır başlarına kadar çıkan bir kanunnâme kaydına göre[167] Sofya havalisinde timar sahipleri reâyadan öşür vergilerini aldıktan sonra fazladan *harman resmi* adıyle baştina başına iki kile buğday ve iki kile arpa almaktadırlar (bunun mahalli kile ile alındığı da ayrıca işaret olunmuştur). Bu vergi, müteâmil Osmanlı kanunlarına aykırı bir vergidir[168]. Bunun içindir ki, Kanunî Sultan Süleyman Belgrad seferine giderken, harp bölgesine yakın bu havali reâyasını memnun etmek düşüncesiyle[169] bu vergiyi kaldırmıştı. Fakat sipahiler, sonradan ihtiyarların şehâdetiyle *"bu vilâyet küfr ü dalâlet içinde iken reâyadan âdet-i harman alınugeldiğini"* ileri sürerek bu verginin iadesine muvaffak oldular (H. 932)[170].

Biliyoruz ki, daha Çar Samuel zamanında (976-1014) Bulgar köylüsü, mahsul vergisi olarak, yılda bir ölçek buğday ve bir ölçek darı, ayrıca bir küp şarap vermekte idi. Bulgaristan, Bizans idaresine geçince bu vergiler aynen ibka edildi[171].

İşte Osmanlı devrinde, öşürden ayrı olarak gördüğümüz maktû mahsul vergisi bu vergiden başka bir şey değildir. Aynı vergiye XIX. asırda *gospodarlık* adıyle Vidin ve havalisinde rastlamaktayız. Bu tarihte köylü, çift başına muayyen miktarda (50 okka) buğday, arpa ve mahlûttan ibaret olan bu vergiyi "agalara" ödememek için 1850 tarihinde büyük bir isyan çıkarmıştı[172]. Bu suretle Kanunî

167 *Sofya kanunu* (H. 932), Barkan, mez. eser, 252.

168 Anadolu'da Şark eyaletlerinde *resm-i şahnegî* adı altında bu mahiyette eski bir vergi ekseri mahallerde kaldırılmıştır (Barkan, mez. eser, resm-i şahnegî maddesi). Karş. W. Hinz, *Das Steuerwesen Ostanatoliens im 15 und 16 Jahr.,* ZDMG, Bd. 100-1, s. 181.

169 Bu havali ahalisi 1443 de ilerliyen Macar ordusiyle birleşerek isyan etmişlerdi (Halil İnalcık-Mevlut Oğuz, *Yeni bulunmuş bir Gazavât-ı Sultan Murad Han,* DTCF Dergisi VII. sayı 2, s. 488).

170 Barkan, 252.

171 C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren,* Prag 1876, s. 410.

172 Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar meselesi,* Ankara 1943, S. 45-107.

Süleyman'ın teşebbüsüne rağmen kaldırılamayan bu kadîm vergi, timar bünyesine yerleşmiş ve İmperatorluğun son zamanlarına kadar varlığını saklamıştır. Burada ilâve edelim ki, Osmanlı timarının bünyesine girmiş olan fetihten önceki zamanlara ait mahalli vergiler bundan ibaret değildir[173].

Yukarıda, Fatih devri defterlerinde rastladığımız *Martolosları* (مارتلوسان) işaret etmiştik. Bu kayıtlara göre: 1. Martolosları Tuna üzerindeki Güğercinlik, Vidin kalelerinde görmekteyiz; 2. Güğercinlik'te bunların sipahi neslinden hıristiyanlar oldukları tasrih olunuyor; 3. Bunlar, ulûfe, yani yevmiye alan martoloslarla, müsellem, yani vergilerden afvedilmiş martoloslar olarak iki grupa ayrılmaktadır; 4. Güğercinlik ulûfeli martolosları 10-15 kişilik *bölük*'ler halinde bir reis idaresinde bulunmakta ve her *bölük,* reisinin adiyle zikredilmektedir; her martolosun yevmiyesi iki akçedir. Bu martolosların akınlara katıldığı anlaşılıyor. Martolosların oğulları ve kardeşleri onlarla beraber ayrıca yazılmışlardır.

Martolos kıtalarının II. Murad tarafından tesis edildiği iddiası[174] şüphesiz martolosların menşeini izaha kâfi değildir. Yukarıdaki misallerden, bunların XV. asır ikinci yarısında hudutta, Tuna üzerindeki kalelerde hizmet gören bir askerî teşkilâta tâbi olduğu görünmektedir. Muahharan martolosların umumiyetle, hudut, kale askeri, akıncı sayılmaları[175] onların bu menşei ile münasebettar olsa gerektir. Donado da Lezze, Fatih Sultan Mehmed devrinde onları tıpkı akıncılar *(simili a questi aganzi)* gibi telakki etmektedir[176]. Yukarıda tedkik ettiğimiz iç-Rumeli defterlerinde martoloslara rastlamadığımız halde onlar bu bölgelerde ancak müteakip asırlarda görülmektedirler[177].

Osmanlılar, kalelerde, ihtiyaçları olan büyük miktarda muhafaza kuvvetlerinin yerini tutmak üzere reâyayı kullanmakta idiler. Bu usul, reâyayı muâf ve müsellem kılmak suretiyle kale muhafazasına tayin etmek şeklinde, iç-Rumeli'de ilk fetih zamanlarından beri tatbik edilmiştir. Martolosların aslen raiyyet mi, yoksa askerî mi oldukları keyfiyeti menşeleri araştırılırken bilhassa üzerinde durulması gereken bir noktadır[178]. Reâyadan olan diğer hizmet sahipleri, meselâ derbendci-

173 Delvina'da Sopote (صپوته) köyünde evli reâya sipahiye yılda bir kile buğday bir kile arpa verirdi (912 tarihli Avlonya defteri). Bosna'da hane başına alınan Pulaçine (پولاچنه) nakdî vergisi ta'dilen muhafaza olunmuştu. Bu verginin yarısını timar sahibi yarısını sancak beyi alırdı (1516 tarihli *Bosna kanunu,* Barkan, 397, 399). Gelibolu livâsında bazı Rum köylerinden alınan şıra vergisinin eski devirden kaldığı hakkında kanunnâmede şu ibâre vardır: *"Zikrolan kabakulak âdeti ve monapolya kadîmî kanunlardır"* (1519 tarihli *Gelibolu kanunu,* Barkan 236). Eski vergilerin nasıl ibka edildiği hakkında bilhassa bak. *Kıbrıs kanunu,* Barkan, 349.

174 Barbar'a göre (bak. Anhegger, *Martoloslar hakkında,* Türkiyat Mecmuası, c. VII-VIII (1940-1942), s. 285).

175 Anhegger, mez. mak. 283 vd.

176 Anhegger'de s. 286, 308. 1455-1468 arasında yeniçeri ocağında hizmet etmiş olan bir Sırp, Michael Konstantinovic, hatıratında *Martulusi*'lerden bahsile, bir kaç yüz kişiden ibaret bu askerlerin hudut muhafaza bölgelerinde nöbetçilik yaptıklarını söyler (Jireçek, *Gesch. der Bulgaren,* s. 456).

177 Anhegger, 286 vd.

178 Bak. s. 168. Fevkalâde bir hizmet karşılığı bir martolosa timar va'dedildiğini biliyoruz (Dursun bey, TOEM ilâvesi, s. 130).

ler gibi, defterlerde onların da bazan muâflığı işaret olunur (müsellem martoloslar). Esasen derbendci reâyanın martolos yapıldığına dair vesikalar vardır[179]. Voynuklarda olduğu gibi hususi mahiyette bir baştinanın martolos teşkilatının bir unsuru olduğunu sanmıyoruz. Bazan baştinalı martoloslardan bahsolunuyorsa[180], burada baştinayı reâya çiftliği olarak anlamalıdır[181]. Aynı şekilde XVI. asır başlarında Bosna'da reâyadan bin kişi akıncı yazılmış ve "baştinaları" her türlü vergiden muâf kılınmıştı[182]. Bununla beraber bu sınıf içinde kara martolos, müsellem martolos, ulûfeli martolos adlariyle gördüğümüz muhtelif grupların herbiri ayrı bir menşeden gelmiş olabilir. Herhalde asıl martoloslar, menşede, muâf ve müsellem reâyadan ayrı, muayyen ve müstakil bir teşkilât olmalıdırlar. Bizzat martolos adı Osmanlılara yabancı bir menşe göstermektedir. Bunu, Anhegger'in düşündüğü gibi Bizans'ta mı[183], yoksa Sırp-Macar hudut teşkilâtında mı aramak lâzım geldiği bir meseledir. Osmanlıların, ihtiyacların zoru altında bu sınıf askeri, muâf ve müsellem reâyanın ilhakı ile genişlettiği, ve bazı teşkilât hususiyetlerinin *(bölük* teşkilâtı) gösterdiği gibi, yeniden teşkilâtlandırmış olduğu kuvvetle iddia olunabilir. Donado da Lezze'nin Fatih Mehmed'in Karaman ve Uzun Hasan seferlerinde ordusunda 6000 hıristiyan martolos bulunduğu hakkında ifadesi mübalağalı olsa bile[184], bu devirde bunların Rumeli'deki hıristiyan askerler arasında ehemmiyetli bir yer tuttukları şüphesizdir. Macaristan fethinden sonra ise, bu memlekette bilhassa kalelerde kullanılan sırp aslından martoloslar çok mühim bir yer tutacaktır[185].

Truhelka'nın vaktiyle, muâsır Raguza vesikalarından ilham alarak Bosna için yazdığı şu satırları bugün Rumeli'nin geniş bölgelerine hiç tereddüdsüz tatbik edebiliriz. O, diyordu ki: "Bu vesikalar, Osmanlıların katiyyen yerli müesseseleri tahrip etmeyip bilâkis bu müessesâta tamamiyle tetabuk etmek suretiyle o müesseseselere hatta hizmet dahi ettiklerini isbat etmektedir. Bir kere Bogomillerin, emlâklerini gaybetmek istemedikleri için kütleler halinde islâmiyeti kabul ettikleri keyfiyeti bir efsaneden ibarettir. Tarihen müsbet bir tek vakıa yoktur ki, cebrî ihtida keyfiyetini isbat edebilmiş olsun. Buna mukabil müslümanların, girdikleri yerlerdeki hıristiyanları kendi dinlerinde taciz etmeden bıraktıklarının delili ise pek çoktur"[186].

179 Bak. Anhegger, ilâveler, no. 19. Muâf ve müsellem derbendcilere ait nâdir bir muâfiyet beratının Zeyil'de fotosu (no. X) vardır.

180 Anhegger, 293.

181 Bak. yukarıda not 145.

182 Bak. H. 922 tarihli *Bosna kanunnâmesi,* Barkan, mez. eser, s. 397.

183 Anhegger, 285.

184 Bak. Anhegger, ilâve. no. 3 ve s. 286. — Yukarıda, not 172 de Konstantinovic'in verdiği miktarla karşıla.

185 Bak. Anhegger, 287 vd. — Martoloslar hakkında şu yazıyı göremedik: D.J. Popovic, *O martolosima cı tırskoj vojsci,* Prilozi, c. 8 (1928), s. 213-229.

186 Mez. makale, türkçe terc. 57-58.

Eski Osmanlı defterlerinin tedkikinden anlaşılıyor ki, hakikatte Osmanlı fethi, âdeta sistematik bir şekilde muayyen safhalardan geçerek gerçekleşirdi: Evvelâ bir haracgüzârlık devresi, bir alışma zamanı teşkil eder; onun arkasından, bazan tamamiyle sulhcu vasıtalarla yerli hanedan bertaraf ediliverir; fakat eski devlete mensup unsurlar muhafaza olunur ve yapılan bir tahrirle bunlar Osmanlı nizamına intibak ettirilirdi. Bunu müteakip yeni nizam tedricen her şeye kendi kalıbını verirdi. Fakat hiç bir zaman eski nizamın birden ve toptan ilgası, Osmanlı kanun ve nizamlarının zorla tatbiki gibi bir şeye rastlanmamıştır. Denilebilir ki, Osmanlılar feth ettikleri bölgelere muhafazakâr bir siyasetle yerleşmişlerdir: Dinî müesseseler, sınıfların statüleri, idarî taksimat[187], vergiler[188], yerli âdetler[189] ve nihayet askerî zümreler esas itibariyle muhafaza olunmuşlardır. En büyük ve şümullü yeniliği timar sistemi teşkil ediyor, daha doğru bir ifade ile, Osmanlı idarî ve askerî yerleşmesi buna dayanıyordu. Fakat yukarıda temas olunduğu üzere, bu da, Balkanlar'daki arazi hukuku ve eski sipahiler sınıfının durumu ile tezat halinde olmadığı, ve eski hıristiyan sipahiler timar kadrolarına alındığı için kolayca yerleşmiş, büyük mücadelelere yol açmamıştır[190].

Hülâsa, Osmanlılar, gerek zaruretlerin tesiri altında, gerekse yeni fethedilen bölgelerde halkın itiyat ve hislerine aykırı anî değişikliklerle bir muhalefet uyandırmamak için, başlangıçta, mevcut nizam üzerine sadece hâkimiyetlerinin örtüsünü atıvermekle iktifa etmişlerdir. Sonra devlet, Anadolu ve Rumeli'de âdeta devamlı olan savaşları idame ettirmek için büyük askerî kuvvetlere muhtaç idi. Bilhassa yüzlerce kalede asker bulundurmak icab ettiğinden, bu suretle asıl faal muharip kuvvetlerini bu geniş bölgelere dağıtıp elden çıkarmak tehlikesiyle karşılaşmış bulunuyordu. Halbuki yukarıda gözden geçirdiğimiz memleketlerde yalnız Novaberda (Novobrdo) kalesinde 10 tüfenkci yeniçeriye rastlamaktayız[191]. Bu suretle, kale muhafaza kuvvetleri arasında timarlı, ulûfeli veya sadece vergilerden muâf, muhtelif teşkilâtlara tâbi büyük miktarda hıristiyan yerli kuvvetler bulunması böyle bir zaruretin neticesidir. Nihayet devlet, haracgüzârlık devresinde Osmanlı ordusunda kendi senyörleri idaresinde yardımcı asker olarak hizmete alışmış olan hıristiyan askerleri, hususiyle hıristiyan sipahileri, şimdi yerlerinde timarlı olarak bırakmakla, mütemadi savaşlar için daima artan muharip kuvvet-

187 Arnavutluk'ta dağlarla birbirinden ayrılmış vadi ve havzalar, *Jupe*'ler eski senyörlerin hakimiyet sahalarını tahdid etmekte idi. Bu *Jupe*'ler, Osmanlı idaresinde idari birliklerin (ekseriya subaşılık) esasını teşkil etmekte devam etti. Makedonya ve Sırbistan'da aynı durumu görmekteyiz. Osmanlılar, Macaristan'ı feth ettikleri zamanda eski idari hudutları muhafaza etmişlerdir (H. Kun'un T. T. K. tarafından çıkarılmakta olan *Segedin sancağı defteri* mukaddemesi).

188 Bak. yukarıda not. 173, ve Hinz, mez. makale.

189 L. Barkan tarafından neşredilen Sancak kanunnâmelerinde Osmanlıların her yerde *âdet-i kadîme*'ye ne kadar reayetkâr bulunduklarını görmek kolaydır.

190 Arnavutluk'ta, İtalyan devletlerinin yardım ve teşviki ve memleketin hususiyetleri sebebiyle yerli feodal beyler isyan ve mukavemet teşebbüslerinden geri kalmamışlardır, bak. H. İnalcık, *İskender bey,* İA., cüz 52, ve, *Arnavutluk'ta Osmanlı hâkimiyetinin yerleşmesi,* Fatih ve İstanbul II, s. 163 vd.

191 H. 859 tarihli Vılk vilâyeti defteri, bak. not 68 c.

ler ihtiyacını da karşılamış oluyordu. Osmanlı beyliğinin Anadolu'da rakiplerine karşı üstünlüğünü sağlıyan âmillerden biri bu olmalıdır.

Osmanlı devleti için, yerli askerî sınıfların ibkası, bir taraftan asker ihtiyacından ileri gelmiş ise, diğer taraftan sosyal politika bakımından da en uygun yol olarak hissedilmiş olmalıdır. Eski devletin, yahut bu devleti temsil eden hanedanın ortadan kaldırılmasıyla fâtih devlet önünde bir takım askerî, dinî zümreler kalmış oluyordu. Bunlar ya kılıçtan geçirilmeli, ya raiyyet hayatına sürülmeli[192], yahut aynı vazifelerine yeni devletin idaresi altında devam etmeli idiler. Osmanlıları ilk iki şıkka zorlıyan sebebler yoktur, veya pek nadiren zuhur etmiştir. Fakat üçüncü şıkkın tatbiki ile devlet, büyük kazançlar sağlıyor ve onları kendisine bağlıyordu. Beri taraftan bu yerli askerler, idare ve din adamları da, Garp'tan gelen katolik hıristiyan kuvvetlerin istilâsı tahakkuk ederse, her şeyin zorla değiştirileceğini, rafızî sıfatiyle takibe ve baskıya uğrayacaklarını, mevkilerini onlara terk etmek zorunda kalacaklarını pek iyi biliyorlardı.

Bunun için onlar, Osmanlı istilâsına karşı ümitsiz bir mukavemet göstermediler; sonra da ona hakikî manasında bağlandılar[193] Hatta bir çok unsurlar bu hâkimiyetin yerleşmesine bilfiil yardım ettiler. Fetihten sonra sipahiler olsun, keşişler ve peskoposlar olsun, zaif ve haracgüzâr bir prensin kararsız idaresi yerine şimdi kuvvetli ve merkezî bir devletin muntazam ve mazbut kadrolarında durumlarının ve ekseriya imtiyazlarının, emniyet ve garanti altına alındığını hissetmekte idiler. Devletin verdiği bu emniyet havası onun gelecek yayılmaları için en iyi bir propaganda teşkil etmiştir. Osmanlı padişahları, hakimiyetlerinin yayılmasına ve kökleşmesine yardım eden bu telifci siyaseti niçin terk edeceklerdi? Bilâkis onların geldikleri muhit ve anane böyle bir siyaseti temamiyle kolaylaştırmakta idi ve Osmanlılar, muhakkak devletlerinin parlak taliini, menşeden itibaren bizzat bu politikaya borçlu bulunmakta idiler.

Gerçekten devletin bu karakteri, F. Köprülü ve P. Wittek'in gösterdikleri gibi, bir taraftan bir uc *(marche)* devleti olarak doğmuş olmasına bağlı ise, öbür taraftan geniş zihniyetli bir idare ananesi getiren ulemânın nüfuz ve faaliyetine bağlıdır. Devletin kuruluş devrinde en baştaki ricalin çok defa kadılardan olması kayde şayan bir vakıadır. İslâm idare ananesinin[194] ehl-i zimmet hakkında eski dinî müsamaha ve himaye prensipleri, Osmanlı devletinde bu sayede yerleşmiş ve İmperatorluk idaresinin temelini teşkil etmiştir. Uc devletinin gazâ ve cihâd ideolojisi, fiilen onun, âzami derecede müsamahacı, telifci bir uc cemiyetinin realist

192 Novaberda'da bir kısım "sipâhî kâfirler" H. 864 e doğru maden kuyularının suyunu çekmek için iltizama girmişlerdir (Kanunnâme-i Sultânî ber mûceb-i ʿörf-i Osmânî, Paris, Bib. Nat. manus. turc 39). Çoğu Fatih devrine ait yasaknâmeleri ihtiva eden bu mühim kanun mecmuasını Dr. R. Anhegger'le beraber bastırmaktayız.

193 "(le Grand Turc) est le plus obbey de ses subjectz que seigneur que je cognoisse" (B. de La Broquière, 273).

194 Bunun için bak. P. Wittek, *De la défaite d'Ankara..,* Türkçe ter. Belleten, sayı 27 (1943), s. 559-560.

temayüllerini[195] benimsemesine mani olmamıştır. Hülâsa, bizzat Osmanlı devletinin aslî karakteri, yerli müesseselerle ve sınıflarla bir uzlaşmayı kösteklemiyor, bilâkis teşvik ediyordu[196].

Osmanlı devletinin, kendi hakimiyetini yaymaktan başka hiç bir maksada tâbi olmayan hanedan imperatorluğu karakteri burada kuvvetle tezahür etmektedir.

195 Bak. M. F. Köprülü, *Les origines..,* s. 88 vd.

196 Eski nizamın ve sınıfların ipkası sadece incelediğimiz bölgelere mahsus bir vakıa değil, umumi bir siyasetin neticesidir. İlerde Rumeli'nin diğer bölgeleri ve Anadolu için de böyle bir tedkik yayınlamak niyetindeyiz. Osmanlılar, Anadolu'da da aynı siyaseti, hatta daha geniş ölçüde tatbik ettiler. İlhak olunan beyliklerde, âmme hizmeti gören her türlü unsurlar, sadece beratları Osmanlı Padişahı adına değiştirilerek yerlerinde bırakılmakta idiler. Bizzat yerli hanedan mensupları, bir kargaşalık çıkaramıyacakları bölgelerde mühim vazifelere, sancak beyliklerine naklolunmakta idiler. Mülk timarlar, Divanî-mâlikâne sistemi, eski nizamla uzlaşmaların birer neticesidir (Bunun için bak. Ö. Barkan, *Mâlikâne-divanî sistemi,* THİM, II (1932 - 1939), s. 119- 184) — Anadolu'da hıristiyan timar sahipleri mevcuttur. Bayburd livasında 63 tane *sipâhizadegân-i gebrân* kaydedilmektedir (Başv. Arşiv. Tapu def. no. 387, s. 925). H. 990 da Kütahya kalesinde dirlik tasarruf eden zimmîlerin mevcudiyeti merkeze şikâyet konusu olmuş, *"bazısın Fatih Sultan Mehmed zamanından beri babadan evlâda dirliğe mutasarrıf oldukları ve bazısın sâbık Padişahlar tarafından emirle tayin oldukları"* tahakkuk etmiş ve yerlerinde bırakılmışlardır. *"Hâlen kefereye öşür mustahak olduğuna"* dair bunların ellerinde fetvalar bulunduğunu söylemeleri artık bu devirde zihniyetin ne derecede değiştiğini göstermektedir (Bu hükmün aslı, Mühimme defteri no. 48, sahife 30, tarih 18 Recep 990).

Kaynakça

Ali Çavuş Kanunu, H. Hadzıbegic neş. Glasnik Zemal, Muzea i Sarajevo, II (1947).

ANHEGGER, R., *Martoloslar Hakkında,* Türkiyat Mecmuası, cilt VII-VIII, 1942.

ARNAKIS, G., *Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources,* Speculum, vol. XXVI, (1951) no. 1.

ARNOLD, Th. W., *Preaching of Islam,* London, 1913.

Chalkokondyles, Darko neşri, Budapest, 1923.

ELEZOVIC, G., *Skopski Isa-kovici i Paşa-jigit beg,* GSND XI (1932).

HADROVICS, L., *Le peuple serbe et son église sous la domination turque,* Paris, 1947.

İNALCIK, Halil, *Tanzimat ve Bulgar meselesi,* Ankara, 1943.

İORGA, N., *Histoire des Etats balkaniques,* Paris, 1925.

JIREČEK, C., *Geschichte der Bulgaren,* Prag, 1876.

KADLEC, K., *Introduction à l'étude comparative de l'histoire du droit public des peuples slaves,* Paris, 1933.

KÖPRÜLÜ, M. Fuat, *Les origines del'empire ottoman,* Paris, 1935.

Neşrî, Ğihānnümā (Die altosmanische Chronik des Mevlana Mehemmed Neschrī), Th. Menzel'in hazırlık çalışmalarına göre neşreden F. TAESCHNER, I, Giriş ve Menzel nüshasının metni, Leipzig, 1951.

SADEDDIN, Hoca, *Tâc üt-tevârih,* I.

STANEF , N., *Blgarija pod igo,* Sofya, 1935.

The Rise of the Ottoman Empire, London, 1938.

TRUHELKA, C., *Die geschichtliche grundlage der bosnischen Agrarfrage* (Sarajevo 1911, Türkçe terc. Köprülüzade A. Cemal, THIM; I, 58.

WITTEK, P., *Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum,* Byzantion, T. XI, 1936 .

Arvanid sancağı deft. 160. timar.

Arvanid sancağı defteri, 148. timar.

Arvanid sancağı defteri, 249. timar.

Arvanid sancağı sefteri, 257. timar.

Baş. Arşiv. Maliyeden müd. def., muv. tas. no. 525 ve 250.

Başv. Arşiv tapu def. no. 5.

Başv. Arşiv, tapu def. no. 1.

Başv. Arşiv, tapu def. no. 34.

Başv. Arşiv, tapu def. no. 916.

Başv. Arşiv, tapu defterleri no. 21.

Başv. Arşiv, tapu defterleri, no. 55.

Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no 544.

Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no. 16.

Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no. 18.

Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no. 231.

Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no. 508.

Başv. Arşiv. Maliyeden müd. def. muv. tas. no.303.

Başv. Arşiv. Maliyeden müd. muv. tas. no. 5.

Başv. Arşiv. tapu def. no. 16.

Başv. Arşiv. Tapu def. no. 4.

Başv. Arşiv. Tapu deft. no. 2 mükerrer.

Başv. Arşiv., Maliyeden müd. def., muv. tas. numerosu 66.

Başv. Tapu defterleri no. 5.

Başvekâlet Arşiv Umum Müdürlüğü, Maliyeden müdevver defterler, muvakkat tasnif numerosu 167.

H. 859 tarihli Vılk vilâyeti defteri.

H. 871 tarihli Dibra (Debra) defteri.

H. 871 tarihli Tırhala defteri.

H. 925 tarihli Hersek defteri.

II. Murad devrine ait Kırçeva defteri.

Vulçitrin defteri.

Birlikte Yaşama Ahlâkı ve Hukuku

Mehmet GÖRMEZ
Prof. Dr., T. C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanı

Özet

Farklılıklarla barış ve huzur içinde bir arada yaşamanın ahlâkını ve hukukunu oluşturmuş yegâne din, İslâm'dır. İslâm'ın "öteki" anlayışı, farklılıkların bir kimlik olarak muhafaza edilip yaşamasını öngörür. Kur'an-ı Kerim, farklılıkları Allah'ın ayetleri olarak değerlendirerek, bunu ilahi hikmetin ve sınavın bir parçası olarak görmektedir. Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar İslâm toplumları, diğer toplumlarla ilişkilerinde her zaman belli ölçüleri gözetmiştir.

O Rahmet Elçisi (sas) ki Medine'ye hicretle önce Ensar ve Muhacir arasında benzeri görülmemiş bir kardeşlik bağı tesis etmiş, ardından yeryüzünün ilk toplumsal sözleşmesi olarak nitelendirilmeyi hak eden "Medine Vesikası"nı düzenlemiştir. Hz. Peygamber (sas) ve arkadaşlarının temellerini attıkları farklı din mensuplarına hoşgörülü davranma ve onlarla iyi ilişkiler geliştirme, tek taraflı bir süreç olmamış, diğer din mensuplarının bu anlayışa katkılarıyla

tarihte Endülüs'ten, Maveraunnehir'e Afrika'dan Asya'ya gittikleri tüm coğrafyalara taşıyan Müslümanlar rahmet medeniyetleri inşa etmişlerdir. Farklı millet, kültür ve dinlerin kavşak noktaları olarak nitelendirebileceğimiz Kudüs, Şam, Bağdat, Kahire, Kurtuba, Üsküp, Saraybosna, Buhara, Semerkant, Antakya, Edirne, Konya, Bursa, Diyarbakır, Mardin ve İstanbul gibi İslâm şehirleri, yüzyıllar boyunca güvenin, adaletin, hoşgörünün, sevginin, saygının barış ve huzur içinde birlikte yaşamanın en güzel örneklerinin sergilendiği şehirler olmuştur.

Bugün her türlü olumsuzluğa rağmen Müslümanlar, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin (sas) çağlar üstü örnekliğini esas alarak İslâm'ın medeniyetler kuran evrensel mesajlarına yönelip çağı doğru okuyarak dinin sahih bilgisini günümüze taşıdıklarında hem içinde bulundukları şiddet sarmalından kurtulacaklar, İslâm coğrafyasını yeniden selam ve eman yurdu haline getirecekler, yeni bir medeniyet inşa edecekler; hem de tüm insanlığı tekrar barış, huzur, esenlik, merhamet, şefkat, adalet, hukuk, ahlâk ve fazilet ile tanıştıracaklardır.

Ethics and Law of Co-existence

Summary

Islam is the only religion that has managed to create the conditions of peaceful and secure coexistence by establishing morals and rules of law. Islam's understanding of "others" foresees the existence of differences between people as a preservation of identity. The Quran regards differences between human beings as the verses of Allah and regards this as a part of divine wisdom and a part of the test for humanity. Since the days of Prophet Muhammad Islamic societies have set certain standards in their relations with other societies.

The Envoy of Allah's Compassion (pbus) has created an unprecedented fraternal relationship between the migrants of Mecca and the hosts of Medina after the Hejira and after that has drafted a constitution as the "Medina document" which should be regarded as the world's first ever social contract.

The Prophet (pbus) and his companions laid the foundations of and understanding of displaying tolerance to members of other religions and establish good relations with them. Yet this was not a one way alley. With the contributions of members of other religions the Muslims carried this understanding to all corners of the world and created civilizations reflecting Allah's compassion from Andalusia to Transoxiana and from Africa to Asia.

Islamic cities like Jerusalem, Damascus, Baghdad, Cairo, Curitiba, Skopje, Bukhara, Samarkand, Antakya, Konya, Bursa, Diyarbakır, Mardin and İstanbul which are on the crossroads of different nations, cultures and religions were for centuries places of security, justice, tolerance, affection, respect, peace and calm and displayed how people can coexist under ideal conditions.

Today despite all the adversities when Muslims reach out to the universal messages of the Quran and the examples set by our beloved Prophet (pbus) that were the foundation stones of the great Islamic civilizations and carry the authentic teachings of Islam to our current time they will rid themselves from the circle of violence they suffer from, they will once again turn the lands of Islam to places of security and peace, they will establish a brand new civilization and will introduce humanity once again to peace, tranquility, wellbeing, compassion, justice, rule of law, morals and virtue.

Giriş

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla.

Modern zamanlarda adeta küresel bir köye dönüşen dünyamızda bilim ve teknoloji alanında baş döndürücü gelişmeler yaşandı. Ulaşım hizmetlerinde büyük kolaylıklar sağlandı. Kitle iletişim araçları olabildiğince yaygınlaştı. İş, ticaret, eğitim ve başka amaçlarla gerçekleştirilen seyahatler gittikçe çoğaldı. Dünya nüfusu 8 milyarı aştı. Köyden kente göçün durmaksızın devam etmesi neticesinde yerküremizde milyonların yaşadığı metropoller ve megapoller oluştu.

Bu arada modern dünya, tarihî tecrübeleri fazla dikkate almadan kendi değerler dünyasını inşa etti. Bu değerler dünyası içinde kendi hayat tarzını, kurumlarını, insan ilişkilerini, dilini geliştirdi. Dışarıdan aldığı her şeyi dönüştürerek aldı. Pozitivizm ve hümanizmin görece dünyası içinde sürekli çatışma kültürü üretti. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları, soğuk savaş dönemleri; Ortadoğu, Balkanlar ve Kafkaslarda yaşanan trajediler böyle bir düşünceyi doğrulamaktadır. Tüm bu savaş, çatışma, işgal ve soykırımlar nedeniyle zorunlu yer değiştirmeler ve göçler yaşandı ve halen de yaşanmaya devam ediyor.

Bütün bunlar ve daha pek çok nedenle farklı din, dil, ırk, renk, ülke, kültür, inanç, mezhep, meşrep, grup ve farklı ekonomik düzeye sahip insanlar, tarihte hiç görülmemiş bir yoğunlukta bir arada yaşamaya başladı. Küresel ölçekte bilimsel, teknolojik, ekonomik, siyasi ve kültürel etkileşimler yaşandı. Küresel çapta yeni yerleşim mekânları oluştu. Bu durum pek çok problemin yanında "öteki" problemini, yani ötekini tanıma, kabullenme ve onunla bir arada yaşama problemini beraberinde getirdi. Bir arada yaşamanın en büyük risklerinden biri, hâkim gücün farklılıkları törpülemesi, hatta tamamen kaldırmasıdır.

İnsanlık, birlikte yaşama konusunda, büyük bir birikime sahip olsa da, sürekli demokrasiden, insan hak ve özgürlüklerinden, çoğulculuktan ve çok kültürlülükten söz edilse de, dünyamızda medeniyetler, dinler ve kültürler arasında çatışma senaryoları, yabancı düşmanlığı, ırkçılık, ayrımcılık, ötekileştirme, asimilasyon, izolasyon ve entegrasyon politikaları bir türlü sona erdirilemedi. Savaşlar, çatışmalar, saldırganlıklar, işgaller, istibdatlar, soykırımlar, sömürgecilik, zulüm, şiddet ve terör durmaksızın devam etti.

Dolayısıyla birlikte yaşama konusunda, bugün, genelde tüm insanlığın özelde Müslümanların karşılaştıkları sorunların çözümü için dinlerin öğretilerinin bilinmesine bu arada özellikle son hak din olan İslâm'ın bakış açısının ortaya konmasına, tarih boyunca Müslümanların bu konuda geliştirdikleri hukukun bilinmesine, tarihi tecrübenin günümüze yansıtılmasına ve birlikte yaşama ahlakı konusunda hem toplumumuzda hem de tüm dünyada bir bilinç oluşturulmasına ihtiyaç vardır.

Hiç şüphesiz, farklılıklarla bir arada barış ve huzur içinde yaşamanın ahlakını ve hukukunu oluşturmuş yegâne din, İslâm'dır. İslâm'ın "öteki" anlayışı, farklılık-

ların bir kimlik olarak muhafaza edilip yaşamasını öngörür. Kur'an-ı Kerim, farklılıkları Allah'ın ayetleri[1] olarak değerlendirerek, bunu ilahi hikmetin ve sınavın bir parçası olarak görür.[2] İnsanların kavim ve kabilelere ayrılmasının hikmetini "teâruf" kavramıyla izah eder.[3] Buna göre insanların ırklarının, dillerinin, renklerinin, etnik yapılarının farklı farklı oluşu, ötekini tanıma, bilme ve kabullenme ile başlayıp devam edecek olan teârufun gösterdiği bir arada erdemli ve faziletli yaşama hedefine ulaşmaktır.

Hz. Peygamber zamanından günümüze İslâm toplumları, Müslüman olmayan toplumlarla ilişkilerinde her zaman belli ölçüleri gözetmiştir. Bu ölçüleri bizzat koyan Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti olmuştur. Kur'an'da din konusunda insanlara baskı yapılmasını yasaklayan ayetler[4] başka din ve inanç mensuplarına anlayış gösterilmesini gerektirmektedir. Hz. Peygamber döneminde Hristiyanlarla ilk ilişkiler Müslümanların Habeşistan'a hicretiyle (614), Yahudilerle ilk ilişkiler ise bizzat Hz. Peygamberin Medine'ye hicretiyle başlamıştır (622).

O Rahmet Elçisi (sas) ki Medine'ye hicretle önce Ensar ve Muhacir arasında benzeri görülmemiş bir kardeşlik bağı tesis etmiş, ardından yeryüzünün ilk toplumsal sözleşmesi olarak nitelendirilmeyi hak eden "Medine Vesikası"nı düzenlemiştir. Bu sözleşme ile farklı din ve kültüre mensup insanların aynı toplum yapısında huzur ve güven içinde bir arada yaşamalarını temin edecek hukuki zemini oluşturmuş ve bunun mümkün olabileceğini bütün dünyaya göstermiştir.

Ayrıca Hz. Peygamber (sas) ve Hulefa-i Raşidin döneminde Müslüman olmayanlarla yapılan antlaşmalarda din ve vicdan hürriyetinin tanındığı açık bir şekilde belirtilmiş; inanç hürriyetinin gereği olarak dinî eğitim ve öğretim, ayin ve ibadetler ile mabetler, hukukun himayesi altına alınmıştır. Kur'an'ın ışığında Hz. Peygamber (sas) ve arkadaşlarının temellerini attıkları farklı din mensuplarına hoşgörülü davranma ve onlarla iyi ilişkiler geliştirme, tek taraflı bir süreç olmamış, diğer din mensuplarının bu anlayışa katkılarıyla tarihte Endülüs'ten, Maveraunnehir'e Afrika'dan Asya'ya gittikleri tüm coğrafyalara taşıyan Müslümanlar rahmet medeniyetleri inşa etmişlerdir. Farklı millet, kültür ve dinlerin kavşak noktaları olarak nitelendirebileceğimiz Kudüs, Şam, Bağdat, Kahire, Kurtuba, Üsküp, Saraybosna, Buhara, Semerkant, Antakya, Edirne, Konya, Bursa, Diyarbakır, Mardin ve İstanbul gibi İslâm şehirleri, yüzyıllar boyunca güvenin, adaletin, hoşgörünün, sevginin, saygının birlikte barış ve huzur içinde yaşamanın en güzel örneklerinin sergilendiği şehirler olmuştur.

Osmanlı Devleti de, millet sistemiyle farklılıklarla birlikte yaşamayı bir hukuka kavuşturmuş ve bir ahlaka dönüştürmüştür. Fatih Sultan Mehmet'in, İstanbul'u fethinden sonra yayınladığı, farklı inanç ve kültür mensuplarının

1 Rum 30/20.
2 Mâide 5/48.
3 Hucurat 49/13.
4 Bakara 2/256; Yunus 10/99; Kehf 18/29.

bir arada güven içerisinde yaşamasını temin eden ahidnamesi, ilhamını Medine Sözleşmesinden, Kudüs fatihleri Hz. Ömer ve ardından Selahaddin Eyyübi'nin emannamelerinden almıştır.

Üzülerek ifade edeyim ki, birlikte yaşama kültürüne dair teorik ve pratik büyük bir birikim olmasına rağmen farklılıklarla birlikte yaşama meselesi, günümüz toplumlarının en başta gelen problemlerinden biridir. Modern zamanlarda insanlık, dinler ve Peygamberler aracılığıyla tüm zamanları ve insanları muhatap alan, bütün inanmış yüreklere duyurulan çağlar üstü hikmet ve hakikatlerden uzak düşmüştür. İnsanlık, manevi değerlerden uzaklaştıkça hırs, kin, nefret, gaflet ve vahşetin sarmalında maalesef insanlığından da uzak düşmektedir. Batı toplumlarında Müslümanlara karşı İslamofobiden kaynaklanan nefret söylemleri, ayrımcılık politikaları, camilere yönelik saldırı girişimleri gibi farklılıklarla birlikte yaşama konusunda zaaflar görülürken İslâm toplumlarında da mezhepçilik, meşrepçilik, ırkçılık, ideolojik ayrımcılık sebebiyle iç çatışmalar yaşanmakta, masum canlar katledilmekte, şehirlerin tarihi ve kültürel dokusu yok edilmektedir.

Her ne kadar farklı din, dil, etnik, ırk ve kültürlere sahip insanların aynı ülke ya da coğrafyayı paylaşmaları nedeniyle çıkması muhtemel çatışmaların önlenmesi için çeşitli uluslararası sözleşmeler imzalanmış, uluslararası kurum ve kuruluşlar ihdas edilmişse de bütün bu girişimler, dünyamızdaki farklılıkların tamamını kuşatmadığı ve dinî, ahlaki ve kültürel alt yapı ile desteklenmediği için barış, huzur ve kardeşlik adına istenen neticeler bir türlü alınamamıştır. Elbette bütün insanları barış içinde birlikte yaşatacak hukuk temelleri son derece önemlidir. Ancak unutmamak gerekir ki, bir takım hukuksal normlar ve kurallar bir arada yaşamayı bir yere kadar sağlayabilir. Hukuksal zemin ahlaki ilkelerle beslenmedikçe ırkçılık, ayrımcılık, ötekileştirme artık neredeyse bir endüstriye dönüşerek yaygınlaşan İslamofobinin önüne geçilmesi mümkün görünmemektedir. Zira her geçen gün şiddetini arttıran bu çatışma ve ayrıştırma, hukukun tek başına yeterli olmadığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla bugün birlikte yaşama konusunda genelde insanlığın özelde ise Müslüman toplumların karşılaştıkları sorunların çözümü için seferber olunmasına; dinlerin, özellikle de son hak din olan İslâm'ın bakış açısının bir kez daha yeniden ortaya konmasına; tarih boyunca Müslümanların bu konuda geliştirdikleri hukukun fark edilmesine; tarihî tecrübenin günümüze yansıtılmasına ve birlikte yaşama ahlâkı konusunda bir bilinç oluşturulmasına ihtiyaç vardır.

Her türlü olumsuzluğa, saldırıya, oyuna, strateji ve plâna rağmen Müslümanlar, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin (sas) çağlar üstü örnekliğini esas alarak İslâm'ın medeniyetler kuran evrensel mesajlarına yönelip çağı doğru okuyarak dinin sahih bilgisini günümüze taşıdıklarında hem içinde bulundukları şiddet sarmalından kurtulacaklar, hem İslâm coğrafyasını yeniden selam ve eman yurdu haline getirecekler, hem yeni bir medeniyet inşa edecekler; hem de tüm insanlığı tekrar barış, huzur, esenlik, merhamet, şefkat, adalet, hukuk, ahlak ve fazilet ile tanıştıracaklardır.

İslami referanslardan hareketle, özü insana, inanca, kutsala, düşünceye, kültüre ve medeniyete saygıya dayalı birlikte yaşama ahlakının bazı temel ilkelerini bir kez daha hatırlatmak istiyoruz:

1. Bütün insanlık, Âdem ve Havva'nın çocukları olmaları hasebiyle birbirini insanlık ailesinin fertleri olarak görmeli, kardeşliğe yakışır davranışlar sergilemeli ve her türlü ayırımcılığa karşı çıkmalıdır.

"Ey insanlar! Şüphe yok ki biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık."[5]

"Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir, zira hepiniz Âdem'in çocuklarısınız; Âdem ise topraktandır. Allah katında en değerli olanınız, ona en çok saygı göstereninizdir. Arabın Arap olmayana, Allah'a saygı ölçüsü dışında başka bir üstünlüğü yoktur."[6]

"Yaratılmışlar, Allah'ın iyâlidir."[7]

2. Bütün insanlığın aynı özden yaratıldığı, insanlık onur ve değeri bakımından eşit olduğu bilinmeli, herkese insanca muamele edilmelidir.

"Andolsun biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Güzel, temiz nimetler verdik ve onları yarattıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık."[8]

"Tîn'e, Zeytûn'a, Sina dağına ve bu emin belde (Mekke)ye andolsun ki, biz gerçekten insanı en güzel biçimde yarattık."[9]

"Bütün insanlar, tarağın dişleri gibi birbirlerine eşittirler."[10]

3. Dini, dili, ırkı, rengi, cinsiyeti ne olursa olsun her insanın canının, haysiyetinin ve malının dokunulmaz olduğu bilinmelidir.

"Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır."[11]

"Her Müslümanın bir başka Müslümana kanı, malı, ırzı haramdır."[12]

5 Hucurat 40/13.
6 Müslim, Hac, 147; Ebû Dâvûd, Edeb, 111.
7 Taberani, el-Mucemu'l-Evsat, 5/336.
8 İsra, 17/70.
9 Tîn, 95/1-4.
10 Kudâî, Müsnedü'ş-şihâb, 1/145.
11 Mâide, 5/32.
12 Müslim, Birr ve Sıla, 32.

"Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir. Mümin de halkın, canları ve mallarını kendisine karşı emniyette bildikleri kişidir."[13]

"Bilin ki! Kim bir zimmîye haksızlık ederse, onun hakkını eksik verirse, ona gücünün üstünde şeyler yüklerse veya gönülsüz olarak ondan bir şey alırsa, ben kıyamet gününde o kişinin düşmanıyım."[14]

4. Dinî değerleri insanların duygularını istismar ederek güç devşirmeye ve çıkar sağlamaya matuf bir araca dönüştürmek, hakikati sadece kendinde görmek, hedefine ulaşmak için her yolu mübah saymak, körü körüne itaat kültürüyle iradeleri teslim almak, din ve vicdan özgürlüğü ile bağdaşmaz. Bu tür dinî yapıların birlikte yaşama ahlakına zarar verdiği ve toplumun ahengini bozduğu bilinmelidir.

"Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'ân'a) sımsıkı sarılın! Parçalanıp bölünmeyin! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın! Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz."[15]

"Müslümanlar birbirini sevmede ve korumada bir vücudun organları gibidir. Vücudun herhangi bir organı rahatsızlanırsa diğerleri de bu yüzden ateşlenir, uykusuz kalır"[16]

5. Özel hayatın mahremiyetine saygı duyulmalı; hiç kimsenin namus, şeref ve iffetine el ve dil uzatılmamalıdır.

"Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının! Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın! Birbirinizin gıybetini yapmayın! Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah'a karşı gelmekten sakının!.."[17]

"Mümin erkekleri ve mümin kadınları işlemedikleri şeyler yüzünden incitenler, bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir."[18]

"Kişinin haksız yere bir Müslüman'ın şeref ve namusuna dil uzatması, büyük günahların en büyüklerindendir..."[19]

13 Tirmizî, İman, 12.
14 Ebû Dâvûd, Harâc, Fey' ve İmâre, 31-33.
15 Âl-i İmrân 3/103.
16 Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.
17 Hucurât 49/12.
18 Ahzab, 33/38.
19 Ebû Dâvûd, Edeb, 35.

"Ey insanlar! Sizin kanlarınız, mallarınız ve kişilikleriniz Rabbinize kavuşuncaya kadar dokunulmazdır"[20]

6. Her insanın kimliğine, kişiliğine ve farklılığına saygı gösterilmelidir.

"Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."[21]

"Rabbin dileseydi insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı."[22]

"Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki Rabbiniz birdir. Atanız da birdir. Arabın Arap olmayana, Arap olmayanın Araba, beyazın siyaha, siyahın beyaza takva dışında bir üstünlüğü yoktur."[23]

7. İnsan, başkalarının kendisine nasıl davranmasını istiyorsa, kendisi de başkalarına öyle davranmalıdır. Âdil ve dürüst olmalıdır.

"Onlar, kendi canları istemesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler. Ve derler ki: 'Biz size sadece Allah rızası için ikram ediyoruz, yoksa sizden karşılık istemediğimiz gibi bir teşekkür de beklemiyoruz. Çünkü biz, asık suratlı, çetin bir günden (o günün azabından) dolayı Rabbimizden korkarız."[24]

"Sizden biriniz kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz."[25]

"Kişi, insanların kendisine nasıl davranmalarını istiyorsa o da insanlara öyle davransın."[26]

"Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları (mümin kardeşlerini) kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir."[27]

8. Hiç kimsenin, ikinci sınıf insan muamelesi görmesi, aşağılanması, küçümsenmesi, kendisiyle alay edilmesi asla kabul edilemez.

"Ey iman edenler! Erkekler diğer erkeklerle alay etmesinler; onlar kendilerinden daha iyi olabilirler; kadınlar da diğer kadınlarla alay etmesinler; alay edilen kadınlar edenlerden daha iyi olabilirler. Biriniz diğerinizi karalamayın, birbirinize kötü

20 Buhârî, "Hac", 132.
21 Rum 30/22.
22 Hud 11/118.
23 İbn Hanbel, 5/411.
24 İnsan, 76/8–10
25 Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 59.
26 Müslim, İmare, 46.
27 Buhârî, Menâkıbü'l-ensâr,10.

ad takmayın. İman ettikten sonra fâsıklıkla anılmak ne kötüdür! Günahlarına tövbe etmeyenler yok mu, işte zalimler onlardır."[28]

"Birbirinizi kıskanmayın, alışverişte birbirinizi aldatmayın, birbirinize düşmanlık beslemeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, birinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmayın; ey Allah'ın kulları kardeş olun! Müslüman Müslümanın kardeşidir; ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz, onu küçük görmez"[29]

9. Allah'ın yaratılış kanunda, yeryüzündeki varoluş gayesinde ve ilahi vahye muhatap olma noktasında her kadının öncelikle insan olarak değer görmeyi ve saygıyı hak ettiği bilinmelidir.

"Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah'a ve Resûlüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."[30]

"Kadınlar, erkeklerle bir bütünün iki eşit yarısıdır."[31]

10. Kadına karşı her türlü şiddet ve cinsiyete dayalı ayrımcılık tamamen reddedilmeli ve önlenmelidir.

"Kadınlarla iyi geçinin…"[32]

"Müminlerin iman bakımından en olgun olanları, ahlâkı en iyi olanlarıdır. Sizin en hayırlılarınız da hanımlarına karşı en iyi davrananınızdır."[33]

"Allah'ın kadın kullarına şiddet uygulamayın… Kadınlarını döven kimseler sizin hayırlılarınız değildir"[34]

11. Temel hak ve hürriyetlerin kullanılmasında kadın-erkek arasındaki biyolojik farklar göz önünde bulundurularak fırsat eşitliği sağlanmalı, adalet esas alınmalıdır.

"Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun."[35]

"Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı şekilde davrananlarınızdır."[36]

28 Hucurat 49/11.
29 Müslim, "Birr", 32.
30 Tevbe 9/71.
31 Ebu Davud, Taharet, 94.
32 Nisa 4/19.
33 Tirmizî, Radâ', 11.
34 Ebu Davûd, Nikah 42.
35 Nisa 4/135.
36 Tirmizî, Menâkıb, 63.

12. Allah'ın lütfettiği en değerli emanet olan çocuklar, cinsiyet ayrımcılığından, bedenen ve ruhen her türlü şiddet ve istismardan korunmalıdır.

"Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da, sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır."[37]

"Çocuklarınız arasında adaletli davranın !"[38]

"Küçüğümüze merhamet etmeyen, büyüğümüze saygı göstermeyen ve iyiliği emredip/teşvik edip kötülükten sakındırmayan/uzaklaştırmayan bizden değildir."[39]

13. Bütün insanlar, yaratılış gayelerinden birinin insanlığın ortak evi ve yurdu olan yeryüzünü imar etmek olduğunu hiçbir zaman hatırdan çıkarmamalıdır.

İmar etmek, tabiatın tabiiliğini bozmadan medeniyet kurmak demektir.

"O, sizi yeryüzünden/topraktan yarattı ve sizden yeryüzünü imar etmenizi istedi."[40]

"Arz (yeryüzü) Allah'ın arzıdır, insanlar da Allah'ın kullarıdır…"[41]

"…İyilik, gönlünü huzura kavuşturan ve içine sinen şeydir; kötülük ise insanlar sana fetva verseler bile, gönlünü huzursuz eden ve içinde kuşku bırakan şeydir."[42]

14. Kâinat, tüm insanlığa aittir. Tabiatın havası, suyu, toprağı, denizleri, bitkileri, hayvanları ve diğer canlıları ile korunmayı hak ettiği bilinciyle hareket edilmelidir.

"Görmüyor musun ki, Allah yeryüzündekileri ve O'nun emriyle denizde akıp giden gemileri sizin hizmetinize verdi! Kendi izni olmadıkça yerkürenin üzerine düşmemesi için göğü tutan da O'dur. Şüphesiz Allah insanlara çok şefkatli, çok merhametlidir."[43]

"Birinizin elinde bir hurma fidanı varken kıyamet kopuyor olsa bile derhâl onu diksin!"[44]

37 Nisa 4/31.
38 Ebû Dâvûd, Büyû' (İcâre), 83.
39 Tirmizî, Birr ve Sıla, 15.
40 Hud 11/61.
41 Ebû Dâvûd, Harâc, Fey' ve İmâre, 35-37.
42 Dârimî, Büyû', 2.
43 Hac 22/65.
44 İbn Hanbel, III, 184.

15. Yeryüzü her şeyden önce bizden sonrakilerin bize bir emanetidir. Onlara yaşanabilir bir dünya bırakabilmek için her türlü ifsat ve bozgunculuktan uzak durulmalıdır.

"Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez."[45]

"Bozgunculuk yaparak yeryüzünde karışıklık çıkarmayın!"[46]

"İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır."[47]

"Evet, akan bir nehirden bile abdest alsanız israf etmeyin!"[48]

Sebepsiz yere öldürülen bir serçe kıyamet günü Allah'a hâlini arz ederek davacı olup, "Yâ Rabbi! Falan kimse beni, herhangi bir yarar için değil de boş yere öldürdü." diyecektir.[49]

Hz. Peygamber, bir devenin sıkıntılı olduğunu fark edince sahibini, "Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah'tan korkunuz!"[50] diyerek uyarmıştır.

16. Yeryüzünde saygıya, adalete, barışa, merhamete ve hoşgörüye dayalı bir medeniyeti yeniden inşa etme çabası gösterilmelidir.

"Ey iman edenler! Hep birlikte barış ve güvenliğe girin!"[51]

"Şüphesiz ki Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya yardımı emreder. Fenalığı, azgınlığı ve haddi aşmayı yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir."[52]

"İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez"[53]

"Hoş gör ki, hoş görülesin"[54]

17. Bütün insanların ve cümle mahlûkatın merhamet ve şefkatle muamele edilmeyi hak ettiği bilinmelidir.

"Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbiri-

45 Kasas, 28/77.
46 Şuara 26/183.
47 Rûm, 30/41.
48 İbn Mâce, Taharet 48.
49 Nesâî, Dahâyâ, 42.
50 Ebû Dâvûd, Cihâd, 44.
51 Bakara 2/208.
52 Nahl 16/90.
53 Buharî, Tevhid 2.
54 İbn Hanbel, I, 249.

ne merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Ahiret mutluluğuna erenlerdir."[55]

"Yeryüzündekilere merhamet gösterin ki göktekiler de size merhamet etsin!"[56]

18. Kimden gelirse gelsin, hangi amaçla yapılırsa yapılsın ve kime karşı olursa olsun şiddetin her türlüsü reddedilmeli ve karşı durulmalıdır.

"Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır."[57]

"Sen af yolunu tut, iyi ve güzel olanı emret, cahillerden yüz çevir."[58]

"Kıyamet günü en şiddetli azap görecek kimseler, dünyada insanlara en çok işkence edenlerdir."[59]

19. Mezhepçilik, meşrepçilik, hizipçilik, ırkçılık taassubunun, insani değerleri tükettiği ve insan onurunu yok ettiği gerçeği görülmelidir.

"Sûr'a üfürüldüğü zaman (işte) o gün ne aralarında soy sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır."[60]

"Irkçılığa çağıran bizden değildir. Irkçılık davası uğruna savaşan bizden değildir. Irkçılık davası uğruna ölen bizden değildir." [61]

20. Tarihte yaşanmış acılardan ders ve ibret alınmalı; yaşanmış bu acılar, kin, nefret ve intikam duygusuna dönüştürülmemelidir.

"Onlar bir ümmetti gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorguya çekilecek değilsiniz"[62]

"Birbirinize nefret ve düşmanlık beslemeyin. Birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah'ın kulları! Kardeş olun! Bir Müslüman'ın (din) kardeşine üç günden fazla küsmesi helâl değildir."[63]

55 Beled 90/17-18.
56 Ebu Davud, Edeb 58.
57 Mâide, 5/32.
58 A'râf, 7/199.
59 İbn Hanbel, IV, 90.
60 Mü'minûn, 23/101.
61 Ebû Dâvûd, Edeb, 111-112.
62 Bakara 2/134.
63 Buhârî, Edeb, 57.

21. Aile ve akraba münasebetlerinde, komşuluk ilişkilerinde, arkadaşlıklarda, işyerlerinde, trafikte, ortak yaşam ve kullanım alanlarında karşılıklı sevgi, saygı ve hoşgörü içinde ve kul hakkı bilinciyle hareket edilmeli, sükûnet, itidal ve sabır ilişkilere hâkim kılınmalıdır.

"Onlar (takvâ sahipleri) bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah işini güzel yapanları sever."[64]

"Güçlü kimse, insanları güreşte yenen değil, bilâkis öfke anında kendisine hâkim olandır."[65]

"Mümin cana yakındır. (İnsanlarla) yakınlık kurmayan ve kendisiyle yakınlık kurulamayan kimsede hayır yoktur."[66]

"Sıla-i rahim (akrabalık ilişkilerini gözetmek), güzel ahlâk ve iyi komşuluk, beldeleri mamur (yaşanır) hâle getirir ve ömürleri uzatır." [67]

22. Dünya toplumu olma adına, dar görüşlü kavgaları bırakıp, kalpleri birbirine açmalı, dayanışma ve yardımlaşmaya dayalı bir hayat için sürekli çaba gösterilmelidir.

"İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın."[68]

"Allah için size sığınan kimseye sığınak olun. Allah için isteyen kimseye verin. Sizi davet edene icabet edin, size bir iyilik yapana karşılığını verin. Eğer onun karşılığını verecek bir şey bulamazsanız, karşılıkta bulunduğunuza kanaat getirinceye kadar ona dua edin."[69]

"İnsanlar iyilik yaparlarsa biz de iyilik yaparız, zulmederlerse biz de zulmederiz, diyen zayıf karakterli kimseler olmayın. Bilakis iyilik yaptıklarında insanlara iyilik yapmayı, kötülük yaptıklarında ise onlara zulmetmemeyi içinize bir ilke olarak yerleştirin"[70]

23. Daha güzel bir dünya için güç, mevki, makam ve tüketim hırslarını bir tarafa bırakıp insanların yeryüzü imkânlarından hakkaniyet ve adalet ölçüleri çerçevesinde yararlanabilecekleri sosyal ve ekonomik bir düzen takip edilmelidir.

"… (Servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir…."[71]

64 Al-i İmran 3/134.
65 Müslim, Birr ve sıla, 107.
66 İbn Hanbel, II, 400.
67 İbn Hanbel, VI, 159.
68 Maide 5/2.
69 Ebû Dâvûd, Zekât, 38.
70 Tirmizi, Birr, 63.
71 Haşr 59/7.

"Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır."[72]

"Allah'ın, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilmek üzere mallarına zekâtı farz kıldığını onlara bildir." [73]

24. Hayatı anlamlı kılan, insanın sadece kendisi için değil başkaları için de yaşayabilmesidir. Yaşlıların, fakirlerin, engellilerin, hastaların, yetimlerin, kimsesizlerin ve mültecilerin mağdur edilmediği bir dünya 21. Yüzyılda artık bir özlem olmaktan çıkarılmalıdır.

"O halde sakın yetimi ezme! El açıp isteyeni de sakın boş çevirme!"[74]

"Müslümanlar(ın evleri) arasında en hayırlı ev, içinde kendisine iyi davranılan bir yetimin bulunduğu evdir. Müslümanlar arasında en kötü ev ise, içinde kendisine kötü davranılan bir yetimin bulunduğu evdir."[75]

"Bir genç, ihtiyar bir kimseye yaşından dolayı hürmet ederse, Allah da ona yaşlılığında kendisine hürmet edecek birisini hazırlar."[76]

'Size ancak zayıflarınız sebebiyle yardım ediliyor ve rızık veriliyor değil mi!"[77]

25. İnsanlara, farklılığın kaynağını, amacını, derecesini ve sonucunu doğru okuyabilen ferasetli ve hikmetli bir bakış kazandırılmalıdır. Yeni nesiller, toplumdaki dengeyi fark eden, onu bir bütün olarak görebilen, bütünle uyum içinde hareket eden, bütünle ve kendisiyle barışık bir iç görüye sahip olarak yetiştirilmelidir.

"Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'a aittir. O dilediğini yaratır. Dilediğine kız evlât, dilediğine erkek evlât verir. Ya da erkek ve kız olmak üzere çifter çifter verir ve dilediği kimseyi de kısır bırakır. O, bilen ve gücü yetendir."[78]

"Hiçbir anne baba, çocuğuna güzel terbiyeden daha kıymetli bir bağışta bulunmamıştır."[79]

72 Zariyat 51/19.
73 Buhârî, Zekât, 1.
74 Duha, 8-9.
75 İbn Mâce, Edeb, 6.
76 Tirmizî, Birr ve Sıla, 75.
77 Buhârî, Cihâd, 76.
78 Şûrâ, 42/49-50.
79 Tirmizî, Birr ve Sıla, 33.

Uluslararası İlişkilerde Ahlâki Boyut*

Muhammet Faruk ÇAKIR
Yrd. Doç. Dr., Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü

Özet

Thucyidides'in siyasal topluluklar arası ilişkilerde güçlünün haklı olduğunu Peloponez Savaşı Tarihi'nde belirtmesinden beri ahlaki meseleler Uİ düşüncesinde ele alınmaktadır. Yirminci yüzyılın başında Uİ'in akademik bir disiplin olarak doğuşu aşamasında yeni disiplin barışın sürdürülmesi üzerinde odaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle yeni disiplin uluslararası politikaya "olması gereken" perspektifinden bakmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde disiplinde realist teori ve pozitivist bilgi anlayışı egemen olmuştur. Fakat etik, 1970'li yıllarda disipline geri dönmeye başlamıştır. Soğuk Savaş sonrasında ahlaki değerlendirme gerektiren konular, değerler ve kimlikler üzerine çatışmaların artması, neo-liberal ekonominin yükselişi ile fakir ve zengin arasındaki uçurumun genişlemesi ve küresel çevre krizinin ağırlaşması ile birlikte artmıştır.

Kısmen dünya sorunlarına cevap üretme kaygısıyla hareket geçen Uİ teorisi, yeni dönemde dünya siyasetinde ahlaki meselelere daha

* Bu çalışma, *Postmodern Uluslararası İlişkiler 2* (der. Tayyar Arı), (Bursa: Dora, 2014) kitabında yayınlanan "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler" başlıklı çalışmanın gözden geçirilmiş halidir.

fazla ilgi göstermiştir. Teoride hemen her farklı görüş etik sorunlarla ilgili düşünceler geliştirmiştir. Klasik realistler bile, ulusal gücü sınırlı kullanma fikri çerçevesinde dünya siyasetinde etik davranış imkanını ele almıştır. Daha önemlisi, pozitivist olmayan teoriler, dünya siyasetinde etik meselelere daha fazla yer veren bir teori geliştirme sürecine koyulmuşlardır.

Bunlardan normatif teoriler dünya siyasetini ahlaki değer bakış açısından değerlendirir. Onlar siyaset felsefesindeki iyi, doğru ve adalet hakkındaki fikirleri Uİ'e taşımıştır. Bu onların yaptığı en büyük katkıdır. Ancak normatif teoriler arasında büyük farklılar vardır. Komüniteryen teorilere göre değerlerin kaynağı siyasal toplumdur. Bu bakıştan hareketle onlar siyasal ve kültürel çeşitlilik nedeniyle, bu çeşitliliğe uygun bir uluslararası düzen tasavvur ederler. Onlara göre dünya siyasetinde birlikte yaşama ahlakı tercih edilmelidir ve değerlerin korunmasına yönelik dış müdahale sadece istisnai durumlarda haklıdır. Kozmopolit teoriler ise insanlığın tamamını ortak değerleri paylaşan ahlaki topluluk olarak değerlendirir. Değerlerin küresel oluşu nedeniyle, ahlaki sorumluluklar siyasal toplulukların sınırlarında durmaz ve değerlerin hayata geçirilmesi için dış müdahale mümkündür.

Herhangi bir ahlak ilkesine dayanmadan ahlaki bir pozisyonu savunan teoriler de vardır. Bunlardan diğerlerine "zarar vermekten kaçınma" anlayışına dayalı bir dünya düzeni savunan görüş ile dezavantajlı toplulukların durumunun evrensel düzeyde iyileştirilmesini savunan yerleşik kozmopolitizm, ahlaki sorumlulukların kime karşı olduğunun belirlenmesinde normatif teorilerden daha ileri bir anlayış sunma iddiasındadır. İnşacılık yaklaşımı ise normlara verdiği önem nedeniyle ahlaki bir pozisyona sahiptir. Post –yapısalcı ve feminist teoriler de eşitsizlikleri üreten yapılara ve fikirlere meydan okuma iddiaları nedeniyle etik duruşa sahiptirler.

IR teorisinde ahlaki boyuta ilişkin düşüncelerin uygulamaya etkisi hakkında fakir yürütmek zordur. 1990'larda Balkanlarda yaşanan çatışmalar, uluslararası terörle mücadelede yapılmakta olan yanlışlar ve ABD'nin Irak'I işgalinden beri Orta Doğu'da yaşanan karmaşa bizi teori ile pratik arasındaki uçurumun kapanmadığını düşünmeye sevk eder. Fakat uygulama boyutu bu çalışmada ele alınmamıştır.

Şu da vurgulanmalıdır ki, bu çalışmada Uİ'de ahlak konusunda Batıda üretilen bazı önemli fikirler incelenmiştir. Bu konuda daha kapsamlı bir değerlendirme için konuya Batı dışından yapılan katkıların da incelenmesi gerekir.

Ethical Dimension in IR Theory

Summary

Since Thucydides noted in "History of Peloponnesian War" that "might makes right" in relations between political communities, ethical issues have been considered in international relations (IR) thought. During the emergence of IR as academic discipline in the early 20th century, the new disciple focused on the maintenance of peace. In other words, the discipline looked at international politics from the perspective of "what ought to be". Then came the dominance of realist theory and of positivist epistemology in the post-war era. But ethics began to return to IR in the 1970s. After the end of Cold War, the number of issues that needed ethical consideration has increased with the rise of conflicts based on values and identities, with the widening of the gap between the rich and the poor as a result of the rise of neo-liberal capitalism, and with the deterioration of global environmental crisis.

Partly stimulated by the need to find answers to world problems, IR theory has given more attention to ethics in world politics. Al-

most every strand in IR thought has developed ideas that deal with issues of ethical interest. It is striking that even classical realism paid more attention to possibility of ethical action in world politics by stressing the need for using national power in a restraint fashion. More importantly, alternative non-modern approaches to IR have engaged in theory-making that gives more consideration to ethical aspects of world politics.

Normative IR theories have looked at global politics especially from an ethical prism. They have brought the ideas in political theory on right, good and just into IR. This was the most important contribution they have made to IR theory. However, there are contending normative theories. Communitarian theories regard political community as the source of values. From this perspective they contend that political and cultural diversity in the world justifies a world order which protect that diversity. They assert that "ethics of coexistence" is desirable in world politics and that outside intervention is justifiable only in extreme situations. On the other hand cosmopolitan normative theories regard the world as one ethical community that share common values. The existence of global values renders the boundaries of communities as ethically meaningless and justifies taking outside action to realize the values.

There also are theories that defend ethical positions in world politics without basing their ideas on a specific ethical value. The view that world order should be based on avoiding harm in relations with others and the view that the position of disadvantages communities should be improved globally (embedded cosmopolitanism) try to offer a theory that go beyond communitarian and cosmopolitan understandings of ethical community. Constructivism deals with ethics as a result of its emphasis on norms. Post-structuralism and feminist IR theories have ethical dimension as they claim to challenge the structures and ideas that produce inequalities.

It is difficult to judge on the influence of international ethics on international practice. Conflicts in the Balkans the 1990s, the wrongs that are being committed in the fight against international terrorism and turmoil in the Middle East since the American-led invasion of Iraq lead us to think that the gap between theory and practice is still wide open. This aspect is not covered by this study.

It should also be pointed out that this study has brought to light some important ideas developed in the West on international ethics. Studying the contributions by non-Westerners may be necessary for a more complete understanding of ethics in IR thought.

Giriş

Siyasi topluluklar arasındaki ilişkilerin doğru ve iyi olan (ahlaki değerler) bakımından değerlendirilmesi, Thucydides'in Antik Yunan devletleri arasındaki ilişkileri yorumlayan Peloponez Savaşı Tarihi başlıklı eserinden beri uluslararası ilişkiler düşüncesinin üzerinde durduğu bir meseledir. Thucyidides ahlaki argümanların kullanıldığını, fakat gücün belirleyici olduğunu tartışmaktadır. Roma, Hristiyanlık ve İslam dünyalarında da özellikle savaşın haklı bir nedene dayanması ve savaşta kimi kurallara uyulması konularında verilen eserler, bu alanlarda büyük bir düşünce birikimi sağlamıştır. Bu çalışma çerçevesinde, Uluslararası İlişkiler (Uİ) disiplinin doğduğu yirminci yüzyılın başından itibaren uluslararası ilişkilere az veya çok ahlaki boyuttan bakan fikirlerden bir kısmı değerlendirilecektir.

Yirminci yüzyılın başından İkinci Dünya Savaşına kadar, uluslararası aktörlerin davranışlarının değerler bakımından ele alındığı konular, barışın sürdürülmesi ve insanlığın karşılaştığı en büyük kötülük diye nitelendirilen savaşın önlenmesidir. 1945'ten itibaren yaklaşık yarım asır devam eden Soğuk Savaş döneminde aktörlerin davranışlarının değerler bakımından ele aldığı konular artmıştır. Özellikle dehşet dengesinin ortaya çıkması ve Vietnam Savaşı, nükleer silah üretmenin ve güç kullanımının ahlaki açıdan sorgulanmasına yol açmıştır. Soğuk Savaştan sonra ahlaki gündem belirgin biçimde çeşitlenmiştir. Çünkü yeni dönemde sorunlara ahlaki boyuttan bakışı önemli kılan gelişmeler yaşanmıştır. Nitekim yeni dönemde, erken ifade edilen beklentilerin aksine ("yeni dünya düzeni" ve "tarihin sonu" tezi ile ifade edilen liberal demokrasi ve pazar ekonomisinin dünya ölçeğinde yaygınlaşacağı beklentileri) barış ve zenginleşme her yerde kural haline gelememiştir. Dünyanın birçok yerinde etnik, dini ve kültürel kimlik temelinde yürütülen iç savaşlar yaygınlaşmıştır. Dahası hızlanan küreselleşme süreci ile karşılıklı bağımlılığın arttığı bir ortamda, toplumların birbirlerine zarar verme ihtimali de artmıştır. Özetle yeni dönemde kimi eski sorunlar ağırlaşmış veya yeni sorunlar ortaya çıkmıştır. En dikkati çekenleri ağır insan hakları ihlalleri, iç savaşlarda ve devletlerarası savaşlarda ölçüsüz güç kullanımı, uluslararası terörizm, aşırı fakirlik, finansal istikrarsızlık, göç ve doğal çevrenin tahribatı sorunlardır.

Yukarıda sıralanan sorunlar karşısında Uİ disiplininde hem iyinin niteliği, doğru olan ile iyi olan ve adil olan arasındaki ilişki ve neden ahlaki davranılması gerektiği gibi ahlak teorisi konuları ele alınmış, hem de değerlerin hayata aktarılması/sorunların giderilmesine yönelik pratik çözümler geliştirilmesi üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte "problem çözücü" çözücü boyutun belirgin bir ağırlığa sahip olduğu belirtilebilir. Bu çalışmada da özellikle ikinci boyutta ileri sürülen düşünceler üzerinde durulacaktır.

Tarihsel süreçte Uİ disiplininde sorunlara ahlak açısından bakma eğilimi iniş-li-çıkışlı bir seyir izlemiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra bu alanda eser verenler, savaştan kaçınma, savaşların zararlarını asgariye indirme ve uluslararası kurumların geliştirilmesi gibi konuları işlemişlerdir. Böylece uluslararası

ilişkilerde olması gerekeni de ifade eden bir paradigma (idealizm) ortaya çıkmıştır. Soğuk Savaş döneminde hakim yaklaşım haline gelen ve günümüzde de ona değinmeden yapılacak bir analizin eksik kalacağı genellikle kabul gören realizm, devletlerarası ilişkilerin yürütülmesinde değerlerinin rehberliğine şüphe ile bakmıştır. Bunlardan klasik realizm devletin çıkarı merkezli ahlak anlayışları geliştirmiştir. Soğuk Savaş sonrası dönem, ulusal sınırlar dışındakilere (ötekine) karşı moral yükümlülüklerin veya moral nitelikli değişimin daha fazla gündeme geldiği bir dönem olmuştur.

Disiplin içinde ilk normatif tartışma, realistlerin idealistleri eleştirisi ile birlikte başlamıştır. Bu nedenle bu çalışmada öncelikle idealistler değerlendirilecektir. Daha sonra disiplin içinde yaygın kabul gören realist şüphecilik ele alınacaktır. Arkasından realizmle birlikte hâkim epistemolojik yaklaşım niteliğini kazanan pozitivizmin ahlaki boyuta ilgiyi azaltmasına değinilecektir. Daha sonraki konu disiplin içinde pozitivizmin konumuna meydan okuyan ve ahlakın disipline geri dönüşünü temsil eden normatif teoriler olacaktır. Çalışmanın son kısmında uluslararası alanda ahlaki meseleleri kendilerine özgü bir tarzda ele alan diğer post-pozitivist yaklaşımların görüşleri kısaca ele alınacaktır.

1. İdealizm, Realist Şüphecilik ve Davranışçılık

Dar anlamıyla idealizm, iki savaş arası dönemde teori yapımında ve kısmen de dönemin diplomasisi üzerinde etkili olmuş bir doktrindir. Uİ literatüründe idealizmi ifade etmek için liberal enternasyonalizm, moralizm, ütopyacılık, devrimcilik ve moralist-legalist yaklaşım gibi kavramlar da kullanılmıştır. İdealizm, uluslararası ilişkileri bütünüyle değerleri referans alarak anlayan ve açıklayan bir yaklaşım değildir. Çünkü idealizme göre uygun şartlar oluştuğunda devletlerin savaş/çatışma yerine barışı ve işbirliğine yönelmesi, rasyonel bir tercihtir. Ancak idealizm, dünya siyasetinin hangi boyutlarının zararlı ve tehlikeli, hangi boyutlarının ise geliştirilmesi gerektiği hakkındaki görüşlerini (daha barışçı ve daha adil bir dünya tasavvurunu) moral teoriden alınan kavramlara atıfla ortaya koymuştur. Bu nedenle idealizm, ahlak ile dünya siyaseti arasında bağ kuran bir yaklaşım olarak algılanmalıdır.

İdealizm, ahlaki değerlerin evrenselliği (değerlerin herkes için geçerliliği) görüşünü benimser. Değerlerin evrenselliği konusunda idealizm en çok Kant'a atıfta bulunmaktadır.[1] Kant'ın idealistlerde yansımasını bulan fikirleri şöyle özetlenebilir: İnsan iyiyi kötüden ayırt edebilir ve rasyonalisttir (iyi ve faydalıyı ister). İnsan doğru mantık kullandığında uyulması gereken yasaları, değerleri keşfedebilir. Keşfettiği şeyler/ilkeler doğada da mevcuttur, kutsal metinlerde de bulunmaktadır. İnsan diğer insanlarla ilişkilerinde keşfettiği ahlak kurallarına uymak durumundadır. Her insan değerlidir ve ahlaki açıdan kendini geliştirmek, ger-

1 Kimberly Hutchings, *International Political Theory*, (Londra: Sage, 1999), s. 7.

çekleştirmek ve mükemmelleştirmek için çaba gösterir. Kimse kimseden üstün değildir, ayrıcalıklı değildir. İnsan kendi bencil çıkarları için başkalarını araçsallaştıramaz. Devletler de ahlaki kurallara uymak durumundadırlar. Devletin çıkarları adına her şey mubah görülemez (Makyavelist anlayışın reddi), başka devletler araçsallaştırılamaz. Ayrıca Kant, dünya üzerinde barışın yerleşmesi için üç unsurun gerekliliğine değinmiştir: a) Ulusal düzeyde, bireyin hakları, halkın yönetime katılımı ve güçler ayrılığına dayalı cumhuriyetçi bir yönetim. b) Devletlerin birbirleri ilişkilerini başta saldırmazlığın yasaklanması olmak üzere kurallara göre düzenleyen uluslararası hukuk. c) Bütün bireylerin, devletlerin ve diğer aktörlerin evrensel ahlak ilkelerine uyması.[2]

İdealistlere göre barışçı ve adil bir dünya düzeni kurmak için terk edilmesi gereken ilk şey, devletlerarası ilişkilerin güç temelinde anlaşılması ve yürütülmesidir. Güç siyaseti izlenmesi (*realpolitik*), devletlerarası ilişkilerde hastalıklı bir durum olarak görülmesi gereken savaşın temel nedenidir. Çünkü güç siyaseti izleyen devletler, kendi güçlerini artırma veya gücü güç ile dengeleme (güç dengesi) mantığı ile hareket ederler. Güç siyaseti izlendiği zaman, devletler arasında bilgi akışı çok kısıtlı bir düzeyde gerçekleşir. Karşı tarafın saldıracağı korkusu artar. Alternatif olarak, silahlanma ve ittifaklar kurma önem kazanır. Karşılıklı silahlanma ve kutuplaşmalar savaşın zeminini hazırlar.[3]

İdealistlere göre savaştan kaçınmak ve barışı sürekli kılmak amacıyla tedbirler almak ahlaki bir gerekliliktir. İdealistler, savaştan sakınmak ve barışı sürdürmek amacıyla önerdikleri yollar arasında en dikkat çekeni uluslararası kurumların geliştirilmesidir.[4] Kurumlara, devletler arasında güvenin artırılması, anlaşmazlıkların barışçı çözümü ve kolektif güvenlik bakımından büyük önem verilmiştir. İkinci yol ise devletler içinde demokrasinin kuvvetlenmesi ve eğitimin yayılmasıdır. Böylece hükümetlerin halkı temsil kabiliyeti ve halkın da dış politikayı denetleme kabiliyeti artırılabilecek, savaşı kendi yararına görebilecek iç çıkar gruplarının da hükümetin dış politikası üzerinde etkisi azaltılabilecektir.

İdealistlere göre insanlık yukarıda değinilen reformları gerçekleştirebilir. Çünkü insanlık, aydınlanma düşüncesinde belirtildiği üzere, ilerleme (mükemmele ulaşma) kabiliyetine sahiptir. Ayrıca yine aydınlanma düşüncesinde belirtildiği gibi, doğal bir mekanizma olan işbölümü, uluslar dâhil insan gruplarının çıkarları arasında uyumu sağlayabilir. Her ulus (ve onları temsil eden devlet) farklı özellikleri ile insanlığın mutluluğuna ve refahına katkıda bulunabilir. Reformlar, çıkar uyumunun önündeki engelleri kaldıracaktır. Yine reformlar, herkesin yararına olacakları için devletler tarafından da desteklenecektir.

2 İhsan D. Dağı, "Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları", Atilla Eralp (der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*, (İstanbul: İletişim, 2004), s. 193-194.

3 Dağı, "Normatif Yaklaşımlar", s. 196-197.

4 Woodrow Wilson'ın hazırladığı Milletler Cemiyeti taslağının 1. maddesi ahlaki standartların uluslararası alana taşınması bakımından örgütlere verilen önemi açıkça göstermektedir: "Aynı şeref ve ahlak standartları hem uluslararası alanda ve hem de ulusların işlerinde geçerli olacaktır." Aktaran, Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939*, (New York: Perennial, 1946), s. 153.

Milletler Cemiyeti (MC) ve onun çatısı altında Daimi Adalet Divanı kurulması gibi idealizmden esinlenen uygulamalara rağmen İkinci Dünya Savaşının çıkışı, devletlerarası ilişkilere realist siyaset teorisi perspektifinden bakan anlayışı canlandırmıştır. Realist uluslararası ilişkiler teorisi, Makyavelci ekol hariç mutlak ahlaki şüpheci (davranışları ahlaki bakımdan doğru ya da yanlış diye nitelendirilemeyeceği anlayışının savunucusu) değildir. Fakat idealizmin aksine realizm, iç siyasi alan ile dış (uluslararası) siyasi alanın farklılığı görüşünü savunur. İç alan hukukun düzenlediği ve adaletin hayata geçirileceği bir alan haline getirilebilir. Dış alanda ise hukuku belirleyecek bir otorite ve ahlak kurallarını belirleyecek bir toplum mevcut değildir; bu nedenle dış alan, güç ve zorunluluk alanıdır. Bu tespitler çerçevesinde anadamar realistlerin görüşleri üç maddede özetlenebilir.

a) Uluslararası alanda üst otoritenin yokluğu (anarşi) devletlerarası ilişkilerin moral ilkelere göre yürütülmesi önünde çeşitli nedenlerle en büyük engeldir.[5] Birincisi, anarşi ortamında uluslararası politikanın temel özelliği güç mücadelesi olmasıdır. Devletler için güç elde etmenin kendi başına bir amaç mı yoksa başka amaçlara ulaşmak için bir araç mı olduğu konusunda farklı realist açıklamalar mevcuttur. Örneğin, Morgenthau çoğunlukla bir amaç olduğu (anarşik ortam ve insanın negatif doğası gereği olarak) görüşündedir. John Herz ve Kenneth Waltz için ise araç niteliğindedir. Herz'e göre güvenlik ikilemi, Waltz'a göre ise gücü dengeleme ihtiyacı devletleri güç elde etmeye yönlendirmektedir. Nedeni ne olursa olsun, devletleri güç mücadelesi içindeki birimler olarak tasavvur etmek, moral boyuta tali önem atfedilmesi ile sonuçlanmaktadır. İkincisi, uluslararası alanın anarşik örgütlenmesi nedeniyle devletlerin kendi bencil çıkarlarının peşinde koşmasını önleyecek kadar etkili bir ortak iyi anlayışı ve ortak çıkar bilinci gelişmemiştir. Ne uluslararası kurumlar (Adrian Hyde-Price'a göre normatif dış politika izlediğini iddia eden Avrupa Birliği de dahil) ve uluslararası sivil toplum, ne de küreselleşme ile derinleştiği ileri sürülen "karşılıklı bağımlılık" olgusu ortak değerler bilinci oluşturabilmiştir.[6]

b) Realistlere göre devletler dış politikaları vasıtasıyla değerleri yaymak için çaba gösterdiklerini söylerken çoğu zaman aslında güç elde etme stratejilerini haklı göstermeye çalışmakta ve böylece çıkar peşinde koşmayı başarılı bir şekilde gizlemektedirler. Yine dış politikada özellikle demokrasi ve insan hakları gibi evrensel değerlere dayanma iddiaları uluslararası alanda düzen ve hukukiliğe zarar veren müdahalelerle zemin oluşturabilmektedir.[7] Ayrıca ahlaki ilkelere dayandığı

5 Jack Donnelly, "Realism", Scott Buchill et.al. (der.), *Theories of International Relations*, (Houndsmills ve New York: Palgrave Macmillan, 2005), s. 31.

6 Adrian Hyde-Price, "A 'tragic actor'? A realist perspective on 'ethical power Europe'", *International Affairs*, Cilt 84, Sayı 1, 2008, s. 29-44; Donnelly, "Realism", s. 52.

7 Andrew Hurrell, "Norms and Ethics in International Relations", Walter Carlsnaes et.al. (der.), *Handbook of International Relations*, (Londra: Sage Publications, 2002), s.148; Donnely, "Realism", s. 52; Stefano Recchia, "Restraining Imperial Hubris: The Ethical Basis of Realist International Relations Theory", *Constellations*, Cilt 14, Sayı 4, 2007, s. 531; Richard Shapcott, "International Ethics", John Baylis at.al. (der.), *The Globalization of World Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 199.

iddia edilen dış politika kararlarının uzun bir süre ve tutarlı bir biçimde uygulanabilmesi mümkün değildir. Çünkü bu tür kararlar hayata geçirildiğinde bir süre sonra ulusal çıkar ile savunulan değer arasında tezat ortaya çıkmaktadır. Bu tür durumlarda ulusal çıkarın tercih edilmekte veya çifte standartlı uygulamalara başvurulmaktadır.[8]

c) Realistlere göre ortak değerlerin yokluğunda devleti yönetenlerin ulusal çıkara göre davranmaları özellikle iki nedenle ahlaki bir davranıştır. Birincisi, karar vericilerin en önemli sorumluluğu kendi vatandaşlarını ve onları temsil eden devletin varlığını korumaktır. Bu sorumluluğu yerine getirmeye çalışmanın ahlaki bir yanı da vardır. Çünkü devletin varlığını sürdürmesi, realistlerce kendi başına bir değer olarak nitelendirilen "uluslararası düzenin devamı" için gereklidir.[9] İkincisi, ulusal çıkara göre davranmak, dış politikada atılabilecek adımların sonuçlarının dikkatlice değerlendirilmesini ve ehveni şer olanın tercih edilmesini, aşırılıklardan (özellikle de bir mükemmel dünya tasavvuru/ideoloji temelinde dünyaya düzen verme arayışından) kaçınılmasını, dış politikanın içerde siyasi kazanç elde etmek amacıyla kullanmaktan sakınılmasını, başkalarının dünya görüşlerine de katlanılmasını ve karşılıklılık prensibine uygun olarak bir arada yaşamanın yollarının aranmasını gerektirir. Kısacası ulusal çıkara göre hareket etmek, gücün sınırlı kullanılması ve basiretli davranılması demektir. Dolayısıyla realistlerin çoğuna göre ulusal çıkara göre davranmak ahlakidir.[10] Bu görüşten hareketle aşırı güç kullanımı vasıtasıyla gerçekleştirilmeye çalışılan dış politika kararları (evrensel değerleri korumak veya yaymak için girişilenler dahil) ahlaki değildir. ABD'nin Vietnam savaşına katılışı, komünizmi geriletme stratejisi ve Irak'ı işgali realist ahlak anlayışı tarafından onaylanmayan uygulamalara örnektir.[11]

Realizmin canlanması yanı sıra davranışçılık (devlet davranışlarındaki düzenliliklerin tespit edilebileceği yaklaşımı) 1950'li yıllarda yaygınlık kazanmış, 1970'li realizmin ve liberalizmin yeni versiyonları (neo-realizm ve neo-liberalizm/kurumsalcı liberalizm) tarafından benimsenmiştir. Böylece teori yapımında normatif olana ilgi azalmıştır.[12]

Pozitivist bilgi anlayışına göre duyularla algılanabilen ve gözlemlenebilen bir dünya (maddi unsurların şekillendirdiği bir dünya) mevcuttur. Maddi unsurlar arasındaki ilişkiler, ampirik yöntem kullanılarak kavranabilir ve düzenlilikler/kanunlar tespit edilebilir. Ampirik yöntemle realite hakkında edinilen bilgi açık-

8 Hyde-Price, "A 'tragic actor'?", s. 34-35; Richard Perkins ve Eric Neumayer, "The organized hypocrisy of ethical foreign policy", *Geoforum*, Cilt 41, 2010, s. 254-255.

9 Recchia, "Restraining Imperial Hubris", s. 535-540.

10 Hyde-Price, "A 'tragic actor'?", s. 40-43; Recchia, "Restraining Imperial Hubris", s. 542.

11 Realizmin ahlaki şüpheciliğini eleştirenlerden bazıları dahi, örneğin Charles Beitz, realistlerin gücün sınırlı kullanımı hakkındaki görüşlerini değerli bulmaktadır. Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relation*, (Princeton: Princeton University Press, 1979), s. 185-191.

12 Bkz. Hoffmann, Political Ethics, s.7; Christian Reus-Smit ve Duncan Snidal, "Between utopia and reality: the practical discourses of international relations", Christian Reus-Smit (der.), *Handbook of International Relations*, (Oxford, Oxford University Press, 2008), s. 17.

layıcıdır; ne oluyor sorusuna cevap verir. Pozitivist bakış açısından değerlendirildiğinde uluslararası alan maddi ve gözlemlenebilir unsurlardan oluşmaktadır. Uluslararası alan gözlemlendiği zaman ulaşılabilecek en önemli iki ontolojik tespit, dünya siyasetinin düzenleyici/emredici bir otoritenin yokluğunda (anarşik ortamda) yürütüldüğü tespiti ve anarşik ortamda aktörlerin en fazla kazançlı çıkan taraf olmak için çaba göstermeyi tercih ettikleri (rasyonel tercih teorisi) tespitidir.[13]

Neo-realizm, klasik realizme kıyasla uluslararası alanda maddi faktörlerin belirleyiciliğine daha fazla vurgu yapmıştır. Neo-realizme göre anarşik alanda devletin temel kaygısı varlığını korumaktır ve devlet varlığını korumak için hangi tercihlerde bulunacağını uluslararası sistem belirlemektedir. Sistemi şekillendiren temel faktörler ise anarşik örgütlenme ve devletlerin nispi güç pozisyonlarıdır. Sistemin şekillenmesinde değerlerin bizatihi rolü yoktur. Değerler sadece ulusal gücü destekleyici (araçsal) bir role sahip olabilirler. Bu nedenle neo-realizm uluslararası politikada ahlakın rolüne klasik realistler kadar bile yer vermemektedir.[14]

Neo-liberalizm elbette neo-realizmden farklıdır. Farklılık özellikle neo-liberalizmin kurumlar ve rejimler vasıtasıyla devletler arasında karşılıklı çıkara dayalı işbirliği/barışçı ilişkiler geliştirilmesi odaklanmasından kaynaklanır. Ancak bu tercih, rasyonel bir temelde ifade edilmiş normatif bir tercih niteliğindedir.[15] Özetle, farklı derecelerde olsa da "neo" yaklaşımlar anarşinin uluslararası ilişkilerdeki önemini ve rasyonel tercih teorisinin geçerliliğini kabul ederler. Bunun pratik sonucu, her iki teorinin de farklı derecelerde olsa da uluslararası ilişkilerde moral boyutu araştırmayı dışlamasıdır.[16]

2. Normatif Uluslararası İlişkiler Teorileri

Normatif teoriler bir takım ortak özelliklere sahiptir. Birincisi, uluslararası alanda olup-biteni anlarken ve yorumlarken (ne olması gerekir sorusuna cevap verirken) ahlaki ilkeleri/değerleri esas almalarıdır.[17] Burada ahlak kavramı, sosyal hayatın diğer alanlarındaki ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Diğer alanlarda olduğu gibi uluslararası alanda da ahlak, eylemlerin iyi veya kötü, doğru veya yanlış,

13 Rasyonel tercih teorisinin ve daha geniş olarak değerlerin yerine olguların ikame edilmesinin uluslararası teoriye etkisi konularında bkz. Smith ve Snidal, "Between utopia and reality", s. 18-19.

14 Chris Brown, "Review Article: Theories of International Justice", *British Journal of Political Science*, Cilt 27, Sayı 2, 1997, s. 277-280; Chris Brown, *Understanding International Relations,* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001), s. 44-49. Klasik realizmde olduğu gibi neo-realisizmin de ahlaki davranma ihtimaline yer verdiği görüşü için bkz. Hyde-Price, "A 'tragic actor'?", s. 29-32, 39.

15 Steven L. Lamy, "Contemporary Mainstream Approaches: Neo-realism and Neo-liberalism", John Baylis et.al. (der.), *The Globalization of World Politics*, (4th ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 134-135.

16 Steve Smith, "New Approaches to International Theory", John Baylis ve Steve Smith (der.), T*he Globalization of World Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), s.171; Brown, "Review Article", s. 278-279.

17 Toni Erskine, "Normative International Relations Theory", Tim Dunne et. al. (der.), *International Relations Theories* (3rd ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 38.

ahlaki prensiplere ve değerlere uygun veya aykırı olması ile ilgilidir. Normatif yaklaşımlar, başlıca iki kriter (seçim özgürlüğü ve toplum olma kriterleri) dikkate alındığı zaman uluslararası alanda ahlaki davranma imkanının mevcut olduğu söylemektedir. İlk kritere göre eylemlerin ahlaki bakımdan değerlendirilebilmesi için, öznelerin seçim yapabilmeleri gerekir. Zaruret durumunda seçim yapılamaz, dolayısıyla ahlaki davranma imkânı ortadan kalkar. Normatif yaklaşımlara göre uluslararası alan bütünüyle zaruretler alanı olmadığı için aktörler ahlaki olan seçeneği tercih edebilirler. Diğer kriter ile ilgili olarak normatif teoriler uluslararası toplumun var olduğunu, dolayısıyla ahlaka uygun davranma ihtimali ortaya çıktığını belirtir. Toplumun kimleri kapsadığı ve toplumun üyelerinin hakları ve yükümlülükleri konusunda ise normatif teoriler farklı görüşlere sahiptir.

İkincisi normatif teorilere göre ana damar Uİ teorileri, uluslararası siyaseti anlamak ve açıklamak bakımından yetersizdir; çünkü onlar dünya siyasetinin gündemine gelen ve ahlaki yargı gerektiren sorunları yeterince ele almazlar. Normatif teorilerin canlandığı 1970'li yıllar dikkate alındığında başlıca sorunlar nükleer savaş tehlikesi, Vietnam Savaşı dahil dünyanın çeşitli yerlerindeki çatışmalar, özellikle dünyanın sorunlu yerlerinde yaşanan ağır insan hakları ihlalleri, Üçüncü Dünya ülkelerinde aşırı fakirlik, Üçüncü Dünyanın dünya ekonomik düzeninin yeniden yapılandırılması talepleri, petrol krizi, borç sorunu ve çevre kirliliği gibi sorunlardır. Girişte belirtildiği gibi Soğuk Savaş sonrasında bu sorunlara yenileri de eklenmiştir. Teorinin işlevi bu sorunların anlaşılması ve üstesinden gelinmesine katkıda bulunmak olmalıdır. Söz konusu katkı ancak sorunların doğruluk, haklılık ve adillik bakımından da değerlendirilmesi ve bu çerçevede uluslararası alanda haklarının ve yükümlülüklerinin gündeme getirilmesine yoluyla sağlanabilir. Realist ve neo-liberal anlayışlar ise hak ve yükümlülükler üzerinde yeterince durmaz. Çünkü realist yaklaşımlar uluslararası siyaseti, ulus-devletler arasında yürütülen güç mücadelesi olarak anlamaktadır. Realistlerin ulusal gücün sınırlı biçimde kullanılması tavsiyesi de güç kullanımını etkin biçimde sınırlandırmadığı ve bir adalet anlayışı üretmediği için ahlaki eylem bakımından yetersizdir. Diğer taraftan, uluslararası alanı düzenleyen normların önemine vurgu yapan neo-liberal kurumsalcı yaklaşım da dünya sorunlarına kapsamlı bir etik yaklaşım geliştirmekten uzaktır. Çünkü sadece ulus-devletlerin rasyonel fayda analizlerine dayanarak normları geliştirdikleri varsayımından hareket etmektedir.[18]

Yukarıda çizilen çerçeve içinde normatif teoriler, normatif meselelere, özellikle de "adil bir dünya düzeni neleri içermelidir" sorusuna esas olarak Batılı siyaset teorisi ve ahlak teorisinde geliştirilen düşüncelere atıfta bulunmak suretiyle cevap aramaktadır.[19] Böylece aslında normatif yaklaşımlar, özellikle neo-realizmin kopmasına neden olduğu Uİ teorisi ile siyaset teorisi ve moral teori arasındaki bağın yeniden kurulmasını temsil ederler. Bu bağın kurulmasında bir yandan başlı

18 Neo-realizm ve neo-liberalism için 18. dipnottaki kaynaklara bakınız.

19 Hurrell, "Norms and Ethics", s. 137.

başına John Rawls tarafından geliştirilen adalet teorisi (aşağıda değinilecektir), diğer yandan siyaset teorisyenlerinin uluslararası meseleleri ele alan eserler vermesi etkili olmuştur. Birçok gözlemciye göre bu bağın kurulması, normatif yaklaşımların uluslararası ilişkiler teorisine en büyük katkısıdır.[20] Son olarak, siyaset teorisi ve moral teori özellikle adil bir toplum düzeni kurulması konusunda devlet içi alanda geçerli olacak görüşler üretmiştir. Normatif yaklaşımlar, bu görüşleri uluslararası alana taşıdıkları oranda, iç-dış ayrımı temelinde analiz yapmaktan kaçınan yaklaşımlardır.

Normatif yaklaşımlar aynı zamanda rakip yaklaşımlardır. Farklılıkların kaynakları dikkate alındığında rakip normatif yaklaşımlar iki grupta toplanabilir. Aşağıda ilk gruptaki yaklaşımlar kısaca, ikinci grupta yer alanlar daha ayrıntılı incelenecektir.

2.1. Farklı Normatif Yaklaşımlar: Deontoloji ve Sonuççuluk

Deontoloji ve sonuççuluk[21], dünya siyasetinde bir eylemin (örneğin, savaş ilanı, toprak işgali, nükleer silahlanma, ekonomik değerlerin ve refahın dağılımında eşitsizlik, insan hakları ihlalleri, iç savaş, terörizm vb. gibi) hangi yöntemle doğru veya yanlış olarak değerlendirileceği sorusuna cevap olarak ahlak felsefesinin ürettiği iki yaklaşımdır. Deontoloji yaklaşımına göre bir eylemin iyi veya kötü, doğru veya yanlış, adil veya gayri-adil oluşu, o eylemin evrensel ahlak prensiplerine uygunluğuna bakılarak değerlendirilir. Ahlaki değerlendirmede eylemin sonucu hesaba katılmaz. Örneğin, işkence insan onuruna yakışmayan, gayri-ahlaki bir eylemdir. Başkalarının hayatını kurmak için bilgi elde etmek amacıyla bile olsa işkence doğru değildir. Hayat kurtarmak ahlaki bir amaçtır fakat bu ahlaki amacı gerçekleştirmek için kullanılan araçlar da ahlaka uygun araçlar olmalıdır. Kötü araç iyi niyetle bile olsa kullanılmamalıdır. Bu bağlamda deontoloji yaklaşımı ahlaki kriterlere aykırı seçeneklerden daha az zarar içerenin tercih edilmesi anlayışını kesin bir dille reddeder. Başlıca deontolojik yaklaşım Kantçı ahlak anlayışıdır. Kantçı ahlak anlayışına dayanan siyaset teorileri, Kant'ın ahlak yasası (*catagorical imperative*) temelinde eşitlik ve özgürlük prensiplerini merkeze alan, insan odaklı (araçsal olmayan) bir siyaset anlayışını savunur.

Alternatif yaklaşım ise sonuççuluktur. Bu yaklaşıma göre ahlaki değerlendirme, eylemin sonucuna bakılarak yapılmalıdır. Bu yaklaşım ahlaki bir amacın elde edilmesi için ahlaki olmayan araçların kullanılmasını yargılamaz ve kötü bir amacın iyi niyetle kullanılmasına karşı çıkmaz. Örneğin, başkalarının hayatını kurtaracak bilgiyi edinmek için işkence yapılabilir. En fazla takipçisi olan sonuççu yaklaşım faydacılıktır. Faydacılığa göre ahlaki değerlendirmenin temel kriteri in-

20 Hurrell, "Norms and Ethics", s. 138; Nicholas Rengger, "Political theory and International Relations: promised land or exit from Eden?", *International Affairs*, Cilt 76, Sayı 4, 2000, s. 755, 764.

21 Deontoloji ve sonuççuluk için bkz. Erksine, "Normative International", s. 44-45.

sanlığın refahı ve mutluluğu bakımından en fazla toplam faydanın elde edilmesi kriteridir.

Uluslararası ilişkilerde normatif teoriler, genellikle deontoloji veya sonuççuluktan birisini benimser. Ancak normatif teoriler ahlaki yargılara nasıl ulaşılacağından daha çok ahlaki evrensellik ve yerellik (farklılık ve bu çerçevede ahlaki sorumluğun hangi topluma karşı olduğu) tartışılmaktadır. Bu tartışma doğrultusunda normatif teoriler kozmopolit ve komüniteryen yaklaşımlar diye ikiye ayrılmaktadır.

2.2. Farklı Normatif Yaklaşımlar: Kozmopolitizm ve Komüniteryenizm

Dünya siyasetine kozmopolit yaklaşımların ortak özelliği, moral felsefe ve siyaset teorisindeki kozmopolit yaklaşımları uluslararası ilişkiler teorisine taşımalarıdır. Fakat kozmopolit yaklaşımların aralarında da farklılıklar mevcuttur. Farklılıklar ahlaki yargıya ulaşılırken hangi ahlak anlayışının benimseneceği ve ahlaki yargının dünya siyasetinde hayata geçirilmesi için hangi kurumların gerekli olduğu hakkındaki görüşlerden kaynaklanmaktadır. Birincisi ile ilgili olarak kozmopolit yaklaşımlar Kantçı veya faydacı ahlak teorilerinden birini benimsemektedir. İkinci konuda ise kozmopolitlerden bir kısmı (moral kozmopolitler) kurumların ve eylemlerin neye dayanılarak iyi veya kötü olarak değerlendirilebileceği üzerinde durmaktadır; dolayısıyla onlar kurumlaşma ile fazla ilgilenmez. Onlara göre, kozmopolit fikirlerin hayata geçirilmesi bakımından spesifik bir kurumsal yapının (örneğin dünya devletinin) varlığı zorunlu değildir. Kozmopolitlerin diğer bir kısmına göre (siyasi kozmopolitler) ise moral değerlere dayalı dünya düzenin kurulabilmesi, ancak kozmopolit anlayışa uygun kurumsal yapıların oluşturulması ile mümkün olabilir.[22]

Thomas Pogge, üç unsurun siyaset teorisindeki farklı kozmopolit düşüncelerin ortak paydasını oluşturduğunu belirtir.[23] Birinci unsur bireyciliktir. Yazarın kendi ifadesi ile

> [b]u unsura göre öncelikli olarak eşit ilgi ve saygı gösterilmesi gereken… [yani ilgi ve saygının nihai objesi olması gereken], sözgelimi aile, kabile, etnik, kültürel ya da dinsel topluluk, ulus ya da devlet değil, insan ya da bireydir. … İkinci unsur ise evrenselliktir ve buna göre ilgi ve saygı her insan için eşit şekilde var olmalıdır… sözgelimi erkekler, aristokratlar, Aryanlar, beyazlar ya da Müslümanlar gibi bazı yan gruplar üstün tutulmamalıdır. Üçüncü unsur, genelliktir …Eşit ilgi ve saygı, herkes tarafından herkese gösterilmelidir, örneğin sadece aile bireylerine, kendi vatandaşlarına ya da kendi bölgelerinden olan insanlara değil.

22 Rengger, "Political theory", s. 763; Beitz, Political Theory, s. 198-200.

23 Thomas Pogge, *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları* (çev. Güneş Kömürcüler), (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), s. 278.

Uluslararası ilişkilerdeki kozmopolit yaklaşımların da bireycilik, evrensellik ve genellik unsurlarını taşıdıkları söylenebilir. Evrensellik ve genellik unsurları, bu yaklaşımların insanlığı aynı ahlaki değerleri paylaşan bir toplum ("evrensel toplum") olarak tasavvur etmeleri bağlamında ortaya çıkmaktadır. Kozmopolitlere göre evrensel toplumda ilişkiler evrensel ahlaki prensipleri tarafından düzenlenmelidir. Bu bakış açısı, kozmopolitlerin insanlığın farklı siyasal birimlere (çoğunlukla ulus-devletlere) bölünmüş olmasını ve farklı yerel kültürlerin mevcudiyetini ahlaki açıdan önemsiz bulmasına yol açar. Kozmopolitler açısından siyasal ve kültürel çeşitliliğe önem verilmesi, evrensel topluma ulaşılması hedefi veya aynı şey demek olan "geleneksel uluslararası siyasetin ulus-ötesi siyasete dönüşmesi" hedefi ile de uyuşmaz.[24] Çünkü evrensel toplumda ilişkileri düzenleyen ahlak ilkeleri evrenseldir ve herkesi kapsayacak şekilde uygulanmalıdır. Siyasal ve kültürel çeşitliliğe dayalı istisnalar (örneğin devletin egemenliği, ulusal çıkar, farklı devletlerin vatandaşı olmak, yerel toplum üyelerine karşı yükümlülüklerin ahlaki önceliği ve farklı kültürel değerlere sahip olmak gerekçelerine dayanan istisnalar) getirmekten kaçınılmalıdır.

Dünya siyasetine kozmopolit yaklaşımlar bariz bir şekilde bireycidir. Onlara göre dünya siyasal gündemindeki ahlaki yargı gerektiren başlıca sorunlara birey (insanlık) odaklı bakılmalıdır. Birey ile devletin menfaatleri çakıştığı zaman birey tercih edilmelidir. Çünkü bireyin hakları ve menfaatleri evrensel ahlak ilkelerinden, devletlerin hak ve çıkarları ise belli bir toplumu temsil etmekten kaynaklanır.

Son olarak kozmopolitlere göre, evrensel toplumun temel özelliği, adaletin evrensel düzeyde gerçekleşmesine imkan vermesidir. Bu nedenle kozmopolit literatür genellikle dünya siyasetinde adalet konusunu işlemektedir. Kozmopolitlere göre adalet, devletlerin başka devletlere ve onların halklarına karşı sorumluluk sahibi olduklarını gerektirir. Bu sorumluluklar sadece uluslararası hukuk tarafından getirilen sorumluluklar değildir. Onların çok daha ötesine geçen ve evrensel ahlak prensiplerinden kaynaklanan sorumluluklardır.

Komüniteryen (toplumcu) normatif yaklaşımlar ise moral değerlerin belli bir toplum tarafından üretildiğini, bu değerlerin içinde geliştikleri toplumun sınırları içinde anlam kazandığını ve bu toplumun sınırları içinde uygulanabileceğini düşünürler. Onlara göre uluslararası alanda ahlaki davranışa ilişkin değerlendirmeler, siyasal çeşitlilikten ve kültürler/değerler uyuşmazlığından kaynaklanan sınırlamaları dikkate almalıdır. Çünkü insanlık yerel siyasal topluluklara bölünmüştür ve her bir topluluk kendine ait değerlerin ve kültürün üstünlüğüne inanmaktadır. Çok-kültürlü, çok değerli ve otonom siyasi birimlere bölünmüş bir dünyada, bu çoğulluk ve çeşitlilik durumu devam ettiği müddetçe herkes için geçerli değerleri uzlaşma yoluyla belirleme imkânı da mevcut değildir.[25]

24 Nardin, "International political theory", s. 450.
25 Toni Erskine, "Normative International", s. 42-43.

Bu görüşlerinden yola çıkarak komüniteryen teorilerde uluslararası etik düşüncesine ilişkin birbiri ile bağlantılı beş tespitte bulunulabilir. Birincisi, komüniteryen yaklaşıma göre dünya siyasetinde başlıca ahlaki tutum, ulus-devletlerin bir arada yaşamalarını sağlayacak bir düzeni savunmaktır (birlikte yaşama etiği).[26] İkincisi, belli bir topluluğa ait değerler (liberal demokrasi ile yönetilen toplumlara ait değerler de dâhil) insanlığın geneli için geçerli değildir. Dolayısıyla liberal değerleri dünya çapında geçerli kılma (evrenselleştirme) çabaları ahlaki bakımdan savunulamaz.[27] Üçüncüsü, uluslararası hukukun ilkeleri ve normları egemen devletlerin kendi iradeleri ile kendilerine getirdikleri sınırlamalar niteliğindedir. Onları devletler tespit ettiği için, onların varlığı çoğulluğu ve çeşitliliği bozmaz. Dördüncüsü, moral yükümlülüklerin kapsamını uluslararası hukukun ötesine geçecek şekilde genişletme çabası (üniversal moral toplum oluşturma çabası), devleti (yerel toplumu) konumunu güçlü kılan egemenlik, sınırların dokunulmazlığı ve meşru müdafaa gibi ilkelerin etkin uygulanmasını zorlaştırır. Ayrıca evrensel toplum, evrensel bir siyasi örgütlenmeyi beraberinde getirecektir. Bu tür bir siyasi örgütlenmenin siyasi şiddet kullanımını arttırma riski mevcuttur. Sonuncusu, realistlerden farklı olarak komüniteryen yaklaşımlar belli konularda (haklı savaş, sosyal adalet, insani müdahale gibi) sınırları iyi belirlenmiş olmak şartıyla üniversal prensiplerin varlığını kabul ederler.[28]

2.3. Normatif Teorilerde Uluslararası Adalet

Kozmopolit ve komüniteryen teoriler arasındaki farklılıklar, bu teorilerin uluslararası adelet anlayışı örneğinde gösterilebilir. Uluslararası adalet (kozmopolit literatürde "küresel adalet") konusunu ele alan klasik kozmopolitler (Charles Beitz, Thomas Pogge ve Peter Singer gibi), uluslararası ilişkileri düzenleyen kuralların eşit katılımı sağlayacak şekilde düzenlenmesi (prosedürel adalet) meselesinden daha çok, uluslararası sosyal adalet meselesini ele almışlardır. Onlar, küreselleşme süreci ile daha da belirginleşen eşitsizlikleri gidermek için çeşitli çözüm önerileri (modeller) sunmuşlardır. Singer, ağırlıklı olarak özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde görülen fakirlik sorunu ele alır. Ona göre gelişmiş toplumların fakirlere yardımcı olması ahlaki bir yükümlülüktür, çünkü bu tür yardımlar toplam refahda azalmaya neden olmayacaktır (faydacı yaklaşım). Beitz ve Pogge ise, esas olarak küresel toplumun yapısı (haklar, yükümlülükler ve maddi değerlerin paylaşımını düzenleyen kurallar bütünü) ile küresel eşitsizliklerin giderilmesi arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Eşitsizliklerden kastedilen, devletler arasındakiler değil, bireyler arasındaki eşitsizliklerdir.[29]

26 Richard Shapcott, "Anti-cosmopolitanism, pluralism and the cosmopolitan harm principle", *Review of International Studies*, Cilt 34, 2008, s.191.

27 Shapcott, "Anti-cosmopolitanism, pluralism", s. 187-189.

28 Richard Shapcott, *Justice, Community and Dialoge in International Relations*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), s. 46-47; Nardin, "International political theory", s. 452.

29 Shapcott, "International Ethics", s. 203-204.

İlk küresel adalet görüşü Beitz'e aittir. Beitz'in adalet görüşünün çıkış noktası, devleti bizatihi bir değer olarak gören ve uluslararası alanda geçerli ahlak prensiplerini devletin egemenliğine ve kendi kendine yeterliliğine (özerk oluşuna) bakarak tespit eden düşünceye karşı olmaktır. Ona göre devletin özerkliği düşüncesinin uluslararası ilişkilerde iki tezahürü vardır. Birisi realizmdir. Realizmin devletin ahlaki prensiplere uygun davranması ihtimaline şüphe ile bakması yanlıştır. Diğeri uluslararası toplumu devletlerden oluşan toplum olarak anlayan görüştür ("komüniteryen" görüş kastedilmektedir). Bu görüş, devletin işlerine "karışmama" ve "self-determinasyon" prensiplerini uluslararası alanda geçerli en önemli ahlaki prensipler diye nitelendirir. Beitz'e göre bu prensipler, uluslararası alanın temel ahlaki prensipleri olamazlar. Çünkü hak ve yükümlülükleri sadece devlet bakımından değerlendirirler ve asıl özerk varlık olan bireyi ihmal ederler. Hâlbuki devletin işlerine karışılmaması, devletin bireylere karşı yükümlülüklerini yerine getirmesi şartına bağlıdır. Yükümlülüklerini ihlali durumunda ise müdahale ahlaken onaylanabilir. Beitz'e göre bireyin haklarının korunması konusunda karşılaşılan eksiklikler, iç siyasal alanda adalet konusunda geliştirilen fikirlerden yararlanılarak giderilebilir.[30]

Bu noktada Beitz, John Rawls'un iç alan için geliştirdiği adalet teorisinin uluslararası alana uygulanabileceğini ileri sürer. Bu nedenle önce Rawls'un adalet teorisini özetlemekte fayda vardır. Kantçı bir ahlak anlayışına dayanan Rawls, adalet teorisini "hakkaniyet olarak adalet" (*justice as fairness*) diye ifade etmiştir. Rawls'a göre adil bir toplum düzeninin dayanması gereken prensipler, "başlangıç pozisyonu" adını verdiği bir durumda bulunan bireyler tarafından belirlenebilir. Başlangıç pozisyonu bir varsayımdır. Bu pozisyondaki bireyler adalet duygusuna sahip, rasyonel davranan ve toplumdaki sorunların farkında bulunan bireylerdir. Fakat onlar kendi kişisel özelliklerini, örneğin ırklarını, sosyal statülerini, cinsiyetlerini ve ahlaki tercihlerini bilmezler. Rawls'un ifadesi ile "cehalet örtüsü" (*veil of ignorance*) altında tercihte bulunurlar. Diğer bir deyişle herkesin yararına olacak prensipleri belirlerler. Onların adalete dair iki prensibi belirlemeleri muhtemeldir. Birincisi, bireyin temel özgürlüklere (negatif haklara) sahip olmasını ifade eden özgürlük prensibidir. Diğeri eşitlik prensibidir. Bu prensip hem fırsat eşitliğini hem de refahın en kötü durumda olana en fazla verilecek şekilde yeniden dağıtılmasını (ayrı tutma prensibi) kapsar.[31]

Beitz'e göre uluslararası sosyal adalet, Rawls'un adalet teorisindeki özellikle ayrı tutma prensibi temelinde hayata geçirilebilir. Çünkü küreselleşme ile artan karşılıklı bağımlılık, devletlerin kendi işleri üzerinde denetimini azalmakta, vatandaşın önceliği anlayışını zayıflamakta ve böylece iç ve dış alaları benzer hale getirmektedir. Beitz, küresel sosyal adaleti savunmakla birlikte, "yeniden dağıtım mekanizmaları" önermez. Çünkü bu tür mekanizmaların rolü, örnek alınan iç siyasal alanda da tartışmalıdır. [32]

30 Bkz. Beitz, Political Theory, s. 50, 65-70, 128.
31 Brown, "Review Article", s. 291-292; Dağı, "Normatif Yaklaşımlar", s. 212.
32 Beitz, Political Theory, s. 143-153, 215; Dağı, "Normatif Yaklaşımlar", s. 212-214.

Komüniteryen yaklaşımlar ise dünyadaki siyasi ve kültürel çeşitliliği esas alan, devlet merkezli ve birlikte var olma etiği ile uyumlu bir uluslararası adalet anlayışına sahiptir. Bu çerçevede onlar küresel sosyal adaleti değil, devletlerarası ilişkileri düzenleyen kuralların adil olmasını (prosedürel adaleti) savunurlar. Yine de komüniteryen yazarların fikirleri arasında önemli farklılıklar vardır. Bunlardan Michael Walzer, uluslararası toplumun birçok alanda farklılıklara sahip ulus-devletlerden oluştuğunun altını çizen ve devletin iç işleyişine karışmama prensibini merkeze yerleştiren bir adalet anlayışı geliştirmiştir. Ona göre uluslararası adaletin konusu, devletlerarası ilişkilerde şiddet kullanımı olmalıdır. Çünkü şiddete başvurmak devletlerarası ilişkilerde en önemli etkileşim şeklidir. Walzer'a göre şiddete maruz kalmamak, kendi vatandaşlarını korumakla yükümlü olan devlet için üniversal bir haktır. Şiddet sadece haklı sebeplerle, uluslararası hukukun yerleşik kurallarına uygun araçlara başvurarak, sivillere mümkün mertebe en az zarar verilecek şekilde ve son çare olarak kullanılabilir. Haklı bir sebeple şiddete başvurulduğu zaman da savaş hukuku kurallarına uyulması gerekir. Walzer'ın güç kullanımı konusundaki görüşü klasik realist görüşü andırmaktadır. Ancak realistler ulusal çıkarın gerektirdiğinden daha fazla güç kullanılmamasını tavsiye ederken, Walzer sınırlamayı ahlaki bir gereklilik olarak ifade etmektedir. Yine Walzer'a göre soykırım ve köleleştirmeye maruz kalmamak diğer bir evrensel haktır. Bu hakkın ihlali durumunda ve sınırlı tutulmak kaydıyla dış müdahale hakkı ahlaken doğabilir.[33] Ancak, Walzer'ın egemenliğe aşırı vurgu yapması, hak ihlali yapan hükümetlerin egemenliğine temel insan haklarından daha fazla önem verdiği eleştirilerine de yol açmıştır.[34]

John Rawls'un uluslararası alanda adalet hakkındaki fikirleri de ana hatları ile komüniter nitelikler taşımaktadır. Geliştirdiği adalet teorisini uluslararası alan için yeniden kurgulayan Rawls, uluslararası alanda ideal teorinin hayata geçirilemeyeceğini düşünmüştür. Çünkü Rawls'a göre uluslararası alanda siyasi ve kültürel çeşitlilik mevcuttur. Bu durumda evrensel toplum değil, halklardan oluşan bir toplumdan bahsedilebilir. Bu tespiti esas alan Rawls'un uluslararası adalet anlayışına göre, uluslararası düzenin adil olarak nitelendirilebilmesi için bu düzende istisnasız her bir halkın çıkarlarının dikkate alınması ve her bir halkın siyasal ve kültürel tercihlerine saygı duyulması gerekir. Çeşitlilik kabul edildiğinde küresel toplum yerine adaletin makul düzeyde gerçekleştiği "halklardan oluşan topluma" razı olmak durumu ortaya çıkmaktadır. Halklardan oluşan toplumda, liberal demokrasiyi benimseyen halklar ile makul düzeyde adil bir iç siyasi yapıya sahip, dış ilişkilerini barışçı bir anlayışla sürdürmeyi kabullenen ve yayılmacı politika izlemekten kaçınan halklar (hiyerarşik toplumlar), amaçlarını saldırgan yöntemler kullanarak gerçekleştirmeye çalışan halklara ("zorba toplumlar") karşı birlikte hareket edebilir ve ideal düzeyine ulaşmayan fakat kabul edilebilir düzeyde iyi/

33 Rengger, "Political Theory", s.758; Shapcott, "Anti-cosmopolitanism, pluralism", s. 188.

34 Gerald Doppelt, "Walzer's Theory of Morality in International Relations", *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 8, Sayı 1, 1978, s. 3-4, 10-11.

barışçı bir dünya düzeni kurabilirler. Rawls'a göre, halklardan oluşan toplum, ahlaki bakımdan tercihe şayandır, çünkü onun yokluğunda kaos ortaya çıkacaktır.[35]

Siyasi ve kültürel çeşitliliği temel alması, Rawls'un uluslararası adalet anlayışını başlıca üç konuda kozmopolitizmden uzaklaştırmaktadır. Birincisi, Rawls'un uluslararası adalet anlayışı mevcut uluslararası hukukun yerleşmiş ilkelerine (self-determinasyon, müdahale etmeme, meşru müdafaa, ahde vefa ilkelerine ve savaş hukuku normlarına) ahlaki bakımdan büyük önem atfeder. Çünkü bu ilkeler, uluslararası toplumun üzerinde anlaştığı asgari ahlaki standartları temsil etmektedir.[36] İkincisi, uluslararası alanda sadece prosedürel adalet savunulabilir; küresel sosyal adalet ise savunulabilir değildir. Çünkü liberal demokratik toplumların uluslararası ekonomik eşitsizlikleri giderme gibi bir yükümlülüğü yoktur.[37] Son olarak Rawls, "birlikte var olma" etiği taraftarıdır.

Rawls'un uluslararası adalet görüşü, başta Beitz olmak üzere kozmopolitlerin sert eleştirilerine uğramıştır. Ancak Rawls'u destekleyenler bakımından Rawls'un adalet görüşü iki konuda realistlerin adalete bakışının ötesine geçmesi dolayısıyla değerlidir. Birincisi, kimi realistler, örneğin Carr güç ile adalet arasında denge kurulmasını savunurken, Rawls güç kullanımında sınırların belirlenmesi gerektiğini düşünmektedir. İkincisi Rawls liberal ve hiyerarşik halkların bir konfederasyon kurmasını, uzun vadede bir hedef ("realist-ütopya") olarak görmektedir.[38]

Adalet konusunda kozmopolit normatif anlayışlara yakınlaşan komüniteryen pozisyonlar da mevcuttur. Bunlardan birini Terry Nardin geliştirmiştir. Nardin de uluslararası toplumu, devletlerden oluşan toplum olarak görme eğilimindedir. Ona göre uluslararası toplumun küresel topluma dönüşme ihtimali zayıftır. Çünkü uluslararası toplumun üyeleri, mevcut siyasal ve kültürel farklılıklar dikkate alındığında sadece aralarındaki ilişkileri düzenleyecek standartları birlikte belirleme işlevi gören" kurumlar oluşturabilirler.[39] Dolayısıyla Nardin komüniteryen pozisyonu desteklemektedir.

Nardin'in insan hakları konusundaki görüşleri ise kozmopolitizme oldukça yakındır. Ona göre insan hakları doğal hukuktan kaynaklanır. Ayrıca uluslararası toplum, insan hakları alanında evrensel standartlar belirleyebilir. Yine ona göre insani müdahale belli şartlar altında mümkündür.[40] Diğer taraftan Nardin'in uluslararası adalet konusunda önceki ve sonraki fikirleri arasında bir miktar küresel adalet lehine değişim mevcuttur. Onun önceki görüşleri, prosedürel adaleti

35 Andrew Kuper, "Rawlsian Global Justice", Political Theory, Cilt 28, Sayı 5, 2000, s. 641, 644-645.

36 Chris Brown, "The construction of a 'realistic-utopia': John Rawls and international political theory", *Review of International Studies*, Cilt 28, 2002, s. 9.

37 Nardin, "International Political Theory", s. 454; Brown, "Review Article", 291-292.

38 Brown, "The construction", s. 5, 20-21.

39 Bkz. Chris Brown, "Ethics of coexistence: the international theory of Terry Nardin", *Review of International Studies*, Cilt 14, 1988, s. 214-215, 217.

40 Terry Nardin, "The Moral Basis of Humanitarian Intervention", *Ethics and International Affairs*, Cilt 16, Sayı 2, 2002, s. 68-70.

savunmaktadır. Sosyal adalet ile ilgili olarak ise, ahlaki yükümlülüklerden bahsedilebileceğini ancak bu yükümlülüklerin hukuki yükümlülüklere dönüşmesinin beklenemeyeceğini belirtir.[41] Nardin, daha sonraki yazılarında içeriğinin açıkça belirlenmesi halinde, sosyal adaletin küresel boyutta hayata geçirilmesi gereken bir hedef haline gelebileceğini ileri sürer. Ayrıca Nardin, "adil olmayan uygulamaların neden olduğu açlık ve benzeri berbat durumlar" ortaya çıktığında devletlerin "müdahale etme görevi olabilir" diye de düşünmektedir. Çünkü açlığı giderme imkânı varsa bu imkânın kullanılması gerekir.[42]

3. Kozmopolit-Komüniteryen Uzlaşmazlığı ve Alternatif Post-pozitivist Yaklaşımlar

Yukarıda açıklandığı gibi kozmopolit ve komüniteryen yaklaşımlar uluslararası alanın değerler bakımında düzenlenmesi konusunda farklı görüşlere sahiptir.[43] Kozmopolit ve komüniteryen pozisyonlar hakkında, dünya siyasetindeki değişim ve süreklilik unsurlarına bakılarak tatmin edici bir değerlendirme yapmak da oldukça zor görünmektedir. Çünkü bir taraftan küreselleşme süreci ivme kazanmaktadır. Bu süreçte özellikle ekonomik ve siyasal alanlarda yaşanan değişim ile birlikte, dünyanın karşılaştığı demokrasi, fakirlik, doğal çevrenin tahribatı, terörizm, göç vb. gibi meselelerin ulus-devlet ölçeği ötesinde değerlendirilmesi daha makul hale gelmektedir.[44] Dolayısıyla küreselleşmenin hızlanması ve ağırlaşan sorunlara çözüm arzusu kozmopolit tezlere ilgiyi artırmaktadır. Diğer taraftan egemen ulus-devletin siyasal, ekonomik, kültürel vb. alanlarda devam eden rolü ve kültürel çeşitlilik ise komüniteryen argümanları destekler görünmektedir. Özetle, hem sorunlara insanlık ölçeğinde bakmanın önem kazanması hem de yerel olanın devam eden önemi, realitenin bir parçasıdır.[45] Realitenin bu niteliği, özellikle ahlaki değerlerin hangi topluma dayanacağı ve ahlaki toplumun kimleri kapsayacağı meselelerinde normatif teorilerin bir uzlaşmaya varmasını zorlaştırmaktadır. İki yaklaşım arasındaki uzlaşmazlık, diğer post-pozitivist teorilerin uluslararası alanda doğru davranış hakkındaki görüşlerine değinilmesini önemli kılmaktadır.

3.1. Zayıf Üniversalizm Temelinde Evrensel Ahlaki Düzen Önerileri

Alternatif yaklaşımlardan bir kısmı, evrensel olana ulaşmayı amaç edinmekle birlikte, siyasal ve kültürel çeşitliliği hesaba kattığını da iddia eden, diğer bir deyişle

41 Brown, "Ethics of Coexistence", s. 217, 220.

42 Nardin, "International political theory", s. 451, 464-465.

43 İki pozisyon arasındaki görüş ayrılığının derinliğini iki alıntı ile örneklendirebiliriz. Kozmopolit Singer'a göre "Küresel ahlak, … sınırlara büyük bir önem atfetmemelidir. Ulusal egemenlik ahlaki bakımdan değerlendirildiğinde hiçbir ağırlığa sahip değildir." Komüniteryen Michael Ignatiyeff ise şöyle demektedir: "Eğer bireylerin bu dünyada daha az korkuya ve baskıya maruz kalmasını istiyorsak, daha zayıf egemenler yerine daha kuvvetli egemenlerin var olmasını istemeliyiz." Aktaran, Mark R. Amstutz, *International Ethics* (4th ed.), (Lanham, MD: Rawman and Littlefield, 2013), s. 29.

44 Hurrell, "Norms and Ethics", s. 139.

45 Küreselleşmenin net etkisinin belirsizliği hakkında bkz. Nardin, "International political theory", s. 454.

zayıf üniversalizm üzerine inşa edilen evrensel bir anlayış sunmayı ve böylece geleneksel kozmopolitizmi aşmayı hedefleyen çabalardır.

Bu arayışlara verilebilecek örneklerden birisi, Frankfurt ekolüne mensup eleştirel teorisyenlerin ifade ettiği uluslararası alanda hakların ve yükümlülüklerin başkalarına "zarar vermeme" temelinde belirlenmesi önerileridir. Bu önerilere göre, bireyin ve devletin sınır-ötesi yükümlülükleri (daha somut bir ifade ile uluslararası adaletin gerekleri) zarar vermeme prensibi temelinde belirlenebilir. Çünkü zarar vermeme prensibi, insan bedenine verilenler ve kimlik alanında verilenler dâhil insana verilen en temel zararları kapsamaktadır. Bu tür zararların büyük kısmı, önlenmesi konusunda herkesin hemfikir olabileceği türden zararlardır ve negatif yükümlülükler doğurmaktadır. Zarar vermeme prensibini savunanlara göre niteliği hakkında uzlaşılma varılması zor olan zararların içeriği, toplumlararası diyalog yolu ile tanımlanabilir. Böylece farklı toplulukları ve onların değerlerini kapsayan bir ahlaki sorumluluk alanı oluşturulabilir. Zarar vermeme prensibini savunanlar, dünyadaki eğilimlerin kendi görüşlerini desteklediğini düşünürler. Nitekim en temel zararları belirleyen birçok uluslararası düzenleme (temel insan haklarına koruma getiren düzenlemeler veya Andrew Linklater'ın isimlendirmesi ile *global harm conventions*) halihazırda yapılmış bulunmaktadır. Bu türden düzenlemelerin yapılabilir olması, evrensel ahlaki değerler konusunda bir mutabakatın yokluğunda bile zarar vermekten sakınma konusunda anlaşılabileceğini göstermektedir.[46] Ayrıca zarar vermekten sakınma anlayışının başlıca iki nedenle komüniteryenlerin de desteğini sağlaması beklenebilir: değerin çokluğu anlayışına ters düşmediği için ve istisnai durumlarda ağır insan hakları ihlallerine karşı müdahale edilebileceğinin komüniteryenlerce de kabul edilmiş olduğu için.[47]

Küresel sosyal adalet de zarar vermeme prensibi temelinde asgari düzeyde gerçekleştirilebilir. Şöyle ki, zarar vermeme esas alındığında küresel ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi kapsamında sorulması gereken ilk soru, "adalet nedir sorusu değil, kim kime zarar vermektedir sorusudur". Birinci soruya cevap bulma çabası küresel düzeyde eşitliğin sağlanmasını gerektirirken, ikincisine cevap bulma çabası sadece "diğerlerine zarar vermenin veya acı çektirmenin durdurulmasını" gerektirir. Elbette sadece zarar vermenin durdurulması küresel sosyal adaleti gerçekleştirmek bakımından yeterli değildir. Olsa olsa asgari düzeyde adaletin gerçekleştirilmesini ifade eder. Ancak kimi özel durumlarda zarar vermeme ilkesi pozitif yükümlülükleri de içerebilir. Örneğin, Shapcott'a göre aşırı fakirliğin giderilmesi özel bir durumdur. Çünkü bu meselede zarar vermeme prensibinin içerdiği insanilik ilkesi, aşırı fakirliğin giderilmesi ile sınırlı olmak üzere pozitif yükümlülüklerin üstlenilmesini de gerektirmektedir.[48] Linklater da zarar ver-

46 Bkz. Andrew Linklater, "The Harm Principle and Global Ethics", *Global Society*, Cilt 20, Sayı 3, 2006, s. 333-339, Shapcott, "Anti-cosmopolitanism, pluralism", s. 196-204; Brown, Understanding, s. 60.

47 Shapcott, "Anti-cosmopolitanism, pluralism", s.201.

48 Shapcott, "Anti-cosmopolitanism, pluralism", s. 202-204.

meme prensibinin insan onuruna ileri düzeyde zarar veren eylemler söz konusu olduğunda pozitif yükümlülükleri içerdiği görüşündedir. Eğer bu tür eylemler "vurdumduymazlık veya düşüncesizlikten kaynaklanıyorsa", zarar veren eylemlerin durdurulması ve zarar görenlere yardım edilmesi için "küresel nitelikli ekonomik ve siyasi kurumların kurulaması" gereklidir.[49]

Zayıf üniversal etik anlayışlara diğer bir örnek "bağlantılı kozmopolitizm" anlayışıdır. Bu anlayış, komüniteryen bir başlangıç noktasından yola çıkmaktadır. Diğer bir deyişle moral değerlerin bireyin ait olduğu topluluktan kaynaklandığını kabul etmektedir. Böylece bağlantılı kozmopolitizm, geleneksel kozmopolit yaklaşımların en büyük eksikliğinden (bireyi yerel kimliklerinden sıyırarak onların yerine aslında Batı kültürünün ürünü olan evrensel kimliği yerleştirmekten) sakındığını iddia etmektedir. Fakat bağlantılı kozmopolitizm, komüniteryenlerden farklı olarak ahlaki sorumlulukların ulusal düzeyin ötesine taşınması gerekliliğini de belirtir. Bu nasıl başarılabilir? Bağlantılı kozmopolitizme göre aidiyet, ulus-devlet yerine coğrafi olarak tanımlanmayan topluluklara mensubiyet temelinde tanımlanırsa, öznel ile bağlılığı koruyan fakat aynı zamanda diğerlerine karşı sorumlulukları da içeren kapsayıcı bir moral anlayış geliştirilebilir ve uluslararası normatif meseleler bu bakış açısından değerlendirilebilir. Önemli olan ahlaki sorumluluk alanının "diğeri" olarak görülen grupların tamamını kapsamayabilmesidir.[50] Bağlantılı kozmopolitizmin en dikkat çeken tarafı, sosyal bakımdan dezavantajlı kesimlerin dünya genelindeki durumunun iyileştirilmesini sınır ötesi temel ahlaki görev olarak algılamasıdır.

3.2. Sosyal İnşacıların Normatif-Rasyonel Ahlak Anlayışı

Yerel-üniversal ayrımına dayanmayan diğer bir yaklaşım sosyal inşacılıktır. Uİ disiplini içinde farklı inşacı görüşler yer almaktadır. Onların en önemli ortak paydası ise gözlemlenen dünyanın öznelerden ayrı bir varlık halinde mevcut olmadığı, sosyal yapıların ve yapılara rengini veren fikirlerin sosyal bir inşa süreci sonucunda ortaya çıktığı anlayışından hareketle uluslararası ilişkileri değerlendirmeleridir.

Richard Price ve Reus-Smith'e göre ister modern isterse postmodern eğilimli olsun inşacı yaklaşımlar, şu üç temel ontolojik varsayımı açıklamak ve yorumlamak üzerinde yoğunlaşırlar. Birincisi, dünya siyasetini açıklamak ve yorumlamak bakımından maddi yapılar (örneğin, uluslararası sistem) ve normatif/fikri yapılar

49 Linklater, "The Harm Principle", s. 338, 342-343. Zarar vermeme prensibi, kapsayıcılık bakımından esas eleştirilerden kurtulmuş değildir. Örneğin Linklater, Batı toplumlarının görüşlerini evrenselleştirme çabası içinde olmakla eleştirilmiştir. Bkz. Muhammed A. Ağcan, "İnsanlık, Sosyo-politik Topluluk ve Evrensellik / Farklılık: Andrew Linklater, Eleştirel Kuram ve Küresel Siyaset", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 10, Sayı 37, 2013.

50 Toni Erskine, "Embedded Cosmopolitanism and the Case of War", *Global Society*, Cilt 14, Sayı 4, 2000, s. 569-571, 575-576, 588-590.

(örneğin egemenlik ve kölelik) eş değerde önemlidir. Çünkü özneler içinde bulundukları maddi ortamı, zamanın fikri kurumlarını ve kavramlarını kullanarak anlamlandırırlar. Aynı zamanda fikri kurumlar ve kavramlar öznelerin kimliklerinin tanımlanmasında belirleyici öneme sahiptir. Buradan ikinci varsayıma ulaşılmaktadır: özneler ve yapılar karşılıklı etkileşim halindedir. Üçüncüsü, öznelerin çıkarları ve eylemleri, onların kimlikleri tarafından şekillendirilmektedir. Öznelerin çıkarları, eylemden önce belirlenmiş değildir (neo-realizm ve neo-liberalizm, çıkarların eylemden önce oluştuğunu varsayar ve bu sayede aktörlerin rasyonel tercih yapabildiğini belirtir). Çıkarlar, maddi ve fikri yapılar ile özneler arasındaki karşılıklı etkileşim sürecinde oluşmaktadır. Bu nedenle uluslararası ilişkileri açıklamak için çıkarların nasıl oluştuğunun analiz edilmesi gerekmektedir.[51]

İnşacılık, özellikle normlara yaptığı vurgu nedeniyle uluslararası ilişkileri ahlaki açıdan değerlendiren diğer bir yaklaşım olarak algılanmaktadır. Çünkü yaygın tanımı ile norm, "belli bir kimliğe sahip öznelerin yapmaları uygun olan davranış kriteri" anlamına gelmektedir ve bu anlamıyla ahlak prensiplerine benzer bir rol icra ederler. Fakat normlar her zaman ahlaki açıdan doğru olan üzerinde sağlanan bir uzlaşmayı temsil etmez. Örneğin, bir zamanlar kölelik ve ırk üstünlüğü mevcut normlar tarafından desteklenmiştir.[52] İnşacılığın uluslararası ilişkilerin yürütülmesinde ahlaka uygun davranma (moral-politik) çağrılarını desteklemesi de değer merkezli bir yaklaşım olarak görünmesinin diğer bir nedenidir. Fakat aslında inşacılık dünya siyasetini değerler bakımından yorumlayan bir teorik çerçeve değildir. Esas olarak uluslararası sistemin ve düşüncelerin oluşumunda özneler ile yapılar arasındaki etkileşim üzerinde durmaktadır. Uluslararası alanın nasıl düzenlenmesi gerektiğine dair tavsiyelerde bulunmaz. Örneğin normatif teorilerden farklı olarak inşacılık bir adalet görüşü önermez.[53]

İnşacılığın dünya siyasetinde neyin doğru ve ahlaki olduğu konusundaki muğlak duruşu, inşacı görüşlerin ahlaki rehberlik bakımından eksik kaldığı eleştirisine neden olmaktadır. Bu eksikliğin farkında olan inşacı yazarlardan Matthew Hoffmann, inşacılığın değerlerin kaynağını teoloji, metafizik veya tabii halde aramak yerine değerlerin sosyal bir süreç içinde inşa edildiğine inandığını belirtir.[54] Ona göre inşa edilen ahlak yaklaşımı, diğerleri ile ilişkilerde alçak gönüllü olmayı ve içinde yaşanılan dünyada iyi normların öngördüğü değişimi sağlamak için teoriyi kullanmayı salık verir. Yazara göre, inşacı yaklaşımların bu iki önerisi, dünya siyasetinde ahlaki değişim bakımından umut vericidir.[55]

51 Richard Price ve Christian Reus-Smit, " Dangerous Liaisons? Critical Internataional Theory and Constructivism", *European Journal of International Relations*, Cilt 4, Sayı 3, 1998, s. 259, 266-267.

52 Martha Finnemore ve Kathryn Sikkink, "International Norm Dynamics and Political Change", *International Organmization*, Cilt 52, Sayı 4, 1998, s. 891, 893.

53 Matthew Hoffmann, "Is Constructivist Ethics an Oxymoron?", *International Studies Review*, Cilt 11, 2009, s. 232-233.

54 Hoffmann, "Is Constructivist Ethics", s. 235.

55 Hoffmann, "Is Constructivist Ethics", s. 241-248.

Son olarak, inşacıların normların sosyal inşasına vurgu yapması fakat bunu yaparken bir evrensel ahlak prensibine dayanmayışı dikkat çekicidir. İnşacılara göre özneler, sosyal inşa sürecinde iyi normları ahlaki açıdan doğru bulmaktan daha çok, aklen yapılması gereken şeyler olduklarını düşündüklerini için[56] desteklemek eğilimindedirler. İnşacı yaklaşımların ahlaki pozisyonunu "normatif-rasyonel" diye nitelendirmemizin temel nedeni budur.

3.3. Feminist ve Postmodern (Postyapısalcı) Yaklaşımların Ahlak Anlayışı

Bu iki yaklaşımın iki ortak yanı vardır. Birincisi, her iki yaklaşım da uluslararası alanda mevcut güç ilişkilerini destekleyen hukuki ve ahlaki normları, uygulamaları ve kurumları sorgulamalarıdır. İkincisi, mevcut güç ilişkilerini inşa edilmiş süreçler olarak değerlendirmeleri ve mevcut güç ilişkilerinde köklü bir değişimin gerekliliğini savunmalarıdır.

Feminizm, cinsiyeti temel analiz birimi olarak değerlendiren fikirler ve yaklaşımların tamamı diye ifade edilebilir. Feminizme göre mevcut güç ilişkileri sonucunda dışlanan ve ezilen kadındır. Feminizm, kadının mağduriyetinin giderilmesi için kadınlara eşit sosyal, ekonomik ve siyasal haklar verilmesini ve kadının her alanda hak ettiği rolü üstlenmesini savunur. Ancak Uİ, kadın cinsinin tecrübesinin hayata yansıtılmadığı, cinsiyet ilişkilerinin yeterince dikkate alınmadığı ve erkek egemen bakış açısının teori yapımında ve pratikte baskın olduğu alanlardan biridir.

Dünya siyasetini cinsiyet farklılığı üzerinden analiz eden yazarların çalışmaları sonucunda feminist yaklaşım başlıca post-pozitivist yaklaşımlardan biri olarak kabul görmüştür. Bu çalışmaların önemli bir kısmı liberalizm, inşacılık veya postmodern düşünce geleneklerinden esinlenen çalışmalardır. Başlıca üç konuya vurgu yaparlar. Birincisi, cinsler arasındaki ilişkiler erkekleri kayıracak şekilde inşa edilmiştir. Uluslararası siyasetin işleyişini anlamak bakımından güç ilişkilerini sürdürmeye yarayan cinsiyete dayalı ayrımların anlaşılması gerekmektedir. İkincisi, feministlere göre uluslararası ilişkiler çalışmalarında erkek bakış açısı baskındır. Kantçı kozmopolitizm bile "erkek cinsiyetinin tecrübesini evrenselleştirme eğilimindedir". Bu nedenle feministler entelektüel çabalarının önemli bir kısmını ataerkil anlayışların sürdürülmesine yarayan fikirleri, normları ve kurumları eleştirmeye ayırırlar.[57] Sonuncusu, uluslararası ilişkileri feminist bakış açısından inceleyenler, dünyadaki olumsuz gelişmelerden kadınların daha fazla ıstırap çektiğini belirtir. Bu çalışmalar Körfez ülkelerinde hizmetçi olarak çalışan Filipinli kadınlar, Bosna savaşında tecavüz edilen kadınlar, Somali'de iç savaş ve açlık nedeniyle göç etmek zorunda kalan kadınlar örneklerinde olduğu gibi, kadınların yaşanan olumsuzluklardan daha fazla mağdur olduklarını göstermektedir.

56 Hoffmann, "Is Constructivist Ethics", s. 247.

57 Martin Griffiths, *Fifty Key Thinkers in International Relations*, (Londra: Routledge, 1999), s. 229.

Feminist Uİ görüşlerinin büyük bir kısmı, dünya siyasetinde kurumsallaşmış cinsiyet ayrımı temelinde kadınların dışlanmasına karşı çıktıkları için ahlaki bir duruşu temsil ederler. Yine feminist perspektiften yapılan çalışmalar, özellikle kadınların mağduriyeti konusunda hem diğer teorik yaklaşımları benimseyen araştırmacılar arasında hem de karar vericiler arasında bir farkındalık oluşmasını sağlamışlardır. Yine de neler değişmelidir ve nasıl değişmelidir konularında farklı feminist yaklaşımların sunduğu öneriler, alternatif feminist yaklaşımlar tarafından eleştirilebildiği belirtilmelidir. Örneğin, ayrımcılığın giderilmesi amacıyla sosyal olarak inşa edilmiş cinsiyet kavramından hareketle karşı güç odağı oluşturmaya çalışmak, post-yapısalcı eğilime sahip feministler tarafından dışlayıcı (dolayısıyla ahlaki bakımdan savunulamaz) bir tavır olarak nitelendirilmiştir.[58] Bunun yerine cinsiyet üzerinden yapılan ayrımların ortadan kalkmasını hedeflenmesi önerilmiştir. Üçüncü Dünya feministleri ise kadınlara yapılan baskının/ayrımcılığın cinsiyet kavramı üzerinden açıklanmasının, baskının başta ekonomik, ırka dayalı, kültürel ve benzeri diğer kaynaklarının görülmesini engellediği eleştirisini getirmişlerdir. Onlara göre erkek üstünlüğünü sağlayan ve sürdüren Batı emperyalizminin kendisidir.[59]

Postmodern (postyapısalcı)[60] Uİ anlayışı, ilk bakışta uluslararası siyasetin etik boyutunu ele alan bir teorik çerçeve gibi görünmez. Bunun temel nedeni genelde postmodern sosyal düşüncenin, özelde postmodern uluslararası ilişkiler anlayışının içeriğidir. Postmodernizm,[61] modernizmin insan hayatına dair düşüncelerini hemen her bakımdan boşa çıkarmaya yönelik olarak dizayn edilmiş bir dizi söylem ve araçlara sahiptir. Bu kapsamda postmodern düşüncenin en tanımlayıcı özelliği meta-anlatılara karşı olmasıdır. Meta-anlatılar, gerçeğin bilgisine sahip olduğunu ifade eden ve sosyal hayatı bu gerçeklik bakış açısından anlayan/yorumlayan söylemleri belirtmektedir. Dünya ile ilgili temel gerçeği bulduğunu söyleyen her çeşit söylem (örneğin, Marksizm de dahil olmak üzere ideolojiler ve birey merkezli modernite gibi) meta-anlatı olarak nitelendirilmektedir. Postmodern anlayışa göre bilgi güçten bağımsız bir kategori değildir. Meta-anlatıların gerçek bilgisi, dayanağı bulunmayan kavram ikilileri (doğru/yanlış, iç/dış, anarşi/düzen gibi) üretmek yoluyla güç sahiplerinin elini kuvvetlendirme ve baskıcı ve ayrımcı uygulamaları meşrulaştırma işine yarar. Bu nedenle postmodernistler çabalarının büyük bir kısmını, çeşitli kavramların tarihsel süreçte güç ilişkilerini sürdürmek

58 Jacqui True, "Feminism", Scott Burchill et.al. (der.), *Theories of International Relations* (3rd ed.), (New York: Palgrave Macmillan, 2005), s. 230-231.

59 True, "Feminism", s. 331-332.

60 Postmodernist olarak tanımlanan yazarlar kendilerini çoğu zaman postyapısalcı diye nitelendirmektedir. Buna rağmen Türkçe literatürde daha fazla tercih edildiği için "postmodern" sıfatı kullanılacaktır.

61 Postmodernizm hakkında aşağıda verilen bilgiler şu metinlere dayanmaktadır: Richard Devetak, "Postmodernizm", Scott Burchill et.al. (der.), *Theories of International Relations* (3rd ed.), (New York: Palgrave Macmillan, 2005), s. 161-183; Zühtü Arslan, "Postmodern Söylem ve İnsan Hakları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 56, Sayı 1, 2001, s. 5-6; Steve Smith ve Patricia Owens, "Alternative approaches to international theory", John Baylis et.al. (der.), *The Globalization of World Politics* (4th ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 185-187.

amacıyla nasıl kullanıldığını ifşa etmek için harcamaktadır. Bu amaçla başlıca iki yöntem kullanılmaktadır. Bunlar, kurum ya da sosyal uygulamanın soy ağacını çıkarmak yöntemi ve yapıbozum yöntemidir. Her ikisi de güç ilişkilerini meşrulaştırdığı düşünülen kavramlara, normlara ve kurumlara tarihsel süreçte hangi anlamların yüklendiğini göstermek ve aynı zamanda onların tutarsızlıklarını açığa vurmak için kullanılmaktadır. Evrensel ahlak prensipleri ve evrensel adalet de postmodernizmin karşı çıktığı meta anlatılar arasındadır.

Yine de postmodernizm uluslararası ilişkilerde gündeme gelen ahlaki meselelere duyarsız bir "eleştirel tavır" değildir. Postmodernizmin kendisine özgü bir siyasal etik anlayışı vardır. Postmodernist etik anlayış, gerçekliği ifade eden bir temel üzerine oturtulmamıştır. Temel karşıtı (*anti-foundationalist*) anlayıştan hareketle etnik, dini ve kültürel çoğulculuğu kabul eder ve aynı zamanda modernitenin ürettiği ötekileştirme ve dışlanmışlığın ortadan kaldırılmasını savunur.[62] Richard Devetak Uİ söz konusu olduğunda bu ahlak anlayışının postmodernist yazarlarca iki biçimde ifade edildiğini tespit eder. İlk çizgide yer alanlar modern ulus-devletin coğrafi sınırlarına atfedilen önemi eleştirir. Onlara göre siyasal topluluğu coğrafi sınırlara göre tanımlamak veya kimliği gerçek veya hayali sınırlar ile sınırlandırmak, egemenlik kavramına ve iç-dış kavram ikilisine dayanarak bir tarafı dışlamayı (örneğin vatandaş, ulus, ırk, sınıf gibi ayrımlar yapılmasını) beraberinde getirir. İkinci çizgide yer alanlar Emmanuel Levinas'ın özne ile öteki arasında asimetrik bir ilişki mevcut olduğu (ben olmanın ötekinin var olması ile birlikte gerçekleştiği) düşüncesinden yola çıkarak diğerine karşı sorumlulukları ahlaki öncelik olarak kabul ederler.[63] Bu bağlamda Jacques Derrida'nın yapıbozum (veya yapısöküm) yöntemine atfettiği önem dikkat çekicidir. Ona göre yapıbozum, aynı zamanda değerlerine karşı sorumlulukları ifa etmenin bir yöntemidir. Çünkü yapıbozum vasıtasıyla nihai analizde dünya siyasetinde ayrımcı uygulamaları besleyen normların dayanağı ortadan kalkacaktır.[64] David Campbell ise postmodern diğerine karşı sorumluluk anlayışının etik değerini Bosna savaşı örneğinde göstermiştir. Ona göre Bosna'da şiddet, bir yere mensubiyete göre tanımlanmış kimlik ve buna dayanarak diğerini dışlama nedeniyle patlak vermiştir. Bu konuda etik tutum, şiddeti doğuran kimliklerin yapıbozum yoluyla itibarsızlaştırılmasını ve onların yerini egemenliğin ve alanın çoğullaşması anlayışının almasını (diğer bir deyişle egemenliğin ötesine geçen siyaseti) gerektirir.[65]

Sonuç

Bu çalışmada realizmden post-yapısalcılığa kadar Uİ teorilerinin diğerine karşı sorumluluklar temelinde uluslararası düzen kurulmasına yönelik fikirlerinden bir kısmı ele alınmıştır. Uluslararası ilişkiler disiplininde ahlak tartışması çok boyutlu

62 Arslan, "Postmodern Söylem", s. 7-8.

63 Devetak, "Postmodernizm", s. 185-186.

64 E. Jeffrey Popke, "Poststructuralist ethics: subjectivity, responsibility and the space of community", *Progress in Human Geography*, Cilt 27, Sayı 3, 2003, s. 306-307.

65 Popke, "Poststructuralist ethics", s. 308.

ve bu yazıda ele alındığından çok daha karmaşık ve içerik bakımından zengin bir tartışmadır.

Ahlak tartışması aynı zamanda sonuçlanmamış bir tartışmadır. Dünya siyasetinde ahlaki bakımdan değerlendirmeye açık sorunlar ortaya çıktıkça ve/veya mevcut sorunlar nitelik değiştirdikçe tartışma da sürüp gidecek gibi görünmektedir. Tartışmada çeşitli taraflar kendi görüşlerini geliştirmek için yoğun çaba göstermektedir. Bu alanda gün geçtikçe genişleyen literatür, tartışmanın sürüp gideceğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Uluslararası düzenin üzerine oturacağı ahlaki temel konusunda bir anlaşmaya varılması uzak bir ihtimaldir. Fakat tartışmanın devamı bile başlı başına öneme sahiptir. Çünkü insanlığın daha iyi bir dünya düzeni kurulması arzusunu ve arayışını yansıtmaktadır.

Bu çalışmanın gösterdiği dikkat çekici bir husus, rakip teorilerde ahlaki içeriğin bir şekilde var olmasıdır. Nitekim ahlaki boyuta en mesafeli duran realizm bile, gücün ölçülü kullanılmasını önermekte ve ahlaki argümanların çıkarların haklılaştırılması için bir araç olarak kullanılmasını sorgulamaktadır. Bunlar ahlaki boyutu önemseyen teoriler tarafından reddedilemeyecek görüşlerdir. Diğer taraftan rakip normatif teorilerin ahlaki düzen modelleri ve zayıf üniversalizm temelinde evrensel ahlaki düzen önerileri, Uİ çalışmalarına yeni bir boyut katmıştır. Bunlara ilaveten herhangi bir değere atıfta bulunmadan etik bir duruşa karşılık gelen görüşler sunan inşacı, postmodern ve feminist görüşler de evrensellik/yerellik ayrımını aşan etik içerikli önerileriyle dikkat çekmektedir.

Çeşitli teorik perspektifler uygulamaya yönelik modeller sunuyor olmalarına rağmen, görüşlerin hayata geçirilmesi ayrı bir konudur. Bu görüşlerin uluslararası düzenin değerlere göre yapılanması bakımından etkisini değerlendirmek zordur. Özellikle 1990'lı yıllarda Balkanlarda yaşanan etnik ve dini kimliklere dayanan çatışmalar, uluslararası terörizm ile mücadele çerçevesinde yapılan yanlışlıklar ve 2000'li yıllarda Ortadoğu'da yaşananlar düşünce ve uygulama arasındaki boşluğun giderilmesinde fazla yol alınamadığını düşünmeye sevk etmektedir. Fakat bu çalışmada uygulama boyutu ele alınmamıştır.

Gündeme getirilmesi gereken son bir mesele, bu çalışmada değerlendirilen uluslararası alanda ahlak anlayışları, Batı düşüncesinde üretilen fikirlere dayanan anlayışlardır. Konuya Batı dışından sağlanan katkıların da değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

Kaynakça

AĞCAN, Muhammed A., "İnsanlık, Sosyo-politik Topluluk ve Evrensellik/Farklılık: Andrew Linklater, Eleştirel Kuram ve Küresel Siyaset", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 10, Sayı 37, 2013, s. 3-35.

AMSTUTZ, Mark R., *International Ethics* (4th ed.), Lanham, MD: Rawman and Littlefield, 2013.

ARSLAN, Zühtü, "Postmodern Söylem ve İnsan Hakları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 56, Sayı 1, 2001, s. 1-22.

BEITZ, Charles R., *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

BROWN, Chris, "Ethics of coexistence: the international theory of Terry Nardin", *Review of International Studies*, Cilt 14, 1988, s. 213-222.

BROWN, Chris, "Review Article: Theories of International Justice", *British Journal of Political Science*, Cilt 27, Sayı 2, 1997, s. 273-297.

BROWN, Chris, "The construction of a 'realistic-utopia': John Rawls and international political theory", *Review of International Studies*, Cilt 28, 2002, s. 5-21.

BROWN, Chris, *Understanding International Relations*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.

CARR, Edward Hallett, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939*, New York: Perennial, 1946.
DAĞI, İhsan D., "Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları", Atilla Eralp (der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*, İstanbul: İletişim, 2004.

DEVETAK, Richard, "Postmodernizm", Scott Burchill et.al. (der.), *Theories of International Relations* (3rd ed.), (New York: Palgrave Macmillan, 2005), s. 161-183.

DONNELLY, Jack, "Realism", Scott Buchill et.al. (der.), *Theories of International Relations* (Houndsmills ve New York: Palgrave Macmillan, 2005), s. 29-54.

DOPPELT, Gerald, "Walzer's Theory of Morality in International Relations", *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 8, Sayı 1, 1978, s. 3-26.

ERSKINE, Toni, "Embedded Cosmopolitanism and the Case of War", *Global Society*, Cilt 14, Sayı 4, 2000, s. 569-590.

ERSKINE, Toni, "Normative International Relations Theory", Tim Dunne et. al. (der.), *International Relations Theories*, (3rd ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 36-58.

FINNEMORE, Martha ve Kathryn Sikkink, "International Norm Dynamics and Political Change", *International Organmization*, Cilt 52, Sayı 4, 1998, s. 887-917.

GRIFFITHS, Martin, *Fifty Key Thinkers in International Relations*, Londra: Routledge, 1999.

HOFFMANN, Matthew, "Is Constructivist Ethics an Oxymoron?", *International Studies Review*, Cilt 11, 2009, s. 231-252.

HOFFMANN, Stanley, *The Political Ethics of International Relations*, Seventh Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy, 1988.

HURRELL, Andrew ve Terry Macdonald, "Ethics and Norms in International Relations", Walter E. Carlsnaes et.al. (der.), *Handbook of International Relations*, 2nd ed., (Londra: Sage, 2012), s. 57-84.

HURRELL, Andrew, "Norms and Ethics in International Relations", Walter Carlsnaes et.al. (der.), *Handbook of International Relations*, Londra: Sage Publications, 2002, s. 137-154.

HUTCHINGS, Kimberly, *International Political Theory*, Londra: Sage, 1999.

HYDE-PRICE, Adrian, "A 'tragic actor'? A realist perspective on 'ethical power Europe'", *International Affairs*, Cilt 84, Sayı 1, 2008, s. 29-44.

KUPER, Andrew, "Rawlsian Global Justice", *Political Theory*, Cilt 28, Sayı 5, 2000, s. 640-674.

LAMY, Steven L., "Contemporary Mainstream Approaches: Neo-realism and Neo-liberalism", *The Globalization of World Politics*, (4th ed.), John Baylis et.al. (der.), Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 125-139.

LINKLATER, Andrew, "The Harm Principle and Global Ethics", *Global Society*, Cilt 20, Sayı 3, 2006, s. 329-343.

NARDIN, Terry, "International Political Theory and the Question of Justice", *International Affairs*, Cilt 82, Sayı 3, 2006, s. 449-465.

NARDIN, Terry, "The Moral Basis of Humanitarian Intervention", *Ethics and International Affairs*, Cilt 16, Sayı 2, 2002, s. 67-82.

PERKINS, Richard ve Eric Neumayer, "The organized hypocrisy of ethical foreign policy", *Geoforum*, Cilt 41, 2010, s. 247-255.

POGGE, Thomas, *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları* (çev. Güneş Kömürcüler), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

POPKE, E. Jeffrey, "Poststructuralist ethics: subjectivity, responsibility and the space of community", *Progress in Human Geography,* Cilt 27, Sayı 3, 2003, s. 298-316.

PRICE, Richard ve Christian Reus-Smit, " Dangerous Liaisons? Critical Internataional Theory and Constructivism", *European Journal of International Relations*, Cilt 4, Sayı 3, 1998, s. 259-294.

RECCHIA, Stefano, "Restraining Imperial Hubris: The Ethical Basis of Realist International Relations Theory", *Constellations*, Cilt 14, Sayı 4, 2007, s. 531-556.

RENGGER, Nicholas, "Political theory and International Relations: promised land or exit from Eden?", *International Affairs*, Cilt 76, Sayı 4, 2000, s. 755-770.

REUS-SMIT, Christian ve Duncan Snidal, "Between utopia and reality: the practical discourses of international relations", Christian Reus-Smit (der.), *Handbook of International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2008, s. 3-39.

SHAPCOTT, Richard, "Anti-cosmopolitanism, pluralism and the cosmopolitan harm principle", *Review of International Studies*, Cilt 34, 2008, s. 185-205.

SHAPCOTT, Richard, "International Ethics", John Baylis at.al. (der.), *The Globalization of World Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 194-205.

SHAPCOTT, Richard, *Justice, Community and Dialoge in International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

SMITH, Steve ve Patricia Owens, "Alternative approaches to international theory", John Baylis et.al. (der.), *The Globalization of World Politics* (4th ed.), Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 174-190.

SMITH, Steve, "New Approaches to International Theory", John Baylis ve Steve Smith (eds.), *The Globalization of World Politics,* Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 165-188.

TRUE, Jacqui, "Feminism", Scott Burchill et.al. (der.), *Theories of International Relations* (3rd ed.), New York: Palgrave Macmillan, 2005, s. 213-234.

"They" – The Problem of the Contemporary Politics (Phenomenology of Public Political Demarcation Lines)

Lyutvi MESTAN

Member of the National Assembly of the Republic of Bulgaria for forth consecutive term (38th, 39th, 40th, 41th National Assembly). Deputy chairman of MRF and vice-chairman of PG of MRF.

Summary

This paper analyses the problems facing the functional integrity of the democratic civil society, while specifying the semantic field of the terms 'assimilation' and 'integration'. It argues that the modern interpretation of the category 'nation' in the context of supra-ethnicity does not exclude, but embraces cultural diversity as a natural state of society (socium). The characteristics of the present Bulgarian ethnic model are presented as an illustration of this argument. The advantages of the American model of interethnic relations in comparison to the model in old Europe are highlighted, while considering that, in America, the second element of the correlation American nation-American ethnicity is zero. There is no ethnic majority in the U.S.A. and therefore the minority problems typical for Europe are not present.

“Onlar” – Güncel Siyasetin Sorunu (Kamu Politik Sınır Çizgilerin Fenomenolojisi)

Özet

Bu makalede ‘asimilasyon’ ve ‘entegrasyon’ terminolojisini anlamsal alanda belirtilirken demokratik sivil toplumun işlevsel bütünlüğünün karşı karşıya kaldığı sorunları analiz edilmektedir. Makalede etnisite üstü bağlamında ‘ulus’ kategorisinin güncel yorumunun kültürel çeşitliliği dışlamak yerine toplumun doğal durumu (socium) olarak kucakladığını öne sürülmektedir. Mevcut Bulgar etnik modelin özellikleri işbu görüşün tefsiri olarak sunulmaktadır. Amerikan etnik gruplararası modelinin ilişkileri eski Avrupa modeli ile kıyaslandığında ortaya çıkan avantajları Amerika’da Amerikan ulus-Amerikan etnisitenin ikinci unsurunun sıfır olduğu göz önünde bulundurularak vurgulanmaktadır. ABD’de etnik çoğunluk olmadığından Avrupa için tipik olan azınlık sorunları da yoktur.

Introduction

This paper deals with the interethnic, interconfessional and intercultural (in a broader sense) relationships. In particular, the problem related to the **'other'** and those differing from the majority by name, religion and mother tongue, in a nutshell – *'they'* and the political exploitation of the ethno-confessional diversities. In search of the best title we faced the dilemma to entitle the paper 'The problem 'they' in Bulgarian politics or 'They' – the problem of the Bulgarian politics". Here, however, the inversion is not a matter of style. The difference between the titles is not stylistic; it is deeply substantial. The first one justifies the hypothesis that society is tolerant in general, but there is a political direction, which draws dividing lines, while the second one justifies the hypothesis that dividing lines exist in society and therefore naturally they find their political representation. In the first case we have a problem with the political subject (s), while in the second case we have "deceases" in the society itself. Ultimately, we have chosen the title *"'They' – The Problem of Modern Politics"*, because the problem we present and discuss in this article is relevant not only for the Bulgarian politics, but also for the post-totalitarian societies, and to some extent to the so-called "old" democracies.

They – the left / We – the right.

They – the right / We – the left.

They – the governing /We – the opposition.

They – the opposition /We - the governing

They – the Liberals / We – the Conservatives.

They – the Conservatives / We – the Liberals.

They – Turks… / We …

In the arbitrarily presented political paradigm, the last position (They – Turks/ We…) is differential. It is not able to get incorporated into the political paradigm and therefore it breaks it, because the politics cannot contain an element of another system, such as in this case is the genetic predetermination of homo sapiens. Such eclecticism is not a manifestation of ignorance, but a defect of thinking. Political rhetoric builds counterpoints on the basis of the ideological coordinate system. And that is natural. However, the paradigm of counterpoints breaks, when the differentiation of the last line appears 'they – Turks, or they – Roma, or they – Jews etc, where the extrapolation leaves the axes of the ideas and transfers in another system – that of multi-cultural determinism. The respect of the systematic differentiation of ideas and ethno-cultural determination is an indication of civilization and, also, of political correctness. The opposite – the attempt of conceptual differentiation based on the multi-cultural determinism is not just unacceptable - it is dangerous. Modern societies are a multi-cultural not mono-cultural phenomenon, but they all face the problem of the relationship majority / minority. `They`

is a substitute of others, but when it is not loaded with the functionality of the political differentiation, which is a natural relative in the party differentiation, and aims at transforming ethno-confessional diversity in a political demarcation line, there is a problem. The political system here fails.

In our view, this is a much more complicated, general - not only political but also socio-cultural phenomenon, which presents the relationship majority / minority. The political aspect is only part of it or rather a manifestation of the phenomenon on political level by trying to incorporate this ratio – **they** (ethnicity/confession)/**others** (ethnicity/confession) – in the political paradigm. At first glance the problem is developed in two directions: the first one - politicization of ethnic diversities, the second one - ethnically defined political diversities. A more careful analysis, however, leads to the conclusion that these are not the two sides of the same phenomenon, but are two events with significantly different characteristics.

Politicization of ethnic differences

We begin with the understanding that in this text, *'politicized'* does not necessarily have a negative connotation. In this article 'politicized' is used as a term that denotes a democratic phenomenon, referring to the resolution of non-political by nature conflicts using peaceful political means.[1] For example, a similar process was carried out in Bulgaria at the beginning of transition. The potential ethnic conflict inherited from the totalitarian state was avoided, because it was transformed into a political difference.[2] A natural, often a mandatory process is the identification of the specific ethno-problematic as part of the politics, or respectively, the solution of particular ethno-confessional issues by political means. The opposite could endanger the democratic system.

Ethnisation of political differences

If the ethnically defined political diversity reaches a level of ethnic and ethno-confessional absorption, this involves a risk of transforming the political diversities into ethnic clashes. Similar processes, on one side, would unleash ethnic nationalisms, and on the other side, as a counterpoint would create prerequisites for the emergence of ethnic parties.[3] This phenomenon is particularly valid for the Western Balkans. We will further analyze the specific role of the party Mo-

1 E. Horowitc, *Ethnic groups in conflicts*, Stanford, N.Y., 1985.

2 The events analyzed are from the beginning of transition period, including the establishment of MRF and its gradual development into a major liberal-democratic entity, with whose active role the peaceful transition was ensured. A. Dogan, *Bulgaria and the New World Order.Sofia*, 2000; P. E. Mitev, "Nationalism and/or optimistic theory for the Bulgarian people", in: *Bulgarian Nationalism and the European Integration*, Sofia, 2006, p. 130.

3 V. Prodanov, "Together in diversity by a rational dialogue, not by irrational conflicts", in: *Bulgarian nationalisms and European integration,* C., 2006, p. 9.

vement for Rights and Freedoms (MRF)[4], whose participation in the political life prevented the establishment of ethnic parties in Bulgaria, because this political entity developed, not as ethnic, but as a liberal democratic formation. Of course, civil society in Bulgaria suffers from permanent attempts to ethnically define political diversities, which explains the political formats, often named WE[5] (means vs. "They"), which includes leftist, centrist, right-wing parties; communists and anti-communists, socialists, liberals and conservatives - all united and staying one candidate against the candidate of another ethnicity. Ethnic determination takes precedence over the political one and this is the way to the oppression or non-democracy.

It is not necessary to be more specific on the issue, as the purpose of this material is not publicist. We find it appropriate, however, to stress that this specificity is not episodic by its nature and that, in Bulgaria, it is most regularly expressed as an attitude to the party Movement for Rights and Freedoms. MRF was founded in the beginning of 1990 as a reaction of the revival process legacy during the communist regime. The communist Party defined as a revival process the process of forced assimilation of Bulgarian Muslims, whose peak was in the early 70's and in the second half of the 80s of 20th century: a forced change of Muslim names into Bulgarian ones, closure of religious places, deportation in camps of thousands of innocent civilians, etc.. Initially, MRF mainly represented the interests of minorities without being an ethnic party, unlike the other parties in the Balkans that are openly ethnic. Although MRF has subsequently developed into a major liberal democrat entity having international recognition (first Bulgarian member of Liberal International and LDRP), its perception is burdened by an unjustified ethnical definition from one part of the Bulgarian society. This explains the untidiness against MRF - especially during local elections - of parties with incompatible ideology. In the following spontaneous sincerity, this permanent political deformation finds its verbal "extract": *"The problem is not that **they** take 8%. The problem is that we do not go to vote. If **we** - the remaining 92% go out and vote, nothing will depend on them."* If that statement would have been for a certain political power (MRF), if 'they' would have referred to the party, then we would be facing a normal, even trivial political case. It is another story, if *'they' refer not to a party, but to ethnicity.* Unfortunately, one could not overcome such a malicious and unfortunate allusion, as the remaining 92 % are apparently all the others, regardless of their party differences. In this concrete "extract" of spontaneous words, party differences are irrelevant. The ethnic irritant erases them. However, they might be activated in a political race lacking an ethnic irritant. Then the left will recall that they are left, the right – that they are right, the anti-

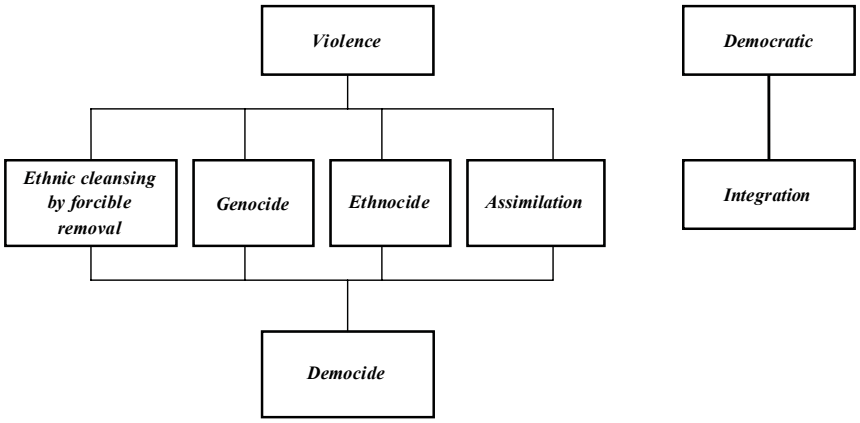
4 Bulgarian Liberal-Democratic Party, founded on 4 January 1990, first Bulgarian member of the Liberal International and the European Liberal, Democrat and Reformist Party (LDRP).

5 During local elections in 1999 in Kyrdjali (Bulgaria) was established a coalition NIE (WE), which gathered ideologically incompatible political powers against the MRF candidate.

communists - that they are not communists, etc. The explanation of this political phenomenon is hidden in the analysis of the relationship majority - minority. Finding the balance between diversities is an outcome of many factors and is a major challenge for modern democratic societies.

The violence methods of totalitarian states to achieve this balance are well known. Contemporary democracy, despite the direct influence of a number of international treaties – like these of UN, OSCE, Council of Europe, EU, etc., has not yet succeeded (and it is hardly possible) to establish an universal mechanism (model). It is relatively easier to develop universal standards, but their achievement in individual countries faces specific difficulties.

Violence and Democratic Methods



We will not concentrate on the definitions of violence methods because they are well known[6], and condemned by a number of international acts. Our special interest is on the assimilation, as a phenomenon, typical not only for the totalitarian societies. In a totalitarian state aside of genocide and ethnic cleansing, the assimilation – a phenomenon, characterized by no biological destruction, has clear distinguishing characteristics - changes of names, closure of religious institutions, prohibition of using native language (mother tongue). (In Bulgaria, this is the so-called "Revival process"). The problem is that assimilation seems to be quite flexible and also adaptable to the conditions of societies that have the formal characteristics of democracy – a multiparty system, democratic structures, etc., over which the assimilation sheds a shadow, because it is masked as a "static", non functioning integration. The difference is that assimilation is no longer characterized by its specific identifying features - the direct forms described above are

6 See G. Heinsohn, *Encyclopedia of genocide*, Bremen, 1998.

not present. It appears as a "hidden" assimilation, due to formatted and formed mentality. In post-totalitarian countries, democratic societies bear the burden of the unfortunate history, which generates objective tension. The counter model of assimilation, as a political and social phenomenon, is the integration model, where the society generates a majority - minority cultural compatibility. This is the most efficient prevention against the hidden, "moving" assimilation. In some cases, this issue is resolved following the rule of diversities belonging to the uniform substance of the society, which is neutral in terms of the ethnic characteristics. These are states where heterogeneity in terms of origin, understood as genetic determinism, does not have quantitative dimension. Such a fact is a sufficient cognitive "retouch", one ethno-cultural "ecology" favoring the one-nation state move towards progressively optimistic etatist tone. Quite different is the situation in states where the state name has as an etymon the name of the ethnic majority.

Integrity around extra-ethnic substance

The most successful model of interethnic relations is built in the USA. The reason for such plasticity of tradition is due to America not knowing the minority problems, because there is no majority called 'American ethnos'. There is no ethnos, the etymon of the nation. The second element of the correlation 'American nation' - 'American ethnicity' is zero or has zero relevance. Hence, the American nation is supra-ethnic category with two main components - citizenship plus a will for a common statehood. And because this is a will, its direction is not backward, but forward, in a constructive manner. That is why the identity (the spiritual essence) of the American is build not on the heroic past, but on the future. The direction of the American ideal is prospective, not retrospective. Thus the concept of the political nation as a supranational category, as a political substance of whole civil society is realized namely in the United States.[7] This argument can not be challenged by the fact that a strictly statistical dissection of the American society would show the number of Protestants, or that of English speaking population as predominant. Such statistics does not demonstrate a presence of confessional or linguistic majority, because it is unacceptable any ranking of the respective determinants. For every U.S. citizen, the social performance does not depend on its origin. That is a reason, a purely statistical parameter to be formalized by taking away the uniqueness of the 'majority - minority' correlation. The ensured functionality of personal opportunities transforms majority into plurality. The natural projection of the number of citizens in the linearity of the flat perspective filters

7 This article does not discuss the racial problems of the American society. Accidental analogy between racial and ethnic issues is frivolous, not deliberate. Race does not necessarily draw ethno-confessional dividing lines. `Race' is different from 'nation' category, and therefore discriminatory action by a representative of one race to another would not be perceived as delimitation American – non-American because they both equally and unconditionally belong to the irrelevant substance 'American' ethnicity, resistant to racial, social, ethnic, confessional -in general - cultural, differences.

the characteristics of the quantity. In other words, the understandable level of counting, which, taken as a totality, can be digested on the vertical axis and thus the majority to be perceived, is situated in a straightforward horizontal axis due to the projection. Equality is just a plurality. That is why there are many "minorities" - Chinese, Russian, Afro-American, Latin American, etc - in the American society. However, they are not marked as minorities because majority and minority are not in functional relationship. Nobody presents its origin on the axis majority - minority. There is no gradation in the citizenship perception as a phenomenon of civilization. The socio-cultural relevance is a constant as far as the origin, with its ethno-confessional characteristics, is concerned. The constancy is a consequence of the equal distance from the supranational substance, understood as a nation, whose counterpoint is zero as regards the etymon 'ethnos'. We deliberately disregard the theoretical studies, which do not share the above mentioned characteristics of the American society and argue in favor of the ethno-confessional majority in the U.S.A, such as Anglo-Protestantism[8], because for us it is more important the specificity of the mode of life, i.e. the functionality of the American model.

Integrity in terms of majority – minority

Why is it so difficult to achieve a similar model in "old" Europe? The problem with integration, with the implementation of non-discriminatory policies is very complicated in societies where there is a dominance of one of the ethnic groups or confessions, i.e. there is a majority. In "old" Europe, The second element of the correlation 'nation'- 'ethnos' is available and relevant. As a genesis, the nation is based on ethnicity and the state - on the nation, no matter whether it (the nation) occurs before or after the state. This competition among the correlating variables implies the tension majority - minorities and raises the question whether the latter are an integral part of the concept of 'nation'. Particularly challenging is the issue of integrating new immigrants into the open societies of 'old' Europe. A good example is the recognition by the German Chancellor Angela Merkel that the "formula"- multikulti failed. The "credo" multikulti, "where people would live side-by-side, and to enjoy each other has failed…utterly failed".[9] In her statement, the German Chancellor attempted to find the way out of this situation by stressing on the need of education, i.e. the ultimate goal is, "they" not simply to follow the rules of "our" society, not just to speak "our language", but to accept "our" way of life. No doubt that learning the official language of the country is a necessary precondition for successful integration. It is also mandatory to respect the rules of the society as far as it corresponds to the undeniable principle - the

8 (see S. Huntington. "Who we are? The Challenges to America's National Identity", Publ."Obsidian", Sofia. – in M. Ivanov. *An attempt to present Huntington's book "Who we are? The challenges to America's National Identity*, Obektiv, Sofia, N 126, 2005.

9 Statement by Angela Merkel at a gathering of younger members of CDU on 16 October 2010.

rule of law. As to the last component - the lifestyle, we believe that it is a part of another system – that of the ethnic and cultural specificity. That is why Merkel's thesis has to be further clarified whether the perception of "our" way of life implies the rejection of "their" way of life. From this perspective, it would appear that Merkel's statement contains the basis of the failed integration problem. To solve it, no matter how important, only the resources of education will not be sufficient. The functional integrity assumes both directions of the process to be unlocked - from minority to majority and from majority to minority. If the statement of Angela Merkel sounds still understandably sensitive, Horst Seehofer, the leader of the Bavarian sister party, the CSU, made a statement a day earlier, in front of the same audience saying: "We, as a Union, are for the German culture against the multicultural model. "Multikulti- "is dead ". This statement is a vivid illustration of the strong political sentiments in the "old" Europe, which reject multiculturalism. We think that these are the roots of the explanation for the strong disintegration processes that paved the way to the radical political trends in countries such as Belgium (the capital of the European Union), the Netherlands, Austria, etc. These sentiments erode the values of the European Union and the principle "united in diversity". The challenge that confronts Europe makes more pressing the need for an updated concept of tolerance, where diversities are not next to each other (Merkel), but with each other.[10]

The political and philosophical concept of Dr. Dogan for the third dimension of tolerance is an alternative of the above mentioned disintegration processes because it is not limited to the traditional 'bear', 'stand', respectively `tolerance ',' forbearance ', but embraces the need of the other (the different) to the extent of transformation into cultural need.[11] It is not a coincidence that the old continent can not find a universal definition for 'nation'. The reason is rooted not only in the historic specificity. This issue is important, because almost all European countries defined themselves as one nation state at the same time not being ethnically homogeneous. How to combine multiethnicity and multiculturalism, as a natural state of society (socium), and the one nation constitutional principle of the respective states? This combination is only possible on the basis of the modern interpretation (definition) of the nation, understood as a supra-ethnic category, being a political substance of the whole civil society, including the cultural diversity. Only this way, one nation principle will not be interpreted by the archaism 'etno-nation'. Such an archaic understanding of nation creates dangerous preconditions for assimilation policy. Unfortunately, it is not only the interpretation of 'etho-nation' that is problematic, but also the much more modern concept of 'civil nation'.[12] Respectively, in our view, it is also problematic the understanding

10 As formulated by Dogan – togetherness.

11 See A. Dogan, *The case of European dimensions; Selected speeches of Ahmed Dogan*, Sofia, 2008, p. 149-150.

12 For the difference between 'ethno-nation' and 'civil nation', M. Ivanov, "Political Nation" or „Ethnonation". in *Human rights*: "Bulgarian center for human rights", N 2, 1997.

of the derivatives 'ethnic nationalism', 'civic nationalism'. We endorse the thesis that 'ethnic nationalism' excludes other ethnic groups, while 'civic (political) nationalism' includes them.[13] The subsequent thesis of Prodanov is controversial, as it argues that 'civic nationalism', precisely because it includes other ethnic groups, is much more assimilating and there are "two models – mono-cultural and multicultural".[14] Prodanov argues that "being a citizen of a certain country you take in her culture, language, and history as your own and owe loyalty. That is why, in countries like the USA, UK, and the Netherlands, etc. you can become a citizen, being one of the existing ethnic and religious communities in the world, however obtaining a citizenship involves knowing the language and the history of the country in order to be able to integrate and eventually assimilate".[15] Being a citizen with a different ethnic origin, you may wish to accept country's culture, language and history; however, needless to say, this does not mean assimilation. In general, it is not clear why the value antonyms `integration` and `assimilation` are often put in one systematic order. The argument (not only Prodanov's) that there are two models of civic nationalism - monocultural and multicultural is a nonsense. The very concept of civic nation as inclusive of all ethnic and confessional diversities (if not including them, it stops being a civil nation, and already is an ethno-nation) excludes monoculture as a characteristic of the civil nation. As a rule, the civil nation is always multicultural. Our understanding is that overcoming the fragmentation, as well as the integration itself, as a more general process, could not be presented as assimilation. Integration may take place as a process overcoming the fragmentation without erasing the identity. In this sense, the adoption of our way of life" (proposed by Merkel and others) does not imply a rejection of "their" way of life. As has already been underlined, Europe needs an updated concept of tolerance. Therefore there is a need for clarification of the semantic field of the terms 'assimilation', 'identity', 'integration'[16], which most often analyze the interethnic relations, because not only media and journalistic language but also the political language, and as often seen, even the politological language is negligent in their use.[17] 'Assimilation' and 'integration' are too often mixed - they are wrongly perceived as synonymous. Perhaps the explanation lies in their apparently similar outcomes - to achieve any sort of unity. The occasional renewal of the argument for prohibiting mother tongue learning in Bulgarian schools, as well as the ideas, to prohibit TV broadcasts in minority languages on the national electronic media as anti-integration phenomena, demonstrate that

13 V. Prodanov, "Together in diversity by a rational dialogue, not by irrational conflicts", p. 9.

14 V. Prodanov, "Bulgarian nationalisms and globalization", in: *Bulgarian nationalisms and European integration*, Sofia, 2006, p. 24.

15 V. Prodanov, "Bulgarian nationalisms and globalization", p. 24.

16 A. Dogan. "Identity" and "Integration", in: *Liberalism and nationalism*, Liberal library, N. 6, Sofia, 1998, p. 5.

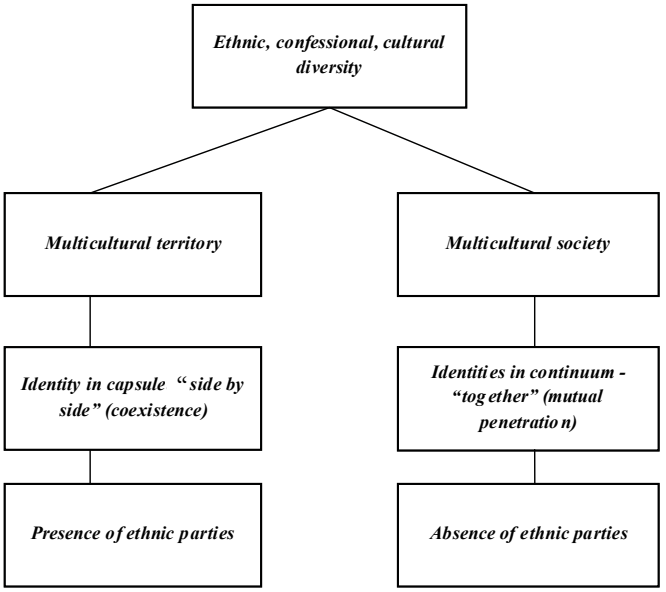
17 (The language of politics is subject of a separate trend in science that occurred in the 60s – see Т. Белт, "Политическое убеждение путем метафорического моделирования", В: *Политическая лингвистика*, Вып.2 (22), Екатеринбург, с. 18-25.

mixing 'integration' and 'assimilation' is highly practiced. The policy of conservation and development of identity is presented as a counterpoint of the integration process, because the integration itself is understood as assimilation. This explains the political argument for the rehabilitation of the revival process. Some parties (Ataka) and politicians in the country continue to share the objectives of the so-called 'revival process', while others only "democratically" condemn its methods, i.e. there is no need for concentration camps, deportations, first and family names will not be changed at once. The process will begin with the change of first names, and only with the newborns. This way, gradually - not by force, the integrity of the society will be achieved. There will be no need of learning any mother tongue as nobody will speak it, etc. However, if someone does not follow these rules or rejects this type of "integration", he would be recalled that "... in Serbia live Serbs, in Greece live Greeks, in Turkey - Turks and in Bulgaria – Bulgarians". In fact, the problem of integration, in particular of the Bulgarian society, lies in this reflex of considering the identity as a "provocation" against the nation state.

'Assimilation' and '**integration**' are not concepts belonging to one paradigmatic order. Integration does not only allow the identity, but it is unthinkable without it. Integration without preserved identities is assimilation. In other words, the identity and the integration, not only do not have anything to do with assimilation, but rather relate to it as semantic antonyms. In the context of culturology - they are also value antonyms.

Assimilation is a violence method, where, using the state machine, the dominant ethnicity absorbs the ethno-confessional diversities of the society without applying biological destruction. Therefore the argument for a "natural" assimilation is not supported by this paper. Assimilation is always a product of not always visible violence and what qualifies as a "natural" assimilation is rather a product of absent policy for preserving and developing cultural identities.

Integration, as opposed to assimilation, is not a process of erasing identities, but is a process of interaction between preserved identities. This is the supreme form of identity expression, because an intelligible transfer of identities is achieved. The presence of ethnic, religious and cultural diversity (`multi-culture') on a country's territory does not make a society multicultural one. This paper attempts to justify the difference between `multicultural territory' and 'multicultural society'. The common thing is that in both cases there is *'multi-'*. The functional feature that distinguishes the multicultural territory from the multicultural society is



the presence or the absence of interaction between diversities. If they, being present on a certain territory remain introvert or resemble an isolated island, there is a multicultural territory. It will grow into a multicultural society when diversities interact. This can be illustrated by the following scheme:

The transformation of multicultural territory into multicultural society is the main sign of a functioning democratic civil society. Bulgarian ethnic model aims at achieving the functional integrity of the Bulgarian society. The phrase **'Bulgarian ethnic model'** indicates existing relations of ethnic and religious tolerance in the society, established, but also developed after 10 November 1989. This expression is more than a term. This is a major category of Bulgarian transition, which presents the policy of balancing the principles of identity and integration, enabling the development of integration processes in the presence of preserved identity. This definition belongs to the MRF leader, Dr. Ahmed Dogan, from the early 90's. The successful implementation of the model gives a response to the question why after the collapse of the totalitarian system, the hypothesis of many analysts that the ethnic conflict in the Balkans will burn in Bulgaria, in particular because of the heavy legacy of the revival process, did not come true. Just the opposite - it was hot in all other Balkan countries, which did not have any revival processes; however the blood of hundreds of thousands of innocent civilians was shed. Bulgaria is the only country in the region, which made a bloodless (peaceful) transition towards a democratic civil society with market economy and was the first country in the Balkans, former member of the socialist camp, which joined the European Union. The Bulgarian ethnic model, which is the product of the efforts of the Bulgarian civil society could not be developed and implemented

without the constructive role of the MRF party, which unconditionally defended the Euro-Atlantic value orientation of Bulgarian politics. The positive assessment of the Bulgarian model does not a priori imply the argument for its completion. Just the opposite, the model only sets the general basis on which to develop the integration policies, whose content and dynamics have to follow the dynamics of the current challenges of the contemporary society. M. Mizov develops the argument for the difference between the model as a construct and the model as an implementation…. between the concept and the practical implementation.[18] The argument that the model is just a product of complex historically proved, traditionally good relations among ethnic groups in Bulgaria is questionable. This naive understanding does not explain the negative (also historical) examples, nor explains the ethnic conflicts in the Balkans in modern times. It is clear that the model is primarily a political effort, a political will, i.e. strategically smart political decision. That is why, Hegel's thesis: "diverse national and nations' spirits can be determined both by the flow of history and by the influence of people who know it and consciously, deliberately and in accordance to their needs and interests build a history of their social community or their worlds", is very relevant.[19]

The principle of the functioning democratic civil society is categorized as a major political criterion and a mandatory condition for a country to enter the European and trans-continental structures like the Council of Europe, the European Union, NATO, etc. It is not by accident that the political criterion comes not only first but also stands higher than the other criteria, including economic ones. Without going into further details, it should be noted that the political criterion is linked, of course, with the rule of law. The process of transforming the existing diversity in multiculture, the statics of identities - in functional interaction, may be hampered by:

First, lack of integrative potential in the majority;

Second, insufficient integrative potential in the minorities.

Integration is needed in both directions. While the absence of the first direction sets the matrix of the assimilation policies, the absence of the second direction creates conditions for separatism. This question is much more complicated in societies where there are formal signs of democracy (a multiparty system, separation of powers, etc.), which however have not achieved the integrity, understood as a balance and interplay of diversities. The static coexistence of diversities quite often has its political expression in the existence of ethnic parties. Their existence is in itself a detailed explication of the demarcation lines. The ethnic and the confessional substitute the political at such explication. A careful analysis reveals that the integrative potential is much more pronounced among members of mi-

18 M. Mizov, "Ahmed Dogan and the Bulgarian ethnic model", Sofia, *in Bulgarian,* 2010.

19 Г.В.Гегель, *Энциклопедия философских наук*, Г.З.М. *in Russian:* G. Heinsohn, *Encyclopedia of genocide*, Bremen, 1977, p. 66.

norities then among members of majority, where its values are much lower. Assimilation is a violation of the human values, which modify the identity of the individual. Life can not be owned by someone tampering to replace the uniqueness of the human being, given by its origin, with his civilian projection on the territory of the country. When this uniqueness is not a barrier to socialization in both directions, then is activated the counterpoint of assimilation – the integrity. Its absence is euphemized politically in separation, and then the civil capsule is validated. Introversion by ethnic parameters does not lead to establishment of multicultural society. Ethnic introversion gives a multicultural nature of the state territory, however does not provide it with the dialogue that transforms the population into civil society. The value delimitation of the multicultural state territory is actually a political dissimilation or neo-assimilation. The ethnic parties around us are an illustration for political dissimilation.[20] In case the processes are not "secured" with a party "extract", the minorities are presented by quotas. "Quota" phenomenon is a pseudo-democratic marker for dissimilation on ethnic basis among the population of the state. If an ethnic party is a kind of replacement of democracy with its euphemistic analogue at political level, then *the "quota" is a form of static integrity*. Both the "quota" and the "ethnic party" are dissimilation phenomena by their origin. This is a delimitation of citizens in a democracy, which prevents the establishment of multicultural society and recognizes the multicultural territory (ersatz democracy). However, the preserved identity is not a synonym of encapsulated identity (static integrity, non-functioning). The counterpoint of the static integrity is the functional one where the identity is preserved by a continuum of values, regardless of their dimensions - name, religion and language, and there is a complete socialization of the citizen. The continuum of identities is their deep dialogue, ensured with social projections, and with no political delimitations. The deep dialogue of values in the multicultural society proved itself in the political and social equality of citizens, where the axis majority - minority is not used. Actuality is strictly personal - name, religion, native language (mother tongue). The integration of ethnic phenomena is a culture of value exchange, of value transfer.[21] In this culture, there is no dominant relationship, there are dominant attitudes through "with" and "when" rather than "to" or "after". The order is not a community. Plurality does not recognize any numbering or counting. When the state and the society read the ethnic origin as a multitude of ethnicities and not as a number, when politics and socium function in unity, then the integrity of values is a multiculture, where there is no hierarchy or subordination, but only linearity in perspective. The absence of quotas on ethnic origin basis in the authorities and the lack of any ethnic party is a clear evidence for the progress of democracy in a certain country. The absence of those dissimilation phenomena in Bulgaria is an important feature of the civil society, which converts

20 Ethic parties exist not only on the Balkans.

21 See Balkanski, *Balkan identities*, Institute for studying the integration. II, IV. Sofia, 2002, 2003.

them into a serious democratic resource. Independent of much and little are the name, the religion, and the native language. Values are not measured by quantitative parameters that make their ranking vulnerable. Their value is constant, an axiom and is always unique. This is an important factor, according to which all the elements and acts of ethnically defined political entities and political identities are unacceptable and undemocratic (in a sense of counter-natural and illogical). The ethnic origin represents the essence of the human being, his immanence. Politics and political parties are "the essence" of the state as far as they represent the ideological nature of its geopolitical space and behavior. The substitution of parameters, total with private and multiplicity with singularity, does not have an explanation and justification. Arbitrariness of categories and parameters is unacceptable because it just destroys the philosophy. And because the value of human being is not countable, the value of the citizen is also not countable. The value is always the same. From this point of view, we can not endorse the idea of 'etno-nation'. Whatever and whoever the ethnic element might be, it is always axiomatic, single unit cost. Therefore, there is no way any of the potentials to be added as a qualifier of the geopolitical category 'nation'. Ethnicity and nation are not situated equally along the horizontal axis of categories so that to have a syntagmatic contact or one to determine the other. The nation can not have for etymon ethnicity, no matter which it is and how it is counted. The nation, in comparison to the ethnos, is a category positioned above any others. The nation is such an analogue of the population that can not be qualified by any of it the integral parts, by any component. First, the qualification may be disposed in one row and up, but cannot be positioned below or presented by its constituent parts. If one is looking for etymon of nation, then this might be just the name of the state. It is not plausible to talk about ethno-nation. It is plausible to assume that the nation is a single category, because the analogue is the population as a multiple and uniting semantics. The population is a unit parameter of the state and hence the nation is a single, but dynamic variable that contains the culture phenotype of the state in more general terms. Hence, the nation qualifier is only the possessive adjective formulated by the name of the state. Any other attempts for name formulation or a search for etymon elsewhere, in different directions is not just wrong, but it is also non- dialectic from philosophical and logical point of view and this leads to contradiction in the formulation of 'ethno-nation'. This is eclecticism of categories, which reveals only, and certainly definite intentions or incompetence. As far as the concept 'single nation' is concerned, there is a tautology (above is presented an attempt for categorization). Nevertheless, Europe, and Bulgaria in particular, must solve the issue about the categorial load of `nation'. The concept of political nation should not remain as a theoretical construct, but must acquire a social pragmatics.[22] Europe is in search for the essence of the category 'nation' in the presence of a relevant second member in the opposition `na-

22 A. Dogan, *New Nationalism*, Liberal Liberary, Sofia, N. 36, 2002.

tion` - `ethnicity'. Europe is looking for the balance in this correlation. It can only be achieved by an updated concept of tolerance. Resolving this issue is an absolutely crucial condition for Europe to succeed developing a common strategy for its development by which to fully participate in the global competition. (This is the price Europe has to pay for its integrity in the geopolitics). Interethnic relations are a kind of active genealogy of the predetermined by their plurality societies in the contemporary world. Having said this, neither their idealization, nor their demonization is correct. The essence of these relationships is presented by the diversity, without being classified as a problem. The approach to diversity is an indication of community progressiveness. If it is based on force, directed towards abolition (genocide, physical extermination, assimilation), the references is retro and goes to totalitarianism. When constructive projection is searched, understood as integrity, then the society (socium) is oriented towards the prospective as a vector of democracy. In this case, the principle of society is tolerance, which builds multiculture in the otherwise culturally determined multiple communities. Thus is achieved the horizontal order of identities, each of which has its measurability on the vertical axis of mankind progress. The solid continuum of identities is an alignment of values, not a displacement or replacement of each other. The parallelism in each of the dimensions ensures the diffusion of each and every value and also its freedom of expression and development. Social pragmatics does not read individually human values and does not have a separate filter for their behavior measurability. Society phenomena seen by the civilization dissection - education, religious institutes, cultural and scientific fields, read the human intellect and spirit with a single code. Therefore, societal phenomena integrate the intimate determination without destroying it. The intimate determination can not be involved in opposite axes, as opposition means hostility, which is destructive and its end point is clearance, destruction, social negation. Any of the latter is an abuse of human rights, whose civil analogy is the outsider. The geopolitical valences of civilization do not allow delimitation of the human factor. Just the opposite, XXI century establishes the inter-subjectivity as a formula of the contemporary society with its all social valences, which set the common field of values. The dialectics of the contemporary society is placed between 'yours' and 'the other' as an interference of phenomena - intimate, social, political. On this basis, a modern human discourse is built, where movement is freedom, both with introverted and extroverted projection. The territories of XXI century are maps of the states' geographies and not a passport of the individual, and even less, of human sanctity. This applies at fullest to politics as a phenomenon of the modern statehood. The world is drafting its global biography, which builds axes on political mega-structures and mega-formations on the basis of dialogue and cooperation. The prototype of these innovative political concepts are, of course, interstate, that is first, and second, are similar to the social continuum of human sanctity.

Bibliography

BALKANSKI … (2002, 2003): Balkan identities, Institute for studying the integration II, IV. Sofia,

BELT (2007): Т. Белт. Политическое убеждение путем метафорического моделирования. – В: Политическая лингвистика. – Вып.2 (22). – Екатеринбург. с.18-25. *in Russian*

DOGAN (1998): A. Dogan. "Identity" and "Integration". – in: Liberalism and nationalism. Liberal library. N.6. Sofia, p.5. *in Bulgarian*

DOGAN (2000): A. Dogan. Bulgaria and the New World Order.Sofia. . *in Bulgarian*

DOGAN (2002): A. Dogan. New Nationalism. Liberal Liberary.Sofia. N.36.

DOGAN (2002): A. Dogan. For the need of moderate nationalism in Bulgaria, Liberal library. Sofia, N 36.

DOGAN (2008): A. Dogan. The case of European dimensions; Selected speeches of Ahmed Dogan.Sofia.pp. 149-150.

HEGEL (1977): Г.В.Гегель. Энциклопедия философских наук. Г.З.М. p. 66., *in Russian*

HEINSOHN (1998): G. Heinsohn. Encyclopedia of genocide. Bremen.

HOROWITC (1985): E. Horowitc. Ethnic groups in conflicts. Stanford, N.Y.

HUNTINGTON (2005): S. Huntington.Who we are? The Challenges to America's National Identity, Publ."Obsidian". Sofia. – in Ivanov 2005. M. Ivanov. An attempt to present Huntington's book "Who we are? The challenges to America's National Identity, Obektiv, Sofia, N 126. *in Bulgarian*

IVANOV (1997): M. Ivanov. "Political Nation" or "Ethnonation". – in Human rights: "Bulgarian center for human rights".N 2.

MITEV (2006): P.-E.Mitev. Nationalism and/or optimistic theory for the Bulgarian people. – in: Bulgarian Nationalism and the European Integration.Sofia, p. 130.

MIZOV (2010): M. Mizov. Ahmed Dogan and the Bulgarian ethnic model, Sofia. *in Bulgarian*

National…(2008): National, Balkan, European, convergence, divergence, Sofia. *in Bulgarian*

PRODANOV (2006): V. Prodanov. Together in diversity by a rational dialogue, not by irrational confilcts. – in: Bulgarian nationalisms and European integration C., p. 9. *in Bulgarian*

PRODANOV (2006): V. Prodanov. Bulgarian nationalisms and globalization. - in: Bulgarian nationalisms and European integration. Sofia, p.24. *in Bulgarian*

Doğu Batı Ortaçağ ve Modernlik Arasında Çokkültürlülük

Mehmet PAÇACI
Prof. Dr., T.C. Vatikan Büyükelçisi

Özet

Müslüman toplumlar tarihleri boyunca çoğulcu toplumlar oluşturdular ancak, Müslüman toplumların bu özelliği modern ulus devletlerin kurulmasının etkisiyle zayıflamışsa da Müslümanların bu özelliği İslam'ın doğuşuna kadar gitmektedir. İlk Müslümanlar Mekke'de hukuk ve ahlak dışı bir şiddet ile karşılaşmıştı. Peygamber ve ilk Müslümanlar bu hukuksuz ve ağır şiddet karşısında şiddete başvurmadı. Önce Mekke'deyken daha sonra da Medine'deyken Müslümanlara yirmi yılı aşan bir süre amansız düşmanlıkların kaynağı olan Mekke önceki bütün düşmanlık ve zulümleri bir kenara bırakan kapsayıcı bir af ilanıyla ve barışla fethedildi. (M. 630) Böylece ilişkilerde hukukun üstünlüğü temelinde yeni bir sayfa açılacaktır. Böylece ilk Müslümanlar ülke güvenliği ve barışını ahlak ve hukuk kuralları temeline yerleştirmiş oluyorlardı. Müslümanlar Medine'de Yahudilerle birlikte yaşamanın zeminini de bu anlayışla oluşturmuşlardır. Medine'deki bütün

toplulukları kapsayan antlaşma 'öteki' ile birlikte yaşamanın kurallarını ortaya koydu ve daha sonra Müslümanlar kuzeye doğru genişlediklerinde bu kurallar daha da belirginleşti. Buna göre Müslüman topraklarında yaşayan Müslüman olmayan topluluklar, vergilerini Müslüman idareye ödeyecekler ve bunun karşılığında güvenlikleri Müslüman idare tarafından sağlanacaktır. İslam'daki bu uygulama İslam öncesi Roma ve Sasani imparatorluklarında asli unsur olmayan cemaatlere yapılan uygulamayla benzerlikler göstermektedir. Öyle görünüyor ki Roma'da 438 yılında yapılan II. Theodosius Kanunları ve 529'daki I. Justinian Kanunları, İslam hukukundaki uygulamanın temellerini oluşturmuşlardır. Yine, Pers İmparatorluğunda Yahudiler'e ve Hıristiyanlar'a uygulanan hukukun İslam'daki zimmî düzenlemesinin bir habercisi olduğu söylenebilir. Gayrimüslimlerden alınan cizye vergisi, normal vergilere ek olarak alınan bir vergi değildir. Müslümanlar zekât verirken, Müslüman olmayanlar cizye ödemişlerdir. Büyük fakih Ebu Yusuf'a göre, cizye sadece zengin gayrimüslimlerin devlet tarafından korunmaları karşılığında alınan bir vergidir. Zimmi statüsü önceleri sadece Hıristiyan ve Yahudilere uygulanırken toprakların hızla genişlemesiyle önce Peygamber zamanında Bahreyn bölgesinde yaşayan Mecusilere daha sonra da Hindular, Budistler, Samiriler, Harran Gnostikleri, Afrika'nın paganları ve Berberilere de uygulanmıştır. Bu hukuki düzenleme, hem bu toplumlara hem de Müslüman idareye yerine getirmesi gereken görevler yüklüyordu. Hukuki kuralların ötesinde Hz. Peygamberin gayrimüslim toplumların incitilmemesi konusundaki uyarıları tarih boyunca Müslümanları olumlu yönde titiz bir tutum içine sokmuştur. Bunun soncunda Ortaçağda Müslüman idare altında yaşayan gayrimüslim halkların tarihleriyle ilgilenen bütün insaflı ve tarafsız araştırmacılar Müslümanların hoşgörüsünü tespit ve teslim etmişlerdir. Müslümanların ortaya koyduğu bu dini-kültürel çoğulcu yapı "ortaçağın dini demokrasisi" olarak tanımlanmıştır. Buna göre, ortaçağ Müslüman devletler kendi yönetim mekanizmalarıyla hem ortaçağ Avrupa devletlerinden hem de çağdaş ulus devlet yapısından ayrı özellikler ortaya koymuştur. Böylece, Müslüman idaresindeki ortaçağ Hıristiyan ve Yahudileri kendilerine has özellikleri olan cemaatler oluşturmuşlardır. Müslümanların çok kültürlü, çok dinli ve etnik kökenli toplumlarına karşın Hıristiyanlığın egemen olduğu ortaçağ Avrupası tek dinli olmayı aşamamıştır. Avrupa'da Hıristiyanlığın başlangıcı olan dördüncü yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar dini çoğulculuk bir fikir olarak bile kabul edilmemiştir. Hıristiyanlıkta devletlerin başka dinden olanlara davranışla ilgili

dini ve hukuki bir düzenleme olmaması sonucunda Hıristiyan devletlerde Hıristiyan olmayanlara hiçbir zaman yer olmadı. Mesela, Avrupa'nın en batısında yüzyıllar boyunca çok kültürlü ve dinli bir toplum oluşturan Müslümanlardan sonra İspanya'da yeniden Hıristiyanlaştırma olarak ortaya çıkan rekonkista ile 'öteki' toplumlara karşı tam bir yok etme politikası izlendi. Avrupa öteden beri farklı kimlikleri tekleştirmeye yönelik politika izledi. Avrupa'da bunun belki kısa süren istisnasının Norman Sicilya'sı olduğu söylenebilir. Müslümanlar 827 Sicilya'ya çıktılar ve 250 yıl adada kaldılar. Bu süre içinde Müslüman idaresi altındaki diğer coğrafyalarda olduğu gibi Hıristiyanlar ve Yahudiler temel haklarına sahip oldukları bir hayatı birlikte yaşadılar. Ne var ki, Hristiyanlığın Avrupa'da tek kimlik olarak egemenliği sağlama gayreti içinde olması bu çoklu toplumsal yapıyı yok etti. Bu tutum dolayısıyla, Avrupa'nın kendi içinden çıkardığı Protestan Hristiyanlığın farklı bir kimlik olarak kendini kabul ettirmesi bile gerçekten sancılı oldu. Farklı kimlikleri silerek tek kimliğe indirgemeyi hedef edinen şiddet yöntemlerinin uygulandığı Otuzyıl Savaşları (1618-1648) Avrupa'yı tarihin gördüğü en kanlı kimlik savaşlarının yapıldığı bir arenaya çevirdi. Aynı dönemde Osmanlı nüfusunun yarıya yakın bir kısmı her zaman Müslüman olmayan topluluklardan oluşmuştur. Osmanlı İslam'ın koyduğu hukuk zemininde Hıristiyan ve Yahudi halkların yüzyıllar boyunca egemen olduğu Balkanlar, Anadolu, Kafkasya ve Orta Doğu topraklarında dini ve kültürel özgürlükler içinde yaşamasını sağlamıştır. Buna karşın azınlık haklarının belirlendiği 1878 Berlin Anlaşması sonrasında bile Balkanlar'da Müslümanlar büyük katliam ve sürgünlerle karşılaştılar. Çağdaş dönemde de ulusçuluğun ve ulus devlet kurma tutkusunun bir sonucu olarak, 1821-1922 tarihleri arasındaki yüzyıllık dönemde Avrupa'da yaşayan Müslümanların 5 ila 5,5 milyonu Avrupa'dan çıkarıldı. Ayrıca bir 5 milyonu da yüzyıllardır yaşadıkları topraklarda katliama uğradı veya bu toprakları terk ederken hastalık ve açlıktan öldü. Kalanlardan kimi Hıristiyanlığa geçmeye, diğerleri de ikinci sınıf vatandaşlar olarak yaşamaya zorlandı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında iş gücüne duyduğu ihtiyacı karşılamak için Avrupa'nın göçmen işçi davet etmesi ve kısa süre sonra ülkelerine geri dönecekleri düşünülen bu işçi göçmenlerin kalıcı oluşuyla Avrupa tarihinde ilk kez fiilen çok kültürlü ve çok dinli bir toplum haline geliyordu. Esasen çok kültürlü toplumlar yaratmak Avrupa'nın bilinçli bir düşüncesi ve niyeti olmamıştır. Nitekim Avrupa'da çok kültürlü toplum konusunun ve azınlık haklarının açıktan tartışılması için 1970'lerin beklenmesi gerekmiştir.

Bugün Avrupa çağdaş ulus devlet yapılanması içinde farklı dinden ve kültürden insanları barındırmanın zorluklarını yaşamaktadır. Avrupa'nın büyük kısmından ve hatta modern dünyadan çekilirken çok kültürlülük ve çok dinlilik adına Osmanlı'nın bıraktığı eski miras onun modern dünyaya sunduğu bir armağanı olarak görülebilir. Tarihte kalan bu mirası yeniden tanıma çabası bile bugün farklılıkları kabul ederek çok kültürlülüğe evrilmek için yararlı bir zemin oluşturabilir.

Multiculturalism between East West Middle Ages and Modernity

Summary

Muslim communities have formed pluralistic societies throughout history and although this characteristic of the Muslims has diminished with the impact of the establishment of modern nation states it hails back to the birth of Islam. The first Muslims encountered unlawful and unethical violence in Mecca. The Prophet and the first Muslims did not resort to violence on encountering this unlawful and viscous violence. Mecca which was the source of the relentless animosities that had been applied to the Muslims initially in Mecca and subsequently in Medina for over twenty years was conquered with peace and the declaration of a comprehensive amnesty which put all animosities and persecutions aside. (M. 630) Thus a new page was opened regarding relations which was based on the rule of law. Thus the first Muslims established the security and peace of the country on a basis of ethics and rules of law. The Muslims established the foundations of

coexistence with the Jews in Medina also with this understanding. The convention covering all communities in Medina manifested the rules of coexisting with the 'other' and subsequently as the Muslims expanded towards the north these rules became more evident. Accordingly non-Muslim communities living on Muslim territory would pay their taxes to the Muslim administration and in return the Muslim administration would ensure their safety. This application in Islam displays similarities with the applications applied to communities which were secondary elements in the pre-Islamic Roman and Sassanian empires. Apparently the Codex Theodosianus of Theodosius II. Prepared in Rome in 438 and the Codex Justinianus of Justinian I. in 529 established the fundamental elements of the applications in Islamic law. Further it can be asserted that the law applied to Jews and Christians in the Persian Empire was the precursor of the order to be applied to non-Muslims in the Ottoman Empire by Islam. The poll tax (cizye) collected from non-Muslims was not an additional tax after regular taxes. While Muslims paid purifying alms the non-Muslims paid poll tax. According to the great Scribe Ebu Yusuf cizye was a tax collected only from wealthy non-Muslim in return for state protection. The status of non-Muslims in the Ottoman empire was initially applied only to Christians and Jews but with the rapid expansion of territories subsequently it was applied to the Majus living in Bahrain during the era of the Prophet and later to Hindus, Buddhists, Samaritans, the Gnostics in Harran, the pagans in Africa and the Berbers. This legal order ascribed tasks to both these communities as well as the Muslim administration that needed to be fulfilled. Beyond the legal rules the warnings of His Holiness the Prophet that the non-Muslim communities must not be hurt has steered Muslims rigorously into a positive attitude throughout history. As a result all conscientious and objective researchers dealing with the histories of non-Muslim peoples under the administration of Medieval Muslims have determined and confessed to the tolerance of Muslims. This religious-cultural pluralist structure manifested by the Muslims is defined as "medieval religious democracy". Accordingly, the medieval Muslim states have manifested different characteristics from both medieval European states as well as contemporary nation state structures with their administration mechanisms. Thus medieval Christians and Jews have established communities with unique characteristics under Muslim administration. Despite the multicultural, multi-religion communities and ethnic origins of Muslims medieval Europe where Chris-

tianity dominated could not overcome uni-religion. Since the start of Christianity in Europe in the fourth century until the eighteenth century pluralism in terms of religion was not accepted even as an idea. Since Christian states did not have religious and legal orders in terms of the treatment of those who profess to another religion there has never been any room in Christian states for non-Christians. For example in the most western part of Europe Muslims had existed for centuries as a multicultural and multi-religious community which was subsequently followed by the reconquista movement to re-Christianize Spain and a full extermination policy against 'other' communities. Europe has followed a standing policy to singularize different identities. Perhaps the short lived exception from this policy in Europe is Norman Sicily. The Muslims came to Sicily in 827 and stayed on the island for 250 years. Within this time Christians and Jews enjoyed fundamental rights and coexisted similarly to other territories under a Muslim administration. Unfortunately the efforts to have Christianity as the single dominant identity in Europe destroyed this multi-social structure. Due to this attitude even the acceptance of Protestant Christianity as a different entity which was promulgated from within Europe itself was extremely painful for Europe. The Thirty Years' War (1618-1648) in which the intention was to erase different identities and reduce them to a single identity with violent methods turned Europe into an arena where the bloodiest identity wars in history took place. During the same period nearly half of the Ottoman population were forming communities which were not always Muslim. The legal basis laid down by Ottoman Islam enabled Christian and Jewish peoples to enjoy religious and cultural freedom in the Balkans, Anatolia, Caucasus and the Middle East territories where Ottoman Islam dominated. However, even after the enactment of the Treaty of Berlin in 1878 in which the rights of minorities were determined the Muslims in the Balkans encountered major massacres and exiles. As a result of nationalism and the passion to establish a nation state in the contemporary era the number of Muslims living and exiled from Europe in the centennial period between 1821-1922 was between 5 and 5,5 million. Furthermore another 5 million have been either massacred for centuries on the lands they lived on or perished from disease and hunger while they were leaving these territories. Those who remained behind were either forced into Christianity and the others were obliged to exist as second class citizens. After the Second World War when Europe invited migrant labor to fulfill their

need for a work force and when this work force became permanent while everyone thought that they would return to their homelands after a short time for the first time in its history Europe was actually becoming a multi-cultural and multi-religious community. It was never actually a conscious consideration in Europe to establish multi-cultural communities. In fact it was not until the 1970s that the subject of multi-cultural communities and minority rights became an openly debatable issue. Today Europe faces the challenges of hosting people with different religions and cultures within a contemporary nation state structure. The former legacy of multiculturalism and multi-religion left by the Ottomans as they withdrew from a major part of Europe and even the modern world could be viewed as their gift to the contemporary world. Even the efforts to recognize this legacy left in history again may form a beneficial basis for accepting differences and evolve them into multiculturalism today.

Giriş

Müslüman toplumlar tarihleri boyunca çoğulcu toplumlar oluşturdular. Müslüman toplumların bu özellikleri modern ulus devletlerin kurulması ve ulus devlet toplumsal yapılanmasının etkisiyle zayıflamışsa da onların bu özelliğinin temelleri İslam'ın doğuşuna kadar gitmektedir. İlk Müslümanlar Mekke'de iken bir kabul ve uyum tutumu ile değil, hukuk ve ahlak dışı bir baskı ve şiddet ile karşılaşmıştı. Peygamber ve ilk Müslümanlar bu hukuksuz ve ağır şiddete varan baskılara aynı yöntemle değil, hiçbir şekilde şiddete varmayan bir direniş yoluyla karşılık vermişti. Toplumsal bütünlüğünü geliştirme yönünde ilerleyen bu küçük ve zayıf ilk Müslüman toplumu, on yılı aşan bu baskıdan kurtulmak amacıyla sonunda şehirleri Mekke'yi terk etmek zorunda kaldı. (M. 622) Müslümanlar yeni yurt edindikleri Medine'de farklı dini cemaatlerle karşılaştılar. Peygamber'in öncülüğündeki Müslümanlar öteki cemaatlerle olan ilişkilerini karşılıklı rızaya dayanan hukuki bir sözleşmeye dayandırma yolunu seçtiler. Medine'de yaşayan bütün cemaatleri içine alan söz konusu antlaşmanın temel unsurları Müslüman ve Yahudi toplulukları idi. Bu iki unsurun gerek kendi aralarındaki ve gerekse üçüncü taraf ile olan ilişki biçimleri de bu antlaşma çerçevesinde belirlendi. Böylece, söz konusu unsurlar arasındaki dostluk, sadakat, düşmanlık ve ihanet gibi bütün ilişki biçimleri bu antlaşma esas alınarak değerlendirilebilecekti. Mekkeli saldırgan tarafın şiddeti bu defa Medine'ye kadar ulaştığında yine Müslümanlar hukuk içinde kalan savunma savaşlarıyla kendini koruma yolunu seçti. Birçok maddesi Müslümanların aleyhine de olsa, Mekkeliler sonunda Hudeybiye'de bir barış anlaşması yapma noktasına getirilmişti. (M. 628) İlerleyen zaman içinde, Yahudi unsurunun bu antlaşmayı çiğneyerek düşman taraf olan Mekke Müşrikleriyle gizli ve açık olarak işbirliği yapmaları sonrasında da ilişkiler kin ve intikam duygularıyla değil hukuk temelinde yürütüldü. Medine'nin kuzeyine Hayber bölgesine taşınan Yahudiler ile ilişkiler yeni anlaşmalarla düzenlenen hukuki temeller üzerinde sürdürüldü (M. 628). Hayber Yahudileri ve Müslümanlar arasında yapılan antlaşmanın bütün İslam tarihi boyunca Müslüman egemenliğindeki öteki toplumların statüsünü belirleyen hukuki düzenlemenin ilk habercisi olarak kabul edilebilir. Diğer yandan, yirmi yıl boyunca önce Mekke'de daha sonra da Medine'de Müslümanlara şiddet uygulayan, onların yurtlarından kovan ve onlara karşı amansız düşmanlıklar sergilemiş Mekke, en sonunda üstün taraf haline gelmiş Müslümanlar tarafından fethedilir. (M. 630). Bu defa Müslümanlar şehre önceki bütün düşmanlık ve zulümleri bir kenara bırakan kapsayıcı bir af ilanıyla ve barışla girecek, ilişkilerde hukukun üstünlüğü temelinde yeni bir sayfa açılacaktır. Peygamberin bu tutumu daha sonra bütün muzaffer Müslüman komutan ve sultanlar için bir örneklik teşkil edecektir. Mesela Selahattin Eyyubi, yaklaşık yüzyıl süren Haçlı zulmünden Kudüs'ü kurtardığında aynı tutumu ortaya koyacak ve bir genel af ilan ederek şehre gireceklerdir. Böylece ilk Müslümanlar ülke güvenliği ve barışını ahlak ve hukuk kuralları temeline yerleştirmiş oluyorlardı.

Müslüman topraklarındaki Müslüman olmayan topluluklarla ilişkilerin kurumsal bir çerçeveye oturmasını sağlayan ayetin inmesi, Hıristiyan topluluklarla olan ilişkiler vesilesiyle gerçekleşmiştir. Hıristiyan topluluklarla askeri ve siyasi iliş-

kiler, M. 629 yılında İslam'a davet için Kuzey'e gönderilen 15 kadar Müslüman'ın biri dışında katledilmesi sonucunda gerçekleşen Mute savaşı ile başlamıştır. Ertesi yıl (M. 630) büyük bir Bizans ordusunun Müslümanlara savaş açtığı haberi üzerine Tebük'e yönelen Müslümanlar Bizans ile savaşmadılar ancak Hristiyanların yaşadığı kuzey bölgelerini topraklarına kattılar. İşte Müslüman yönetimi altındaki gayrimüslim topluluklara uygulanacak hukukun temelini oluşturan ayet bu sefer sırasında inmiştir. (M. 630)

Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın. (9:29).

Buna göre Müslüman topraklarında yaşayan Müslüman olmayan topluluklar, vergilerini Müslüman idareye ödeyecekler ve bunun karşılığında güvenlikleri Müslüman idare tarafından sağlanacaktır. Güneyde yaşayan ve Peygamberimizin onları İslam'a davet eden mektubu üzerine geniş bir heyet halinde Medine'ye kadar gelen Necran Hıristiyan cemaati ile de ilişkiler aynı şekildeki bir antlaşma temelinde yürütülmüştür. (M. 630-631).

İslam'daki uygulamanın izlerini İslam öncesinde çeşitli halkları içinde barındıran imparatorlukların hukuklarında bulmak mümkündür. Mesela tarihçi Belazuri (M. 892) , zimmet hukuku ile Bizans hukuku arasında bir devamlılık ilişkisi kurmaktadır. Ona göre Bizans İmparatorluğu'nda Yahudiler, Hıristiyanların zimmîleri idiler.[1] Bugün modern tarihçiler de Bizans İmparatorluğunda Yahudiler ve Melkit olmayan Hıristiyanlar için ayrı bir hukuki düzenlemenin bulunduğu ve bu topluluklara belli kısıtlamaların uygulandığı bilgilerini vermektedirler. Bizans'taki düzenlemelere göre, Yahudiler'in yüksek sesle ibadet etmelerine izin verilmiyordu ve Yahudilerin ibadetleri yakındaki kiliseden duyulmamalı idi. Yeni havraların yapılmasına, eskilerin ise yıkılma tehlikesi olmadıkça tamir edilmesine izin verilmiyordu. Yahudilerin kamuda ve orduda görev alması, Hıristiyanlığı eleştirmeleri, Hıristiyanlarla evlenmeleri ve Hıristiyan köle edinmeleri yasak idi. Ayrıca Yahudilerin özel bir vergi ödemeleri gerekiyordu.[2] Öyle görünüyor ki 438 yılında yapılan II. Theodosius Kanunları ve 529'daki I. Justinian Kanunları, İslam hukukundaki uygulamanın temellerini oluşturmuşlardır. Yine, Sasani Pers İmparatorluğunda Yahudiler'e ve Hıristiyanlar'a uygulanan hukukun İslam'daki zimmî düzenlemesinin bir başka habercisi olduğu söylenebilir.[3]

İslam'daki uygulamaya göre Müslüman olmayan dini cemaatin bireyleri *cizye* vergisi ödemekle Müslüman yönetimin koruması altına girer. Cizye vergisi,

1 Belazuri, *Kitab Futuh Buldan*, Mısır, 1932, s.131.

2 Bat Ye'or, Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide; 2003, p. 111vd.

3 ;C. E. Bosworth, "The Concept of *Dhimma* in Early Islam,"in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman* Empire:The Functioning of a Plural Society, vol. 1, New York, 1982, pp. 37-51, s.37vd.,Bat Ye'or, The Dhimmi: Jews and Christians under Islam. Madison/Teaneck, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1985, p. 68; Ayr. Bkz.David Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law,* s. 20.

normal vergilere ek olarak verilen bir vergi değildir. Müslümanlar vergisini zekât olarak verirken, Müslüman olmayanlar cizye ödemişlerdir. Bu konuda esas alınan metinlerden önemli birisini oluşturan büyük fakih Ebu Yusuf'a göre, cizye sadece zengin gayrimüslimlerin devlet tarafından korunmaları karşılığında alınan bir vergidir. Böylece Müslüman olmayanların savunma yükümlülüğü devletin omuzlarındadır ve Müslüman olmayanlar askere alınmazlar. Cizye sadece bu vergiyi ödeyecek kadar varlıklı olan erkeklerden alınır, kadınlar ve çocuklardan alınmaz. Ayrıca başkalarının yardımına muhtaç fakirlerden, bir mesleği ve geliri olmayan bedensel ve zihinsel özürlülerden cizye alınmaz. Aksine bunlara devletin bakması gerekir. Yine bağışlarla hayatını sürdüren rahiplerden ve kilise görevlilerinden de cizye alınmaz.[4] Cizye mükelleflerin gelir durumlarına göre alınır. Mesela kuyumcu, manifaturacı, çiftlik sahibi, tüccar, doktor, eczacı ve zanaatkâr gibi zimmî mükelleflerden gelirine göre, terzi, boyacı, ayakkabıcı ve saraç ve benzeri meslek sahiplerinden ise gelirlerine göre öncekilerin yarısı kadar daha az cizye alınır.[5]

Başlangıçtaki uygulamaya göre sadece ilahi kaynaklı metinlere sahip, Yahudi, Hıristiyan ve Sabiiler zimmî statüsünde kabul edilmişlerdi. Ancak, toprakların hızla genişlemesinin ardından bu statü içerisine farklı dinlere mensup cemaatler de alındı. Peygamber zamanında gerçekleşen yayılmanın ilk aşamasında bu statünün Bahreyn bölgesinde yaşayan Mecusileri de içine alarak genişletildiğini kaynaklardan biliyoruz. Hz. Peygamber'in Hecer'deki Mecusiler'den de Hıristiyan ve Yahudilerin ödediği cizye vergisi alınmasını istediği rivayetlerde belirtilmektedir.[6] Böylece daha Peygamber hayatta iken zimmîlik yani koruma altındaki gayrimüslimlerin çerçevesi Ehl-i Kitap'ın dışına taşacak şekilde genişletilmiştir. Müslümanlar Arabistan yarımadasından çıkarak topraklarını genişlettikçe, aynı model farklı dini cemaatlere de uygulanmıştır. Hindular, Budistler, Samiriler, Harran Gnostikleri, Afrika'nın paganları ve Berberiler de koruma altına alınan cemaatler oldular.[7] Bu düzenleme dini değil, idari bir düzenlemedir. Buna göre bir cemaat yapısı oluşturan her topluluğa, Ehl-i Kitap için geçerli olan model uygulanmıştır. Bu uygulamada Müslüman idarenin görmek istediği, söz konusu cemaati temsil edebilecek, onun sorumluluğunu taşıyabilecek ve toplumu tarafından meşru görülen bir temsilcinin bulunmasıdır.

Müslüman idare ve Müslüman olmayan toplumlar arasındaki bu düzenleme, hem bu toplumlara hem de Müslüman idareye yerine getirmesi gereken görevler yüklüyordu. Hukuki yükümlülüklerin ötesinde Peygamberin gayrimüslim toplumların incitilmemesi konusundaki uyarıları tarih boyunca Müslümanları

4 Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, .Kahire:Matbaa Selefiyye, 1397, s.131-133,136vd.

5 Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, s.133vd.

6 Ebu Yusuf, s.139vd; Ibn Hazm, *Muhalla,* Mısır, Idare Tab'a Munire, 1349, VII. , 456.

7 Bkz, Jacques Waardenburg, "Classical Attitudes in Islam towards Other Religions, *Religions View Religions: Explorations in Pursuit of Understanding* içinde, " Rodopi:Amsterdam, 2006, s, 127-150, s. 131vd; 134; Annemarie Schimmel, *The Great Mughals: History Art and Culture*, Reaktion Press, 2004, s.107; David Robinson, *Muslim Societies in African History*, Cambridge University Press, 2004, s. 141; Michael G. Morony, *Iraq of the Muslim Conquest*, Gorgias Press, 2006, s. 110.

olumlu yönde titiz bir tutum içine sokmuş, onları dini ve ahlaki olarak yönlendirmiştir. Hukuki metinler 'öteki' lehine sürekli olarak gönüllü bir şekilde aşılmış ve sonunda onlara getirilen kısıtlamaların çoğu zaman kâğıt üzerinde bir düzeyde kalmıştır.[8] Mesela çerçeve metinlerdeki belli sınırlamalara karşın, daha erken dönemlerden itibaren zimmî halktan ezan vakitleri dışında çan çalma yasağı kaldırılmış, dini bayramlarında açıktan haç takmaya yasak getirilmemiştir.[9] Söz konusu kısıtlamaların belli bölgeler ve dönemler ile sınırlı kaldığını tarih kayıtlarından biliyoruz.[10] Özellikle Müslüman yönetimlerin güçlü olduğu dönemlerde zimmî topluma karşı daha hoşgörülü bir tutum izlendiğini[11] ve sadece belli dönemlerde belli coğrafyalarda[12] kuralların daha sıkı bir şekilde uygulandığını görüyoruz.

Ortaçağda Müslüman idare altında yaşayan gayrimüslim halkların tarihleriyle ilgilenen bütün insaflı ve tarafsız araştırmacılar Müslümanların hoşgörüsünü tespit ve teslim ederler. Mesela S.D. Goitein Müslümanların ortaya koyduğu bu dini-kültürel çoğulcu yapıyı "ortaçağın dini demokrasisi" olarak tanımlamaktadır. İslam egemenliğinde yaşayan Hıristiyan ve Yahudiler'in kendi cemaat önderlerine bağlı kalmaları isteniyordu. Buna göre, Ortaçağ Müslüman devletler kendi yönetim mekanizmalarıyla hem ortaçağ Avrupa devletlerinden hem de çağdaş ulus devlet yapısından ayrı özellikler taşımaktadırlar. Böylece, Müslüman idaresindeki ortaçağ Hıristiyan ve Yahudileri kendilerine has özellikleri olan cemaatler oluşturmuşlardır. Onlar yönetiminde yaşadıkları ülkelerin vatandaşları değil, bu ülkelerin "koruma altındaki" halklarıydı. Bu cemaatlerin cizye vergisini ödedikleri ve Müslüman yönetim tarafından uygulanan yönetmeliklere uydukları sürece, hayatları, malları, onurları, dinleri koruma altında bulunuyordu ve kendi dinlerini hür bir şekilde yaşamalarına izin veriliyordu. Bu iç işlerini kendileri yöneten devlet içinde devletler gibiydiler ve kendilerinden olan yöneticilere karşı sorumluydular. Bu yöneticiler yabancı ve hatta düşman bir ülkede bulunabiliyordu. Önemli sayıda gayrimüslim halkı yöneten halifeler, sultanlar ya da daha küçük çapta şehir yöneticileri, kendileriyle zimmi toplulukları arasında bir aracı olabilecek cemaat önderleri ile ilişki kurmayı uygun buluyordu.[13] Ayrıca çoğu zaman zimmî toplum ekonomik zenginliğe sahipti ve politik güç de elde edebiliyordu.[14]

Çok sayıda başka örnek de Osmanlı tarihinden verilebilir. Zimmî hukukuna ait teori metinleri Hıristiyanların yeni kilise inşa etmelerine kısıtlayıcı bir şekilde

8 Bkz. Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press; 1987, s.16.

9 Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 149.

10 Bkz.S.D.Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* Shocken Books:New York, 1970, s. 77-84. Bu dönemlerde dahi İslam dünyasında gayrimüslimlerin durumu, Avrupa'daki, Hristiyan olmayanların durumundan daha iyi idi. Bunun nedeni Hristiyan hukuku kendinden olmayan toplulukların yaşama hakkını bile kabul etmezken İslam hukukunun bunu kabul etmesidir. S.D.Goitein, *Jews and Arabs,* s.84,86.

11 Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, s.32vd.

12 Bkz. Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, s. 36vd.

13 Bkz. S. D. Goitein, Jacop Lassner, *A Mediterranian Society: An Abridgment in One Volume*, University of California Press, 1999, s.71

14 S.D.Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* Shocken Books:New York, 1970, s.70vd.

yaklaşsa da tarihi bilgiler bu kısıtlamaların olumlu yönde aşıldığını açıkça göstermektedir. Mesela, kayıtlardan yeni kiliselerin yapımı konusunda ayrıntılı bilgilere ulaşabiliyoruz. Osmanlılar Makedonya'nın tamamını 1385-1395 yılları arasında büyük karışıklıklar ve nüfuz kaybı olmadan tamamıyla ele geçirdikten sonra çok sayıda yeni kilise yapımını ve eksi kiliselerin de tamirini gerçekleştirmiştir. II. Murad (1421-1451) ve özellikle de Fâtih (1451-1481) döneminde Bulgaristan'ın batısında ve Makedonya'da çok sayıda yeni kilise yapılmıştır. Belgelerden anlaşıldığına göre II. Bayezid (1481–1512) döneminde de yeni kilise inşası ve tezyinatı devam etmiştir.[15] Yavuz Sultan Selim (1512–1520) döneminde de yeni kilise yapılmasına izin verilmiştir. Bizzat bir Yunan kroniği Yavuz Sultan Selim hakkında şu bilgileri kaydetmektedir: "Bu yıl (1520) Sultan Selim öldü. O Hristiyanları seviyordu ve yeni kilise inşalarına izin verdi. Onun izni olmadan da pek çok kilise inşa edildiği bilinmektedir."[16] Osmanlıların Balkanlar'da bir sancak merkezi olarak kurduğu Taşlıca'da, başka görkemli bir manastırın inşa edildiği bilinen bir gerçektir.[17] Osmanlı yöneticilerinin XV-XVI yüzyıllarda Macaristan'da da çok sayıda kilise ve manastırın yapılmasını sağladıklarını biliyoruz.[18] Nitekim 1552–1560 yılları arasında Macaristan'da on beş Sırp Piskoposluğu ve daha fazla sayıda manastır açıldı.[19] Sonuçta zimmî topluma getirilen kısıtlamalar çoğunlukla hukuk metinlerinde kalmış ve zimmîlerin toplumsal konumu ve onlara gösterilen tutum genellikle yazılı düzenlemelerde istenenlerden daha iyi olmuştur.[20] Bunun başlıca nedeninin zimmî toplumun temel haklarını koruyabilmek için Müslüman tarafa getirilen etkili dini-hukuki yükümlülükler ve dikkat çekici dini-ahlaki uyarılar olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

Osmanlı toprakları Avrupa'nın en batı ucundan, İspanya'dan dini baskı ve şiddetten kaçıp canlarını kurtarabilen İspanyol Yahudileri'ne de bir sığınak olmuştu. Hatta Yahudiler Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içerisine göç etmeleri yönünde cesaretlendirilmişti. Kendisi de Güney Almanya'daki zulümden kaçmış olan Edirne Başhahamı **İsaac** Tzarfati'nin Avrupa'da baskı altında yaşayan Yahudileri, Osmanlı'nın yönettiği bölgelere gelmelerini temin için bu cemaatlere mektuplar yazdığını biliyoruz. Yine XVI. yüzyılın Yahudi tarihçisi Eliyahu Capsili İspanyol Engizisyonu'na uğrayan kardeşlerine Osmanlı Sultanı'nın sahip çıkmasını şu ifadelerle nakletmektedir;

"Türk hükümdarı Sultan Bayezid İspanyol kralının Yahudilere yaptığı tüm şeytanlığı ve Yahudilerin yerleşmek için bir yer arayışında olduğunu duydu. Onlara merhamet gösterdi ve onlara ilettiği çeşitli mektuplarla İmparatorluğunun ve bu İmpa-

15 Machiel Kiel, "Müzakere", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul, 2000, s. 267-274, 393-404, s. 268.

16 Machiel Kiel, "Müzakere", s. 271.

17 Machiel Kiel, "Müzakere", s. 272.

18 Machiel Kiel, "Müzakere", s. 272-274.

19 Pál Fodor "Osmanlılar ve Macaristan'da Hıristiyan Tebaaları", *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul, 2000, s. 187-199, s.191vd.

20 S.D.Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* Shocken Books:New York, 1970, s.67-73.

ratorluk içindeki hiçbir valinin Yahudileri kovacak veya onları geri çevirecek kadar hain olmadığını açıkça ifade etti. Bilhassa çok nazik karşılandılar ve bunun aksi bir tutum sergileyen her kim olursa ölüme mahkûm edildi. …[21]

Bu tarihi fiili örnekleri ortaya koyan Müslüman yönetimleri, tarihleri boyunca gerçek anlamda çok kültürlü ve çok dinli toplumlar oluşturmuşlardır.

Müslüman ülkelerdeki bu birlikte yaşama tecrübesine karşın Avrupa'nın tarihinde çok kültürlü ve çok dinli bir geleneği yaratamadığını görüyoruz. Mesela, 800 yıla yaklaşan Müslüman idaresindeki farklı din ve ırktan toplulukların birlikte yaşadığı ve kendini geliştirdiği bir tecrübeden sonra, İspanya'da *rekonkista* ile 'öteki' toplumlara karşı tam bir yok etme politikası izlenmiştir. Daha on üçüncü yüzyılda, Müslümanlar egemen oldukları Endülüs topraklarında birlikte yaşamanın ince örneklerini gösterirken, Portekiz'in kuzey bölgelerinde zorla asimilasyon politikalarının uygulandığı tarih kayıtlarında yerini almıştır. 14 ve 15. yüzyıllarda Portekiz şehirlerindeki Müslüman mahalleler kaçışlar ve süregelen asimilasyon dolayısıyla nüfus kayıplarına uğruyordu.[22] Avrupa esasen öteden beri farklı kimlikleri tekleştirmeye yönelik politik bir kültüre sahip oldu. Avrupa'da bunun belki kısa süren istisnasının Norman Sicilya'sı olduğu söylenebilir. Müslümanlar 827 Sicilya'ya çıkmışlar ve aynı yüzyılın ortasına gelindiğinde adayı Bizans'tan tamamen almışlardı. Daha sonra Hıristiyanlığı sonradan kabul eden Kuzey Avrupalı Normanların adayı ele geçirmesine dek 250 yıl süren bir Müslüman egemenliği yaşanmıştır. Bu süre içinde Müslüman idaresi altındaki diğer coğrafyalarda olduğu gibi Hıristiyanlar ve Yahudiler temel haklarına sahip oldukları bir hayatı birlikte yaşamışlardı. Norman egemenliği ise 1072 yılında başladı ancak istisna olarak adada Müslüman varlığı iki yüz yıl daha devam etti ve bu dönemde bu defa Hıristiyan idaresi altında Müslümanlar adanın eğitim, hukuk, bilim, sanat, mimari, tıp, coğrafya, sanayi, ticaret ve yönetim alanlarında katkı sunmaya ve dinlerini yaşamaya devam ettiler. Mesela Fas asıllı Ebu Abdullah Muhammed el-İdrisi, *Roger Kitabı* diye de bilinen *Nuzhetu'l Muştak* adlı büyük coğrafya eserini Norman kıralı II. Roger'in desteğiyle 1154'te yazmış ve onun adına ithaf etmişti. Ancak yarım milyonu bulan adadaki Müslüman varlığı, papaların Norman krallarına yaptıkları baskıları sonunda 14. yy'ın başına gelindiğinde tamamen silinmiştir. Zamanın papası V. Clement Hıristiyanların Müslümanlarla birlikte yaşamasını "Yaratıcı'ya bir hakaret" olarak ilan ediyordu. Daha sonra arka arkaya IX. Gregory, VIII. Boniface ve IV. Innocent gibi papalar Sicilya'daki Müslüman varlığını savaş nedeni olarak ilan edip bu varlığa kutsal savaş ilan ettiler. Son yüz elli yıllık dönemde Müslümanlar, Avrupa'daki önceki ve sonraki örneklerde olduğu gibi katliamlar, baskılar, sürgünler ve nihayet zorla Hristiyanlaştırma ile karşı karşıya kalacaklardı ve tamamen yok edileceklerdi. Bunda Roma Hristiyanlığının

21 Stanford Shaw, *"*Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi Milleti*"*, *Osmanlı*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, c. IV, s. 308-309.

22 Luísa Trindade, "From Islam to Christianity: Urban Changes in Medieval Portuguese Cities", *Multiculturalism in Historical Perspective,* Compiled by Francesco Malfatti, Cliohres, 2009, s.10 vd.

etkin yönlendiriciliği yadsınamaz bir gerçektir.[23] Kilise hâkim olduğu coğrafyada farklı dinlerin ve kültürlerin hayatiyetini sürdürmesine izin vermemiş, neredeyse her yola başvurarak Hristiyanlığın Avrupa'da tek kimlik olarak egemenliği sağlama gayreti içinde olmuştur. Böyle bir yapı içerisinde Avrupa'nın kendi içinden çıkardığı Protestan Hristiyanlığın farklı bir kimlik olarak kendini kabul ettirmesi bile gerçekten sancılı olmuştu. Avrupa'nın içinden bir 'öteki' çıktığında bu defa farklı kimlikleri silerek tek kimliğe indirgemeyi hedef edinen şiddet yöntemlerinin uygulandığı Otuzyıl Savaşları (1618-1648) Avrupa'yı tarihin gördüğü en kanlı kimlik savaşlarının yapıldığı bir arenaya çevirmişti.

Avrupa'da yerleşik din ve kültüre bağlılık topluma ve devlete bağlılık olarak algılanıyordu. Dolayısıyla farklı dini azınlıkların yabancı dinden devlet ya da devletlerle bağı kuruluyor ve yerli topluma ve devlete karşı bir tehdit oluşturduğu düşünülüyordu.[24] Diğer yandan Hıristiyanlıkta devletlerin başka dinden olanlara davranışla ilgili dini ve hukuki bir düzenleme yoktu. Bunun sonucu olarak, Hıristiyan devletlerde Hıristiyan olmayanlara yer yoktu. Azınlık haklarının belirlendiği 1878 Berlin Anlaşması sonrasında bile Balkanlar'da Müslümanlar büyük katliam ve sürgünlerle karşılaştılar.[25] Nitekim Avrupa'da kültürel azınlıkların etnik temizlik, soykırım ve zorla din değiştirme ve dini baskı altına alma gibi uygulamalara maruz kaldığı bir gerçektir ve Avrupa dini ve kültürel bir örnekliğini bu yolla sağlamıştır. Avrupa'da Hıristiyanlığın başlangıcı olan dördüncü yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar dini çoğulculuk bir fikir olarak bile kabul edilmemiştir. On altıncı yüzyıla gelindiğinde bir ölçüde Fransa'da dini hoşgörüden bahsedilebilmeye başlandı. Bu da aslında gerçek anlamda bir dini çoğulculuk anlayışından çok toplumsal ve siyasi düzenin sağlanması gibi faydacı bir gerekçeye dayanıyordu. On yedinci yüzyılın sonunda bile Avrupa devletleri dini farklılıklara karşı hoşgörüsüzdü. İngiltere'de 1688'deki Muhteşem Devrim (*The Glorious Revolution*) diye adlandırılan olay sonrasında ortaya konan Haklar Kanunu (*Bill of Rights*) ile sadece Anglikan Kilisesinden ayrılan Protestanların (*dissidensts*) aynı tarihlerde Osmanlı'da Hristiyan ve Yahudilerin sahip olduğu haklara sahip oldukları söylenebilir. Üniteryenler, Katolikler veya Müslümanlar hiçbir şekilde böyle bir hoşgörünün ve birlikte yaşama anlayışının konusu değillerdi. Osmanlı'da ve geleneksel olarak diğer Müslüman ülkelerdeyse on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Ermeni, Rum, Süryani Ortodoksları ve Yahudiler dini bir otonomiye sahiptiler. Ne var ki, Hıristiyanlar, girdikleri yerlerde Müslüman varlığına son verme yolunu seçtiler. Zorla Hıristiyanlaştırılanlarsa İspanya'daki Moriskolar'a 1614'te yapıldığı gibi gizli Müslüman olmakla suçlayarak dışlandılar. Ancak yine Batı'dan gelen ulusçuluğun etkisiyle Osmanlı Devleti'nde Müslüman olmayan toplumlara karşı gösterilen hoşgörü gerilemiş olsa bile Osmanlı ideal anlamda çok kültürlülüğe herhangi bir Avrupa devletinin olduğundan çok daha yakındı.[26]

23 Salah Zaimeche, *Sicily*, Foundation for Science Technology and Civilisation, UK, 2004, s. 2vd.

24 Alar Kilp and Andres Saumets , "Religion And Politıcs In Multicultural Europe: Perspectives and Challenges", Tartu: Tartu University Press, 2009, s. 36.

25 Kemal Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History*, Brill, 2002, s. 736.

26 Alar Kilp and Andres Saumets , "Religion And Politıcs In Multicultural Europe", s.14-16.

Avrupa'daki bu uygulamalara karşın Osmanlı devletinin yüzyıllar sürecindeki nüfus oranları, ortaçağda Müslüman idaresindeki çok dinli toplumlar hakkında açık kanıtlar sergilemektedir. Mesela, Kanunî Sultan Süleyman dönemine ait 1520-1535 yıllarında gerçekleştirilmiş olan *tahrirler*den hareketle elde edilen verilere göre, Osmanlı ülkesinde nüfusun % 58,12'sinin *Müslüman* olmasına karşılık % 41,34'ü *Hıristiyan*, % 0,54'ü ise *Yahudi*'dir. Aradan üç yüzyıldan fazla bir zaman geçtiğinde 1844 yılına ait rakamlara göre de bu oranlar hemen hemen aynıdır: % 58,13 Müslüman, % 38,84 Ortodoks ve % 2,55 Katolik olmak üzere toplam % 41,39 Hıristiyan ve % 0,48 Yahudi'dir.[27] Bu rakamlar, ortaçağda Asya, Avrupa ve Afrika coğrafyasında Osmanlıların çok dinli toplumlar oluşturmak bakımından ulaştığı ileri noktayı açıklıkla ortaya koymaktadır. Bugün bile ileri derecede demokratik olarak kabul edilen toplumlar bu değerleri ortaya koymaktan fazlasıyla uzaktadır.

Müslüman yönetimlerde gayrimüslim cemaatlerin gelişmelerinin önüne engeller konulmadığı gibi, onların gelişmelerini sağlamak yine hukuk tarafından teminat altına alınmıştı. Mesela gayrimüslimlerin vakıf kurmaları mümkündü ve bunların kayıtları şer'iye mahkemelerinde de yapılabiliyordu. Ayrıca gayrimüslimlerin hukuka giderek şikâyet etme hakları hiçbir zaman ellerinden alınmamıştı. Mesela Müslümanlarla Müslüman olmayanların bazı mahallelerinde karışık olarak oturdukları Kayseri'de, onların mal mülk edinmelerine bir sınırlama getirilmediğini ve onların ekonomik zenginliklerinin nüfus oranlarının üzerine çıktığını görüyoruz. Jennings'in tespitlerine göre 1584'te nüfusun % 22'si zimmî olmasına karşılık Kayseri merkezindeki binaların % 28'i, emlâkin ise % 31'i zimmîlerin tasarrufundaydı. XVI. yy'dan alınan bu rakamlar Osmanlı'da çok dinli ve çok kültürlü yapının ne denli güçlü ve sağlıklı bir şekilde kurulduğunun inkâr edilemez başka kanıtlarını sunmaktadır. [28]

Osmanlı ülkesinde hukukun adil bir şekilde uygulanışı dikkate alınırsa yukarıda verilen rakamlar şaşırtıcı gelmeyecektir. Müslümanlarla Rumların ve kısmen de Ermenilerin birlikte yaşadıkları, güçlü bir kilise teşkilâtına sahip Kıbrıs (Lefkoşa) Mahkeme'si kayıtlarına göre, Lefkoşa kadısının Rum Ortodoks toplum ile ilişkisi ve adaleti uygulama açısından ortaya koyduğu tutum bir örnek olarak verilebilir.[29] Aslında Osmanlı toplum yapısının ve müesseselerinin yozlaştığı ve taşrada devlet otoritesinin zayıfladığı bir dönem olarak nitelenen XVIII. yüzyılın

27 Bahaeddin Yediyıldız, *"Osmanlı Toplumu"*, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1994, s. 468-470; Ayr. Bkz. Bahaeddin Yediyıldız, *"Klasik Dönem Osmanlı Toplumuna Genel Bir Bakış"*, Türkler, Ankara, 2002, c. X, s. 186-188.

28 K. Çiçek, *"İki Toplumlu Bir Şehirde Adalet Arayışları. Lefkoşa Mahkemesinde Rumlar ve Türkler (1698-1726)", Osmanlı*, c. IV, s. 335.

29 K. Çiçek, *"İki Toplumlu Bir Şehirde Adalet Arayışları. Lefkoşa Mahkemesinde Rumlar ve Türkler (1698-1726)", Osmanlı*, c. IV, s. 334-350; Ayr. Bkz. Kemal Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi", *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Ankara, 2001, s. 31-49.

ilk yarısında, 1698-1726 arasını içeren 28 senelik sürede iki farklı din ve etnik kökene sahip toplumun, bir arada yaşamanın güzel bir örneğini vermiş bulunduklarını ve Ortodoks Rumların kendi kilise mahkemelerinin bulunmasına karşın, adalet aramak için, hiç çekinmeden Osmanlı kadısına gittiklerini görmekteyiz.[30] Aynı durumun Osmanlı ülkesinin muhtelif bölgelerinde yaşayan Yahudiler için de geçerli olduğu saptanmıştır.[31] Şüphesiz bu sonuç, Lefkoşa kadısının hukuku adaletle uyguladığını ve bu nedenle Ortodoks Rumların, kendi kilise mahkemeleri yerine, her konuda ve çekinmeden kadı mahkemelerini tercih ettiklerini göstermektedir. Girit'e ait kayıtlar da benzer bilgileri vermektedir. 1060-1067/1650-1657 yıllarını içeren Resmo'ya ait Şer'iye Sicil Defteri'nden öğrendiğimize göre davaların % 50'ye yakınında taraflardan her ikisinin de zimmî oluşu kesin olarak Resmo'daki zimmîlerin Osmanlı kadısının adaletine güvendiklerini göstermektedir.[32] Bu durum Osmanlı İmparatorluğunun başka şehirlerinde de benzer şekilde olmuştur. R. C. Jennings'in araştırmaları 1603-1627 yılları arası itibarıyla, Kayseri'de gayrimüslimleri ilgilendiren dava oranı % 22, iki tarafın da Rum olduğu dava oranı ise % 11 olduğunu ortaya koymaktadır. Bu oran bazı yıllar daha da artabilmektedir. Bütün bu sayılar Osmanlı ülkesinde adaletin Müslümanları ve Müslüman olmayanları kapsayacak şekilde tesis edilmiş olduğunu ve bu ülkede yaşayan Müslüman olmayan nüfusun yüzyıllarca haklarının teminat altına alındığını göstermektedir.[33]

Yukarıda verilen rakamlara nasıl ulaşıldığını ve temel haklar içerisinde din hürriyetinin hukuk tarafından teminat altına alınışını ortaya koyan tikel bir örnek Kayseri'nin Tavnusun köyünde yaşanmıştır. Osmanlı hukukuna yansıyan bu olaya göre, Babasının İslam'a girdiği anlaşılan bir zimmî, köylülerinin; *"Baban Müslüman oldu sen dahi Müslüman ol"* şeklinde baskısıyla karşılaştığında Osmanlı mahkemesine şikâyetçi olmuştur. Bunun üzerine Kayseri mutasarrıfı ve kadısına gönderilen fermanda böyle bir baskının İslam hukukuna ve padişahın emirlerine aykırılığı ifade edilmekte ve buna izin verilmemesi belirtilmektedir. Ayrıca kesin bir dille kadıdan bu konuda tekrar uyarılmaya sebep olacak bir davranışa girmemesi istenmektedir. Bu fermana Hanefî imamlarının hem Kayseri'de ve hem de bütün Osmanlı ülkesinde geçerli olan bir fetvası da eklenmiştir.[34]. Buna göre, İslam'ı kabul eden birinin oğulları, İslam'ı kabul etmediği takdirde, başkalarınca

30 K. Çiçek, *"İki Toplumlu Bir Şehirde Adalet Arayışları. Lefkoşa Mahkemesinde Rumlar ve Türkler (1698-1726)", Osmanlı*, c. IV, s. 334-350; s.335.

31 S. Shaw, *"Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi Milleti"*, Osmanlı, c. IV, s. 315.

32 A. Nükhet Adıyeke *"XVII. Yüzyıl Girit (Resmo) Kadı Sicillerinde Zımmî Davaları", Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Ed. Kemal Çiçek, Ankara, 2001, s. 77-95, s.78.

33 K. Çiçek, *"İki Toplumlu Bir Şehirde Adalet Arayışları. Lefkoşa Mahkemesinde Rumlar ve Türkler (1698-1726)", Osmanlı*, c. IV, s. 334-350; s.335.

34 Söz konusu fetva metni şöyledir: "Zeyd zimmî şeref-i İslâm ile müşerref oldukta Zeyd'in *oğlu zimmî* murâhik olmakla Zeyd'e tâbiiyyet ile İslâm'ı *hüsn-i kabul ile kabul* etmedikçe *âhardan* bazı kimesneler *cebren bilâ-şer'* kabul ettirmeğe kâdir olurlar mı? Beyan buyurulsun. El-Cevab: Olmazlar." Ali Aktan, *"Osmanlı Belgelerine Göre Kayseri'deki Gayrimüslim Tebaanın Durumu"*, III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 2000, s. 7-33,s.21.

İslam'ı kabul etmeye zorlanamazlar. Bu örnek, zimmî haklarının korunmasına dair hukukun sadece kâğıt üzerinde kalmadığını ve bunun titizlikle uygulandığını gösteren açık bir delil durumundadır.

Osmanlı idaresinde, farklı zimmî topluluklar *millet* olarak adlandırılıyordu. *"Millet başı"* diye isimlendirilen cemaat liderleri yüzyıllar boyunca cemaatleri için hem dinî otorite hem de idarî otoriteyi temsil ettiklerinden, bu pozisyonlarının icap ettirdiği sorumluluk ve yetkilere sahiplerdi. Gerektiğinde temsil ettikleri millet adına devletin en üst makamı olan Divan-ı Hümayûn'da söz söyleyebilirlerdi. Osmanlılarda İslâm Milleti denildiğinde Türklerle birlikte Araplar, Acemler, Boşnaklar, Arnavutlar ve diğer bütün Müslümanlar anlaşılırdı. Müslüman olmayan topluluklardan *Ortodoks Millet,* Pavlakî, Thondrakî, Selikian ve bir ölçüde Bogomil Ortodokslarla birlikte en kalabalık nüfusa sahipti. Bununla birlikte Eflak-Boğdan halkı, Karadağlılar, Sırplar, Bulgarlar, Arnavutlar, hattâ Arap Ortodokslar da bu kiliseye bağlıydılar. Ermeniler de Osmanlı toplumu içerisinde ayrı bir Hıristiyan millet oluşturuyorlardı. Çünkü Ermeniler, ne Ortodoks ve ne de Katolikti. Bunula birlikte *Ermeni Milleti* de tek bir bütün değildi ve zaman içerisinde Ermeniler, Gregoryen, Katolik ve XIX. yüzyılda da Protestan olmak üzere üç millet halinde teşkilâtlanmışlardı. Katolikler ise Lâtinler ve Katolik mezhebini kabul etmiş olan bir kısım Ermeniler, Katolik Gürcüler, Rumlar ve Katolik Süryanîlerle Kildanîler, Marunîler ve Kıptîlerden oluşuyordu. Ayrıca Nasturîler (Doğu Süryanîleri), Yakubî-Süryanîler (Batı Süryanîleri), Melkitler ve Mendeîler (Subbalar) birer cemaat oluşturuyordu. Osmanlı millet sistemi içerisinde *Yahudiler* de ayrı bir milleti oluşturuyorlardı. Musevîler Rabbanîler, Karaîler ve Samirîler olmak üzere üç ana mezhebe ayrılmışlardı. İslam hukuk düzenine dayanan bu toplumsal yapı, yüzyıllar boyunca çok farklı cemaatlerin büyük sorunlar yaşamadan yan yana yaşamasını sağladı.[35]

Modern zamanlarla birlikte, cemaatler ve topluluklar arasındaki farklılaşma din temelinde olmaktan çıktı. Fransız Devrimi sonrasındaki bu anlayışta, toplulukları birbirlerinden ayıran şey artık farklı soydan ve ırktan insanları bir araya getirebilen din unsuru değil, daha çok ırk temeli üzerine oturan ulus (*nation*) kavramı oldu. Buna göre aynı ırktan oluşan ve aynı dili konuşan insanların oluşturduğu yeni millet kavramı, toplulukları birbirinden ayıran ve 'öteki'ne karşı tutumu belirleyen unsur haline geldi. Ulus temelli olarak oluşturulan ülkeler çapındaki idari yapılar da bu temel anlayış üzerine ulus devletler olarak kuruldu. Böylece Avrupa ulusal devletlerin sınırları içinde tek tipleştirme ideolojisinin ortaya çıktığı ve bütün dünyaya buradan yayıldığı bir merkez olmuştu. Bu ideoloji altında kurulan devletlerde birlik ve bütünlük soy, kültür, dil ve din birliği olarak tanımlandı ve devletler kimlik açısından homojen yapılar olarak tasarlandı. Farklı unsurların bastırılması, ülkeden uzaklaştırılması, gerekirse etnik temizliğe tabi tutulması ve nihayet kültürel olarak eritilmesi ulus-devletler tarafından uygulanage-

35 Nesimi Yazıcı, *Türklerde bir arada Yaşama Tecrübesi*, basılmamış kitap çalışması.

len politikalar oldu. Bazı kimlikler ise fiziksel tecrit yöntemleriyle ayrımcılığa tabi tutuldu ve siyasi haklardan mahrum bırakıldı. Ulus-devletçi kimlik politikasının bir gereği olarak farklı kimlikler ülkenin yerleşik unsurları bile olsalar yabancı muamelesi gördü.

Batı Avrupa'dan sonra 19 ve 20. yüzyıllarda, Balkanlarda ulusçuluk ideolojisinin özellikle Hıristiyan halklar arasında yaygınlaştırılması, dini kimliğin ulus kimliklerine bağlı olarak tanımlanması, yeni ulus inşası süreçlerinin başlatılması ve bunların sonunda ulus devletlerinin oluşturulması önceki toplumsal yapının çökmesine yol açtı. Bu yüzyıllarda bu coğrafyada yeni devletlerin oluşturulmasıysa Osmanlı'nın yüzyıllar boyunca ortaya koyduğu örneklik üzerinden değil, Endülüs'te *rekonkista*yı ortaya koyan bilincin örnekliği üzerinden gelişmiş ve Endülüs'teki Müslüman varlığının yok edilmesine benzeyen katliamlar ortaya çıkmıştı. 16. yüzyıldan beri Müslüman toplulukların çoğunluğu oluşturduğu Balkanlar'daki Osmanlı toprakları üzerinde kurulan ilk Hıristiyan çoğunluktaki ulus devlet 1821'de Yunanistan oldu. Bu süreçte Hıristiyan Ortodoks çoğunluğu olan bir Yunan devleti kurmada ana yöntemler, Avrupa'nın öteden beri bilip uyguladığı katliam, zorla göç ve etnik temizlik olmuştur. 1821'deki Yunan isyanında mesela, Navarin'de üç bin ve sonrasında Mora'da yirmi binden fazla, Tripolitsa'da otuz beş bin Müslüman katledildi. Girit'te nüfusun neredeyse yarısını oluşturan Müslüman varlığı 1821'de başlayan süreç sonrasında, özellikle 1897'deki katliamla ve göçlerle Sicilya'dakine çok benzer bir şekilde sonlanmıştır. Bu durum on iki adalar için de söz konusudur. Böylesi bir uygulama yeni dönemde daha sonra 1876'da Bulgar ulusalcılarına da örnek olacaktır. Rusya'nın güneyine doğru genişleme sürecinde de aynı yöntemlere başvuruldu. Bu süreçte Kırım, Balkanlar ve Kafkaslar'da Müslümanlar benzer uygulamalarla karşılaşıyordu. Rusların Kafkasya'da yaptığı katliam yarım milyonun üzerinde Müslümanın hayatına mal olmuştu.[36] Kafkaslarda giriştikleri bağımsızlık savaşından yenik düşen Müslüman nüfus baskı altına alınarak Hıristiyan olmaya da zorlandı. Bunu kabul etmeyen Müslümanlar, Anadolu'ya ve Balkanlara göçe zorlandı. Balkan Savaşlarında Yunanlılar, Bulgarlar, Sırplar ulusalcı bir histeriyle birbirlerine karşı savaştılar, ancak hepsinin ortak hedefi Müslüman toplumu sistematik olarak yok etmekti. Müslümanlara ait hiçbir iz bırakmamacasına Müslüman mezarlıkları harap ediliyor, mezar taşları kırılıyor, camiler yıkılıyordu. [37] 1862-70 yılları arasında iki milyona yakın Müslüman yurtlarını terk etti. Ne var ki, bunların ancak bir milyona yakını yol şartlarına ve hastalıklara dayanabildi ve yeni yerlerine ulaşabildi. Bu dönemde çoğunluk oluşturmada kullanılan, katliam, etnik temizlik, göç ettirme gibi yöntemler yine Rusların desteğinde bir ulus devlet kurma hedefiyle harekete geçen Ermeni ulusalcılar tarafından Kafkasya'da ve Doğu Anadolu'da uygulanmaya başladı. Böylece bin yılı aşkın bir süre birlikte yaşayan Müslümanlarla Ermeni

36 Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History*, Brill, 2002, s. 697.

37 Benjamin Lieberman, *Terrible Fate: Ethnic Cleansing in the Making of Modern Europe,* Rowman & Littlefield, 2013, s.76vd.

toplumu arasındaki barış bozuluyor Balkanlar'dakine benzer bir çatışma ortamına giriliyordu. Karşılıklı büyük kayıpların yaşanmasına neden olan süreç 1915'te Anadolu'daki Ermeni toplumunun büyük acılarla güneye, Suriye'ye göç ettirilmesi olayını doğuracaktır. Yine Ruslar yüzyıllardır Müslümanlarla birlikte yan yana yaşayan Ortodoks Hıristiyanları kurtarma bahanesiyle 1877'de Balkanlar'da kendi ifadeleriyle bir "haçlı savaşına" giriştiler.[38] 1878'de Ruslar Balkanlar'da bugün Bulgaristan ve Romanya olarak bilinen topraklarda Ortodoks çoğunluk oluşturmak adına üç yüz bin Müslüman öldürdüler.[39] 1912 Balkan Savaşları'nda bu coğrafyada kalan toplam 1,5 milyon Müslüman nüfusun altı yüz bini yine katliama uğradı. Toplam nüfus ise aynı tarihte 2,300.000'den fazlaydı. Müslüman köylerin yüzde sekseni haritadan silinmişti. Katliamların ve kundaklamaların ötesinde Müslüman Pomaklar Ortodoksluğa geçmeye zorlanıyordu.[40] 1877 ve 1887 arasında bugün Bulgaristan olarak bilinen topraklarda yaşayan Müslümanların % 34'ü topraklarından çıkarılmış yüzde 17' ise öldürülmüştü. 1912-13'teki Balkan Savaşlarında Yunanistan, Sırbistan ve Bulgaristan olarak şekillenen topraklarda kalan Müslüman nüfusun yine % 62'si bu topraklardan silinmiştir. Bunların % 27'si öldürülmüş, % 35'i ise muhacir durumuna düşmüştür. Bütün bunları bir sonucu olarak, 1821-1922 tarihleri arasında Avrupa'da yaşayan Müslümanların 5 ila 5,5 milyonu Avrupa'dan çıkarılmış oldu. Ayrıca bir 5 milyonu da yüzyıllardır yaşadıkları topraklarda katliama uğradı veya bu toprakları terk ederken hastalık ve açlıktan öldü. Kalanlardan kimi Hıristiyanlığa geçmeye, diğerleri de ikinci sınıf vatandaşlar olarak yaşamaya zorlandı.[41]

Modern Avrupa'da çok kültürlülük konusunun gündeme gelişi için iki dünya savaşının geçmesi gerekti. Avrupa'nın özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında karşılaştığı durum, Avrupa'nın geçmişi dolayısıyla da kolayca kabul edebileceği bir durum olmadı. Dünya çapındaki kanlı pazar savaşlarının ikincisi sonrasında refah ve ekonomik gelişim için Avrupa'da ihtiyaç duyulan iş gücü dışarıdan sağlanan insan gücü ile karşılanma yoluna gidilecek ve Avrupa eski sömürgelerinden ve iş ihtiyacını giderebileceği ülkelerden çok sayıda göçmen getirecekti. Bu işçi göçmenlerin giderek kalıcı oluşu sonucunda yaşanan işçi göçleriyle Avrupa tarihinde ilk kez fiilen çok kültürlü ve çok dinli bir toplum haline geliyordu. Avrupa ülkelerinin değişik kültürlerden misafir işçileri getirmesinin arkasında çok kültürlü toplumlar yaratmak gibi bir düşünce ve niyet olmadığı gayet açıktır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra Avrupa'da görülen çok kültürlü ve çok dinli toplumlar birkaç nedenin birlikte oluşturduğu istenmeyen bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır ve Avrupa'da çok kültürlü toplum konusunun ve farklı kültür ve

38 Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History,* s. 648 vd.

39 Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History*, s. 698.

40 Igor Despot, *The Balkan Wars in the Eyes of the Warring Parties: Perceptions and Interpretations*, . iUniverse, 2012, 191vd.

41 Justin A. McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, Princeton, Darwin Press, 1995, s. I, 91,162-4, 339; Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing,* Cambridge University Press, 2005, 113

topluluklardan azınlıkların hakları açıktan tartışılması için 1970'lerin beklenmesi gerekmiştir.[42]

Bugün ulus devlet kavramı üzerine kurulan Avrupa Birliği ülkeleri, büyük oranda II. Dünya Savaşı sonrasında başlayan süreçte geldikleri çok ırklı, kültürlü ve dinli toplum yapıları konusunda ne yapacaklarını belirleme konusunda ciddi zorluklar yaşamaktadırlar. Bu ülkeler başlangıçta modern asimilasyon teorileri uyarınca göçmen veya yabancıların en fazla bir kaç nesilde ulus devletlerin bütünlüğü içinde eritilebileceğine inanmışlardı. Ancak sürecin hiç de böyle gelişmeyeceği geçen zaman içerisinde açıklıkla ortaya çıktı. Başlangıçta geçici olarak Avrupa'ya yerleşen göçmen işçilerin varlığı aslında Avrupa'ya Endülüs, Sicilya ve Balkanlar'dan sonra yeniden çok kültürlü olma fırsatı veriyordu. Ne var ki, ulusal birliği ırk, dil, din birliğinde gören Avrupa bu defa da giderek Avrupa ülkelerinde kalıcı olmaya başlayan farklı ırk, dil, kültür ve dinlere sahip olan göçmenlerle nasıl bir ilişki geliştirilmesi gerektiği konusunda çok ciddi bir meydan okuma ile karşı karşıya kalıyordu. Temel bir çerçeve sunmakla birlikte ulus devlette vatandaşlık kavramı belli zorluklar taşıyordu.[43] Bütün vatandaşlar arasında haklar bakımından eşitliğin sağlanması büyük oranda teoride kalan bir ilke olmasının ötesinde, kimin vatandaş olarak kabul edilip belli bir ulus devletin üyesi olarak oy hakkına sahip yerleşik birey olacağı kimin ise vatandaşlık haklarından dışlanacağı ulusçuluktan kaynaklanan en önemli soru olarak ortaya çıkıyordu.[44] Bu özelliklere ve kimliğe sahip olmayanların ise vatandaşlığa kabul edilerek vatandaş olmaktan kaynaklanan dilini konuşma, mal edinme, ibadet etme, oy kullanma, eğitim, barınma vb. haklarını[45] elde edebilmeleri için bugün egemen ulus kimliğine uygun özellikleri kabul etmesi, ona uyum sağlaması, başka bir deyişle onu kabul ederek kendi kimliğinden vazgeçmesi isteniyor.

21. yüzyılın ilk iki on yılı biterken dünya gerçek anlamda çok kültürlü ve çok dinli bir kültür oluşturabilme konusunda yeniden büyük bir meydan okumayla karşı karşıya bulunmaktadır. Bugün farklı din ve kültürlerden ama çoğunluğu Müslüman milyonlarca insan Arap baharı ve sonrasında Asya, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da ortaya çıkan iç savaşların yarattığı karmaşadan ve yaşanılamaz durumdan yaşamını kurtarıp can havliyle kendine barınacak bir yer arar bir duruma getirilmiştir. Bu durum milyonlarca mülteciyi barındıran başta Türkiye olmak üzere, Ürdün ve Lübnan gibi ekonomileri zayıf ülkelerde büyük tartışma konusu olmazken Avrupa'nın önüne büyük ve onun için bildik bir meydan okumayı yeniden koymuş durumdadır. Avrupa çok kültürlü olabilecek midir? Avrupa Birliği ülkelerinin üst düzey yönetici ve politikacılarının şimdiye kadar

42 Alar Kilp and Andres Saumets , "Religion And Politics In Multicultural Europe", s.17.

43 Keith Faulks, *Political Sociology: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press, 1999, p.127.

44 Denise Riley, "Citizenship and the Welfare State", in J. Allen, P. Braham and P. Lewis (eds.), *Political and Economic Forms of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1992, s. 181.

45 T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class and other Essays,* Cambridge:Cambridge University Press, 1950, p. 10-11.

bu konuda ortaya koyduğu tutum çok umut verici görünmemektedir. Ancak Avrupa ülkeleri ve tek tipli olmayı Avrupa'dan öğrenmiş nüfus çoğunluğu Müslüman çağdaş ulus devletler de dâhil olmak üzere dünyanın farklı coğrafyalarındaki ulus devletler, farklılıkları birlikte yaşatma konusunda tarihte yaşanmış olumlu örneklerden yararlanmayı yeniden düşünmelidir. Ortaçağ boyunca İslam geleneği üzerine kurulan Müslüman tecrübesi, hukukun üstünlüğüne ve ötekinin temel insani özgürlük ve haklarının tanınması esasına dayanan hukuki çerçeve temelinde çok kültürlülük konusunda yaşanmış, uzun süreli ve bilinçle oluşturulmuş bir örneklik ortaya koymaktadır. Bu hukuk anlayışı ile İslam geleneği çok kültürlü, çok dinli ve kimlikli toplumları yüzyıllar boyunca yaşatarak onları ulus-devlet dönemine getirmeyi başarmıştı. Avrupa'da 12 ve 13. Yüzyılda Sicilya'da Norman Krallığı'nın Hristiyan, Müslüman, Rum ve Yahudilerle birlikte bir birlikte yaşama tecrübesi kendinden önceki Müslüman tecrübesine dayanıyordu. Benzer bir şekilde Avrupa'da Ortaçağ İmparatorluklar döneminden, çağdaş ulus devletler dönemine geçilirken Avusturya Macaristan İmparatorluğu'nun İslam'ı bir kimlik olarak tanıması da kendinden önceki Müslüman Osmanlı tecrübesine dayanmıştı. Avusturya daha önceki döneminin ilginç bir mirası olarak bünyesindeki Müslüman toplumları 1912 yılında tanıyan Osmanlı dışındaki tek Avrupa ülkesi olmuştu. Ne var ki Avusturya bu eski mirası, içindeki farklı kültürden topluluklarla gerilimi ve geçimsizliği davet edebilecek yeni devlet kalıplarına yönelerek yakın zaman önce reddetmiştir. Oysa Avrupa'nın büyük kısmından ve hatta modern dünyadan çekilirken çok kültürlülük ve çok dinlilik adına Osmanlı'nın bu eski mirası onun modern dünyaya sunduğu bir armağanıydı. Tarihte kalan bu mirası yeniden tanıma çabası bile bugün farklılıkları kabul ederek çok kültürlülüğe evrilmek için yararlı bir zemin oluşturabilir. *V'allahu a'lem*.

Kaynakça

ADIYEKE, A. Nükhet *"XVII. Yüzyıl Girit (Resmo) Kadı Sicillerinde Zımmî Davaları"*, *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Ed. Kemal Çiçek, Ankara, 2001.

AKTAN, Ali, *"Osmanlı Belgelerine Göre Kayseri'deki Gayrimüslim Tebaanın Durumu"*, III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 2000.

Belazuri, *Kitab Futuh Buldan*, Mısır, 1932.

BOSWORTH, C. E., "The Concept of *Dhimma* in Early Islam,"in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman* Empire:The Functioning of a Plural Society, vol. 1, New York, 1982.

ÇİÇEK, K., *"İki Toplumlu Bir Şehirde Adalet Arayışları. Lefkoşa Mahkemesinde Rumlar ve Türkler (1698-1726)", Osmanlı*, c. IV.

ÇİÇEK, Kemal, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi", *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Ankara, 2001.

DESPOT, Igor, *The Balkan Wars in the Eyes of the Warring Parties: Perceptions and Interpretations*, . iUniverse, 2012.

FAULKS, Keith, *Political Sociology: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press, 1999.

FODOR, Pál "Osmanlılar ve Macaristan'da Hıristiyan Tebaaları", *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul, 2000.

GOITEIN S. D., Jacop LASSNER, *A Mediterranian Society: An Abridgment in One Volume*, University of California Press, 1999.

GOITEIN, S.D., *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* Shocken Books:New York, 1970.

GRAFTON, David, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law*.

HAZM, Ibn, *Muhalla,* Mısır, Idare Tab'a Munire, 1349, VII..

KARPAT, Kemal, *Studies on Ottoman Social and Political History*, Brill, 2002.

KIEL, Machiel, "Müzakere", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul, 2000.

KILP, Alar, Andres SAUMETS , "Religion And Politıcs In Multicultural Europe: Perspectives and Challenges", Tartu: Tartu University Press, 2009.

LEWIS, Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton University Press; 1987.

LIEBERMAN, Benjamin, *Terrible Fate: Ethnic Cleansing in the Making of Modern Europe,* Rowman & Littlefield, 2013.

MANN, Michael, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing,* Cambridge University Press, 2005.

MARSHALL, T.H., *Citizenship and Social Class and other Essays,* Cambridge:Cambridge University Press, 1950.

MCCARTHY, Justin A., *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, Princeton, Darwin Press, 1995.

RILEY, Denise, "Citizenship and the Welfare State", in J. Allen, P. Braham and P. Lewis (eds.), *Political and Economic Forms of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1992.

ROBINSON, David, *Muslim Societies in African History*, Cambridge University Press, 2004. MORONY, Michael G., *Iraq of the Muslim Conquest*, Gorgias Press, 2006.

SCHIMMEL, Annemarie, *The Great Mughals: History Art and Culture*, Reaktion Press, 2004.

SHAW, Stanford, *"*Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi Milleti*"*, *Osmanlı*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, c. IV.

TRINDADE, Luísa, "From Islam to Christianity: Urban Changes in Medieval Portuguese Cities", *Multiculturalism in Historical Perspective,* Compiled by Francesco Malfatti, Cliohres, 2009.

WAARDENBURG, Jacques, "Classical Attitudes in Islam towards Other Religions, *Religions View Religions: Explorations in Pursuit of Understanding* içinde, " Rodopi:Amsterdam, 2006.

YAZICI, Nesimi, *Türklerde bir arada Yaşama Tecrübesi*, basılmamış kitap çalışması.

YE'OR, Bat *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*. Madison/Teaneck, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1985.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin, *"Klasik Dönem Osmanlı Toplumuna Genel Bir Bakış"*, Türkler, Ankara, 2002, c. X.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin, *"Osmanlı Toplumu"*, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1994.

YE'OR, Bat, *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*; 2003.

YUSUF, Ebu, *Kitabu'l-Harac*, .Kahire:Matbaa Selefiyye, 1397.

ZAIMECHE, Salah, *Sicily*, Foundation for Science Technology and Civilisation, UK, 2004.

The Age of Tolerance

Ferid MUHIC

Prof. Dr., University "Sts. Cyril and Methodius", Skopje, Macedonia

Summary

The myth of the forced coercive Islamization (Turkification), represents an ultra-nationalistic project created with the purpose of arguing the unjustifiable territorial claims, based on a program of wiping whole peoples, their identities, history, and their culture from historical conscience. As such, this myth hides and keeps silent about the key contribution of Islam to the Balkans and to the rest of Europe (and the world), accomplished through the highly tolerant practice of the Ottoman State! Precisely to Ottoman State belongs the well deserved honour of being the first European state to abolish the hitherto unquestioned formula quius regio, eius religio (Whose realm, his religion!) as a historically undeniable fact! This elevated cultural, ethnic, and religious tolerance, was raised to the level of legal obligation of the state. Based on the principles of the completely free choice of religious belief, founded on the original principles of Islam formulated in the Medina Constitution from the year 623, the Ottoman State was the very first European

state that enabled all the peoples under its jurisdiction to openly preserve their ethnic, cultural, religious, and linguistic identity, based on free, personal choice. This means that not only European Muslims are not "culturally and civilisationally descendants of their forcibly converted ancestors", but that they are descendants of the first citizens who implemented the politics of tolerance in the history of European states. In contrast to this liberal civilizational innovation which was introduced by the Ottoman State as a powerful Islamic European state, other European states from the same period, that is, especially from 1492-1609, began and carried out the most massive persecution of their inhabitants, based on a total cultural, ethnic, and linguistic intolerance. Unfortunately, one must look into the eye of the truth that this same irrational animosity towards Islam and this rigid mono-cultural exclusivism have not ceased shaking this same Europe which has turned against itself until the present day. This is an additional reason to recall the bright side of the centuries-long and rich tradition of cultural tolerance, with the Ottoman State as an example of multicultural, multi-religious and multi-linguistic community of peoples! It is at once a chance to dedicate ourselves to the correction of the great historical injustice about the "forced Islamization." The erasing of this myth founded in a forgery of epic proportions from the consciousness of the future generations of the European citizens, represents the sine qua non condition for the mutual respect, tolerance, cooperation, and true equality of all communities of a multi-ethnic and multi-confessional context of the Balkans and of Europe.

In this paper, special attention is paid to the motives of the decision for voluntary embracing and for equally free decision for non-embracing of Islam by the native European peoples living in the Balkans Peninsula, as the first European people that embraced Islam in their considerable majority. The predominating motives for a part of their population, which decide not to embrace Islam, however strange it may seem, have not been the subject of any scholarly discussion. It is evident that the pointing out of such a systematically perpetuated and methodologically inadmissible omission was in itself a sufficient reason for a serious doubt in objectivity of the most of existing approaches to this problem. To exclude all doubts, it was necessary to reconstruct the fundamental principles of the functioning of the Ottoman State, as a form of an Islamic state established in Europe; its relationship with the followers of different religions, cultures, and ethnicities; its treatment of all those who did not belong to its cultural, ethnical, and religious profile, and thereby formulate a historical truth based on the objective empirical

material. The affirmation of this truth will have both a scientific (that is, academic and theoretical), and a social impact, along with a primarily positive effects in the radical improvement of the cultural, religious, and ethnical relations among the peoples of the Balkans and their mutual respect.

Only by the truth can this deeply seated fallacy about "forcible and coercive Islamization of the Balkans" be uprooted, and this century-long forgery which is systematically applied to this day be corrected, and only through its uprooting can the conditions for a truly tolerant multinational and multi-religious dialogue of the people and cultures on the Balkans be again recreated.

Hoşgörü Çağı

Özet

Zorla yaptırılan İslamlaştırma (Türkleştirme) söylencesi gerekçelendirilemeyen toprak talepleri ve bütün halkları, kimliklerini, tarihlerini ve kültürlerini tarihin vicdanından bertaraf edilmesi ile ilgili olarak oluşturulan ultra-milliyetçi projeyi temsil etmektedir. Hal böyleyken bu söylence İslam'ın Balkanlara ve Avrupa'nın geri kalan kısmına (ve dünyaya) Osmanlı Devleti'nin yüksek hoşgörü sayesinde yaptığı başlıca katkı konusunu gizli tutarak susmaktadır! O tarihe kadar sorgulanmayan quius regio, eius religio (Kimin dünyası ise onun dini!) formülü devirme onuruna haiz ilk Avrupalı devletin Osmanlı devletinin olduğu tarihsel açıdan yadsınamaz bir gerçektir! Bu yükseltilmiş kültürel, etnik ve dini hoşgörü devletin yasal zorunluluğu seviyesine getirildi. Dini inançlarla ilgili tamamen hür seçim ilkelerine dayalı olarak 623 yılında İslam'ın özgün ilkeleri doğrultusunda oluşturulan Medine Anayasası uyarınca Osmanlı Devleti kendi yetki alanında bulunan halklara hür, kişisel seçimleri ile etnik, kültürel, dini ve dil kimliklerini

açıkça muhafaza etmesine olanak sağlayan ilk Avrupalı devlettir. Bu Avrupalı Müslümanların "dinlerini zorla değiştirten atalarının kültürel ve medeniyet soyundan" olmadığını ancak Avrupa devletlerinin tarihinde ilk defa hoşgörü politikasını uygulayan vatandaşların soyundan geldiği anlamına gelmektedir. Bu güçlü Avrupalı İslam devleti olan Osmanlı devlet tarafından takdim edilen bu liberal medeni yeniliğe karşın aynı dönemde diğer Avrupa devletleri özellikle 1492-1609 tarihleri arasında vatandaşlarına yönelik olarak tamamen kültürel, etnik ve dil hoşgörüsüzlüğe dayalı muazzam zulmü başlatarak uygulamışlar. Ne yazık ki İslam'a karşı bu şuursuz düşmanlığı ve bu katı tek kültürel dışlayıcılığın bugüne kadar kendine karşı dönen aynı Avrupa'yı sarsmayı devam ediyor olması gerçeğine dikkatle bakılması gerekmektedir. Bu da Osmanlı devleti tarafından gerçekleştirilen yüzyıllarca süren çok kültürlülük, çok dinli ve çok dilli halkların topluluğu örneğinin aydınlık tarafının hatırlanması için ayrı bir nedendir! Bu bize verilen ve 'zorla İslamlaştırma' ile ilgili büyük tarihi haksızlığın düzeltilmesi için bir fırsattır. Gelecek zamandaki Avrupalı vatandaşlarının nesillerinin bilincinden destansı ölçeklerdeki sahteciliğe dayalı söylencenin silinmesi Balkanlar ve Avrupa bağlamında bütün çok etnikli ve çok dinli toplumlar açısından karşılıklı saygının, hoşgörünün, işbirliğinin ve gerçek eşitliğin olmazsa olmaz şartını temsil etmektedir.

Bu bildiride önemli çoğunluğunun İslam'ı kucaklayan ilk Avrupalı halk olarak Balkanlar oturan yerli Avrupa halklarının gönüllü olarak İslam'ı kucaklamaları ve aynı ölçüde hür kararları ölçüsünde İslam'ı kucaklamama kararları arkasındaki sebeplere özellikle dikkat edilmiştir. İslam'ı kucaklamayı tercih etmeyen nüfusun kararlarını etkileyen başlıca sebepleri hiçbir akademik çalışmasının konusu olmamıştır. Bu kadar sistematik bir şekilde yürütülen ve metodolojik bağlamda kabul edilemez ihmalin gösterilmesi zaten bu soruna yönelik mevcut yaklaşımların tarafsızlığı ile ilgili ciddi şüphelere yol açması yeterlidir. Bütün şüphelerin bertaraf edilmesi için Avrupa'da kurulmuş İslam devletinin bir şekli olarak Osmanlı devletin işleyişi ile ilgili temel ilkelerin bunun için tarafsız ampirik materyale dayalı olarak Osmanlı devletinin farklı dinleri, kültürleri ve etnik kökenleri olanlarla ilişkileri ve kendi kültürel, etnik ve dini profile ait olmayanlara nasıl davrandığın yeniden yapılandırılması ve tarihi gerçeğin oluşturulması gerekliydi. Bu gerçeğin doğrulanması hem bilimsel (akademik ve kuramsal) hem Balkan halkları arasında kültürel, dini ve etnik ilişkilerin önemli ölçüde iyileşmesine ve karşılık saygı olarak sosyal etkisi olacaktır.

Bu derine işlenmiş 'Balkanların zoraki ve zorla İşlamlaştırılması' ile ilgili yanılgı ancak gerçekle bertaraf edilerek yüzyıllar boyunca günümüze kadar süren sistematik sahtecilik düzeltilebilir ve ancak kökünden kaldırılması ile Balkanlarda halklar ve kültürler arasında yeniden gerçekten hoşgörülü çok uluslu ve çok dinli diyaloglar tesis edilebilir.

Introductory Note

At the present the attention of Europe and even of the world in general is undoubtedly focused on the relationship between predominantly Christian and non-Islamic states, and Islam. Still led by the ideological imperatives of imperial supremacy and neo-colonialist ambitions as its central political motives, contemporary Europe continues to generate a negative relationship with Islam, treating it as a radically anti-European and anti-Christian value system and social lifestyle. Having in mind systematic production of Islamophobia and anti-Muslim attitude on global level, with extremely radical anti-Islamism in the Balkans during the last century, it is today of utmost importance to refute the validity of predominantly negative stereotypes about Islam and so called "Islamization", pointing out their lack of historical bases and facts. In addition, based on documents, and empiric evidence, it is necessary to demonstrate the Islamic contribution to the value matrix of Europe, in accordance with its highest axiological aims, through which the essentially Islamic character of the European identity was created. In its importance this subject is most urgent, and in its implications it is by far the most significant topic of all the human sciences dealing with international political relations, preservation of peace, and the promotion of tolerance as well as active cooperation in the world.

In this context, the subject of this paper is the affirmation of the whole truth about the powerful presence of Islam's spiritual, moral, institutional, scientific, and economical – in one word: crucial contributions to the shaping of the present Balkan identity. It therefore seeks to shed light on the cultural and spiritual identity of Balkan in the context of the continuous and intensely creative influence of Islam. Insofar as it has been considered, the influence of Islam has practically without exceptions or justifiable reasons been bypassed or ignored in all the studies on the Islamic character of the Balkan identity totally ignoring the fact that Islam has permanently implanted its spiritual DNA formula and printed its seal onto practically all aspects of the spiritual, social, political, and cultural life of the Balkans.

More specifically, this text aims to initiate a debate through an integral and historically objective presentation of the ways, methods and means in which Islam was accepted and find its home in the Balkans. The eleven centuries-long presence of Islam in the Balkans, is to be clarified through an adequate understanding of the true character of its spread and influence in the formation of the Balkan identity. This approach could stimulate processes which would allow a radically new and positive change in the perception of Islam, as the key factor in the long process of the integration of The Balkan and understanding its authentic cultural and spiritual identity.

It is precisely this awareness about the whole that has been lacking in Balkan's self-perception. Strongly biased toward Islam and its Muslim population, the

non-Muslim part of the Balkan perceived its identity in a narrow reductionist context, with special emphasis on the conscious ignoring, deliberate neglecting, and direct forging of the presence of Islam in its history. Nervousness and an exaggerated zeal in the inducement of imaginary events and quasi-facts through which incompatibility and radical opposition between Islam on the one hand, and the supposedly monolithic "Christian Balkan", on the other, is constantly fuelled characterize that reductionist production in such an offensive manner that it seems as if so called "Christian Balkan" , as well as the ideologically forged construct "Christian Europe", recognizes in Islam its very close cousin whom for some mysterious and obscure reasons does not wish to accept at any cost as a fact in its family's genealogy.

Even today, the notorious fact that Christianity is also by its origin Asian religion, from the same area from which came Islam, to the Christians of the Balkans (Greek Orthodox as well as Catholics, to ordinary people and even to the academic circles), sounds almost shocking. The regular reaction is complete disbelief and rigid refusal to accept it. If it is the fact that for the Christian population of the Balkans, it is very difficult to accept the truth that Christianity by its origin is non-European religion, it seems genuinely impossible to persuade them that there was no forcible "Islamization" in the Balkans at all! And it is perfectly clear why! If there was no forcible "Islamization", as indeed was the case, than the Christians of the Balkans could not play any longer the role of the descendants of "adamant heroes" and the Muslims of the Balkans could not be blamed as the offspring of "treacherous converts". If there was no pressure and everyone was free to adhere to Islam or to stay in his former religion, than the contemporary Balkan Christians would have no reason to be specially proud for not accepting Islam as their religion,, nor the contemporary Muslims should be ashamed for doing so! Since there was no forcible "Islamization", nobody had to prove his courage to resist the non-existing pressures by staying in his former religion, as none was to be blamed for the weakness to give in to the pressures which never existed! If this truth is to be generally admitted, than the immediate consequence would be to recognize equal status to Christianity and Islam in the Balkans, as well as in all of Europe! The trouble is that it would weaken the case of anti-Islamists and oblige the general public opinion to give up the myth of the Balkans and Europe as genuinely Christian peninsula and continent, leaving thus the traditional discrimination of the Balkan (European) Muslims, and the legal practice based exactly on this premises, completely without any valid arguments!

Also, in the same context, the stress has been laid primarily on the dismantling of the malicious myth of 'forced and coercive Islamization', inspired by the ideology of extreme anti-Islamism with the aim of realizing the hegemonic aspirations of ultra-nationalist strategy. The refutation of this historical forgery is an absolute imperative of the present historical moment both for the whole of Europe and for the Balkans. In a world in which the physical and especially

cultural and religious genocide are almost a routine practice of the conquering state which for a couple of decades wiped out civilisations, peoples, languages, and traditions of whole continents, the very fact that the Balkans (due exactly to the Islam presented and defended *via* Ottoman State), are the only region in the world in which the political power of the conquering country during all five continues centuries of its rule, allowed complete freedom of choice and practice of religion, leaving cultural, ethnic, linguistic, and cultural identity of all its peoples regardless of their number literally intact - is in itself fascinating!

History of the spreading of Islam in the Balkans

The Islamization of the Balkans, which lasted almost thousand years, could be roughly divided in two periods: 1. Early period, or pre-Ottoman period; 2. Ottoman period. The first period introduced Islam as the new religion and brought about the idea of multi-religious society. The Ottoman period of Islamization completed social and legal conditions necessary for creation of multi-religious, multi-cultural, and multi-ethnic state and for the first time in its history, instead of endless war of religions, Europe entered in the glorious times of tolerance! This great historic achievement happened in the Balkans, promoting thus Ottoman Empire/Osmanli Devlet in the very first European state based on the principles of tolerance as its basic legal and social principle!

The earliest historically confirmed arrival of Muslims in the Balkans happened when Khan Asparuh (644-701) arrived in the year 679, with his army of Bulgars, Arabs and Turks from central Asia, and entered on the southern bank of Danube river in today's Bulgaria, soon after Asparuh conclude the peace with the Byzantine emperor Constantine IV.[1] From this first contacts with Islam and Muslims, in the region of Balkan begins development of a strong cultural connections which lasted for centuries, with free and efficient exchange of cultural elements including the spread and inter-change of languages, as in case of Bosnian language.[2] Soon, the presence of Islam became the characteristic fact of the Balkans, since the permanent settlements of Muslims were established in the Drina valley dating from the late 7th and beginning of 8th century, as could be seen from the Barford's maps.[3]

Roughly in the same period, Islam arrived in the Balkans from North-East, namely, from the Panonian Plains. With the groups of Bulgars and Avars arrived from the region of Volga River, as well as in all the vast space of north-eastern

1 P. M. Barford, *The Early Slavs:Culture and Society in the Early Medieval Eastern Europe,* London,, British Museum press, 2001, pp. 69-70.

2 H. K. Karpat, *The hijra from Russia and the Balkans: the process of self-definition in the late Ottoman state – The Migrants,* in Eickelman F. D., Piscatori J., eds. 1990, *Muslim Travellers*, London, Routledge, 1990, pp. 131-152.

3 Barford (2001), p. 349.

Europe, Christianity and Islam arrived in the same time. Not only the ordinary people, but also the feudal masters and even the royalties, including the kings, could not decide which religion to choose as official state region: Christianity or Islam!? Brothers Sts. Cyril and Methodius[4], the most famous Christian missionaries. From Thessaloniki (Slanik) both could speak fluently Arabic language and the older brother was sent in Samara, the Abbasids caliphate in a diplomatic and religious mission. Both brothers went also to the Hazars, the Turks and the Tatars in order to stop the spreading of Islam among theme. According to their biographers, brothers learnt Arabic language from the Muslims which had their permanent settlements in the vicinity of Thessaloniki (Slanik) since the beginning of 8th century.[5]

The dilemma what religion to choose as official state religion (Christianity or Islam), in the Balkans during the 9th and 10th century, was still open, entering even the beginning of 11th century as proved by the fact that Bulgar khan Ibrahim sent a mission to Khorosan asking support to build new mosque and some other sacred objects and masjids.[6] During the 9th and 10th century several different groups of Tatar and Turk people arrived and permanently settled in the regions of today's Macedonia, and in the valleys of Drina, Sava, Danube and Morava rivers.[7] The Balkan Peninsula was exposed to a very strong and constant Islamic influence from the Seas. Being surrounded by five Seas[8], the Balkans was first post directly on the road of historic spread of Islam. Beginning from the 8th to 12th century, the presence of Arab vessels on the whole huge coast of Balkan, was practically constant fact. Merchants, missionaries, soldiers, but also the people coming to settle permanently in the very hospitable lands of the Balkans, were arriving wave after wave![9] There are reports that the first Muslims (Arabs) arrived on the Southern coasts of today's Greece and today's Albanian coast by the end of 7th century.[10] It is recorded that in the period from 6th to 12th century, Muslims settled in many

4 Pope John Paul II, promoted the brothers in the rank of "Saints" officially on 31 December, 1980, giving theme the title of The Protectors of Europe.

5 See Balić, S. *Bosna u egzilu*, Zagreb, Preporod, 1995. p. 39.

6 Volga Bulgars, Internet, basileus@citynet.net

7 The most prominent illustration could be the name of Kumanovo, third largest city in Macedonia, named after the people of Kumani, who came here in the beginning of 10th century. Settlement Cherkezy in the central Macedonia, and the toponim "Juruchki Grobishta" (Juruk's Graveyards), on the highlands of Shar Mountain, dates from the Ottoman period.

8 Looking from North-East to the South and North-West: Black Sea, Maramara Sea, Aegean Sea, Ionian Sea, Adriatic Sea.

9 Excellent presentation of the early Muslim migration in the Balkans under the influence of Ottioman State but before its conquest, is given in Halil Inalcik, *The Middle East and the Balkans under Ottoman Empire: Essays on economy and Society*, *Vol.9*, Indiana Univeersity and Turkish Ministry of Culture Joint Series.

10 Dzavid Haveric, *History of the Muslim Discovery of the World: Islamic Civilization within the pluraility of Civilizations*, s.l. (no place), Deakin University, 2012. p. 192; For extensive analysis concerning the Islamization in the Balkans, see also, Dzavid Haveric, *Islamization of Bosnia: Early Islamic Influence on Bosnian Society,* Germany, VDM Publishing House, 2008.

places on the coast of Adriatic See, including the iskands, of Hvar, Brac and Korcula, from the cities of Durres, in Albania, To Ulcinj and Bar (Montenegro, all the way to the Trogir in the Northern part of Adriatic See (Croatia).

The contacts with local population were intensive and substantial, with periods of massive migrations with great influence on the culture, politic and history of the Muslim world. One of the best known examples is the case of the Boshniak "Sakhalib" Jevahir, the man who posted the key stone to the Al-Azhar Univeristy in the year 970.[11] The number of Boshniaks who adopted Islam and went as soldiers to the the westernmost areas of Muslim's Europe, was so great and their power so great, that some of them created their one small states (*taifas*), while others became famous scientists, artists, important figures in state administrations, generals and statesmen. During the 12th century, Melek Damald took over the rule in the city of Hlivno (today's Livno), thus becoming the very first Muslim ruler on Bosnian soil! In this period, the Bosnian state had intensive contacts and productive relationship with Islam, through the Ishmaelite groups from Hungary, with which Bosnian state made even an agreement for the defends of Bosnia![12] This connections became even more tight during the 13th century, to the extent that the most intensive economic and cultural exchange in this period the state Bosnia had with the Muslims.[13] Of course, this contacts with Muslims were not reduced to one particular region of the Balkans, nor they were only of short term pragmatic character. Interesting example of permanent migration of one big family from Syria to the southernmost part of today's Kosovo, happened in the early 13th century. In the year 1289 this family built a mosque in Mlike village, high in the Shar Mountain, close to the border with Albania.[14] The mosque is definitely the oldest in the Balkans, being the last one built in pre-Ottoman period.

In the early 14th century, with the territorial expansion of Ottoman State, the existing rigid mono-cultural model of one religion for one state, common for feudal Christian states of all the Europe including the Balkans, gradually was replaced with progressive multi-cultural and multi-religious social system of Ottoman State. Since then, the spread of Islam in the Balkans, became the issue of a free, personal decision, regardless of one's religion, ethnicity or social status, guaranteed by the Ottoman State! [15]

11 Extensive presentation of the Sakahalib's phenomenon and their influence in the early period of Al Andalus, offers O'Callaghan, J.E., *A History of Medivial Spain*, Ithaca, Cornell university Press, 1975, pp. 149-155.

12 For the scope of migration and the intensity of the influence of Balkan population who embtraced Islam in this period very instructive informations could be found in D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealt:Eastern Europe, 500-1453,* s.l. (*sine locco*), The Chaucer Press, Ltd. Great Britain, 1975; See also: B. Lewis, *The Muslim discovery of Europe*, London, George Weindenfeld and Nicolson Limited, 1982.

13 See Dzavid Haveric, 2008, p. 70.

14 Descendants of this family still lives in Mlike village. Their family nickname "Alepovci". ("newcomers from Alep"), clearly preserved the origin of the family. The authenticity of this event was officially confirmed with the documents issued by Mufty's office form Alep, few years ago.

15 For the understanding of the true character of Ottoman Empire at its peak and in all its aspects, indispensable reference is the brilliant study by Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Ebenezer Baylis and Son Ltd. Great Britain, 1973.

The embracing of Islam in the Balkans during the time of Ottoman State

"There is no compulsion in religion.**"**
(Qur'an: *al-Baqarah*, 256)

Islamization: prejudices, facts, real meaning

In his classical hermeneutical study *Truth and Method*, Hans-Georg Gadamer claim the presence of prejudice in any perception of the world that lays claim to the truth, especially in science, and more specifically in the domain of historical research.[16] (See his *Wahrheit und Methode*, Freiburg 1961). If prejudice is indeed a constituent of every truth, fallacy is certainly a hindrance to the truth, and actually its opposite and antipode.

A particular fallacy that has long since been accepted not even as a prejudice but as pure and undeniable truth related to the destiny of Muslims in the Balkans, allegedly well-known to all, is the fallacy of the spread of Islam in Balkans, more specifically, the fallacy about the true identity of the Muslims of the Balkans and the motives of their embracing of Islam.

First of all, the following formulation must be emphasized: *the embracing of Islam*. Although the word "Islamization" has been in use for quite some time and even some contemporary Muslims still use it uncritically and by inertia, unaware that prejudice has turned into a conviction, and fallacy has been declared for the truth.. At this place, one must immediately clarify that in its strict meaning, there was no "forcible Islamization" whatsoever, since:

1. This is incompatible with the fundamental stipulations of Islam. At least three verses of the Qur'an explicitly prohibit any kind of compulsion in matters of faith. If this indeed did happen it would not be acceptable for it would contradict the highest principles of this culture, and its ethical and juridical matrix;

2. There is no single documented example of such procedures. The challenge to quote at least one single documented example of massive forced Islamization has not been answered to this day.

On the level of the topic at hand, we must clearly emphasize that there could have been no "Islamization" at all, forced or otherwise. In such an act as grammatical passive form indicates ("to be Islamized" to "undergo Islamization"), the stress is clearly laid outside of the free will of person who is hypothetically considered to have undergone "Islamization". More specifically, his will would have to be ignored or marginalized in order for this process to be called Islamization.

16 See Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*: *Grundzüge Einer Philosophischen Hermeneutik*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1992.

From the Islamic point of view, embracing Islam is legitimate only if it is an act of a personal nature, that is, if emphasis is laid on the carrier of this act and his personal free will. The act of a personal choice by definition excludes the passive grammatical form, contained in the form "Islamization".

One must also mention another psychologically important moment. People, who accepted Islam, remained in Islam even when the social, political, and religious models which shaped them ceased existing in their world. Had they been "Islamized" by force, they would barely wait for the first chance to go back to their former religion in which they were before embracing Islam. Which prisoner does not run into freedom when the gates are open or the bars of his dark cell are removed?

Furthermore, the act of compulsion is a negation of the subjective integrity, a denial of the individual's freedom and consciousness. In the act of embracing Islam there is no action on a passive subject. At issue is a personal decision of acceptance, for which the only required warranty is the voluntarily uttered word, which must be backed by a strong conviction. That is, Islam is approached and entered from within; one is not subjected to Islam nor can anyone be Islamized!

Therefore, instead of speaking – as has always been the case so far – about the process of "Islamization in the Balkans" (or anywhere else) - it has to be said that at issue is a personal decision of embracing i.e. adopting Islam by individuals, and/or groups. It is, indeed, of utmost importance to state plainly and clearly that, *not a single documented case of forcible conversion to Islam in the Balkans was ever offered so far!*[17]

Here two examples, often used as the "proofs of forcible Islamization", deserve comment. One is the case of first mass adoption of Islam in Bosnia, and for that sake, in the whole Balkans. It happened in 1463, during the visit of Mehmed Fatih to Bosnia. According to Muvekkit, in that year almost 30.000 Boshniaks voluntarily embraced Islam in the place Dnoluke, near the city of Jajce. Impressed with this gesture, Sultan Mehmed Fatih asked what they want him to give them in return. The new Muslims (*Muslim-i nev*), replied asking the Sultan only for the privilege to send their sons for a young soldiers (*ajjami-oglan)*.[18] As for the second example, which is connected to the practice of *devshirme*, as the main mean for recruitment of *Yenitcharies*, two important points should be should be mentioned. First one is that according to the *Yenitcharies Canun* ('T. Birugurden'), all the *ajjami-oglan* from Bosnia, were to be recruited only from Muslims whose parents were also Muslims.[19] Of course, there were the cases of

17 See also, M. Handžić, s.a. (sine anno; no date), *O širenju Islama u Bosni sa posebnim osvrtom na srednju Bosnu,* Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, pp. 44.

18 Salih Siddki Hadžihuseinović Muvekkit, *Povijest Bosne, vol. I, Sarajevo,* El- Kalem, 1990, p. 70.

19 See, Džavid Haverić, *Islamizacija Bosne – rani islamski uticaj na bosansko društvo*, Victoria, Bellarine Print, 2006, p. 84.

receiving also the young Boshniaks, Albanians, and the members of Abaz people from Caucasus even if they were Christians at the moment of recruitment, but it was always connected with the official permission and with the agreement of the parents.[20]

Another question that arises in an objective approach to this topic is the following: why did some inhabitants of Balkan decided to embrace Islam while the others still chose not to do so? Here too it is necessary to confirm again and again a totally ignored or overlooked fact truth:

The life of Orthodox and Catholic Christians, as well as of the Jews (dhimmis) *within the Osmanli Devlet (that is, in a state which although was based on the concept of the spiritual community, it was inclusive in character, with tolerance as its constitutional legal obligation), was neither harder nor more uncertain, as is commonly held, rather in many aspects it was easier and safer than Muslims' lives!*[21]

This is why, in order to understand the full context of the dilemma whether or not to embrace Islam, both, the pragmatic and the psychological (spiritual) needs must be taken into careful consideration. Namely, there could be no doubt that there were indeed essential spiritual, as well as vitally important pragmatic reasons with regards to embracing or not embracing Islam; however, contrarily to the generally accepted prejudice and widespread untruth it was more expedient *not to accept Islam*, *than to accept it*! In the circumstances of Ottoman State, the decision to give up former religion and to adopt Islam, was a real moral test which required courage, while the opposite decision did not tested moral nor courage at all. The fact of embracing Islam in such social circumstances can be understood only through the strong influence of the highest motives which were capable of repressing even the most pragmatic reasons and to introduce man to the realm of autonomous moral decisions,[22]

With regards to what is nowadays called 'the realm of human rights and civil freedom', it must be emphasized that Ottoman State was the only place in Europe where the free practice of religion, the building of religious objects, the use of native tongue, and the opening of schools in the native languages were all allowed.[23] Due to its unconditionally liberal tone, of special interest in this aspect,

20 S. Bašagić, in Solovjov, A. *Trgovina bosanskim robljem do 1661*, Glasnik državnog muzeja u Sarajevu, Nova serija, Društvene nauke, 1946, p.51; see also: M. Hadžijahić, M. Traljić, M. Šukrić, *Islam i Mulsimani u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, Rijaset Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, 1977, p.197; A. Wheatcroft, *Thwe ottomans – Dissolving Images*, London, Penguin, 1993, p. 33.

21 The issue of the legal rights of Muslims and all other cultural and religious groups in the Ottoman Empire is addressed by Karpat, H.K., *Građanska prava muslimana Balkana*, in F. Karčić, *Muslimani Balkana:Istično pitnje u XX vijeku*, Tuzla, Behram-Begova medresa, 2001; See also, E. Karić, *Essays (on behalf) of Bosnia,* El-Kalem Publishing Center of the Rijaset of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, 1999.

22 For the multi-cultural smd multi-religious character of Ottoman State see also: Benjamin Braude&Bernard Lewis eds. *Christians and Jews in Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society,* New York, 1982.

23 There are numerous statistically indicative data to this effect. For instance, in the year 1902, in the *wilayah* of Slanik (Thessaloniki) and in Manastir (Bitola), there were more schools in Greek, Serbian, and Bulgarian language than in Turkish.

is the case of the *Ahdname* of Sultan Mehmed II Fatih to the Catholics in Bosnia dated May 28, 1463, in which he, among other, says: *"...Let no one chastise and disturb their churches... Neither my Highness nor my viziers, my officials, my subjects, nor any resident of my kingdom shall not offend and disturb them, their lives, their properties, or their churches..."*[24]

The baselessness of the fallacy which is systematically passed on through literature, movies, and school textbooks, about the alleged persecution of the clerics and the destruction of churched during the Islamic rule in the Balkans can best be seen in the fact that after Constantinople was opened for Islam, and named Istanbul, the Patriarchate of the Orthodox world remained in full function throughout the whole period of the Ottoman rule and to this day, with its intact churches. In all the territory of the former Ottoman state there are still churches from the time preceding the advent of the empire, and also churches that have been built during this period and all of them have received the edict (ferman) from the Sultan about absolute protection from any harm by any institution or subject in his State![25]

In light of these facts, all the injustice, absurdity, and darkness of the fallacy of confronting and disqualifying division of Balkan's population on ethically superior and ethically inferior due to their religion, becomes undeniably clear.

The Myth of "forcible Islamization" and its disastrous consequences

The myth of the alleged "forced Islamization" in the Balkans represents a particularly drastic instance of distorting a people's own history and its replacement by a myth based on forgeries, fictions, and constructions deprived of any valid empirical arguments, with the ai of creating one's nation. The distortion of real history, taken to the paroxysm and its replacement by an ideologically fabricated myth has been carried out particularly in Serbian historiography, starting from the first half of the twentieth century to the present, precisely in the presentation of the alleged "forced Islamization" in the Balkans.

The rigorous elimination of Islam as an immanent component of the integral European and specifically, the Balkan's identity, has dramatically distorted the picture of the authentic character of the spread of Islam, producing clearly schizophrenic self-perception of Balkan man, bringing about a deep strife in his

24 Similar document Sultan Mehmed Fatih issued to the Orthodox Church, ten years earlier, after opening the gates of Istanbul (former Constantinople) for Islam.

25 According to Goffman (D. Goffman, *The Ottoman Empire and the Early Modern Europe*, Press Syndicate of the University of Cambridge, United Kingdom, 2002, pp. 170-1), on January 5th 1454, Sultan Mehmed Fatih inaugurated Scholarius Gennadius as Patriarch and the supreme authority for Orthodox believers, and gave him ahdnama, which guaranteed even greater rights to the Church, than it had in the Byzantium state ,including the privilege not to pay state taxes! As sign of his deepest respect Sultan Mehmed Fatih, as his personal gift gave to Gennadius a golden sceptre and one beautiful horse, on which the patriarch rode strait to the church of St. Apostle.

self-awareness. Inspired from the myth of the allegedly compulsory "Islamization" introduced by Ottoman's State forcibly in the Balkans, raised to the level of a central interpretative paradigm, Balkan population is still divided into the "treacherous Muslims", and "adamant Christians". Extremely fierce opposition to Islam, the confrontation, and a complete split in the integral self-awareness of European non-Muslim man. happened exactly in the region of the Balkans![26] This anti-Muslim and anti-Islamic attitude, promoted into official (albeit completely false) picture, unfortunately soon became an increasing impediment to a most brutal discrimination of and systematic subordination the Muslim population to their Christian neighbours in all the Balkans. Another consequence of ideologically perpetuated myth of forcible "Islamization" was the refusal to accept the indigenous Muslim population of the Balkan even as Europeans, only on the pretext of their Muslim identity, insisting that as Islam is by ots origin Asian religion, so all the Muslims (including, of course, those people who came to Europe with the Ottoman State), were also Asiatic people who should be expelled back to Asia!

The fact that the first recorded source about the "Islamization" came from the pen of a journalist, and that it is actually not a source, much less a scientific argument, is known to only a narrow circle of specialists and is practically never mentioned in textbooks. Namely, it is a report written by Đorđije Magarašević[27] in 1827, when the power of the Ottoman Empire in the Balkans was already broken and the process of the embracing of Islam had been over for a long time, both in Serbia, a principality which at the time was only formally subject of the Ottoman state, and in the Balkans. In this report, Magarašević writes among other things:

What a terrible thing they [the Turks, F.M] did to our brethren! They changed the latter's religion completely! They do not even want to hear that they are Serbs or anything else about their Slavic brethren. They are like dry, cut off branches from the tree of the Slavs. Their ancestors were *forced by weapons to embrace the new faith*. Thus they denied their origin. Islamicized Serbs, blinded by fanaticism, are far worse than even the Turks.

In this completely arbitrary text, besides offering neither names nor facts, Magarašević declares Boshniaks as Serbs "who, under the pressure from the Turks, turned the coat and betrayed the religion of their forefathers" . This is a rather unusual act of ignoring of the national identity of Boshniaks, given that even Ilija Garašanin in his *Načertanije* (1844), almost 20 years later, still used exclusively the national qualifier "Boshniaks" for all the inhabitants of Bosnia and

26 The ideologically distorted perception of Islam and the Muslims by Christian states of Europa, with systematic creation of negative stereotypes, started even before their first contact and until today was only intensified. For the reception of Islam in the period of first Islamic European states, see A. Silajdžić, *Islam u otrkiću kršćanske Evrope*, *Povijest međureligijskog dijaloga*, Sarajevo, Fakultet Islamskih nauka, 2003.

27 He is known as the founder of the *Letopis* of Serbia heritage, the first Serbian literary journal.

Herzegovina, regardless of their religion.[28] According to Garašanin, "in Bosnia lives Boshniaks Muslims, Boshniaks Orthodox, and Boshniaks Catholics, while the 'Serbs", and "Croats" are not even mentioned by name! What can one say about the whole story of "forced Islamization" which is based on "proofs" like the lament of Magarašević, except that for nationalistic ideologies arguments play no role!? *Lacking meat, broth can do!* A similar broth without arguments and with equally catastrophic effects was cooked by the well-known Serbian writer Sima Milutinović-*Sarajlija*, who wrote a poem about the alleged martyrdom of deacon Avakum (about whom there are no data) whom the Turks tried to forcibly convert to Islam, in order to finally kill him after a horrible torture. This imaginary tale however had very tangible effects. Firstly it inspired the leader of Montenegro, Petar Petrović - Njegoš to write his *Gorski vijenac*, which openly calls for the extermination of all Muslims (which he calls pejoratively "Istraga Poturica" – *The extermination of the those who converted to Islam*), and to which unfortunately thousands of volunteers responded, which was followed soon by thousands of civilian victims among the Muslims of this area in the Balkans. Mass killings, banishment, and robberies quickly lead to the emptying of towns populated by Muslims. Even more worrying is the fact that these verses until today represented inspiration and "justification", including for Serbian massacres on the civil population in Bosnia and Herzegovina from 1992-1995, including the genocide in Srebrenica![29]

After the departure of the Ottoman State from the Balkans Peninsula at the turn of the twentieth century, except the area which is still a part of the Republic of Turkey, the newly formed states of Bulgaria, Greece, Serbia, Montenegro, as well as the Austro-Hungary monarchy which made a forcible annexation of Bosnia and Herzegovina started a program of severe persecution of the Muslim population across this area. The alibi was that "those who were brave to retain their ancestor's faith, have right to punish and expel "the treacherous Serbian brothers" who could not resist the pressure and "cowardly converted to Islam".

28 For an excellent analysis of the encouragement of anti-Muslim sentiments through the spread of forgeries, see Bojan Aleksov's instructive study "Perceptions of Islamization in the Serbian national discourse", Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 5, Issue 1, 2005, pp. 113 – 127; and his: "Adamant and Treacherous: Serbian Historians on Religious Conversions," in Dennis Washburn, A. Kevin Reinhart (eds), *Converting Cultures, Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, Leiden, Brill, 2007, pp. 81-111.

29 On the systematic production of hatred towards Islam and Muslims, which is hardly hidden by the use of terms Turks and "turned Turks", as well as the consequences of this permanently current project, see Michael Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia.* Berkeley: University of California Press, 1993 and 1998; Norman Cigar, *Genocide in Bosnia: The Policy of Ethnic Cleansing.* College Station: Texas A&M University Press, 1995; Branimir Anzulović, *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide.* New York: New York University Press, 1999. Though significantly reserved in her qualification of the mass pogroms on the Muslim Boshniaks until the crime of July 9-10, 1995 in Srebrenica which was declared as a genocide by an international tribunal, and in which over 8370 Boshniaks were murdered, Cathie Carmichael also points her finger at the works of Njegoš and Ivo Andrić as powerful generators of the anti-Islamic syndrome of the Christian in the Balkans. See: "Mountain Wreaths: Anti-Islam in Balkan Slavonic Discourses"), in her *Ethnic Cleansing in the Balkans* (London: Routledge, 2000), pp. 21-38.

The main goal was of course different – the radical change of the demographic structure, which practically meant the maximal reduction of the Muslim population in ored to grab their homes and lands – was openly declared even in documents representing long-term strategic plans.[30] The basic demographical problem consisted in the high percentage of the Muslim population, with a significantly smaller presence of the population of Turkish origin. The reasons for such a program were equally clear, as well as the envisaged methods for its efficient accomplishment; the alibi for an easier confiscation of the land estates, properties, and houses, as well as the "proof" that all this was the land of their (Christian) *ancestors* represented the main motives; removal (deportation), forced conversion, and the elimination of the disobedient and most visible representatives exhausted the list of the most brutal methods of erasing all traces of the presence of Muslims who lived their religion in the region for hundreds of years, some of whom for over a thousand years. Systematic demolition of all sacred objects and public building of Islamic architecture, such as hamams, bazaars, and the like, as well as the usurpation of some of those objects with imaginary stories of their "Christian builders"[31]; the administrative change of toponyms and renaming of settlements.

Yet, in this project the greatest attention was paid to the fabrication of the accentuated anti-Islamic and nationalistic mythology (most often disguised as *anti-Turkish*, in order to portray it as "struggle against the invader" before the local and European public opinion). The dramatic vein of this quasi-historical mythological creation concentrated on the story on the so called "forced Islamization of the Serbs as Christian population." Although lacking a single documented example, this monstrous forgery soon produced disastrous results for the inter-ethnic and inter-religious relations, along with the creation of an immense psychological charge of hatred towards Muslims and Islam in general.

Since the time of the infamous *Načertanije*, the nationalistic programs of the creation of "Great Serbia" still do with no smaller intensity, but also the regimes of other states in the Balkans, which were created after the departure of the Ot-

30 A typical example but which is not an exception with regards to other states in the Balkans is the notorious *Načertanije* by Ilija Garašanin (classified name: *Project Rastko)*. Written as a government project in 1844 at a time when Serbia as a principality was officially still a subject of the Ottoman empire, this document unequivocally uncovers that the nationalistic program of establishing the Great Serbia which Serbia tried to realize even through aggression on Bosnia and Herzegovina from 1992-1995 was being prepared even then. The main goal of this Draft was the renewal of Serbia as a kingdom in which all peoples living in its borders would be declared as Serbs, and then would be made Serbs by force, whereas the Muslims would be killed, expelled, or converted by force. The goal was for Serbia to expand into parts of Bulgaria, Macedonia, Albania, Greece, Montenegro, and Bosnia and Herzegovina, by occupying their territories, which is emphasized explicitly: "*The foundation of Serbian policy follows from this knowledge, for it not to limit itself to its present borders, but to strive to win over for herself all the Serbian peoples surrounding it*." NB. It is important to stress agin the fact that throughout the text of *Načertanije*, I. Garašanin never uses the terms "Serbs", "Croats", or "Muslims" for the inhabitants of Bosnia and Herzegovina, but exclusively "Boshniaks", i.e. precisely that national qualifier which the contemporary followers of this Great-Serbian and nationalistic project are trying hard to show as an "invented term without any historical support."

31 A tragicomic illustration of this is seen in the case of the so-called Car Dušan Bridge in Skopje. Serbian historiography has attributed this typical Turkish architecture object to the Serbian tsar Dušan Stefan Silni (the Powerful), even though he died sixty years before the Ottoman authorities built this bridge.

toman State from these territories. In this context, the most important goal is through gradually intensified approach, to affirm the historical truth about the voluntary conversion to Islam in the Balkans. This could open the venues to the definite and total dismantling of this nationalistic mythology, until its final removal from all school textbooks, science, and all political programs and political rhetoric,. Only after that, the consciousness of future generations of the Balkans, could replace the forged myth with the truth. The establishment of the normal communication and coexistence of all peoples living in the Balkans could be fully understood that this multi-ethnic, multicultural, and multi-religious mosaic represents in all its essential features a focused picture of all Europe.

The beginning and continuation of the Golgotha of the Muslim population in the Balkans referred to above, ideologically led under pretext of retaliation "to the Turks and forcibly Islamized brothers-traitors", in reality has been motivated by a big historical hoax which as such represents an infernal machine of the worst kind with the aim of destroying the Muslim population and wipe out all traces of the Islamic culture in the Balkans. This historical hoax which was initially planned and prepared in the national-chauvinistic peaks of the literature of Serbia was systematically forced with all means at disposal and through all the forms of the continued ideological propaganda grew into an ugly malign tumour in the infective ideological lump which is passed down with generations and which stimulated in all manners. Strongly marked as a black and white, patriotically toned tale, and sold as a "historical truth" with the full support of all educational, political, and scientific institutions, the ideological tale of the *coerced Islamization* crystallized in the polarized stereotype which divided the Balkan's demographical universe in a Manichean way into "orthodox" (all Christians, be they Orthodox or Roman-Catholic, regardless of their ethnic background) and "nonbelievers" (all Muslims, also regardless of their ethnicity). In practice, this meant and still implies a division into "good ones" and "bad ones", "winners" and "losers", "freedom fighters" and "tyrants". The triumphalism of the former, was additionally complemented by the sense of "the historical sin" of the latter; the pride of the former with the complex of historical guilt and social shame of the latter.

The background of this ideological concoction, however has been and remains very pragmatic, and it consisted in the tendency of the hegemonist circles of Serbian politics to appropriate the territory in which Boshniak Muslims lived, and which mostly coincided with the territory of the medieval state of Bosnia, and attach it to Serbia (with parallel plans from Croatia to the same effect). In each scenario, the distinction between Christians as 'native and legitimate owners of these territories, who have been there ever since, even before the coming of the Ottomans and Turks and converts, who came later as intruders and invaders', served ideally as justification for all kinds of violence on Boshniaks, Albanians, Gorans, the Torbesh, the Pomaks, and the Roma, as well as on the descendants of the Turks settled in the Balkans hundreds of years ago! After the Balkan Wars (1912-13) till the end of XX. century, every kind of violence used against the Muslims in the Balkans , publically was presented as a '*completely legal and just*

revenge, and settling of the historical debt'. And the range of violence to which the Muslims of the Balkans were submitted. under this pretext, is impressive. both in the morbidity of its forms and in the intensity and continuity with which it is committed to this day. From explicit demands for complete annihilation (the most morbid example is the *"Istraga Poturica"*[32] ("*Extermination of those who converted to Turks"*) which was left in verse as a testament and behest to compatriots and all Christians by the ruler of Montenegro - bishop, and poet Njegoš[33]), to the denial of the ethnic, linguistic, cultural, and spiritual identity of all Muslims in this area, this predominant matrix of spreading animosity towards Islam and of organizing a witch-hunt on the Muslims of the Balkans, served as a psychological, juridical, and moral alibi for all persecutions, crimes, mass killings, and genocides perpetrated on the Islamic population of this region.

The analysis of the motives that have led to the making of the decisions about the (non) embracing of Islam through the freely expressed will, must definitely dismantle that infernal machine of the ideological myth which portray this act as a moral crime and national treason. Apart from correcting a historical untruth, it will also remove the main generator of hatred towards Muslims of the Balkans. The creation of the myth about the alleged "Turkish slavery" which has acted in full strength already since the first half of the nineteenth century till the aggression on Bosnia 1992-85, and Kosovo, 1999-2000, has included from the very beginning all the way to the present, virtually all the potentials of the newly founded Christian states in the Balkans. Teachers and clerics, journalists and writers, movie and TV producers, ambassadors, ministers, scientific institutions, university professors, and national academies of sciences and arts have all maximally contributed in this. Precisely due to such a deeply rooted untruth about the "Turkish slavery" and "forced Islamization" that is supported by the manifold authority of all educational, political, religious, and scientific institutions, its complete deletion and replacement by the truth remains a necessary condition for the true integration and equality of all ethnic, cultural, and religious communities in the Balkans.

Dismantling the myth of *"forced Islamization"*

Historiography is chock-full of forgeries. When it is not the result of the historian's pathological desire for fame, the forgery of the historical facts is a highly

32 The term "Poturica" literary means "The Turkicized one". In most of Montenegro and parts of Serbia, the Muslim Boshniaks are called 'Turks" even today. Mass killing of Boshniak civilians, including the genocide in Srebrenica, was greeted and celebrated by Serbian leaders Mladic and Karadzic, as the "vengeance to the Turks"!?

33 Petar II Petrović Njegoš, known during his lifetime as bishop Rade (born Rade Tomov Petrović, Nov. 1, 1813 – Oct. 10, 1851), the author of the extremely Islamophobic poem *Gorski vijenac* which through the power of its artistic qualities imprinted this ideology into the mental universe of Christians in Montenegro and Serbia. This poet-ruler still impresses the anti-Islamic Serbs and Montenegrians, both with a poetic hate speech and with a consistent application of the poetics of hatred in their educational system, arts, and political practice.

professional organized project at the service of national interests and strategic ideological programs. The myth of the so-called "forced Islamization" which the authorities of the Ottoman state allegedly carried out during their centuries-long rule in this part of Europe represents an excellent illustration of a very successfully carried out and, from the point of view of consequences, unsurpassed project of the forgery of history in which a whole nation has participated unanimously. These consequences have unfortunately been extremely negative for the victims whom this colossal forgery has slandered, but they were extremely profitable for the party which invented and applied this slander, and which they impose to this day for the same lucrative reasons. In order to make this forgery obvious, few words about the alleged *causes* of the alleged 'Islamization' are needed!

As it was already pointed out, the very notion of "Islamization", from the strictly objective and logical point, is not adequate expression of the process of spreading the Islam in the Balkans, since it omitted the analysis of the motives for embracing Islam. The question 1: "What were the decisive motives for the conversion to Islam?" was asked by everyone who addressed the problem of so called "Islamization" in the Balkans. But equally important, a parallel question 2: "What were the decisive motives in the voluntary choice not to embrace Islam?" has never been posed by any one before!

And it is exactly this second question which would clarify the real motives behind the one or the other decisions! As an act of conscious and essentially free choice, the decision to decline or to embrace Islam was determined not so much by the pragmatic reasons as by motives which outweighed all its opposing arguments, much more so since the choice was totally free!

Ad 1. Embracing Islam is a voluntary act of choosing a religion consciously, and not an anointment act, not a baptizing or a Christening act in which the rite is performed *on* the new member. Therefore, bearing in mind this distinction, one can speak of conversion (both when it is a freely chosen and an imposed act), but not of Islamization (for, even if performed *on* someone, it is illegitimate, precisely from the lack of the rite through which the new believer is *subjected* to, just like the procedure of vaccination differs from the act of *taking* a medicine). This is already a sufficient reason for definitely removing the concept of "Islamization" from public use at all levels, as representing an ideological oxymoron with no corresponding real content. We must emphasize here again, that there is not a single authenticated historical document about forced conversion to Islam.[34] Had the state policy of the Ottoman Commonwealth been some sort of "forced

34 As we explained earlier, this procedure is made practically very difficult in Islam due to the specificity and simplicity of the act of embracing Islam. However, if someone is forced by the authorities or any individual, then they are responsible for the compulsion and the act of embracing Islam is annulled. If the compulsion was done in secret, then the act will be annulled in this world and the perpetrators of the compulsion will answer for it. Having been founded as a state of Islam, the Ottoman Empire could not in any way allow itself to ignore the Qur'an as the supreme spiritual and earthly authority, much less the violation of such an explicitly formulated prohibition as the one forbidding any compulsion in religious matters in Chapter 2 of the Qur'an.

Islamization" or "forced Turkification" even with the statistically insignificant rate of 1% a year, that process would have been completed in one hundred years, as all inhabitants would be 100% Muslims, speaking Turkish instead of their mother tongue, whereas for 500 years which is the length of their rule in the region, the population of the Balkans *Turks and Muslims confirmed by five seals*! Instead, the Ottoman State can rightly be proud of being the only state in history which after five hundred years of rule left everything, including the numerically smaller peoples in their own cultures, tongues, religion, schools, legends, folk tales, temples, customs, in short with a fully preserved national identity.

Having in mind that it is clear that there is no need for any pressure, much less coercion, in order for the smaller cultural collectivities to assimilate themselves quickly into the tissue of the dominating model and to adopt the formulae of its functioning[35], the sociological puzzle is: how is it possible that this did not occur in the regions of the second great European Islamic state, the Ottoman Empire (the first one being Al Andalus)!? Only when we pose this question properly and cease the absurd talk of *forced Islamization*, we will be faced with the fact that there were active and efficient institutions in the Ottoman State, which actually *prevented assimilation, protecting the national identity and religion of the smaller communities, thus making their Islamization harder*! Only in the light of these irrefutable facts can one explain how virtually all these communities could preserve their cultural identities for five centuries!? This sociological and culturological curiosity is in itself extremely interesting as a research topic, but it will suffice to point out in this context it's a sufficiently proof about the inexistence of any processes of *forced Islamization* and Turkification, along with the already mentioned fact that there is not a single valid proof about coercion to Islam anywhere in the Balkans. Reinforce anti-Islamic sentiments.

Ad 2. The equally important but so far absolutely neglected question arises: "Which were the determinant factors for some to accept Islam and some to reject it in such a relaxed atmosphere of the greatest cultural, ethnic, and religious tolerance?" Is it only because some were more attached to their faith than others, or were there some concrete, pragmatic motives at play, which could support both the embracing and the rejection of Islam? Practically the whole scholarly output completely ignored this subject. Its ideological bias can be seen in the fact that the interest of researchers is focused exclusively on the advantages of embracing Islam, thus utterly neglecting (at least the theoretical open) possibility that the rejection of Islam could also bring about certain substantial advantages! Whereas methodological superficiality is visible in the unusually accentuated deterministic approach, according to which certain *causes* were responsible for all decisions of those involved in this process of so called "Islamization", the opposite possibility was never mentioned! Also, completely is overlooked the fact that, from a strictly

35 The obvious proof is the fact that most immigrants in the EU countries, or in the USA, completely integrated or even assimilated by the third, very often by the second and even in the first generation, loosing their cultural, (ethnical) identity and language!

methodological view, the category of *cause* simply does not work in the realm of social life. In this context, the category of causality marks a relationship in which the same event (*cause*) always and necessarily brings about the same outcome (*effect*). The very fact that in the same circumstances some embraced Islam and others did not logically, excludes a relationship of causality as the plausible explanation!

The lay question of how to explain social phenomena if they are not subject to necessary causes can be replied to in the serious scientific discourse by referring to the key methodological intervention bestowed upon sociology by philosophy:[36] *In the analysis of social phenomena, one should refer to the "motives" rather than dogmatically repeat the concept of "cause" as a mantra.* It is well known that both at the individual and collective level, people first assess the possible implications of their intentions and actions, based on experience and probability, and only then they make decisions. Concretely, faced with the dilemma of freely choosing to accept or reject Islam, the subjects of the Ottoman State were first of all lead by their aspirations, through a strategic assessment of the possible and most probable outcomes of one decision or the other they considered the advantages and disadvantages of both positive and negative replies, in short, they chose! Therefore, any competent discourse on the embracing or rejection of Islam in the Balkans during the period of Ottoman state must simply speak about motives, and not about the causes of this phenomenon!

Ad 3: Although any human act is ultimately a type of choice between many alternative assesses in the light of what they could give or take, the very fact that with regards to the (non) embracing of Islam in the Balkans there is no at all study or a text which has taken into consideration the evaluation of the motives for which a part of the population decided *not to embrace Islam*, represents an more than one more case of exceptional sociological, historical and cultural scandal! Its understanding evidently cannot start from the supposition about the insufficient knowledge. Rather the answer must be sought in the labyrinths of ideological conscience saturated with prejudices and stereotypes. Isn't it quite strange that all scholarly, ideological, historical, or sociological studies speak only about the "*causes* (we speak about the *motives* and reasons), *because of which the ancestors of the present day European Muslims embraced Islam*"- whereas not a single study[37] mentions the causes, reasons, or motives, of those who decided *not to embrace Islam*!?

In every other analysis of social behaviour dealing with choices, motives for both "pro" and "contra" are elaborated, as a self-evident methodological duty. In every analysis, that is, except the one about the motives of those who decided not to embrace Islam! Could it be that the long term motives of the population which decide not to embrace Islam, were the calculations to wait for the first chance to

36 Suffice to recall Hume's critical analysis of the concept of causality. See, David Hume, *A Treatise of Human Nature* (New York: Dover, 2003).

37 At least, known to the author of this paper (F.M.)

attack that very same state in which they lived freely, and to revive on its ruins their own, long-lost state, and to even expand it into all the territories in which Muslims live, regardless of the fact that some of these territories never belonged to them, as in the case of Bosnia and Herzegovina!?

At this point, we can safely point to the certain advantages in not embracing Islam, which in some aspects were greater that the disadvantages and even more favourable than anything that embracing Islam offered. If this hypothesis proves to be plausible, the whole ideologically constructed myth about the alleged moral bifurcation and patriotic confrontation which served to treat the act the embracing Islam as a national and religious treason motivated by low motives, while declaring the opposite decision as an act of patriotism and moral strength which required great sacrifices and underwent great pressures would be discredited! This would prove all the demands for the expelling of the native Muslim population and the seizing of their territories and properties, as completely baseless and unjustifiable, and thereby the whole nationalistic project about the seizing of the neighbouring peoples' territories would compromise itself in its violent essence.

Respecting the law: An example

The Muslibegović family house from 1687 versus Ivo Andric's "The Bridge on Drina"

Europe must no longer suffer from *short memory*. In case we forget that the most peaceful part of Europe for centuries was the one in which the European Islamic state of the Ottoman Empire was spread as the most stable and tolerant state of Europe, we must not allow in any way the complete perverting of facts and the acceptance of a morbidly distorted picture according to which this European Islamic state is represented as even *less tolerant than the European Christian states of its time*. One of the widespread myths which portrays Islam in general and Muslims in particular in a negative light is the myth of lawlessness which was allegedly widespread in the territories of the Ottoman Empire, as well as the arbitrariness of the beghs, aghas, subashs and other Muslim noblemen who allegedly added to the torment imposed by the state their impunity that went non-penalized, thus oppressing their Christian commonalty. There is a great number of excellent and systematic studies about the fact that Christian feudal oppressed the bondservants and committed their injustice under protection from their kinsmen from the highest levels of social influence.[38] Nevertheless, one notices how rarely are such examples mentioned in the literary output of non-Muslim authors, espe-

38 As an example of consistently written monographs, based on empirical data and archives suffice to mention Johan Heuzinga's *The Waning of the Middle* Ages, as well as the results reached by Michel Foucault, and in the field of literature Augusto Šenoa's *Seljačka buna*, and Heinrich von Klaist's *Michael Kohlhaas*. It is interesting that the feudals' violence against the servants in parts of Christian Europe is portrayed in the literary output of Christian authors as the *exception* (which is usually punished, as in the Robin Hood ballad or the novels of Walter Scott), while in the portrayals of the Ottoman state lawlessness and arbitrariness are the *rule*.

cially in the Balkans, in which Serbian prose writers lead, which as it were in an endless chain *produce historical novels* full of Turkish violence on the Christian commons, without a single historically valid argument.[39] In contrast, there is as yet not a single line written on the documented case of the opposite practice by ottoman authorities. Here is the case of legal dispute between a rich beg and a poor bondservant Serb Orthodox, The place is Mostar, and the story illustrates with a fascinating precision the perfect order and respect for rights of every man in the Ottoman state. The case is worthy of attention for it demolishes completely all negative stereotypes about lawlessness in the Ottoman state, while shedding additional light on a contemporary legal sphere that directly cuts into the ecological rights of the citizens.

Here is a brief outline of the story. When the family of the wealthy and powerful Muslim Bey Muslibegović moved from Herceg-Novi to Mostar in 1687, after Venice had seized this town which was built from medieval Bosnia, the bey bought a three storey house in a good location with a beautiful view. The Muslibegović family had large possessions around Mostar, and its wealth and power placed it among the most respected and influential noble families in Mostar and its vicinities. The bey wished to build another two storeys, so that he could enjoy an even better view from the watchtower on the fifth floor, reaching all the way to the *Stari Most* and the pure green waters of Neretva River. And here the surprises begin, both for the laymen and for the majority of experts on this period who have routinely accepted negative myths as the truth on this period, region, and people. First of all a detailed architectural plan for the building of the additional two storeys had to be sent to Istanbul for revision and eventually approval. Meanwhile, Muslimbegović's bey's closest neighbour challenged the right of having these extra two storeys added. Note that this was a poor Serb Orthodox, bondservant who at the time of the greatest power of the Ottoman Empire contests the right of a powerful, wealthy, and prominent bey to add two storeys to his own house. Is there at least a similar case in the whole history of Christian feudalism in Europe? In any case, the Serb bondservant complained that the additional storeys of the bey's house which was so close to his modest little house 'would cover his house in shade during all of spring and autumn', thus depriving it from sunlight few hours a day! After a long dispute, the court in Istanbul issued a contractual decision that Muslibegović can erect only one floor, not two, and only with the approval of the neighbour, with a compensation on which they would agree in private terms and which would be regulated before the court!

The complete original documentation of this case can be seen in the Muslibegović's house which has been turned into a hotel! This incredibly impressive event, with its lofty point about the equal right of all people to sunlight, sheds light on the rule of justice in the Ottoman Empire, the powerful European Islamic state of that time, and waits its literary pen which will tell the tale in a

39 Dušan Baranin's novel *Hajdućica u haremu* represents a paradigmatic instance of quasi-historical literature inspired by hatred and vulgar national-chauvinism.

manner not to be forgotten. It is really high time to stress the point and to understand how the reality of Ottoman rule based on tolerance and equal respect of law regardless of religion, ethnicity or even social status, radically and dramatically differs from the openly anti-Islamic ideological construct, which represents Ottomans (Turks) as brutal savages killing at will defenceless innocent Christian people, as was presented by Ivo Andric in his novel *The Bridge on Drina*, which brought him Nobel prize for literature in 1961!

The everlasting legacy of Ottoman State

The Ottoman Empire has left the stage of history of the Balkans, but it has remained in the minds, souls and hearts of Balkan people. This powerful state was the common and parent state to all Balkans peoples. The latter no longer live in their former *common state*, but that common state still lives in all the Balkans peoples and will remain with them for a long time. For, each Balkans people stayed in the Ottoman state for a longer time than the age of its own state. Five centuries in a common state leaves traces which can hardly be wiped out even for another five centuries. And this is why the Ottoman State is still preserved in the customs, visible in the way in which people relate to the world, woven in what they think and in the words they use to express it, impregnated as a long-time memory and preserved in what is pleasant for them or what they avoid, in what they wish to discover, and in what they want the world to know about them. Many volumes deserve to be written on the influence of the Ottoman State on Europe as a whole and the creation of the European identity. The political, economic, cultural, architectural, linguistic, musical, artistic, spiritual, as well as other aspects of social life had a tremendous impact, and yet only part of this immense legacy has been studied in a scholarly fashion. Its full spectrum of influences preserved in a large amplitude from the whisper of most intimate relationships, through collective customs, to the most private smells and tastes, to the intellectual undertakings and excellencies of metaphysical quests, which outlines the invisible borders of that great commonwealth, that unique community of peoples, and a full century after its departure in history, has not even remotely been examined, known, or understood in full.[40] By including peoples with a variety of national, cultural, and linguistic backgrounds living in the region of the Balkans Peninsula, the cohesive effects of the Islamic legacy, made concrete through a specific matrix of spiritual, cultural, and administrative practice of the Ottoman State. In fact, it created a new identity through the centuries, which despite all the mentioned differences represents a recognizable community in the Balkans, integrated by in-

40 Despite the predominance of the ideological pamphlets, quasi-historical pretentious treatises written from the Orient-Occident point of view as a semiotic symbol for the "Barbarianism-Civilisation" relationship, as well as half-novel presentations chock full of disqualifications, half-truths, and outright lies, there are also excellent studies on the topic. In our opinion, one of the best and most competent systematic approaches to this neglected richness of the inter-cultural osmosis and communication caused by the Ottoman Empire is still to be found in the encyclopaedic project *The Great Ottoman – Turkish Civilization,* Ankara, 2000, Vol. I – IV.

visible threads of spiritual kinship. This kinship has imprinted its indelible seal on all aspects of the social life of Europe, substantially affecting the processes of the individuation of the modern European identity.[41] The fact that Ottoman State was the very first state in the history of Europe to introduce social, cultural and religious tolerance as the legal obligation of the state toward all its citizens, and to fulfil it consequently and impeccably, represents in best way its true character; the fact that legal obligation of Ottoman State was inspired by the spirit of Islam and the documents and traditions of its practice, clarify the true meaning of Islam. Taken together, both this effects undeniably could be derived from the fact that in the whole Balkans, Islam spread without any pressure, exclusively through free personal decision to embrace it!

After Ottoman State left, all peoples from the greatest part of the Balkan peninsula that were under its authority, including the smallest among them, retained their religion, culture, their languages; their temples, churches, monasteries, synagogues, their schools, customs, tales, myths, songs, in short - their lifestyle remained - intact! The truth must be clearly stated! Tolerance, both as an idea and as a social practice and state policy, arrived for the first time in Europe with Islam! The tradition of multicultural, multi-religious, and multi-ethnic living of communities with strong mutual respect and a high level of tolerance which is characteristic for the Balkans is the result of the centuries-long presence of an Islamic state in this part of Europe. This tradition as created *thanks to* the Ottoman conceived on the principles of Islam, and *not despite* of it! Tolerance and respect for the ethnically, religiously, and culturally different collectivities in the Balkans remains most accentuated exactly in the regions in which the Ottoman State, based on Islam, stayed longer. The practice of de-Islamization and of cultural assimilation by means of systematic persecutions, forced conversion, and the more than frequent episodes of physical extermination of Muslims which at times have culminated in genocides, are without exception characteristic of only the non-Islamic states of the Balkans.

To forget and still abuse with this facts, in the name of an aggressive, militant religious and nationalistic chauvinism, is to systematically and deliberately degrade one of the most glorious periods of world's history, to humiliate the dignity of Muslims, and permanently burden the conscience of the future generations of European and Balkan Muslims. One can hardly expect that the ideologically produced false picture of the so called "forcible Islamization" will be abandoned overnight and replaced with the truth about the glorious age of tolerance which started for the first time in the history of Europe and coincide exactly with the arrival of Ottoman State in the Balkans.

Nevertheless the lamp of truth illuminates with the oil of burned fallacies. The more oil they add in trying to put it out, the more it shines!

41 An excellent review of the volume, variety, effects, and contents of the lasting influence of the Osmanlı Devlet as a civilisational paradigm, intercontinental superpower, and a European Islamic state on the formation of the European identity is offered in the monumental study *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, op. cit.

Bibliography

ALEKSOV, Bojan, "Perceptions of Islamization in the Serbian national discourse", Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 5, Issue 1, 2005, pp. 113 – 127.

BARFORD, P. M., The Early Slavs:Culture and Society in the Early Medieval Eastern Europe, London,, British Museum press, 2001, pp. 69-70.

BAŠAGIĆ, S., A. Trgovina bosanskim robljem do 1661, Glasnik državnog muzeja u Sarajevu, Nova serija, Društvene nauke, 1946.

BRANIMIR, Anzulović, , Heavenly Serbia: From Myth to Genocide. New York, New York University Press, 1999.

BRAUDE, Benjamin & LEWIS, Bernard, Christians and Jews in Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, New York, 1982.

CIGAR, Norman, Genocide in Bosnia: The Policy of Ethnic Cleansing. College Station, Texas A&M University Press, 1995.

GADAMER, Hans-Georg, Wahrheit und Methode: Grundzüge Einer Philosophischen Hermeneutik, Stuttgart, Reclam Verlag, 1992.

GOFFMAN, D., The Ottoman Empire and the Early Modern Europe, Press Syndicate of the University of Cambridge, United Kingdom, 2002.

HADŽIJAHIĆ, M., TRALJIĆ M., ŠUKRIĆ M., Islam i Mulsimani u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, Rijaset Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, 1977.

HANDŽIĆ, M., O širenju Islama u Bosni sa posebnim osvrtom na srednju Bosnu, Sarajevo, (no Date), Fakultet islamskih nauka.

HAVERIC, Dzavid, History of the Muslim Discovery of the World: Islamic Civilization within the pluraility of Civilizations, Deakin University, 2012.

HAVERIĆ, Džavid, Islamizacija Bosne – rani islamski uticaj na bosansko društvo, Victoria, Bellarine Print, 2006.

HAVERIC, Dzavid, Islamization of Bosnia: Early Islamic Influence on Bosnian Society, Germany, VDM Publishing House, 2008.

HUME, David, A Treatise of Human Nature, New York, Dover, 2003.

INALCIK, Halil, The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600, Ebenezer Baylis and Son Ltd. Great Britain, 1973.

KARIĆ, E., Essays (on behalf) of Bosnia, El-Kalem Publishing Center of the Rijaset of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, 1999.

KARPAT, H. K., The hijra from Russia and the Balkans: the process of self-definition in the late Ottoman state – The Migrants, London, Routledge, 1990, pp. 131-152.

KARPAT, H.K., Građanska prava muslimana Balkana, in F. Karčić, Muslimani Balkana: Istično pitnje u XX vijeku, Tuzla, Behram-Begova medresa, 2001.

SELLS, Michael, The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia. Berkeley, University of California Press, 1993 and 1998.

SIDDKI, Salih, Hadžihuseinović Muvekkit, Povijest Bosne, vol. I, Sarajevo, El- Kalem, 1990.

SILAJDŽIĆ, A., Islam u otrkiću kršćanske Evrope, Povijest međureligijskog dijaloga, Sarajevo, Fakultet Islamskih nauka, 2003.

WASHBURN, Dennis & REINHART, A. Kevin, Converting Cultures, Religion, Ideology and Transformations of Modernity, Leiden, Brill, 2007, pp. 81-111.

WHEATCROFT, A., Thwe ottomans – Dissolving Images, London, Penguin, 1993.

Türkiye ve Balkanlar: Varoluşun ve İnşanın Karşılıklı İzdüşümleri

Şaban H. ÇALIŞ
Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

Özet

Türkiye'de Balkanlar denilince genellikle Osmanlı akla gelir. Balkanlar'da da Müslüman demek Türk demek, Türk demek de Osmanlı demektir. Ancak Türkler bağlamında konuya tarihsel perspektiften bakıldığında ve Balkanlar ile Türkiye'nin söz konusu olduğu yerde ilgi odağına sadece Osmanlıyı yerleştirmek meseleyi hem sınırlandırma hem de yönlendirme riski taşımaktadır. Kimlik, kültür, etnisite ve milliyetlerin uluslararası ve bölgesel ilişkileri belirlediği bir dönemde Balkanlar'dan söz ederken Osmanlılar yerine Türkleri koymak meselenin olabildiğince nesnel olarak açıklanabilmesi açısından bir zarurettir. Burada, Slavlar konusunda yaşandığı gibi Türkler konusundaki aşırı vurgunun yapılacak analizleri etno-centric, nasyonalist ve hatta ırkçı bir formata dökme riski de elbette vardır. Ancak bölgenin etnolojik tarihinin bütünüyle göz ardı edilmesi de doğru değildir ve aslında tersinden aynı sonuçlara hizmet eder. Balkanlar örneğinde bu güne kadar maalesef Türkler ve Türklük meselesi tamamen göz ardı edilmiş bir konudur. Kaba

ırkçılığa varan "vulgar ulusçuluklar" açısından mümbit olan bu bölgede saf ırk mitinin önemi ve ulus inşasının çoğunlukla etnik temizleme ameliyesi üzerine oturduğu düşünülecek olursa; Osmanlı öncesinden başlayarak bu bölgede en az Slavlar kadar Türklerin de bölgenin etnik yapısının şekillenmesinde rol oynadığının en azından bilinmesi oldukça faydalı olacaktır. Bölge halklarının etnik olarak değişik kökenlere sahip olduğu bilgisi ise bölgede takip edilen etnik temizliği de meşrulaştıran aşırı ulusalcı politikaların eleştirel bir zeminde anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Ancak bu konu tek yönlü ve tek boyutlu değildir. Özellikle dinetnik köken arasındaki dinamik etkileşimi Osmanlı döneminde bölgede yaşanan ihtida hareketleri ve sonrasında ortaya çıkan Türkiye'ye dönük göç olgusu üzerinden analiz etmek, Türkiye'nin etnik yapısının inşasını anlamak açısından oldukça öğreticidir. Osmanlı öncesi Türkler, Anadolu üzerinden gelen Türklerle ve ihtida hareketleriyle Balkanların Türkleştirilmesi meselesi kadar, Balkan kökenli göçlerle desteklenen modern Türkiye'nin Türkleştirilmesi meselesi de bu coğrafyadaki etnik temelli iddia, ideoloji ve politikaları temelden yeniden düşündürecek kadar kendine has istisnai özellikler taşımaktadır. Tarihsel gerçekler bu coğrafyada saf etnik milliyetçilik veya ulusçuluğun imkânsızlığına işaret eder.

Bu makalede ilk elden bu meseleye tarihsel olarak dikkat çekilmeye, Balkanlar'da ihmal edilen Türkler konusu bir nebze de olsa bu çerçeveden hatırlatılmaya çalışılacaktır. İkinci olarak bu bize, Türkiye ve Balkanlar arasında zaman ve mekan sürekliliği içerisinde Osmanlı'yı aşan anlamlı ve kesintisiz bir ilişkinin varlığını hatırlatacaktır. Türklerin Balkanlar'a ilgisi, ilişkisi ve bu bölgede oynadıkları rol Osmanlılardan çok daha öncelere uzanmakta ve Osmanlılardan sonra da devam ederek günümüze kadar ulaşmaktadır. Biz bu makalede tarihsel olarak açıyı biraz büyütüp Balkanlar ve Türkiye meselesinin, sadece tarihsel ve sosyal birer varlık ve kimlik olarak değil, bunların yanında ve fakat özellikle birer fikir ve fenomen olarak karşılıklı birbirlerini nasıl inşa ettiklerini, nasıl derinden etkilediklerini ve hatta nasıl belirlediklerini de anlatmaya çalışacağız. Bu süreçlerinde modern ve yer yer güncel anlamda devam ettiklerini göstermeye çalışacağız.

Sonuç olarak, pre-modern ve modern anlamda Türkiye'yi de, Balkanlar'ı da inşa eden en önemli aktörlerden biri Türklerdir. Balkanlar ve Türkiye birbirlerini her zaman derinden etkileyen iki önemli unsur olarak değerlendirilmelidir. Özellikle etnik meseleler dikkate alındığı zaman pre-modern dönemden başlayarak, Balkanlardaki uluslar ve Türkiye'nin inşa ve varlıklarını sürdürmede ortak

bir nokta olarak Türklük meselesi ihmal edilemez. Henüz Selçuklular ve Osmanlılar olarak Türklerin Anadolu'ya gelişlerinden önce Türki toplulukların, bugünkü modern Balkan uluslarına temel teşkil eden toplumsal tabanın önemli bir parçasını oluşturmuşlardır. Etnik yapıları ve ulusçuluk hareketlerini bu bölgede etkileyen ikinci unsur Osmanlılardır. Hem Türkiye'nin hem de Balkanların İslamlaşma ve Türkleşmesi serüvenin ikinci ayağında Osmanlılar etkin bir rol oynamış ve bu rolün etkileri de günümüze kadar gelmiştir. Elbette 19. yüzyıldan itibaren güç kaybına paralel bir şekilde Osmanlı/Türk kültürünün bölgesel kimlik üzerindeki etkisi de yavaş yavaş azalmış; bölgeyi nüfuz altına alan yeni güç sahiplerinin renklerine göre bölge çok farklı kültür öğelerinin etkisi altına girmiştir. Geniş bir tarihsel perspektiften bakıldığında Balkanlı ulusların ya da Kemalist Türkiye'nin Osmanlı'yı unutmalarının veya ötekileştirmelerinin çok büyük bir önemi de yoktur. Osmanlı bizatihi Balkanlar ve Türkiye olarak varlığını devam ettirmektedir. Balkanlar da modern Türkiye'nin hem düşünsel, hem de etnik yapı olarak Türkleşmesine büyük katkılarda bulunmuştur. Fakat Türkiye'nin Türkleşmesi uygulanan politikaların zaman zaman ırkçı özellikleri ağır basmasına rağmen aynı zamanda Türkiye'nin İslamlaşmasına katkıda bulunmuştur. 1990'lı yıllardan sonra Türkiye'de yaşanan ve Osmanlıyı da işin içine katan Özal'la başlayan, Refah ve Ak Parti ile devam eden muhafazakar dönüşümün en önemli unsurlarından biri de yine Türkiye'nin Balkan bağlantısıdır. Elbette ki Soğuk Savaş sonrası Balkanların yaşadığı dönüşümde de Türkiye önemli roller oynamıştır. Türkiye ve Balkanlar her alanda simbiyotik bir ilişki içindedir ve birini diğerinden bağımsız düşünme imkânı yoktur.

Turkey and the Balkans: Mutual Projection of Existence and Construction

Summary

The Ottomans usually comes to mind whenever the Balkans are a subject matter of discussions in Turkey. In the Balkans as well, Muslims mean to say Turks, Turks mean to say the Ottomans. Nevertheless, when looked at from a historical view, placing the Ottoman to the focal point of analyses where the Balkans and Turkey are concerned carries the risk of disorienting or over-restricting the subject issue. In a time period when identity, culture, ethnicity, and nationality have determined international and regional relations, directly talking about the roles the Turks have played in the Balkans, instead of the Ottomans only, is a necessity to explain the matter as objectively as possible. Of course, overemphasizing on the Turks also has the risk of throwing up the analyses ethnocentric, ultra-chauvinistic and even racist formats, as it has witnessed in the case of Slavism. Nevertheless, it would be the same to ignore entirely the part of the Turks in the ethnological history of the region. In the case of the Balkans, unfortunately, the matter of the Turks as an eth-

nic reality has been completely ignored, if not distorted. However, the knowledge about the impacts the Turks have on the ethnic constructions of a region where such "vulgar nationalism" mixed with racist arguments are very high is a vital one. It is indeed a vital point because nationalisms in the Balkans are mostly constructed in and legitimised by the myth of pure race and nation-states are usually built on the operations of ethnic cleansings. The others in national identities are not living far away from their homelands in this region. They are in fact their neighbours, if once not their families and friends, living within or just outside their homelands.

Yet, the topic of the Turks does not have one dimension. The nations of the Balkans, in this or that way, have also affected the construction of modern Turkey. First of all, nationalism in Turkey emerged following the Balkan nationalisms and it was developed by the people who were originally from the Balkan provinces of the Ottoman Empire or had strong connections with political movements developed in this region. Not only historically, the Balkan connection of Turkey is also very vital for modern Turkey's ethnic and religious composition, mainly thanks to migrations from the Balkan countries since the loss of the Ottoman lands in the region which were culminated after the Balkan War in 1912. The numbers of emigrants who were settled within the borders of modern Turkey are not less than one in five when the Turkish population is considered in total. The peoples of the Balkan countries who called Turks and immigrated to Turkey were in fact a mixture of the people coming from different ethnic origins. As many of them consisted of Muslim Turkish people who were settled by the Ottoman Empire as departed from Anatolia with different reasons, many of them were local Balkans who converted to Islam after the Ottoman conquest. From this respect, the dynamics of interaction between religion and ethnicity including Turkey is quite instructive in terms of understanding the construction of ethnic structures in the Balkans. Turkey also owes very much to the Balkan émigrés for the Turkification and Islamisation of modern Turkey. Historical facts concerning the ethnic origins of the nation-states in the Balkans indicate how impossible to construct a nation-state based on claims for pure race or ethnic entity. Instead, all of them share many things common between themselves including origins.

First, an attempt in this article has been made to draw attention to the issue of ethnicity within the context of the role the Turks played in this region as a whole. The subject of the Turks remind us that there is a significant and uninterrupted relationship between Turkey and the Balkans in time and space which is even exceeding the Ottoman Empire. The interest of the Turks or the Turkic pe-

oples in the Balkans and the roles they played in this area go back to the times well before the Ottomans came to the region in the fourteenth century. After the Ottoman Empire ended in the 1920s Turkey's connection with the Balkans did not stop but continued up to today.

As a result, in pre-modern and modern senses, one of the most important actors who built Turkey and the Balkans, are the Turks or Turkic peoples. Therefore, the Balkans and Turkey should be evaluated as two important factors, but always affecting each other deeply. As the Turks, be they Turkic-nomadic peoples or the Ottomans left their imprints in all the region, the Balkans has made major contributions to the construction of modern Turkey, too. The Balkans are still an important factor that shape some of domestic and international policies of Turkey. The developments that shook the Balkans since the 1980s also effected Turkey and even its ongoing conservative transformation which was started by Özal, and then continued with the Welfare Party and AK Party. In return, Turkey also contributed to the transformation of the Balkans after the Cold War in many respects.

Giriş

Türkiye'de Balkanlar denilince genellikle Osmanlı akla gelir. Balkanlar'da da Müslüman demek Türk demek, Türk demek de Osmanlı demektir zaten.[1] Osmanlı'nın Balkanların inşasında oynadığı rol dikkate alındığı zaman böylesine bir hatırlama ve hatırlatmanın bu konuda ne kadar basit ve yetersiz olduğunu iddia etmek bile mümkündür. Maria Todorova'ya göre, "Balkanlar'da bir Osmanlı mirası aramak anlamsız bir çabadır. Balkanlar Osmanlı mirasının bizatihi kendisidir."[2] "Öylesine söylenmiş" olsa da Balkanlar ve Osmanlı bağlamında çok önemli bir gerçeğe tekabül eden bu ifade, daha büyük bir tarihsel perspektiften, Türkler ve Balkanlar bağlamında, bakıldığında gerçekte oldukça yetersiz kalacaktır. Yetersizdir, çünkü her şeyden önce Balkanlar ve Türkiye'nin söz konusu olduğu yerde ilgi odağına sadece Osmanlıyı yerleştirmek, ideolojik kaygılar bir yana, meseleyi hem sınırlandırma hem de yönlendirme riski taşımaktadır.[3]

Oysaki kimlik, kültür, etnisite ve milliyetler meselesinin uluslararası ve bölgesel ilişkileri esaslı bir biçimde belirlediği bir dönemde Balkanlar'dan söz ederken Osmanlılar yerine Türkleri koymak sadece basit bir tercih değil, meselenin doğru ve olabildiğince nesnel olarak açıklanabilmesi açısından bilimsel bir zarurettir.[4] Bilhassa Balkanlar'da etkin küresel veya bölgesel aktörler ele alınırken, mesela Rusya ve Balkanlar denildiği zaman yapılacak bir analizin Slavlar konusunu atlaması, asgari akademik standartları taşıyan her hangi bir çalışma için mazur görülebilecek bir mesele değildir. Kaldı ki mevcut literatürün bu meselede ne kadar hassas davrandığı konunun uzmanlarınca da malumdur. Öyle ki, Balkanlar'a ilişkin standart bir çalışmayı inceleyen araştırmacılar, kısa sürede Rusya'nın bu bölgeyle ilgilenmesinin ne kadar da zorunlu bir vazife olduğu konusunda iknaya zorlandıklarını bile hissedebilirler. Elbette, bu tür yaklaşımların bölgeye yönelik Rus çıkarlarını meşrulaştırma gayreti olabilir, ama esas mesele buradaki etnik yapıya ilişkin tarihsel bilginin yeniden inşasıdır. Burada, Slavlar konusunda çoğu defa yapıldığı gibi, konuyu ele alırken yapılacak aşırı vurgunun, analizi çığırından

1 Kemal Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, İstanbul: Timaş, 2010, s.241;Şaban H. Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar*, Konya: Çizgi, 2015, ss108-111.

2 Maria Todorova, "Balkanlarda Osmanlı Mirası", Kemali Saybaşılı ve Gencer Özcan (ed.), *Yeni Balkanlar, Eski Sorunlar*, İstanbul: Bağlam, 1997, s.117. Bu makaleye de kaynaklık eden, daha geniş bir perspektiften, post-yapısalcı ve yapısökümcü bir bakış açısıyla Balkanları analize tabi tutan, son dönemin önemli ve etkili çalışmalarından birini ortaya koyan Todorova'nın görüşleri için bakınız: Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

3 Halil İnalcık "Balkanlar tarihi, Türk tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır" diyerek konunun hassasiyetine işaret etmiş ve "Türkler ve Balkanlar" başlığı altında konuyu gündeme getiren bir makale yayımlamıştır. Ancak, herhalde bir Osmanlı tarihçisi olmasından kaynaklanıyor olsa gerek, adı geçen 25 sayfalık makalede "Kuzey'den Gelen Türkler" başlığı altında konuyu sadece yarım sayfayı geçmeyen bir buçuk paragrafta değerlendirmeyi tercih etmiştir. Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı, *Balkanlar*, İstanbul: Eren, 1993, s. 9.

4 Bu ifademizde, Osmanlı ve Balkanlar konusunda yapılan çalışmaların ne gereksiz, ne de kemiyet ve keyfiyet olarak artık yeterli olduğu gibi en küçük bir ima yoktur. Aksine bu döneme ilişkin yapılan değerli çalışmalara rağmen, daha gidilmesi gereken epey yol, hala çalışılması gereken pek çok konu, yazılması ve yayınlanması gereken pek çok kitap ve makale var.

çıkarıp, özellikle *etno-centric*, nasyonalist ve hatta ırkçı bir formata dökme riski de elbette vardır. Ancak bölgenin etnolojik tarihinin bütünüyle göz ardı edilmesi de doğru değildir ve aslında tersinden aynı sonuçlara hizmet eder. Balkanlar'da Türkler meselesinin göz ardı edilmesinin bilimsel veya akademik hiçbir gerekçesi olamaz. Ancak birkaç istisna dışında, bu güne kadar bu konuda yapılan iş tam tersi olmuş ve Balkan tarihinin oluşumunda Türklerin rolü sıklıkla göz ardı edilmiştir..[5] Hatta bu konunun Balkanlar tarih yazıcılığında Osmanlı'dan çok daha fazla ve sistematik olarak ihmal ve inkâr edildiği söylenebilir. Türklerin Balkanlar'da Osmanlı öncesi oynamış olduğu rol konusunda tarihçilerin çoğu ya konuyu tamamen görmezden gelerek ya da en fazla Orta Asyalı bir kısım kavimlerden, biraz daha insaflı olanlar ise, "Moğollar ve Tatarlar gibi Türklerle yakın kavimlerden" bahsederek, konuyu kısmen veya tamamen Türklük meselesinin ötesine taşımaktadırlar.[6]

Buradaki Türklük vurgusunun basitçe bir ırkçılık meselesi olarak algılanmaması gerekir. Çünkü Balkanlar'daki uluslar için etnisite herhangi bir konu değildir. En az dinler, mezhepler ve diller kadar toplumsal kimliğin vazgeçilmez bir unsurudur. Karpat, bu bölgedeki milliyetçi akımların öncelikle din ve ikinci sırada da ırk temelli olduğu kanaatindedir.[7] Ancak daha uzun erimli bir perspektiften bakıldığında, modernleşme ve sekülarizmin etnik ulusçuluğu bölgeye daha çok hâkim kıldığını söylemek gerekir. Kaba ırkçılığa varan "vulgar ulusçuluklar" açısından mümbit olan bu bölgede saf ırk mitinin ehemmiyeti ve ulus inşasının çoğunlukla etnik temizleme ameliyesi üzerine oturduğu düşünülecek olursa;[8] Os-

5 Kökenleri, anlamı, içeriği ve kapsamı üzerindeki tartışmaları yadsımamakla birlikte Türk kavramı bu makalede en geniş şekliyle ele alınmakta, Orta Asya kökenli Türk dil grubu içerisinde değerlendirilebilecek tüm toplulukları içermektedir. Türklük, Türk dünyası ve coğrafyası konusundaki tartışmaları içeren kapsamlı bir yayın için özellikle bakınız: İbrahim Atalay, "Türk Dünyası›nın Coğrafyası"; Ramazan Özey, "Tarihte Türk Devletleri ve Hâkimiyet Alanları"; Tuncer Baykara, "Türklüğün En Eski Zamanları"; İbrahim Kafesoğlu, "Tarihte Türk Adı"; Wilhelm Koppers "Etnolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik"; Laszlo Rosanyi, "Tarihte Türklük"; Gyula Nemeth, "Türklüğün Eski Çağı"; Emine Yılmaz, Nurettin Demir, "Ural-Altay ve Altay Dil Teorisi"; David Christian, "İç Avrasya ve Türkçe Konuşan Halkların Tarihleri"; Reha Oğuz Türkkan, "Türk Tarih Tezleri", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss. 242-423.

6 Osmanlı öncesi Balkanlar'da etkin olan Türk kavimleri konusunda son dönemlerde yapılan en önemli çalışmalardan biri Orta Asya ve Türkler konusunda oldukça yetkin bir isim olan Istvan Vasary'ye aittir. Kumanlar ve Tatarlar konusunu ele alan Vasary bile, bu kavimlerin Türklükleri konusunda oldukça çekingen davranmaktadır. Kitabın Önsöz'ünde (s.11) Balkanlar'da görülen "Bu iki halkın Balkan tarihinde önemli roller oynadıkları kuşkusuzdur ve bu tarih Türk-Moğol dünyasına aittir" derken hem Kumanların, hem de Tatarların Türklüğü konusunda şüpheci bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu çekingenlik kitabın alt başlığında daha da belirginleşmektedir: Istvan Vasary, *Cumans and Tatars, Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365,* Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Tükçesi için bakınız: Istvan Vasary, *Kumanlar ve Tatarlar. Osmanlı Öncesi Balkanlar'da Doğulu Askerler (1185-1365)*, Çeviren: Ali Cevat Akkoyunlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008. Bu makalede bu kitaba yapılan atıflar Türkçe çevirisine yapılmaktadır.

7 Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Dinler*, s.17.

8 Balkanlar'da etnik temizliğe varan politikaların Balkanlar'ın dini veya geleneksel politik bağlılıklardan ziyade modernitenin ve bunun bir uzantısı olarak modern etnik ulusçuluğun bir sonucu olduğunu iddia eden kapsamlı bir çalışma için bakınız: Cathie Carmichael, *Ethnic Cleansing in the Balkans Nationalism and the Destruction of Tradition*, London: Routledge, özellikle s.1-20, 96-114. Ayrıca bakınız: Marius Turda and Paul J. Weindling *"Blood and Homeland", Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe, 1900–1940*, Budapest: CEU Press, 2007.

manlı öncesi bu bölgede en az Slavlar kadar Türklerin de bölgenin etnik yapısının şekillenmesinde etkin olduğunun altını çizmek entelektüel bir sorumluluk gereğidir. Bölge halklarının, en az başka bölge halkları kadar etnik olarak değişik kökenlere sahip olduğu bilgisi, Bulgarlar gibi kökeni Türk bir topluluğun, Osmanlı sonrası bu topraklarda kalan Türkleri yüzyıldır Slavlaştırma politikalarının traji-komik yanlarının açığa çıkarılması noktasında anlamlı olacak, yüzlerce yıl bu toprakların bu halklar için ortak yurt oluşu, belki bir nebze daha anlaşılır bir konu haline gelecektir. Ancak bu konu tek yönlü ve tek boyutlu değildir. Bölge halklarının kimliğini oluşturan din-etnik köken meselesi aslında tarihsel süreç içerisinde bölgeye hâkim olan güçlerin kimlikleriyle ve politikalarıyla zaman zaman değişmiş, ancak etnik köken özellikle din değiştirme faktörüne bağlı bir özellik arz etmiştir. Din-etnik köken arasındaki dinamik etkileşimi Osmanlı döneminde bölgede yaşanan ihtida hareketleri ve sonrasında ortaya çıkan en azından Türkiye'ye dönük göç olgusu üzerinden analiz etmek de oldukça öğretici olabilir.

19. yüzyıl itibari ile Osmanlı'nın elinde kalan topraklarda yaşayan nüfusun kabaca yarısına yakın bir bölümünün Müslüman olduğunu varsayacak olursak, bunların tamamının sadece klasik dönemde uygulanan iskân siyaseti ile etnik köken olarak Anadolu'dan kendiliğinden gelen Türklerden oluştuğunu söylemek çok da doğru olmayacaktır. Bilinen bir hakikat, bölgenin en büyük Müslüman gruplarını oluşturan Boşnakların ve Arnavutların etnik olarak Türk olmadıklarıdır.[9] Ömer Lütfi Barkan'ın hesapları 16. yüzyılın ilk yarısı itibari ile Balkanların doğusunda Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiğini; ancak Makedonya, Arnavutluk, Sırbistan ve Bosna'yı kapsayan Batı Balkanlar'da ise Müslümanların henüz azınlıkta olduklarını göstermektedir. İlginç bir şekilde, Halil İnalcık da genel olarak yerel halkların ihtidası yoluyla Balkanlar'da İslamlaşmanın bu bölgede 17. ve 18. yüzyıllarda yoğunlaştığı kanaatindedir.[10] 19. ve hatta 20. yüzyıla ilişkin nüfus kayıtları da bu görüşü desteklemektedir.[11] Bunlara ilaveten Balkanlar özelinde Müslüman olmanın Türk olmakla eşit kabul edildiği düşünüldüğünde, Balkanlar için Türklük ve bugünkü Türkiye'nin Türk olarak inşasında temel unsurlardan birini oluşturan Balkan kökenli göçmenlerin etnik kökenleri yine oldukça ilginç bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada kısaca şunu anlatmaya çalışıyoruz: Osmanlı öncesi Türkler ve Anadolu üzerinden gelen Türklerle Balkanların Türkleştirilmesi meselesi kadar, Balkan kökenli göçlerle desteklenen modern Türkiye'nin Türkleştirilmesi meselesi de bu

9 Osmanlı sonrası dönemde Balkanlar'da Müslümanlar konusunu inceleyen Alexandre Popovic'in bölgedeki Müslümanlara ilişkin; Müslümanlaşmış yerleşik halklar, Osmanlı sonrası bölgede kalmış Türk kökenli haklar ve Osmanlı döneminde iskân edilmiş muhtelif kökenlere sahip halklar olarak yaptığı üçlü ayrım, mesela Anadolu'dan gelen muhacirlerle, gazileri ve dervişleri kapsamamakla birlikte, en azından incelediği dönemle ilgili genel bir fikir vermektedir. Aleksandre Popovic, *Balkanlar'da İslam*, İstanbul: İnsan, 1995, s.10.

10 İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", s.19.

11 Özellikle bu döneme ilişkin değişik kaynaklardan aktarılan istatistikler için bakınız: Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914, Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985, ss.45-59; İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", ss.29-32.

coğrafyadaki etnik temelli iddia, ideoloji ve politikaları temelden yeniden düşündürecek kadar kendine has istisnai özellikler taşımaktadır. Tarihsel gerçekler bu coğrafyada etnik milliyetçilik veya ulusçuluğun imkânsızlığına işaret eder. Bu bağlamda bölgedeki halkların en azından bir kısmının Türklerle aynı etnik kökene sahip olma ihtimali ile Türkiye'deki Türklerin etnik yapısının Balkan kökenleri en azından vulgar ulusçuluklar için ciddi bir handikaptır ve salt bunun bilgisi bile bölge halklarının daha barışçıl bir gelecek kurmalarına önemli katkılarda bulunabilir.[12]

Bu makalede ilk olarak bu meseleye tarihsel olarak dikkat çekilmeye, Balkanlar'da ihmal edilen Türkler konusu bir nebze de olsa bu çerçeveden hatırlatılmaya çalışılacaktır. İkinci olarak bu bize, Türkiye ve Balkanlar arasında tarihsel olarak Osmanlı'yı aşan anlamlı ve kesintisiz bir ilişkinin varlığını hatırlatacaktır. Zaman ve mekân sürekliliği içerisinde, Türkler'in Balkanlar'a ilgisi, ilişkisi ve bu bölgede oynadıkları rol konusunun Osmanlılar'dan çok daha öncelere uzandığı ve Osmanlılar'dan sonra da devam ederek günümüze kadar geldiğini gösterecektir. Biz bu makalede tarihsel olarak hem resmi biraz daha büyütüp, hem de birkaç adım daha ileri ve geri alıp, Balkanlar ve Türkiye meselesinin, sadece tarihsel ve sosyal birer varlık ve kimlik olarak değil, bunların yanında ve fakat özellikle birer fikir ve fenomen olarak karşılıklı şekilde birbirlerini nasıl inşa ettiklerini, nasıl derinden etkilediklerini ve hatta nasıl belirlediklerini de anlatmaya çalışacağız. Bu karşılıklı etki-tepki ve nihayetinde varlık olarak inşa süreçlerinin de sadece tarihin bir döneminde yaşanmış ve bitmiş bir olgu olmadığını, modern ve yer yer güncel anlamda, hala birbirlerini inşa etmeye devam ettiklerini göstermeye çalışacağız.

Unutturulmuş Bir Geçmiş: Fetihler ve Ortak Atalar

Öncelikle tarihsel bir düzeltme veya bir vurgu ile konuya giriş yapmak istiyoruz. Balkanlar'da Türkler konusu unutulmuş veya çoğu defa ihmal edilmiş veya üstü çizilmiş bir vakıadır. Konu sadece tarihsel de değildir. Pre-modern ve modern anlamda Türkiye'yi de, Balkanlar'ı da inşa eden Türklerdir. Daha da ilginci Türkiye açısından Türklük, esasında Türklerin Müslüman olmalarından sonraki bir döneme tekabül ederken, Balkanlar açısından bu, Anadolu'nun Türkleşmesinden çok daha önceki bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkler Balkanları Anadolu'dan en az 500 yüzyıl önce işgal etmeye ve bu bölgede kalıcı olarak yerleşmeye başlamışlar, Balkanlar'ın etnik yapısını temelden ve ebedi olarak değiştirmişlerdir. Balkanlar'ın ve Türkiye'nin etnik yapısını da Türklerin genel olarak dünya tarihi, özel olarak da Avrasya tarihi üzerinde oynadıkları rolü analiz etmeden anlama imkânı da yoktur.[13]

12 Bu konuda istisnai bir çalışma için bakınız: George Nakratzas, *The Close Racial Kinship Between the Greeks, Bulgarians, and Turks: Macedonia and Thrace*, Thessaloniki: Batavia, 1999.

13 Bu konuda 5. Dipnotta zikredilen kaynaklara ilave olarak bakınız: Laszio Rasonyi, *Tarihte Türklük,* Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1971; Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul:

Türk topluluklarının özellikle 4. yüzyıldan sonra Orta Asya'dan çıkışları ile birlikte dünya tarihi temelden değişmiş vaziyettedir. İslam bu tarihsel yürüyüşe ek bir güç, pratik olarak da bir varoluş ideolojisi sunarak muazzam bir katkıda bulunmuştur. Türk topluluklarının tarihsel yürüyüşünden Doğu'da Çin, Güney'de Hindistan alt kıtası, Batı'da Hazar'ın Kuzeyinden başlayarak Avrupa'nın stepleri, Kuzeyli barbar kavimler ve nihayetinde önce Roma ve sonra Bizans İmparatorlukları ve bütün bir Avrupa büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Roma'nın yıkılışında ve Bizans'ın daha uzun süre ayakta kalışında bu Orta Asyalı Türk topluluklarının hareketleri etkili olmuştur. Orta Asya kökenli topluluklar Avrasya yönündeki bu tarihsel yürüyüşlerinde kalıcı olarak da en çok Orta Avrupa'yı ve Balkanlar'ı etkilemişlerdir. Balkanlar'da Türk boylarının bölgeyi yurt edinmeleri ve zamanla orada yerleşikliklerinin artması, bölge halklarıyla entegrasyonu da beraberinde getirmiştir. Bilhassa Türkler'in Ortodoks mezhebine intisabı Türklük açısından negatif bir gelişmeye sebep olmuş; entegrasyon asimilasyona, asimilasyon da nihayetinde tamamen Türklük bilgi, töre ve bilincinin yok olmasına yol açmıştır.[14]

Ancak özellikle Bulgar Türkleri'nin Slavlaşması örneğinde karşımıza çıkan bu süreç, Türkler'in Balkanlar'da ne yok olması, ne de etkinliklerinin yitmesi veya bitmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü bir taraftan bu süreç yaşanırken, öbür taraftan da Balkan tarihinde Türkler için yepyeni sayfalar açılmıştır. Balkanlar'da Orta Asya kökenli kavimlerin Slavlaşma sürecinin zirveye ulaştığı 9. yüzyıldan sonraki dönemlerde, Türkler bu bölgeye iki koldan birden gireceklerdir. Hazar ve Karadeniz'i kuzeyden aşarak gelen Orta Asyalı topluluklar, sonra Anadolu üzerinden Balkanlar'a geçen bir avuç Selçuklu ve son olarak da bütün ihtişamıyla bu süreci tamamlayan Osmanlılar Balkanlar'ın tarihinde Türkler açısından yeni bir dönemin başlamasına sebep olacaklardır. Bu süreç nihayetinde İstanbul'un fethiyle ve Bizans'ın varlığına son verilmesiyle zirveye ulaşacak, kısa süre içerisinde tüm Balkanları da aşan Osmanlılar, Viyana kapılarına dayanacaklardır.[15]

Özellikle Selçuklularla başlayan bu dönem, Türkiye ve Balkanlar konusundaki literatürde hiç de tartışılmayan bir başka özelliği içinde barındırmaktadır: Anadolu'nun ve Balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşması neredeyse aynı tarihsel dönemlere tekabül eder. Önceki akınlar bir yana, Selçuklular'ın Anadolu'ya kesin bir zaferle girişleri 11. yüzyılın sonuna, 1071'e; İznik'i fethetmeleri 1075 ve Çaka bey komutasındaki öncülerinin İzmir, Midilli, Sakız, İstanköy ve Rodos'u almaları ise 1081 ila 1091 yıllarına tekabül etmektedir. Bu dönemde Türklerin

Enderun, 1981; İbrahim Kafesoğlu, *Umumi Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülahazalar*, İstanbul: Ötüken, 2014; İlber Ortaylı, *Türklerin Tarihi*, İstanbul: Timaş, 2015.; Yusuf Halaçoğlu, "Türk Tarihi Üzerinde Çalışmalar", *Türkler*, Cilt 1, ss.55-60; Carter V. Findley, *The Turks in World History*, Oxford: Oxford University Press, 2005; Recep Şükrü Apuhan, *Türklerin Tarihi*, İstanbul: Timaş, 2008

14 İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", ss.9-10. Bu konuda yukarıda tüm dipnotlarda zikredilen kaynaklar yanında bakınız: Yusuf Oğuzoğlu, "Balkanlardaki Türk Varlığının Tarih İçindeki Gelişmesi", *Balkanlardaki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını*, Uluslararası Sempozyum, 26-28 Ekim 2001, Bildiri Kitabı, Bursa: 2002, s.1.

15 Istvan Vasary, *Turks, Tatars and Russians in the 13th–16th Centuries*, Aldershot: Ashgate 2007, ss.27-34.

bölgede oynadıkları rolü anlamak açısından tarihçiler önemli ve çok ilginç bir gelişmeyi not ediyorlar: Bizans'ın durumunu yakından bilen Çaka Bey aynı dönemde bu bölgede bulunan Türk boylarından Peçenekler'le ittifak kurup onlarla birlikte İstanbul'u fethetmeyi planlıyor. Bunu fark eden Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos, yine Balkanlar'da bulunan bir başka Türk boyu, Kıpçaklar'la anlaşıp 1091 yılında Peçenekler'i ağır bir yenilgiye uğratıyor. Daha ilginci, Bizans İmparatoru'nun Çaka Bey'i de, Bey'in kendi damadı da olan bir başka Türk'e, Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan'a öldürtmesi. Yani 11. yüzyılın sonunda Türkler neredeyse eş zamanlı olarak Bizans'ın varlığına rağmen hem Balkanlar'ı, hem de Anadolu'yu şekillendiriyorlar.[16]

Fakat bugün Balkanlar dediğimiz bölge ile Türklük ilişkisi , hem de oldukça etkin bir biçimde çok daha önceki dönemlere, henüz Türkler Anadolu'ya gelmeden önce, en az 6-7 yüzyıllık bir geçmişe sahip.[17] Elbette detayları tartışılabilir ama bu dönemlerde Orta Asyalı kavimler Balkanlar'da etkin olmaya başladıklarında bölge açısından henüz tam bir Slav varlığından bile söz etmek zor görünmektedir.[18] Burada Ön-Türkler meselesine girmeden, Milattan Önce (MÖ) bilinen ve bölgeyi etkileyen Orta Asya kökenli kavimlerden İskitler'i de bir kenara bırakarak,[19] Milattan Sonra (MS) 4. yüzyılda başlayıp Osmanlılar'a kadar genel hatlarıyla özetlemeye çalışacağım bu süreçle ilgili söylediklerimizi daha belirgin hale getirmek için, aynı döneme ilişkin tarihsel birkaç hatırlatma yapmak yerinde olacaktır. Milattan Sonra (MS) ele alacağımız süreci 330 yılında İstanbul'un Roma İmparatorluğu'nun yeni başkenti yapılmasıyla başlatabiliriz. Muhtemeldir ki başka Türk boyları da, bu tarihten sonra Balkanlar'da at oynatmış olabilir; ama bölgede etkileri günümüze kadar da gelen Orta Asyalı Türk topluluklarından en önemlileri Hun'lardır. 374 yılında Karadeniz'in kuzeyine doğru ilerleyen bu Türk kavmi veya Turani kavimler federasyonu, geçtikleri bölgelerde bulunan özellikle Ostrogotların ve Vizigotların, Trakya ve Orta Avrupa'ya doğru hareketlenmelerine, genel olarak ise Avrupa çapında başta Cermenler ve Franklar olmak üzere barbar kavimlerin göçlerine yol açmıştır. Hunlar'ın baskısıyla oluşan bu büyük hareketlilik Avrupa›nın sosyal, kültürel, demografik yapısını alt üst eden ve bugünkü ulus-devlet yapılarının temellerini oluşturan Kavimler Göçü'nü başlatmış-

16 Çaka bey konusunda bakınız: Mücteba İlgürel, "Çaka Bey", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, 1993, ss. 186-188; Halil İnalcık, "Çaka Bey-İzmir Beyliği, 1081-1092", *NTV Tarih*, Sayı 48, Ocak 2013; Nimet Akdes Kurat, Çaka Bey: İzmir ve Civarındaki Adaların ilk Türk Beyi (M.S. 1081 - 1096), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966; "Çaka Bey", https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87aka_Bey, 10.03.2016

17 Buradan başlayarak bu bölümün sonuna kadar şu kaynaktan istifade edilmiştir: Şaban H. Çalış ve Birgül Demirtaş (ed.), *Balkanlar'da Siyaset*, 6. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2016, ss.63-70. Bu bölümde başkaca kaynak belirtilmediği durumlarda bu kitaba ve kaynakçasına bakılması tavsiye edilir.

18 Bölgede Türklerle Slavlar arasındaki ilişki ve etkileşimler için özellikle bakınız: Omeljan Pritsak, "Türk-Slav Ortak Yaşamı: Güneydoğu Avrupa'nın Türk Göçebeleri", *Türkler*, Cilt 2, ss.509-521.

19 İskitler (Sakalar) için bakınız: B. N. Grakov, İskitler, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge, 2006; İlhami Durmuş, İskitler, Ankara: Akçağ, 2012; Abdülhaluk Çay, İlhami Durmuş, "İskitler"; M. Taner Tarhan, "Ön Asya Dünyasında İlk Türkler: Kimmerler ve İskitler"; Igor Vasilyeviç P'yankov, "Sakalar"; İlhami Durmuş, "İskitlerin Kimliği", *Türkler*, Cilt 1, ss.575-627.

tır. Özellikle Avrupa'daki uluslaşma süreçlerine etkileri dikkate alındığı zaman, önemini günümüze kadar koruyan Kavimler Göçü aslında Hunların Avrasya yönündeki akınları ile başlamış bir olgudur. Bu süreç bir yandan Roma'nın dağılmasına yol açarken öte yandan da Avrupa'da Orta Çağ'ın başlamasına sebep olacaktır.[20]

Hunlar sadece bu süreçlerin başlangıcını tetiklemekle kalmamış, diğer yandan kendileri de kuzeyden gelip Balkanlar'ı geçtikten sonra Avrupa içlerine kadar ilerlemişler, nihayetinde de 5. yüzyılda büyük kitleler halinde Pannoia'ya (Macaristan) yerleşmişler, 433'te Batı Roma ile anlaşarak Illyricum'un (bugünkü Slovenya, Hırvatistan ve Bosna-Hersek) bir kısmını da hâkimiyetleri altına almışlardır. Bu süreçte Büyük Hun Hakanı Atilla'nın rolü iyi bilinmektedir. Hunlar başta Slavlar, Finler ve Cermenler olmak üzere bölgedeki pek çok kavmi hâkimiyeti altına almış, 441 yılında gerçekleştirilen Balkan seferi sonucunda Tuna nehri boyundaki Bizans kalelerini ele geçirmiş; nihayetinde Bizanslıları da haraca bağlamışlardır. Kısa süre içerisinde bugünkü Sofya, Filibe, Lüleburgaz ve Büyük Çekmece gibi pek çok yer Hunlar tarafından işgal edilmiş ve İstanbul kuşatılmıştır. Ancak Bizanslılar, diplomatik yollarla ve ödedikleri haracı arttırarak Hunları barışa ikna etmişler ve bu tehlikeyi kısmen savuşturmuşlardır. Hunlar bu seferden sonra, yönlerini Roma'ya çevirmiş ve Atilla'nın ölümüne kadar bölgeye olan ilgilerini kaybetmemişlerdir. Fakat Hazar Denizi'nin kuzeyinden Baltık Denizi'ne uzanan ve Avrupa'nın büyük bir bölümünü kontrol altına alan Büyük Hun İmparatorluğu Atilla'nın ölümünden sonra kısa sürede dağılacaktır.[21]

Ancak 5. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar Balkan tarihinin en önemli aktörlerinden biri neredeyse kesintisiz bir biçimde her zaman Türk kökenli topluluklar olmuşlardır. Hunların özellikle Balkanlar'da bıraktığı boşluğu, önce Kutrigurlar ve sonra da Orta Asya kökenli bir federasyon olan Avarlar doldurmaya başlayacaktır. Bu dönemde gücünü kaybeden ve Balkanlar'ın doğusuna çekilen Hunların bir kısmı, bölgede bulunan Türk boylarından biri olan Ogurlar'la karşılaşacaklar ve zamanla da bunlarla karışacaklardır.[22] Bunun sonucunda karışmak anlamına gelen "bulgamak" fiilinden türeyen ve bugün Bulgarlar diye bilinen Türk orijinli bir topluluk Balkan tarihindeki yerini alacaktır.[23] Bizans'ın bu ta-

20 Hunlar için bakınız: Şerif Baştav, "Avrupa Hunları" ve Gyula Nemeth, "Atilla ve Hunları", *Türkler*, Cilt1, ss.853-901; Ali Ahmetbeyoğlu, *Avrupa Hun İmparatorluğu*, Ankara: TTK, 2001; Ayhan Balaban, İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat, T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Çağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006. "Hun İmparatorluğu", https://tr.wikipedia.org/wiki/Hun_%C4%B0mparatorlu%C4%9Fu, 28.02.2016.

21 Çalış ve Demirtaş, *Balkanlarda Siyaset,* s.65.

22 Balkanların bir kısmını da kapsayacak şekilde Karadeniz'in kuzeyinde bulunan Kutrigurlar'ı da içeren Ogurlar için bakınız: Osman Karatay, "Oğurlar", Osman Karatay ve Serkan Acar, *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, İstanbul: Kitabevi yay., 2013, ss.241-250; Ahmet Taşağıl, Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları, Ankara: TTK, 2013; İstvan Zimonyi, "Bulgarlar ve Ogurlar", *Türkler*, Cilt 2, ss.606-616. "Oğurlar", https://tr.wikipedia.org/wiki/Ogurlar, 28.02.2016.

23 Bulgarlar için bakınız: Plamen S. Tzvetkov, "Türkler, Slavlar ve Bulgarların Kökeni"; Zimonyi, "Bulgarlar ve Ogurlar"; Zufar Miftakov, "İlk Bulgar Devlet Oluşumları"; Andras Rona, "Kubrat Han'ın Büyük Bulgar Devleti"; Ayşe Kayapınar, "Tuna Bulgar Devleti (679-1018)", *Türkler*, Cilt 1, ss.559-640.

rihlerden sonra Balkanlar üzerindeki etkisi hep dolaylı olacak ve en ilginci de Bizanslılar bölgedeki varlıklarını sürdürebilmek için bu bölgede bulunan ve zaman zaman da İstanbul'u tehdit eden Türk topluluklarını hem birbirlerine, hem de başkalarına karşı kullanacaklardır. Bizans oyunları sadece Osmanlı'ya oynanmamıştır. Mesela, Kutrigurlar'a ve Lombardlar'a karşı Avarları kullanmışlardır. Avarlar, bugünkü Dobruca bölgesi ile Aşağı Tuna bölgesinde yer alan Eflak ovasını 6. yüzyılda ele geçirmiş, 568 yılından sonra da, Batı Balkanlar ve Orta Avrupa'da pek çok Slav kavmini de içine alarak oluşturdukları federasyonla en güçlü topluluklardan biri haline gelir. 584 yılında Sırbistan'ın Kostolats ve Belgrad şehirlerini ele geçirdikleri gibi Teselya, Epir, Atika ve Eğriboz'u yağmalayarak Mora'ya kadar sefer düzenlerler. 588 yılında Slavlarla birlikte Selanik'i kuşattıkları ve bütün Trakya'yı yağmaladıkları da bilinmektedir. Nihayetinde 626 yılında Sasaniler'le birlikte İstanbul'u da kuşatırlar. Bulgarların bölgede güç kazanması üzerine Batı Avrupa'ya doğru çekilmek zorunda kalan Avarlar, burada Franklarla mücadele ederler ancak Franklar 796-805 yılları arasında bölgedeki Avar hâkimiyetine son verirler.[24]

Avarlardan sonra Balkanlar'da karşımıza çıkan Türk kökenli kavimlerden biri de Bulgarlar'dır. Hanları Kubrat (605-642) döneminde Karadeniz'in kuzeyinde bir devlet kuran Bulgarlar, İsperih zamanında da (670) bugünkü Moldova'yı da kapsayan Güney Besarabya'ya yerleşerek Bizans ile komşu hale gelirler. Bizans'ın, İstanbul'u fethetmeye çalışan Müslüman Araplarla meşgul olmasını fırsat bilen Bulgarlar 680 yılında Dobruca ve Varna'yı ele geçirirler. Nihayetinde 681 yılında Bizanslılar Bulgarların bölgedeki üstünlüklerini kabul edip merkezi Pliska olan Bulgar Devleti'nin bağımsızlığını da tanırlar. Bizanslılar'ın daha sonraları Bulgarları yok etmek için gerçekleştirdikleri çabaların hiç biri sonuç vermez ve hatta 813 yılında Krum önderliğindeki Bulgarlar İstanbul'u kuşatırlar. Fakat savaş meydanlarında durdurulamayan Bulgarlar, fethettikleri bölgenin kültürüne karşı koyamazlar ve 865 yılında Ortodoksluğu resmi din olarak kabul ederler ve sonucunda Slavlaşırlar. Bu durumun önceleri Bizans'ın pek işine yaradığı söylenemez. Bulgarlar kralları Simeon döneminde (893-927) Trakya, Teselya ve Edirne'yi ele geçirip bir kez daha İstanbul'u kuşatacak kadar bölgede önemli bir güç haline gelmişlerdir. Ancak Bizanslılar, bölgedeki başka toplulukları Bulgarlar aleyhine kışkırtarak, önce içerden zayıflatıp, sonra da 1014 yılında Bulgar ordusunu yok ederler. Kısa süre sonra, 1018 yılında I. Bulgar Devleti dağılır.[25]

24 Avarların Orta Asyalı olmayan toplulukları da içeren bir kavimler federasyonu olduğu bilinmektedir. Avrupalı Avarları "sahte Avarlar" diye isimlendirenler de vardır. İstvan Zimonyi, "Bulgarlar ve Ogurlar", *Türkler*, Cilt 2, ss.883-885. Buna rağmen örgütlenme biçiminden hareketle genel olarak Turani bir topluluk olarak değerlendirilmesi çok da yanlış olmayacaktır. Avarlar için bakınız: İsmail Mangaltepe, "Avarlar", Karatay ve Acar, *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, ss.203-240; Ahmet Taşağıl, "Avarların Göçünün Türk ve Avrupa Tarihine Etkisi", https://ahmettasagil.wordpress.com/makaleler/avarlarin-gocunun-turk-ve-avrupa-tarihine-etkisi/, 28.02.2016; Emil Hersak, "Avarlar: Etnik Yaradılış ve Tarihlerine Bir Bakış", ss.641-657; Yusuf Hamzaoğlu, "Slovenya'da Avar İzleri", *Türkler*, Cilt 2, ss.687-692.

25 Kayapınar, "Tuna Bulgar Devleti", ss.632-640; Çalış ve Demirtaş, *Balkanlar'da Siyaset*, ss.66-67.

Türkler açısından bu da Balkanlar'da tarihin sonu değildir. 9 ila 11. yüzyıllar arasında Karadeniz'in kuzeyinden Balkanlar'a ve Orta Avrupa'ya yeni ve büyük bir göç dalgası başlamış; Türk kökenli Peçenek, Uz ve Kıpçaklar (Kumanlar) bölgenin yeni aktörleri olarak ön plana çıkmışlardır.[26] Bizanslılar Bulgarlar'a karşı bu süreçte özellikle Peçenekler'i kullanmışlardır. Bizans'ın teşvikiyle Peçenekler öncelikle Bulgar toprakları olan Tuna nehrinin güneyindeki alanları işgal edip yerleşmeye başlamışlar, Makedonya ve Trakya'ya kadar uzanmışlar, I. Bulgar Devleti'nin ortadan kaldırılması üzerine de Bizanslarla hem komşu hem de rakip hale gelmişlerdir. Bir süre Peçenekler'le iyi geçinmeye çalışan Bizanslılar, bir taraftan bazılarını İstanbul'un hem doğusunda hem de batısında iskâna tabi tutarken, bazılarını da sınır muhafızı olarak görevlendirmiş, hatta 1071'de Diyojen'in ordusunda yer alan bir kısım Peçenekler Alpaslan'a karşı savaşmışlardır. Fakat 1087 yılında Peçenekler Balkanlar'da bulunan diğer bir Türk topluluğu Kumanlar'la birleşerek Silistre'de Bizans ordusunu yenilgiye uğratmış, Filibe, Edirne ve Keşan'a kadar Trakya bölgesine hâkim olmuşlar ve Çekmece'ye kadar ilerlemişlerdir. Peçenekler 1091 yılında, daha önce sözünü ettiğimiz Çaka Bey ile İstanbul'u fethetmek için ittifak yapmaya kalkışınca Bizanslılar bölgede bulunan Kumanlar'la birleşerek Peçenekleri ağır bir yenilgiye uğratmışlardır. Kalanlardan bir kısmı Vardar bölgesine yerleştirilmiştir. Bugün Yunanistan, Bulgaristan, Makedonya ve hatta çok az sayıda olmak üzere Türkiye'de bulunan Megleno-Ulahlar, Makedonya, Arnavutluk ve Kosovo'daki Torbeşler,[27] Sofya civarındaki Şoplar ve Rodop bölgesindeki Pomaklar gibi azınlıkların en az bir kısmının kökleri Peçenekler'e kadar götürülmektedir.[28]

Burada 1054 yılından itibaren bazı kaynaklarda zikredilen Uzlar'ı da anmak gerekir. Uzlar, 1065 yılında Tuna nehrini geçmişler ve Selanik üzerinden Mora'ya kadar gelmişler; ancak varlıklarını korumakta zorlanmışlardır. Uzlar'ın bir kısmı Bizans ordusuna alınırken Dobruca'da kalanların, bölgedeki başka etnik gruplar yanında Peçenek, Kuman, Tatar ve Selçuklu unsurlarıyla karışıp günümüzün Gagauzlar'ını oluşturdukları düşünülmektedir.[29]

26 Peçenekler için bakınız: Necati Demir, "Karadeniz'in Kuzeyinde Peçenekler", ss.709-713; Mualla Uydu Yücel, "Balkanlar'da Peçenekler", *Türkler*, Cilt 2, ss.714-726.

27 Torbeşler konusunda bakınız: http://www.balkangunlugu.com/2010/09/torbeler-kim-nereden-geldiler-ve-beklentileri.html, 21.2.2016. Torbeşlerin Türklüğü konusunda özellikle bakınız: Yaşar Kalafat, *Makedonya Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnanışları (Türkmenler, Torbeşler/Türkbaş* Çenkeriler *ve Yörükler)*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994 ve Yusuf Hamzaoğlu, *Balkan Türklüğü*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.

28 Balkanlar'da yaşayan azınlıklar ve onların kökenlerine ilişkin tartışmalara dikkat etmek, en doğrusu da, konuya ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Ancak bu tartışmaların siyasal yönleri dikkate alındığı zaman bölgedeki azınlıklara ilişkin bilhassa Türklük meselesinin tamamen göz ardı edilmesi, ihtiyatı elden bırakmamakla birlikte Türklüklerine yapılacak atıftan daha problemli bir konu olup, başkalarının 'etnik temizlik' politikalarına göz yummak anlamına gelebilir.

29 Gagauzlar (ya da Gagavuzlar) ve Sarı Saltuk konusunda bakınız: Karpat, Balkanlar'da Osmanlı Mirası Ve Milliyetçilik, İstanbul: Timaş, 2012, ss.303-346. Şükrü Halûk Akalın, "Rumeli'de Sarı Saltuk'un İzleri ve Ohri'deki Sveti Naum / Sarı Saltuk Ziyaretgâhı", http://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/5.php, 28.02.2016; Yonca Anzerlioğlu, "Geçmişten Günümüze Türk Dünyasında Hristiyan

Kıpçaklara gelince, Kumanlar olarak da kaynaklarda zikredilen bu topluluk 1080 yılında Silistre yakınlarında Bizans'la savaşmışlar, ancak önceki sayfalarda da not ettiğimiz gibi, daha sonra Bizanslılarla anlaşıp Peçenekleri tarih sahnesinden silmişlerdir.[30] 11. ve 12. yüzyıllarda Tuna nehri civarlarına yerleşmeye başlayan Kumanlar Dobruca, Deliorman, Rodoplar ve Makedonya'ya kadar yayılmış, hem II. Bulgar Devleti'nin (1187-1396), hem de Altın Orda Devleti'nin (1241-1502) kurulmasında etkin rol oynamışlardır. II. Bulgar Devleti'ni kuran Asen ailesi Kuman asıllıdır. 1236 yılından itibaren Tatarlar'ın Karadeniz'in kuzey bölgesine yönelmesi üzerine Deşt-i Kıpçak'ta yaşayan Kumanlar, topluluklar halinde ikinci kez Balkanlar'a göç etmişler, bunlardan bazıları İznik Rum İmparatorluğu tarafından Trakya, Makedonya ve hatta Batı Anadolu'da Menderes Ovası'na yerleştirilmişlerdir. Böylece adı geçen bölgeler Osmanlıların gelişinden önce de yoğun bir Kuman yerleşimine sahne olmuştur. 1323'te Bulgarların başına geçen ve Osmanlıları bu bölgede karşılayan Şişman ailesi de Kuman asıllıdır.[31]

Balkanlar'da etkin rol oynayan Orta Asya kökenli topluluklardan bir diğeri de Tatarlar'dır. Altın Orda Devleti'ni Kırım'ı merkez alarak 1241 yılında kuran Tatarlar, özellikle yüzyıllık bir dönem içerisinde (13. ve 14. yüzyılın ilk yarısı) Balkan tarihinde de çok önemli roller oynamışlardır. 1250 tarihinde Altın Orda Hanı Berke'nin ve ardından da yeğeni Nogay Han'ın Müslüman olmasıyla İslam henüz Osmanlılar'dan önce Balkanlar'da görülmeye ve bir devlet tarafından temsil edilmeye başlanmıştır. İslam'ın Balkanlar'da yayılmasında yine Berke Han'ın himayesinde Dobruca'ya yerleştirilen devrik Selçuklu Sultanı II. İzzettin Keykavus'un maiyetinde bu bölgeye gelen Sarı Saltuk'u da anmak gerekir.[32]

Osmanlıların Balkanları kısa süre içinde ele geçirmelerinin ardında bu Türklük meselesi ile ilgili tarihsel gelişmeler ne kadar etkili olmuştur bilinmemekle birlikte, fetihler için en azından ortamın hazır hale geldiği oldukça açık bir konu olsa gerektir.[33]

Osmanlı: Ötekisi İlan Edilen Balkan İmparatorluğu

Türkiye ve Balkanlar ilişkisinde eksik anlatılardan biri de bu iki varlık için Osmanlıların oynadığı roldür. Öncelikle bilinen bir konunun altını çizmek gerekir:

Türkler", *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı 2, Yaz 2004, ss.73-91. *Gagavuz Türkleri*, http://docplayer.biz.tr/1718922-Gagavuz-turkleri-1-yasar-nabi-nayir-balkanlar-ve-turkluk-ankara-1936-s-89.html.

30 Kumanlar konusunda bakınız: Vasary, *Kumanlar ve Tatarlar*, ss.18-80, ss.111-174; Ahmet Gökbel, "Kıpçaklar ve Kumanlar"; Peter B. Golden, "Kıpçak Kabileleri Üzerine Notlar: Kimekler ve Yemekler; Bolat Kumekov, "Kıpçak Hanlığı"; Mustafa Safran, "Kuman / Kıpçaklar", *Türkler*, Cilt 2, ss.729-792.

31 Valery Stayanov, "Bulgar Tarihinde Kumanlar (XI-XIV. Yüzyıllar)", ss.798-809; Ayşe Kayapınar, "Kumanlar ve İkinci Bulgar Devleti (1187-1370)", *Türkler*, Cilt 2, ss.810-819.

32 Çalış ve Demirtaş, *Balkanlar'da Siyaset*, s.67. Tatarlar için bakınız: Vasary, *Kumanlar ve Tatarlar*, ss.81-174.

33 Osmanlı öncesi Balkanlar'da Türkler konusunda burada ele aldığımız konular sadece bir giriş mahiyetinde değerlendirilmelidir. Proto-Türkler konusundaki tartışmalar bir yana, bölgede Türk veya Türki olarak kaynaklara geçmiş birçok topluluk üzerinde ya hiç durulmamış ya da isim olarak zikredilerek geçilmiştir. Bu konuda son dönemlerde yayınlanan Hasan Celal ve diğerlerinin editörlüğünde hazırlanan ansiklopedik ve hacimli *Türkler* ile Osman Karatay ve Serdar Acar'ın editörlüğünde yayınlanan *Doğu Avrupa'da Türkler* başlangıç olarak tavsiye edilebilir.

Bildiğimiz Balkanlar da, bildiğimiz Türkiye de hiç şüphesiz tarihsel anlamda büyük ölçüde hem Osmanlı tarafından inşa edilmişlerdir, hem de mevcut varlıklarını esaslı bir biçimde Osmanlı'ya borçludurlar. Bu cümlenin birinci bölümü çok fazla izahat gerektirmeyebilir; çünkü detayları tartışılsa da dediğimiz gibi bilinen bir konudur. Ancak ikinci bölümde izaha muhtaç hassas bir konu vardır. Bilhassa modern ulus-devlet kimliklerinin inşasında hem Balkan ülkeleri, hem de modern Türkiye, Osmanlıyı olumlu değil, olumsuz bir imge ve olgu olarak kullanmışlardır.

Başka bir anlatımla, modern Türkiye'nin ve Balkanlar'daki mevcut ulusların tamamı için Osmanlı, kötünün adıdır ve bir öteki olarak kullanılmıştır. Neredeyse Soğuk Savaş yıllarının sonuna kadar, Türklük meselesi Türkiye'de resmi yollardan ve üstelik abartılarak ulus-devlet inşasında ideolojik bir söylem olarak kullanılırken, aynı denklem içerisinde Osmanlılar sadece ve sadece öteki rolüne hem de insafsızca ve fütursuzca mahkûm edilmişlerdir. Bu konuya aşağıda Türkiye'deki Osmanlı bağlamında tekrar değinilecektir. Balkanlar'da ise Türklük Osmanlılıkla birlikte sadece bir öteki olarak değil, aşağılamanın bir aracı, yok etmenin ve etnik temizliğin temel bir gerekçesi olarak kullanılmıştır. Osmanlıların da Türk olduğunu uzunca bir süre inkâr eden Türkiye'nin Kemalistleriyle Balkanlar'ın vulgar ulusçuları arasındaki fark, Osmanlıya bakış noktasında gerçekte ihmal edilebilir düzeydedir.[34]

Oysaki Osmanlı'yı Türkler Anadolu'da kurmuşlardır ama pek çok tarihçinin de dediği gibi, Osmanlı öncelikle bir Balkan imparatorluğudur.[35] Beylik ile devlet olma arasındaki dönemdeki İznik ve Bursa bir kenara bırakılırsa, Osmanlı'nın tam bir devlet olarak ilk başkenti 1361 yılında fethedilen Edirne sayılabilir. 1368 yılında başkent yapılması ve kısa süre içinde Avrupa'nın en önemli, görkemli ve büyük şehirlerinden biri haline gelmesi, Osmanlı'nın İstanbul hedefi bir yana, aynı zamanda genel anlamda Avrupa, özel anlamda da Balkanlar politikası açısından sembolik bir anlam taşımaktadır.[36] İmparatorluğun başkenti ise 1453'te fethedilen İstanbul'dur ve ilk aşamada topraklarının büyükçe bir kısmı Balkanları içine alır. Osmanlıların Anadolu'ya ağırlıklı bir şekilde yönelimi, İstanbul'un fethinden sonradır. Karamanoğulları Osmanlı'ya 1487 yılına kadar direnmişlerdir. İstanbul son yüzyılına kadar da, Anadolu da dâhil olmak üzere, Asya ve Afrika'daki topraklardan daha çok Balkanlar'a duyarlıdır. Bir kez daha Yahya Kemal'in dediğini hatırlarsak, Osmanlı döneminde "Türkün gönlünde dağ varsa Balkan, ırmak varsa Tuna"dır. Detayları tartışmaya açık olmakla birlikte, toplumsal ilişkilerden toprak düzenine, şehirciliğinden mimarisine, idaresinden, adli

34 Osmanlı genel olarak Avrupa ama özel olarak da Balkanlardaki ulusçu söylemlerin ötekisidir. Bu konuda bakınız: Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler*, ss.43-81.

35 Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, s.7. İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", ss.14-16. İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul: Timaş, 2008.

36 Halil İnalcık, "Edirne'nin fethi", *Edirne'nin Fethi 600. Yılı Armağan Kitabı*, Ankara: TTK, 1965, ss.137-159; M. Tayyib Gökbilgin, "Edirne", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, Cilt 10,1994, ss.428-429; Sezer Aslan, *Balkan Savaşları Sonrası Rumeli'den Türk Göçleri ve Osmanlı Devleti'nde İskânları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran, 2008, s.10.

ve askeri yapılanmasına kadar Osmanlı'yı Osmanlı yapan, Osmanlı'nın klasik sayılabilecek örnek uygulamalarının büyük bir kısmı Balkanlar'la alakalıdır veya Balkanlar'da gerçekleştirilmiştir. Osmanlılar fethettikleri ülkelerde uyguladıkları toprak, iskân, ve istimalet yoluyla öncelikle oraların şenlendirilmesi; buna paralel bir şekilde de bir taraftan devlet otoritesinin bölgeye yerleştirilmesi öte taraftan da Balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşması konusunda oldukça hassas bir politika takip etmişlerdir. Bu dönem içerisinde değişik yol ve yöntemlerle, özellikle Anadolu'dan sistematik olarak gerçekleştirilen göçler yoluyla ve zaman zaman da yerel halkın İslam'a girişiyle, Balkanlar'ın etnik ve dini yapısında önemli bir değişiklik sağlanmıştır. Özellikle başta Karaman ve Konya olmak üzere Anadolu'nun değişik yörelerinden gelen insanların iskân edildiği han, hamam, cami, medrese, tekke, zaviye ve vakıflarla donatılan pek çok yerleşim yeri ortaya çıkmış,[37] bu aynı zamanda gündelik hayat biçimi ve kültürel anlamda Balkanlar'ın bir bakıma Anadolulaşması'na vesile olmuştur. Bugün Müslüman olsun olmasın tüm Balkanlar'da Osmanlı'nın yaşayan izlerini belki de en çok gündelik hayatın içinde bulmak mümkündür. Osmanlı dilden, yemeklere, evlilikler ve ölümlerden mimariye ve sanata kadar toplumsal hayatın sıradan kalıplarına sirayet eden bir canlı varlık olarak, hatta zaman zaman herhangi bir Anadolu şehrinden ayırılamayacak ölçüde, Balkanlar'da yaşamaktadır.[38]

Osmanlı Balkanlar'da genel olarak otoritesini kabul eden yerel ahaliyi ve seçkinleri rahatsız edecek uygulamalardan kaçınmaya çalışmıştır. Özellikle İslamlaşma konusunda mümkün olduğunca cebri değil teşvik edici politikalar takip edilmiştir. Bu yüzden, değişik kaynaklarda da ele alındığı üzere iskan siyaseti dışında Balkanlar'da yerli halkın İslamlaşması tedricen gerçekleşmiş bir vakıadır. Başlangıçta daha çok askeri sınıf içerisinde yer alan yönetici seçkinler arasında ihtida hareketleri görülürken, reayanın Müslümanlaşması nispeten Osmanlı'nın güç kaybına uğradığı 17. ve 18. yüzyıllarda yoğunlaşmaktadır.[39] 19. yüzyıl başları

37 Bir sonraki dipnotta zikredilen kaynaklar yanında bu konuda özellikle bakınız: Havva Selçuk, "Rumeli'ye Yapılan İskânlar Neticesinde Kurulan Yeni Yerleşim Yerleri", *Türkler*, Cilt 9, 2002.

38 Osmanlı'nın iskân siyaseti konusunda bakınız: İsa Kalaycı ve Oktay Kızılkaya, "Osmanlı Devleti'nin İskân Siyaseti Ve Yerleşim Birimleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 9, Sayı 18, 2012, ss.361-378; Hüseyin Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, İstanbul: Kaknüs, 2001; Halime Doğru, "Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de Fetih ve İskân Siyaseti", *Türkler*, Cilt 9, 2002; Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: TTK, 1998; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: TTK, 1997; Halil İnalcık, "Çiftlik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul: TDV, 1993; İnalcık, "Türkler ve Balkanlar"; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Halil Berktay, Cilt 1, İstanbul: Eren, 2002; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300–1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi, 2003; Mehmet İnbaşı , "Balkanlarda Osmanlı Hakimiyeti ve İskân Siyaseti" , *Türkler*, Cilt 9, 2002; Sezai Sevim , "Türklerin Rumeli'ye İlk Geçişleri ve İskân Faaliyetleri", *Balkanlar'daki Türk Kültürünün Dün , Bugünü ve Yarını*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2002; M . Hüdai Şentürk, *Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi*, Ankara: TTK, 1992.; Bahaeddin Yediyıldız, "Yerleşimler", Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Devleti Tarihi*, Cilt II, İstanbul: IRCICA, 1999; Yaşar Yücel, "Balkanlar'da Türk Yerleşmesi ve Sonuçları", *Bulgaristan'da Türk Varlığı*, Ankara: TTK 1992.

39 İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", ss.19-22. Bu süreçte Kisve Bahasının önemini değerlendiren Minkov'a göre Padişahın Müslüman olanları bir çeşit ödüllendirdiği bu dönemde Balkanlar'da İslam toplam nüfusun yüzde kırkına ulaşmıştı. Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden and Boston: Brill, 2004, ss.193-194.

itibari ile Osmanlı'nın elinde bulunan Balkan topraklarında 4.5 milyona yakın Müslüman olduğu ve bunun da 2 milyonunun etnik Türk olduğu tahmin edilmektedir. 19. yüzyılda, hem Osmanlı'nın güç kaybetmesi hem de ulusçuluk hareketlerinin yoğunlaşması ile birlikte, Balkanlar'da kitlesel İslamlaşma sürecinin sonuna gelinmiş olabilir, ama Osmanlı'nın elinde tuttuğu yerlerde Türklerin ve Müslümanların bölgenin genel nüfusu içindeki paylarının nispeten artış gösterdiği de bilinmektedir.[40]

Osmanlı hala bu bölgede bir şekilde varlığını sürdürüyorsa, bunda istimalet politikasının önemli bir rolü vardır.[41] Ayrıca, modern Balkan ulusçuluğunun kötü bir uygulama örneği olarak en çok üzerinde durduğu Devşirme Sistemi,[42]ise Balkanlar'daki uluslardan ziyade Osmanlı'yı derinden etkileyen bir uygulamadır. Bu sayede, Fatih sonrası yöneticileri de kapsayan askeri sınıfın ve tabii ki kapıkullarının ağırlık merkezi Balkanlar olmuştur. Millet Sistemi'nin modern ulusçuluğun Balkanlar'da neşvü nema bulmasındaki rolünü belki çok abartmamak gerekir ama tümüyle önemsiz olduğunu söylemek de tarihsel bir gerçeği değil başlı başına ideolojik bir tercihi yansıtır.[43] Son bir nokta daha: Modernleşme olgusu Osmanlıyı ilk olarak Balkanlar'da yakalamış ve Balkanlar'da vurmuştur. Osmanlı ilk modernizasyon politikalarını bu bölgede hayata geçirmeye çalışmasına rağmen, öldürücü darbeyi de Balkanlar'da almıştır. Tam da bu nokta, aşağıda biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışacağımız gibi, modern Türkiye'yi inşa eden süreçlerin de başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Modern Türkiye Osmanlı Türkü'nün Balkanları kaybederken tahayyül ettiği en son devlet ve en son toprak parçasıdır.

Bu noktada Osmanlı-Balkan ikilisine ilişkin kısa birkaç hatırlatma yapmakta fayda var. Osmanlılar bölgeyi "Rumili-Rumeli" diye isimlendirmişlerdir. Ancak Rum kelimesi Roma'ya atıfta bulunur ve Araplar, İranlılar ve özellikle Anadolu'ya gelen Türkler 11. yüzyılda yaygın bir şekilde kullanmışlardır. Rumeli, Rumların yani Romalıların ülkesi, ya da o zamanlar Bizans'ın sahip olduğu toprakları anlatmaktadır. Bu bağlamda Anadolu topraklarına Diyar-ı Rum, Anadolu Selçuk-

40 Mesela Karpat'a göre, 1894 nüfus sayımına göre Osmanlı Balkanlarında Müslüman nüfus bu bölgede çoğunluktadır. Karpat, *Ottoman Population*, s.155. Justin MacCarthy'nin 1911 yılına ilişkin verdiği tablo (toplamda Müslümanlar yüzde 51) da bu duruma ayrıca doğrular niteliktedir. McCarthy, Ölüm ve Sürgün, ss.144.145.

41 İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", ss.16-18. "Osmanlılar'ın uyguladığı meylettirici ve uzlaştırıcı fetih siyaseti için kullanılan tabir", Mücteba İlgürel, "İstimâlet", *TDV Ansiklopeisi*, 2001, cilt: 23, sayfa: 362-363.

42 Kısaca, "Osmanlı Devleti›nde çeşitli hizmetlerde kullanılmak üzere Osmanlı tebaası bazı hıristiyan çocuklarının bir kanun dahilinde toplanması" olarak tanımlanan Devşirme için bakınız: Abdülkadir Özcan, "Devşirme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 9, 1994, ss.254-257. Yavuz Ercan, "Devşirme, Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki, Türkleşme ve İslâmlaşmaya Etkisi", TTK Belleten, Cilt 50, Sayı: 198, 1986, ss.704-713.

43 Millet Sistemi için bakınız: Uğur Kurtaran, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 8, Sonbahar 2011, ss.57-71. İlber Ortaylı, "Osmanlılar'da Millet Sistemi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 30, 2005, ss.66-70. 21.Karpat'a göre, Balkanlar'da milliyetçilik cemaat milliyetçiliğidir ve bu da Osmanlının, Millet Sistemi'nden miras kalmıştır. Kemal H. Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, (çeviren Recep Boztemur), İstanbul: Timaş, 2012, ss.20-23. Ayrıca bakınız Kemal H. Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", Kemal H. Karpat, ss.611-646.

larına da Rum Selçukluları denilmiştir. Rumi bu bölgede yaşayanların sıfatı olmuştur. Hatta Osmanlıların klasik dönemlerinde Rumi toplumsal bir içerikle karşımıza çıkar. Genel anlamda Osmanlı Türklerini diğer Asyalı Türklerden ayırmak için ve özel anlamda da İmparatorluğun şehirli, eğitimli ve kültürlü bir sınıfını anlatmak için kullanılmıştır.[44] Osmanlı Devleti'nde Boğaz'ın Avrupa yakasında kalan topraklara Rumeli Eyaleti denir; Anadolu ve Rumeli Beylerbeyleri ve Kazaskerleri gibi paye ve rütbeler buna göre verilir. 1864'ten sonra Rumeli Eyaleti ilga edilir. Balkan savaşları neticesinde ise Osmanlı, Batı Trakya dışında bölgenin tamamını kaybetmiştir. Ancak bugün bile kullanılan Rumeli, Urumeli veya Urumcuk kelimeleri birer Osmanlı hatırasıdır: modern konuşma dilinde de zaman zaman Osmanlı Balkanlarının tamamını anlatmaya devam etmektedir.[45] Maria Todorova'yı "Balkanlar Osmanlı mirasının bizatihi kendisidir" derken haklı çıkaran en önemli olgulardan biri bizatihi bölgenin ismine mündemiçtir. Balkan kelimesi Türkçe'dir: "sarp ve ormanlık sıradağ; sık ormanla kaplı dağ; yığın, küme; sazlık, bataklık" gibi anlamlara gelmektedir. Osmanlı'da da yaygın bir kullanıma sahip olduğu bilinir. Bir kez daha hatırlarsak, Yahya Kemal'in dediği gibi, "Türk'ün gönlünde dağ varsa Balkan, ırmak varsa Tuna"dır. Bu isim, özellikle 19. yüzyıldan sonra, oryantalizmin etkisiyle pejoratif bir anlama bürünerek "Balkanlaşma" şeklinde "parçalanmış, bölünmüş ve etnik çatışmaların yoğun olduğu" bir bölgeyi ve hatta diğer bölgeleri de anlatmak için kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Bu süreçte bölgede meydana gelen çok vahim olaylar kadar Batı'nın Balkanlar'a uyguladığı 'öteki'leştirme siyasetinin de çok büyük bir payı vardır.[46]

Osmanlı modern Balkanlar için siyasal bir birliğin de adıdır. Roma'dan sonra Osmanlılar'a kadar Balkanlar gerçekten hiçbir zaman tek bir otorite altında birleştirilememiştir. Osmanlılar 14. yüzyılda Balkanlar'a geldiğinde parçalanmış bir yapı ile karşılaşmışlardır. Ağırlıklı olarak Sırplar, Bulgarlar, Bizanslılar ve önceki sayfalarda izah ettiğimiz gibi Türk kökenli topluluklar arasında el değiştiren bu topraklarda istikrar tamamen kaybolmuş, 4. Haçlı Seferi ile bölgeye çöreklenen Latinler'in kötü politikaları nedeniyle de hayat bölge insanı için çekilmez bir hale gelmiştir. Osmanlılar'ın bölgeye kısa bir dönem içerisinde yerleşmeleri tesadüfi değildir. Bulgaristan Bulgar Çarlığı'ndan, Makedonya ve Sırbistan Sırp Depsotluğu'ndan, İstanbul, Trakya, Selanik ve Mora'nın büyük bölümü Bizans'tan, Atina, Koron, Modon, İnebahtı ve Ege Adaları'nın büyük bir kısmı

44 Rum, Rumeli ve Rumiler konusunda bakınız: C. Avcı, "Rum" and H. İnalcık, "Rumeli", *TDV İslam Ansiklopedisi,* Cilt 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, ss.222-225 and 232-235 sırasıyla; Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rum/Rumi Aidiyet ve İmgeleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004, ss.65-96; F. Asli Ergul, *The Formation of Turkish National Identity: The Role of The Greek "Other"*, PhD Thesis, METU, Ankara, 2009, ss.69, 78-102; F. Asli Ergul, "The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?", *Middle Eastern Studies,* Cilt 48, Sayı 4, 2012, ss.629-645.

45 Bir önceki dipnottaki kaynaklara ek olarak bakınız: Ebru Boyar, *Ottomans, Turks and the Balkans: Empire Lost, Relations Altered*, London and New York: I.B. Tauris, 2007, ss.31-33.

46 Çalış ve Demirtaş, *Balkanlar'da Siyaset*, ss.6-7. Ayrıca Balkan kelimesinin etimolojisi ve tarihi seyri konusunda: Boyar, *Ottomans, Turks and the Balkans*, ss.29-41. Balkanlar ve Balkanizasyon kelime ve kavramının kullanımına ilişkin farklı bir analiz için bakınız: Todorova, *Imagining the Balkans*, ss.1-37.

Latinler'den alınmış ve siyasal istikrara dayalı Osmanlı Barışı (Pax-Ottomana) denen yapı ortaya çıkmıştır. 14. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna kadar, bölgenin sürekli değişen sınır uçlarında savaşlar hiç eksik olmasa da, Osmanlılar bölgede kapsam, süre ve yapı olarak daha önce görülmemiş ölçüde bir düzen kurmuşlardır. Bu düzenin detayları tartışılır olmakla birlikte, tarihsel olarak bölgedeki en uzun barış dönemlerinden birinin Osmanlılar tarafından inşa edildiği konusunda her hangi bir şüphe yoktur.

Osmanlı modern Balkan tarihinin "kuruluş"??? diyebileceğimiz çok önemli bir evresini de oluşturur. Buna paralel bir şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişi ve düşüşü aslında Balkanlar'da cereyan etmiştir. Başka bir anlatımla Osmanlı ve Balkanlar birbirlerini inşa etmişlerdir. 14. yüzyılın ortalarından itibaren karşılıklı etkileşim içinde gelişen bu tarih, 20. yüzyılın başlarında Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilişine kadar sürmüştür. Dola yısıyla Balkanlar'ın tarihi bilinmeden Osmanlı İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi bilinmeden de Balkanlar'ın tarihinin anlaşılamayacağı oldukça açık bir konudur. Ancak bir sonraki bölümde ele alacağımız bu bağlamdaki önemli hususlardan biri de Balkanlar'ın tarihini anlamadan modern Türkiye'nin tarihini de anlama imkânının olmamasıdır.

Doğu Sorunu: Balkanlar ve Türkiye

Osmanlı'nın Balkanları kaybetmesinin uluslararası politika bağlamında arka planında yer alan konu Doğu Sorunu'dur. Doğu Sorunu da özünde modern Avrupa'nın haçlılardan devraldığı ebedi miras Kudüs'ün Kurtarılması mitine dayanır ama daha pratik olarak Türkleri Avrupa'dan atma projesinin, Avrupa'nın emperyalist devletleri tarafından modernize edilmiş bir versiyonudur. 1699 Karlofça Antlaşması bu yönde atılmış bir adım olup, Osmanlıyı ilk defa ve fakat ağır bir şekilde Avrupa'da geri çekilmeye zorlayan tarihsel bir başlangıçtır. Ancak bilinen şekliyle Doğu Sorunu'nun Osmanlı-Rus harbi sonrasında imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile başladığı kabul edilmektedir. İlk olarak tatbikat sahasına da Balkanlar'da konulmuştur. İşin içinde bulunan İngiltere, Fransa, Avusturya-Macaristan ve Prusya'ya daha sonra İtalya ve Almanya da dahil olmakla birlikte Osmanlı'ya bu bağlamda yıkıcı darbeyi vuran Ruslar olacaktır. Bölgede özellikle Ortodoksların hamisi olarak ortaya çıkan Rus Çarlığı, kaba askeri gücünün yanında ideolojik bir aygıt olarak pan-Slavizm'i de kullanarak her fırsatta Osmanlı tebaasını kışkırtacak, bölgeyi ya doğrudan işgal edecek veya tamamı ile nüfuzu altına alacaktır. Ancak Ruslar esas olarak güçlerini savaş meydanlarında elde ettikleri, neredeyse her defasında da Osmanlı'yı rezil eden askeri başarılarından almışlardır. Mevzi ve geçici Osmanlı savunması veya Batılı güçlerin sayesinde kazanılan 1853 Kırım Savaşı ve akabinde imzalanan 1856 Paris Antlaşması ne Rusları, ne de Osmanlı'nın hızla bölgeyi kaybetmesini durduramayacaktır. Burada özellikle 1815-1878 arası İngiltere'nin ve Osmanlı'nın son döneminde de

Almanya'nın, Osmanlı'yı tamamen Rusya'ya kaptırmama endişesinden kaynaklı Osmanlı'nın bütünlüğüne ilişkin destekleri de, nihai paylaşımın nasıl olacağına ilişkin taktik bir meseleden ibarettir. Buna rağmen, Ruslar sadece Balkanlar'da değil, Karadeniz ve Kafkaslar'da da Osmanlı aleyhine ilerlemişler, Anadolu içlerine kadar işgallerine devam etmişlerdir. Doğu Sorununun sadece Avrupa'nın doğusuyla sınırlı olmadığı açıktır, hedef Anadolu da dâhil Osmanlı'nın Asya ve Afrika'daki varlığını da sona erdirmektir. Bu yüzden olsa gerektir Birinci Dünya Savaşı bütün imparatorlukları etkilemiş olabilir ama gerçek anlamda yok ettiği ve tek imparatorluk Osmanlı'dır.[47]

Doğu Sorunu'nu çözmeye dönük projeler, Osmanlı Balkanlar'ı kaybederken adım adım ama çok benzer bir politik silsileyi takip ederek uygulanmıştır. İşin aslı Osmanlı da 18. yüzyıldan sonra, askeri alan başta olmak üzere Batı karşısında gerilediğinin ve devletin en azından temel politikalarında ve yapılarında bir ıslahata ihtiyacı olduğunun farkındaydı. Bu tarihten hemen önce de Koçi Bey gibi devlet adamları da bundan farklı bir şey söylemiyorlardı. Ancak 18. yüzyıl sonrasındaki ıslahat faaliyetleri özünde bir Osmanlı malı olmadı. Çok azı gerçek bir Osmanlı iradesini yansıtıyordu. Bazen büyük güçlere bir cemile olsun diye yapılmaktaydı; çoğu defa ise bir veya birkaç dış gücün ya zorlama ya da yönlendirmesi ile uygulamaya konuldu. Doğu Sorunu ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu getiren süreç de böylece başlamış oldu.. Osmanlı'nın gücünü kaybetmesi, düzeninin yetersizliği ve ulusçuluğun bölge halklarını etkilemesi gibi tarihi, politik, ekonomik ve toplumsal nedenler bir yana, bu süreçte bilinçli bir şekilde hedef olarak seçilen kitle ve bölgeler başta Rusya olmak üzere büyük güçler tarafından önce Osmanlı'ya karşı kışkırtıldı, sonra buralara özgü ıslahatlar yaptırıldı. Bu arada daha fazla pompalanan ulusalcı oluşumlar ve yine büyük güçlerin himayesinde örgütlenip, gelişip, güçlenen topluluklara otonomi (muhtariyet) tanındı, en sonunda da, istiklallerini Osmanlıya zorla kabul ettirdiler. Burada zamanın ruhunun, içsel dinamiklerin veya Osmanlı'nın politikalarının bu süreçte oynadığı rolün ihmal veya büsbütün inkar edildiği düşünülmesin ve fakat zamanın büyük güçlerinin bu meseleye dahli olmamış olsaydı Osmanlı açısından dağılma, Balkanlı uluslar açısından da ulus-devlet ve ulusçuluk inşasının çok daha uzun zaman alacağını kabul etmek gerekir. Örneğin, Sırbistan'da süreç böyle başlatıldı. İngilizlerin kumandası altında birleşen Fransız ve Rus donanması Yunanlılar'a Mora'da bir devlet kurdurmak için Navarin'de Osmanlı donanmasını yaktı. Son-

47 Doğu Sorunu (Eastern Question) konusunda yaygın bir literatür mevcuttur. M. Smith Anderson, *The Eastern Question, 1774–1923: A Study in International Relations,* London: Macmillan, 1966.; M. Smith, Anderson, *Doğu Sorunu 1774-1923*, çev. İdil Eser, İstanbul: YKY, 2001; Lucien J. Frary and Mara Kozelsky (eds), *Russian-Ottoman Borderlands: The Eastern Question Reconsidered,* Wisconsin: University of Wisconsin, 2014; Marian Kent (ed.), *The Great Powers and he end of the Ottoman Empire*, London: Routledge, 2005; Alexander Lyon Macfie, *The Eastern Question, 1774–1923,* New York: Longman, 1996. Fakat konu ile ilgili ve tam da 1919 yılında yayınlanmış bir çalışma için bakınız: J. A. R. Marriott, *Eastern Question: An Historical Study in European Diplomacy*, Oxford: Oxfrd University Press, 1919.

rasında Sırbistan, Karadağ, Romanya, Bosna-Hersek, Bulgaristan, Makedonya ve nihayetinde bugünkü Doğu Trakya dışındaki Balkan topraklarının tamamen kaybedilmesi benzer projelerin hayata geçirilmesi sonucunda gerçekleşti.[48]

Doğu Sorunu, Osmanlı için nihayetinde bir beka sorunu olarak neticelenmiştir. Bu sorun, Osmanlı'ya sadece Balkanlar'a değil, tüm imparatorluğa mal olmuştur. Dahası, Türkiye Cumhuriyeti'nin mayası da bu korkuyla yoğrulmuştur. Çoğu Balkan kökenli olan Türkiye'yi kuran bir avuç Osmanlı, bunu bizatihi tecrübe ederek yaşamışlardır. Gözleri önünde kaybolan bu devlete ve topraklara ilişkin yaşadıkları acılar, dramlar ve hayal kırıklıkları üzerine modern Türkiye'yi inşa etmişlerdir.

Balkan Faciası: Vatan-Millet Fikrinin Somutlaşması

Osmanlılar'da vatan ve millet fikri esasında İslami dünya görüşü etrafında şekillenmişti. Buna göre de İslam tek millet, küfür de tek milletti. Mekânsal olarak dünya da temel olarak Dar'ül Harp ve Dar'ül İslam olarak ikiye ayrılmıştı. Modern anlamda manevi bağlılık hissedilen toprak tüm Müslümanların ortak vatanı olan Dar'ül İslam'dı. Osmanlı'nın son sadrazamlarından ve İslamcı düşüncenin önemli isimlerden Said Halim Paşa oldukça geç sayılacak bir dönemde 1917 yılında bile bunu "Müslümanın vatanı şeriatın hâkim olduğu yerdir" şeklinde ifade etmişti.[49] Cihat ve fetih mentalitesine dayalı Osmanlı'da sınırlar da esnek bir yapıya sahipti. Etnik temelli bir millet anlayışı olmadığı için , sınırları kesin bir ülke ve vatandaşlık diye bir mesele yoktu ve doğal olarak vatan esnek bir mekânı ifade ediyordu. Aslında sadece Osmanlı değil tüm imparatorluk yapıları benzer özelliklere sahipti: sınırlar oldukça esnek bir şekilde belirlenmiş, vatan yerine mülk, vatandaşlık yerine de tabilik ilişkisi esas alınmıştı. Birey için hükümdara, krala veya imparatora tabi olmak yeterliydi. Genel anlamda, sınırları belli bir toprak parçası olarak hukuki ve maddi anlamda "ülke", bireysel ve toplumsal aidiyet mekânı olarak da manevi anlamda vatan kavramları ulus-devletlerin kurulmasıyla müşahhas hale gelmiş oldukça yeni bir meseledir. Din temelli yapılarda asıl olan dindarlık-dindaşlık, imparatorluk benzeri yapılarda tabilik iken, Westphalia sonrası düzenlerde ise asıl olan uluslardır. Modern anlamda vatan ve ulus kavramları ulusçulukların ortaya çıkmasından sonra birbirlerini besleyerek inşa edilmiş kavramlardır. Ayrıca, her iki kavramın oluşumu için ortak mitlere, ortak sevinçlere ve bilhassa ortak acılara dayalı ortak bir toplumsal hafızaya ihtiyaç vardır.[50]

48 Kemal Beydilli, "Şark Meselesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 38, 2010, ss.352-357; Mim Kemal Öke, "Şark Meselesi ve II. Abdül-Hamid'in Garp Politikaları, (1876-1909)", *Osmanlı Araştırmaları*, III, 1982, ss.247-275; Bayram Kodoman, *Cumhuriyetin Tarihî-Fikrî Temelleri ve Atatürk*, Ankara: Alter, 2005, ss7-35; Emre Baysoy, "Modernleşme ve Jeopolitik Ekseninde Doğu Sorunu", *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, Sayı.30, Mayıs 2011, ss.43-72, http://dergipark.ulakbim.gov.tr/guvenlikstrtj/article/view/5000098890, 11.03. 2016.

49 Said Halim, *Buhranlarımız*, İstanbul: Tercüman, (Ertuğrul Düzdağ), yty. s.33.

50 Bakınız Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 5. Baskı, Ankara: TTK, 1993,

Modern anlamdaki vatan ve millet gibi kavramların Osmanlı'da ortaya çıkışında literatürde genel olarak Batı etkisinin tartışılıyor oluşu ve bunun yadsınamaz bir gerçeklik olarak değerlendirilmesi anlaşılabilir bir konudur. Ancak burada da Balkanlar'ın özel durumunu ve etkisini ayrıca dikkate almak gerekir. Türkiye Cumhuriyeti'ni inşa eden vatan ve ulus kavramları büyük ölçüde hem Osmanlıya Balkanlar üzerinden gelir hem de Osmanlı'nın Balkan tecrübelerine dayanmaktadır. Osmanlı'nın 18. yüzyıldan başlayarak Balkanlar'dan tasfiyesi, özellikle de Birinci Dünya Savaşı öncesinde yaşanan Balkan Faciası modern Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran nesilleri derinden etkilemiştir. Balkan Faciası, modern Türkiye'nin toplumsal hafızasına kazınmış, hala her kesimce atıfta bulunulan en unutulmaz acılardan birini oluşturmaktadır.[51] Birinci Dünya Savaşı ve hatta İstiklal Harbi'nin bile bu anlamda toplumsal hafızayı inşa edici rolleri Balkan Faciası ile kıyaslandığında arka planda kalabilir. Üstelik bu, geçmişte kalmış bir konu da değildir. Mesela, kitleleri 1980'li yıllarda Bulgaristan veya 1990'lı yıllarda Bosna sorunlarında olduğu gibi, hala harekete geçirebilen bir referans noktasıdır. Bunda biraz sonra değinilecek olan siyasal hareketler ve ideolojiler yanında Namık Kemal'den başlayarak Ömer Seyfettin, Mehmet Akif, Yahya Kemal, Arif Nihat ve Orhan Şaik Gökyay'a kadar modern Türk edebiyatının rolü büyüktür.[52]

Bu bağlamda, mesela modern anlamda vatan ve millet fikrinin oluşmasında da, Tanzimat dönemi edebiyatçılarının, yine başta Namık Kemal olmak üzere, Mehmet Akif'in katkıları yadsınamaz. Yaratılan imgeler ve tartışılan fikirlerle o dönem edebiyatı Kırım'dan başlayarak Osmanlı'nın toprak kayıpları ve Osmanlı'ya yönelik göçlerle çok yakından ilgilenmiş ve yaşananların toplumsal hafızaya kaydedilmesine esaslı katkılarda bulunmuştur. Ayrıca bu acıları derinleştiren somut başka olgular da vardır. II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesini müteakip ortaya çıkan olaylar ve bilhassa bir kaç yıl içinde Balkanlar'ın feci bir şekilde, üstelik daha yakın zamanlara kadar kendi egemenlikleri altında bulunan uluslara karşı kaybedilmesi ister sivil, ister asker olsun tüm Osmanlı seçkinleri tarafından bir yüz karası olarak değerlendirilmiştir. Dönemin hem edebi hem de siyasal yazınına yansıyan ve hala geçerliliğini koruyan ağır hüznün ve siyasal

ss.321-358; Çağdaş Ümit Yazgan, "Osmanlı'dan Cumhuriyetin İlk Yıllarına Kadar Vatan Anlayışı", *Eğitişim Dergisi*, Sayı 14, Şubat 2007. Hem vatan hem de millet kavramları bir bütün olarak değerlendirilecek olursa, Osmanlı dünyasına, 19. yüzyılda girişi, sirayet etmesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nde daha da somutlaşması İslami bir özle bağlantı kurularak ancak mümkün olmuştur. Detayları elbette tartışılabilir ama vatan ve millet kavramları İslami özlerini hala gündelik dilde de sürdürmektedir. Buna karşılık, öz-Türkçe hareketiyle irtibatlı yurt ve ulus kavramlarının seküler içerikleri daha açıktır. Bu makalede ulus ve ulusçuluk kavramları bu ayrım dikkate alınarak kullanılmıştır.

51 Boyar, *Ottomans, Turks and the Balkans*, ss.1-2.

52 Mehmet Güneş, "Rumeli'nin Kaybının Türk Şiirindeki Akisleri", *Türkbilig*, Sayı 21, 2011, ss.183- 206; Nesime Ceyhan Akça, "Balkan Savaşı (1912-1913) ve Türk Edebiyatı", http://turkyurdu.com.tr/1228/balkan-savasi-1912-1913-ve-turk-edebiyati.html, 01.03.2016; Ömer Çakır, "Edebî Eserlerin Aynasında Balkan Savaşları ve İslâm", Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 4(2): 043-056.

romantizmin temelinde de bu olaylar vardır.[53] Ama bunların esas etkisi, dost-düşman ayrımı, milletin kim olduğu ve vatanın neresi olacağı meselelerinde, biraz da zamanla değişerek ve derinleşerek ortaya çıkacaktır. Bu durum insanları ve özellikle Cemal Paşa, Talat Paşa ve Enver Paşa gibilerini imparatorluğu ihya etmek, olmazsa kayıplarını durdurmak ve bu da olmazsa yeni bir imparatorluk yaratmak hayaline kaptırırken, Mustafa Kemal gibi kimilerini de çekilinebilecek en son toprak parçası olarak vatanın sınırlarını belirleme ve bu sınırlar içerisinde yeni bir hayat inşa etme politikalarına yöneltecektir. Türkiye Cumhuriyeti'nin herhalde bu fikriyatın eseri olarak ortaya çıkışı da bir tesadüf değildir.[54]

Ancak burada Türkiye'nin Balkan tecrübesinin, yani Balkanlar'ın Cumhuriyet'in inşasında oynadığı rolün sadece beka, vatan ve ulus gibi bir takım mücerret ve muhayyel kavramların doğuşuyla sınırlı olmadığını da belirtmemiz gerekiyor. Her şeyden önce, vatan, millet, ulus-devlet gibi fikirlere sahip ve/veya modern Türkiye'yi inşa eden Genç Türkler'den Mustafa Kemal'e asker, bürokrat veya aydın Osmanlı seçkinlerinin neredeyse tamamı ya Balkan kökenlidir veya siyasi, mesleki veya örgütsel kariyerlerini Balkan topraklarında yapmışlardır.[55] Son dönemlere kadar tartışılan derin devlet veya komitacılık gibi oluşumlar, güvenlikçi yaklaşımlar ve militarist eğilimler, olumlu veya olumsuz ama yine Türkiye'nin Balkan tecrübeleriyle bağlantılıdır. İkincisi, yine bazıları muhalif kalarak, bazıları iktidar olarak Cumhuriyeti inşa eden Osmanlı'dan devreden fikirler ve hatta örgütler de asıl olarak ya Balkan kökenliler tarafından kurulmuşlardır ve/veya Balkanlar'da ortaya çıkan örgütlenme modellerini esas almışlardır. Bunlardan en zikre değeri de İttihat ve Terakki'dir. İttihat ve Terakki'nin kurucularının ağırlıklı bir kısmının Balkan kökenli olması bir yana, aslında bizatihi İttihat ve Terakki Balkanlı bir örgüttür. Kuruluşu, gelişmesi ve iktidara yürüyüşü hem Balkanlar'daki gelişmelerden çok derin bir şekilde etkilenmiş, hem de bütün bunları İttihat ve Terakki Balkanlar'da gerçekleşmiştir. Tanıl Bora'nın da işaret ettiği gibi "Balkanlardaki milliyetçi akımlar, örtülü ve açık iktidarı döneminde İttihat ve Terakki'ye damgasını vuracak olan, Rumeli'deki ve özellikle Makedonya'daki genç subayları derinden etkilemiştir. İttihat ve Terakki'nin öncülü ilk gizli örgütün kurucularından İbrahim Temo, Yunan Etniki Eterya komitesinin öncü faaliyetini örnek aldıklarını aktarır."[56]

Balkanlar'ın kaybı Türk siyasal düşüncesi açısından genelde ulusçuluğun ya da Türk milliyetçiliğinin neredeyse miladı olarak yorumlanmaktadır. Bu da bir

53 Haluk Harun Duman, *Balkanlara Veda*, İstanbul: Duyap, 2005; Ömer Çakır, "Balkan Harbi'nin Türk Şiirindeki Akisleri", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 33, Güz 2007, s. 215-228; Nurcan Uçak, *1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi`nin Türk Edebiyatındaki Akisleri*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1997; Necat Birinci, "1897 Türk-Yunan Savaşının Şiirimizdeki Akisleri", *Edebiyat Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007, ss.127-143; Erol Ülgen, *1897 Türk-Yunan Savaşı'nın Türk Şiirindeki Akisleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993.

54 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, ss.321-353.

55 Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, ss.7-14.

56 Tanıl Bora, "Türk Milli Kimliği, Türk Milliyetçiliği ve Balkan Sorunu", Saybaşılı ve Özcan, *Yeni Balkanlar Eski Sorunlar*, ss.190.

dereceye kadar doğru, ancak eksik bir tespittir. Konuyu sadece kayıp açısından değil de biraz daha geniş bir perspektiften ve tarihsel olarak da modernleşmenin başlangıcı itibarı ile ele aldığımızda, yukarıda da kısaca değinildiği gibi Balkanlar, Türkiye'de yine modern anlamda siyasal olanın ve alanın gelişmesine ciddi katkılarda bulunmuş bir mekân ve meseledir. Şöyle ki Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze kadar Türkiye'de karşılaştığımız İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık ve Osmanlıcılık gibi temel ideolojik tartışma ve kamplaşmaların ortaya çıkışında, gelişip güçlenmesinde ve hatta iktidar olmasında, iktidar ol(a)masa da bir politik tercih olarak gündeme gelmesinde ve uygulanmasında yine bir şekilde bir Balkan ağırlığı bulmak mümkündür. Bu sadece yukarıda zikrettiğimiz İttihat ve Terakki ve onun ideolojisi ile sınırlı değildir. İdris Küçükömer'i takip edecek olursak devletçi, ulusçu, merkeziyetçi solu temsil eden bir hareket olarak İttihat ve Terakki zihniyetinin, yine aynı dönemlerden başlayarak yeniçeri-ulema veya genelde doğucu-İslamcı halk hareketi olarak sağı temsil eden Hürriyet ve İtilaf'da somutlaşarak, Demokrat Parti ve Adalet Partisi ile devam eden tüm sağ zihniyetlerin de bu anlamda büyük ölçüde Balkanlar'dan veya Balkanlılardan neşet ettiğini hatırlamamız gerekir.[57] Mesela Selanikli olan Mustafa Kemal ve ona atfen formülleştirilen Kemalizm'in Balkan kökeni bilinir de İslamcılığın Osmanlıya girişi ve özellikle II. Abdülhamit döneminde uygulanmasında Balkanlar'daki Müslüman unsurları bir arada tutmak için gündeme gelen bir ideoloji olduğu üzerinde pek durulmaz. Tabii ki yine İslamcılığın önemli temsilcilerinden Mehmet Akif'in bir Arnavut olması da burada kayda değer. Bu bağlamda son bir not daha eklemek gerekirse Türkiye İslamcılığı söylem olarak ümmetçi olmakla birlikte, mekân olarak Anadolu ve Balkanları merkeze alan Osmanlıcı; hedef olarak da gayet modernist ve hatta Batıcıdır. Özellikle Namık Kemal İslamcılığı bu çerçevede değerlendirilebilir.[58]

Bugünün Türk siyasal hayatında da Balkanlar bir mekân ve bir fikir olarak hala geçerliliğini ve pek çok açıdan da ağırlığını korumaktadır. Soğuk Savaş sonrası dönemde, özellikle Turgut Özal'lı yıllarda neo-Osmanlılık dediğimiz, Türk dış politikasına yön arayışlarında Balkanlar'ın rolü herhalde yadsınamaz. Daha da ilginci, Refah Partisi'nin 1990'lı yıllarda durdurulamayacak bir şekilde yükselmesinin arka plan motiflerinden biri de Balkanlardır. O dönemde günlük siyasetin dilinde bile bilhassa Balkanlar elbette Osmanlı demektir, Osmanlı da Balkanlardır. Hakkında yapılan bir yığın spekülasyonlara rağmen, 1995 yılında Refah Partisini birinci parti yapan unsurlardan biri bu partinin Bosna-Hersek söylemleriyle irtibatlı olmalıdır. Kitlelerin parti ayrımı yapmaksızın Refah Partisi'nin bu konudaki organizasyonlarına katılmasını mümkün kılan ve sonrasında da partiye kazandıran süreç muhtemelen böyle başlamıştır. Çünkü Yugoslavya'nın dağılmasından sonra ortaya çıkan olaylar, Refah'ın İslam dünyası, Müslümanlar, doğu-batı ayrımı gibi soyut söylemlerini tarihsellikten çıkarıp somutlaştırmış ve

57 İdris Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam, 2007, ss.32-49.
58 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, ss.321-353.

bir yandan Osmanlı'ya, diğer yandan da Balkanlar'a ilişkin kitlelerin toplumsal hafızalarını yeniden canlandırmıştır. Bu olaylar öncesinde de, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra neredeyse her on yılda bir yaşanan ve başta Bulgaristan'da olmak üzere bölgedeki sistematik Osmanlı, Türk ve İslam düşmanlıkları, buna dayalı etnik temizlik hareketleri, ölüm, sürgün ve göçlerin, bu toplumsal hafızayı sürekli canlı tutmaktaki rolünü de not etmek gerekir.[59]

Balkan kökenli göçlerin modern Türkiye'nin iç ve dış politikasında oynadığı role, aşağıda değinilecektir ama burada tarihsel süreklilik anlamında Balkanlar meselesinin Ak Parti'nin politikalarını nasıl etkilediğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Ak Parti ve bilhassa Ahmet Davutoğlu'nun teorik temellerini çizdiği, danışmanlık, dışişleri bakanlığı ve nihayetinde Başbakan olarak değişik mevkilerde görev alarak etkin bir şekilde pratiğe de koymaya çalıştığı, son dönem Türk dış politikasının en temel direklerinden birisi de Balkanlardır. Balkanlar Türkiye'nin stratejik derinliği, medeniyet iddiası ve farklı unsurlardan birlik oluşturma örneğinin somut göstergesidir. Balkanlar bu çerçevede hem zaman, hem mekân, hem de tarih bilincinin vazgeçilmez bir unsuru olarak yer almaktadır. Reel politik düzlemde de jeo-kültürel ve jeo-politik olarak Balkanlar, Türkiye'nin merkezinde yer aldığı??? coğrafya için ihmal edilemez bir gerçeklik olarak konumlandırılmıştır.[60] Kemalist müesses nizam için dramatik büyük bir unutuşun ardından, Özal sonrası bölgeye ilişkin radikal bir değişim geçiren resmi politikalardan sonra, Ak Parti döneminde bölgeye olan ilgi, yakınlık ve hatta yatırımlar zirve yapmış durumdadır. Davutoğlu'nun girişimleriyle başlatılan ve sürdürülen bölgesel işbirliği ve barışı inşa çabaları, Sırbistan dâhil Türkiye'nin tüm bölge ülkeleriyle yakınlaşmasına imkân sağlamıştır. Başka Türkiye merkezli kuruluşlar yanında bilhassa Özal zamanında kurulan TİKA'nın ve Ak Parti zamanında kurulan Yunus Emre Enstitüleri'nin bölgeye katkıları zikre değerdir ve Balkanlar'da yeni ve sessiz bir "Türk Rönesansı" sayılabilir.[61] Bu politikalar, bilhassa Türkiye'nin 2000'li yıllardaki dikkat çekici ekonomik kalkınması ile AB'nin aynı dönemlerde yaşadığı finansal krizler ve bölgeye olumsuz yansımaları dikkate alındığında, Ankara'nın Balkanlar'daki ağırlığını iyice artırmış durumdadır. Türkiye bölgedeki Türkler

59 Balkanların Soğuk Savaş sonrası Türk siyasetine etkisinin kısmi bir değerlendirmesi için bakınız: Çalış, *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler*, ss.83-143.

60 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Stratejik Konumu*, İstanbul: Küre, 2001, ss.120-123. Ayrıca özellikle bakınız: "Dışişleri Bakanı Sayın Ahmet Davutoğlu'nun IV. Büyükelçiler Konferansı Vesilesiyle Trakya Üniversitesi Balkan Kongre Merkezi'nde Yaptığı Konuşma", 29 Aralık 2011, Edirne, http://www.mfa.gov.tr/buyukelciler-konferansi-vesilesiyle-trakya-universitesi-balkankongre-merkezinde-yaptigi-konusma-29-aralik-2011.tr.mfa. Davutoğlu'nun Balkan vizyonu için ayrıca bakınız: Ahmet Davutoğlu, *Geleceğe Dönük Bir Balkan Vizyonu*, Dışişleri Bakanlığı, Stratejik Araştırmalar Merkezi, Vision Paper, http://sam.gov.tr/tr/a-forward-looking-vision-for-the-balkans, 01.03.2016.

61 TİKA, "Balkanlar ve Doğu Avrupa", http://www.tika.gov.tr/upload/oldpublication/balkanlar_tr.pdf; http://www.tika.gov.tr/tr/video/balkanlarda_tika_faaliyetleri-14740. Bu konuda yıllık TİKA Faaliyet Raporları (http://www.tika.gov.tr/tr/yayin/liste/tika_faaliyet_raporlari-22) yanında ayrıca bakınız: Soner Karagül, "Türkiye'nin Balkanlardaki "Yumuşak Güç" Perspektifi: Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı(TİKA)", *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi*, Cilt:8, Sayı:1, 2013, ss.79-102. Yunus Emre Enstitüsü'nün faaliyetleri için resmi internet sitesine ve yayınlarına bakılabilir: http://www.yee.org.tr/.

kadar Arnavutlar ve özellikle azınlıktaki başka gruplar açısından da önemli bir ülke haline gelmiştir. Bölgeyi Avrupalılaştırma yönünde büyük gayret sarf eden ve bölgenin Osmanlı kimliğini isim düzeyinde dahi yok etmek için Balkanlar yerine Güney-Doğu Avrupa demeyi tercih eden bir AB'nin varlığını hatırlatmak, tarihsel görünen bazı şeylerin hala nasıl yaşadığının anlaşılmasına katkıda bulunabilir.[62]

Göç, Sürgün ve Ölüm: Türkiye'nin Balkanlardan İnşası

Bu noktaya kadar anlatılan olayların gelişiminin arka planında yer alan en temel unsur göç olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç olgusu, yukarıda kısmen temas edildiği üzere, Türk tarihinin en önemli itici güçlerinden biridir. Bu açıdan modern Türkiye'nin inşası da, ağırlıklı bir biçimde Balkanlar merkezli göç hareketlerinin doğrudan bir yansıması olarak görülebilir. Önceki bölümlerde göç, sürgün, ölüm ve kayıplar üzerinden Balkanlar'ın Türkiye'nin önce bir fikir, sonra bir vatan ve sonunda da ulus-devlet olarak inşasını ve sonra da politikalarını nasıl etkilediğini anlatmaya çalıştık. Bir anlamda Balkanlar merkezli geliş-gidişlerin daha çok modern Türkiye'nin zihni inşasına katkılarını ve etkilerini analiz etmeyi denedik. Bu bölümde yine önceki bölümlerde ele alınan konularla çok irtibatlı olarak, Balkanlar'dan gelen göçlerle Anadolu'nun etnik olarak Türkleşmesi ve bunun modern Türkiye'ye yansımaları üzerinde duracağız.

Bu konunun esaslı bir şekilde ele alınması gereken birkaç yönü vardır. Birincisi, yukarıda kısmen değindiğimiz Türkler'de modern anlamda vatan ve millet-ulus anlayışının gelişiminde Balkanlar'daki milliyetçi düşünce, örgütlenme ve hareketlerin Osmanlı aydınlarını etkilemesiyle ilgilidir. İkincisi, bu aydınların önemli bir kısmının Balkan kökenli olmasıdır. Üçüncüsü de, bu konuyla irtibatlı ve bizim burada altını çizmek istediğimiz bir konu, Balkanlar'dan Türkiye'ye dönük kitlesel göçlerin, sürgün ve ölümlerin Türkiye'nin etnik kompozisyonunu etkilemesi, bir anlamda Türk halkının inşa edilme serüvenidir. Bu noktada da bir başka önemli unsurun altını çizmek gerekir. Balkanlar ve Türkiye arasındaki göçler etnik temelli olmaktan ziyade dini temellidir. En son karşılıklı kitlesel göçlerden Mübadele meselesinde Türkçe bilmeyen Yunanistan'dan Türkiye'ye gelenlerle, Rumca bilmeyen Türkiye'den Yunanistan'a göçenler bu konudaki en önemli örneklerden biridir. Din temelli bir mübadele yapılmasına rağmen, bunlar etnik olarak Türkiye'de Türk, Yunanistan'da da Yunan olarak değerlendirilmişlerdir.

Yine kısmen daha önceki sayfalarda değindiğimiz gibi, Anadolu'ya doğru göç hareketleri, aslında mekânsal anlamda kademe kademe ve sayısal anlamda da sona doğru yoğunlaşmakla birlikte uzunca bir tarihsel süreci kapsamaktadır. Osmanlı

62 Çalış ve Demirtaş, *Balkanlar'da Siyaset*, ss.12-13, 224-229; K. Balalovska, "Between `the Balkans' and `Europe': A Study of the Contemporary Transformation of Macedonian Identity", *Journal of Contemporary European Studies*, Vol. 12, No. 2, 2004; D. Bechev, "Constructing South East Europe: The Politics of Regional Identity in the Balkans", *Ramses Working Paper*, 1/06, European Studies Center University of Oxford, 2006.

İmparatorluğu'nun İkinci Viyana kuşatmasından sonra ve bilhassa 1699 Karlofça Anlaşması ile bugünkü Avusturya ve Macaristan'dan başlayarak Orta Avrupa topraklarından Balkanlar'a doğru geriye doğru çekildiği bilinmektedir. Bu geri çekilişle birlikte ilk göç dalgaları da başlamış bulunmaktadır. Bu döneme ait ve fakat daha kitlesel sayılabilecek göçler ise Osmanlı-Rus savaşlarında Osmanlı'nın ilk defa yenildiği 1768-1774 savaşları sonunda ortaya çıkar. Ruslar bu savaşın sonunda Kırım'ı işgal edince, bölge Müslümanları kitleler halinde güneye doğru göçe başlarlar. İlk göçler elbette doğrudan bugünkü Türkiye sınırlarına değildir. Her yenilgiden sonra göçe zorlanan kitleler Orta Avrupa ve Karadeniz'in Kuzeyinden, önce Balkanlar'ın nispeten daha güvenlikli bölgelerine yerleştirilir. 1923 tarihi ile başlayan Cumhuriyet dönemi hariç, aşağı yukarı 150 yıllık bir döneme tekabül eden bu sürecin sonunda da göçler bugünkü Türkiye sınırlarına ulaşacaktır. Rusların Kırım'dan sonra Asya bozkırları, Orta Asya ve Kafkasya işgalleriyle devam eden bu süreç, Kafkaslar üzerinden önce Doğu Anadolu'yu ve Karadeniz'in Batı yakasını ve Balkanlar üzerinden de önce Trakya bölgesini ve nihayetinde de tüm Anadolu'yu etkileyecektir.[63]

Bu 150 yıllık süreç içerisinde İstanbul başta olmak üzere, Anadolu'ya doğru kesintisiz bir göç dalgasının yaşandığı bilinmektedir. Dolayısıyla Balkanlar üzerinden bugünkü Türkiye sınırlarına gelen göçlere ilişkin kesin bir rakam verme imkânı neredeyse yoktur. Ancak kaynaklarda zikredilmeye değer görülen kitlesel göçler bile bize bu konuda yeterince fikir vermeye yetecek ölçüdedir. Mesela, 1806-1812 yılları arasında Bulgar, Rum ve Sırp saldırıları sonrasında 200.000'e yakın Müslüman bölgede göçmen haline gelmiştir. 1828-1829 ve 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşları ve sonrasında yurtlarından göç eden insanların sayısının 1.500.000'den daha fazla olduğu tahmin edilmektedir. Yapılan bir çalışmaya göre, sadece 1877-1879 yılları arasında Rumeli'den Anadolu'ya göç edenlerin sayısı 1.230.000'in üzerindedir. Savaş öncesi sadece Tuna ve Edirne Vilayetleri'nde yaşayan Müslüman nüfusun 1.500.000 civarında olduğu tahmin edilmekte olup, bunlardan 515.000 kişinin Osmanlı topraklarına yerleştirildiği kayıtlarda zikredilmektedir. 1878 Berlin Antlaşması'ndan sonra Avusturya-Macaristan'a terkedilen Bosna-Hersek'teki Boşnaklar'dan sayıları 120.000'e varan büyükçe bir

63 Bu konuda en kapsamlı çalışma şüphesiz ki Justin McCarthy'ye aittir ve Ölüm ve Sürgün kitabı bu gözle okunabilir. Justin McCarty, *Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi (1821-1922)*, çev. Bilge Umar, Ankara: İnkılap, 1998. Balkanlar üzerinden gelen göçler içinse Faruk Kocacık, "Balkanlar'dan Anadolu'ya Yönelik Göçler (1878-1890)", *Osmanlı Araştırmaları I*, İstanbul, 1980, ss.138; Halit Eren, "Balkanlarda Türk ve Diğer Müslüman Toplumları ve Göç Olgusu", *Balkanlar,* İstanbul: OBİV, 1993, ss289-293; Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, Ankara: TTK, 1999; Ahmet Halaçoğlu, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*, Ankara: TTK, 1994; H. Yıldırım Ağanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi: Göç*, İstanbul: Kum Saati, 2001; Bilal N. Şimşir, *Rumeliden* Türk Göçleri, C.I-III, Ankara: TTK, 1989; Aslan, *Balkan Savaşları Sonrası Rumeli'den Türk Göçleri*; Yusuf Sarınay, "Cumhuriyet Döneminde Balkan Ülkelerinden Ankara'ya Yapılan Göçler (1923-1990)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt 27, Sayı 80, Temmuz 2011, ss.353-361.

kitlenin de Osmanlı Devleti'ne göç ettiği bilinmektedir. 1898-1913 arası yaklaşık 20.000'e yakın Giritli Müslümanın muhacir durumuna düştüğü ve İzmir'de iskân edildiği de kayıtlarda mevcuttur.[64]

Osmanlı döneminin en vahim ve en büyük göçlerinden biri ise Balkan Faciası sonrasında yaşanır. Balkan Faciası, daha önce de temas edildiği üzere, 8 Ekim 1912 ile 29 Eylül 1913 arasında Osmanlı devleti ile Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ ve sonradan bu savaşa dâhil olan Romanya arasında cereyan etmiş bir dizi savaştan oluşmaktadır. Bu savaşların neticede kaybeden tek tarafı Osmanlılar olmuştur. Savaş sonrasında Osmanlı devleti 33 vilayet, 158 ilçeyi kapsayan Avrupa'daki topraklarının %83'ünü ve nüfusunun da %69'unu kaybetmiştir. Bu kaybedişin sonucu bu bölgede yaşayan Müslüman ahalinin gerçekten de çok büyük dramatik olaylar eşliğinde yeniden göç yollarına dökülmesi olacaktır. Balkan Savaşları sonucunda yollara düşen göçmenlere ilişkin kesin sayıları vermek mümkün olmamakla birlikte, yine de o dönemde ve sonrasında yapılan yayınlardan tahmini bir rakama ulaşılabilmektedir. Bu dönemde Bulgar işgalindeki Batı Trakya'dan 200.000, Makedonya'dan 240.000 ve diğer bölgelerden de en azından bu rakamlara yakın bir kitlenin, yani toplamda 800-900 bine yakın Müslümanın Anadolu'ya göç ettiği tahmin edilebilir. Bunlara savaş sırasında hayatlarını kaybeden 200.000-500.000 kadar kişi de eklenmelidir.[65] Rakamlar yanıltıcı olabilir ancak potansiyel olarak göçe, katliamlara ve ölümlere maruz kalan kitleler konusunda elimizde bir takım veriler de mevcuttur. Justin McCarthy'ye göre Balkan Savaşları öncesinde, yani 1911 yılı itibari ile sadece Yunanlar, Bulgarlar ve Sırplar tarafından işgal edilen bölgelerde toplam 6.353.000 kişi yaşamaktaydı. Bunların da %51'inden daha fazlası, yani 3.242.000 kişi Müslümanlardan oluşmaktaydı.[66] Bu rakamları, yine McCarthy'nin 19. yüzyılın başındaki Yunan ayaklanmasından 1922 yılına kadar geçen süreç içerisinde öldürülen veya muhacir haline gelmiş Müslümanlara ilişkin vermiş olduğu rakamlarla kıyaslamak da öğretici olabilir. Bu rakamlara göre, 1922 yılına kadar 5.060.000 Müslüman katledilmiş ve 5.381.000 Müslüman da göç yolarına düşmüştür. Bunlardan üçer milyona yakını Kafkas veya Doğu bölgelerinde cereyan eden olaylarla irtibatlı kabul edilse bile, en az ikişer buçuk milyon Balkan kökenli Müslümanın katledildiği veya göç etmek zorunda kaldığı gözlenmektedir.[67]McCarthy bu rakamların mümkün olduğunca abartılmadan verildiği notunu da düşmektedir. 1923 yılı başlarında, Atatürk'ün tahminine göre, Türkiye'nin toplam nüfusu 8 milyonu

64 Ağanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi: Göç*, ss.31-44; McCarthy, Ölüm ve Sürgün, ss.72-73, 104-105; Aslan, *Balkan Savaşları Sonrası Rumeli'den Türk Göçleri*, ss.48-51; Mehmet Demirel, "Türkiye'de Bosna Göçmenleri"; Samir Vildiç, "Türkiye Boşnakları: Göç Hakkında", http://www.zambak.ba/turkiye-bosnaklari--goc-hakkinda-2889m.htm.

65 Ağanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi: Göç*, ss.44-98; McCarthy, Ölüm ve Sürgün, ss.72-73, 104-105; Aslan, *Balkan Savaşları Sonrası Rumeli'den Türk Göçleri,* ss.74-76; Sarınay, *Cumhuriyet Döneminde Balkan Ülkelerinden Ankara'ya Yapılan Göçler*, ss.353-361; Halaçoğlu, *Rumeli'den Türk Göçleri*, 29-67.

66 McCarthy, Ölüm ve Sürgün, ss.144-145.

67 İbid., 374

geçmez.[68] Kaldı ki Birinci Dünya Savaşı ve akabinde gerçekleştirilen İstiklal Harbi ve sonrasında yaşanan tehcirler ve sonrasında da mübadele ile yoğunlaşmış bir şekilde devam eden göçler, Anadolu'nun etnik yapısını esaslı bir şekilde değiştirmiştir. Bilhassa Balkan Savaşları'nı tecrübe etmiş Osmanlı idarecileri ve sonrasında Cumhuriyeti kuran nesiller, göç politikasını biraz da Anadolu'nun yeniden İslamlaştırılması-Türkleştirilmesi projesine uygun bir şekilde değerlendirmeye çalışmışlardır. Bir yandan gelen muhacirleri Anadolu'nun nispeten nüfus yoğunluğu düşük bölgelerine sevk ederken; öbür taraftan bu muhacirlerden bir kısmının da etnik-dini yapı olarak azınlık yoğun bölgelerde iskân edilmelerine dikkat etmişlerdir. Lozan Anlaşması'na ek olarak yapılan anlaşma gereğince gerçekleştirilen mübadelede de din belirleyici bir unsur olarak kullanılmıştır. Bu kapsamda, 1923-1930 yılları arasında Türkiye'den Yunanistan'a bir milyondan fazla mübadil gönderilirken, Yunanistan'dan Türkiye'ye gelenlerin sayısı da 500.000 civarındadır. Cumhuriyet'in başlangıcından günümüze kadar gelen süreç içerisinde de Balkanlar'dan Türkiye'ye dönük göçler neredeyse aralıksız bir biçimde devam etmiştir. 1923-1990 yılları arasında Balkanlar'dan Türkiye'ye gelen göçmenlerin toplam sayısı 1.750.000-2.000.000 civarındadır. Bu rakamlara, Yugoslavya'nın dağılmasından sonra gelen ve gelmeye devam eden muhacirler dâhil değildir.[69]

McCarthy'nin de belirttiği gibi, göçlerin Türkiye Cumhuriyeti'ni oluşturan nüfusu hangi oranda etkilediğini tam olarak tespit etme imkânı olmayabilir. 1922 yılı sonrasını dikkate almayan McCarthy bu oranın kabaca ve en azından beşte bire tekabül ettiği kanaatindedir.[70] Ağanoğlu ise sadece Rumeli kökenlilerin oranını beşte bir olarak tahmin etmektedir.[71] Ancak Lozan Antlaşması sonrası Mübadele ile başlayan ve sonraki dönemlerde de mesela 6-7 Eylül olayları gibi değişik sorunlar sebebiyle Türkiye'den göçen azınlıklar ile bu arada Türkiye'ye gelmeye devam eden göçmenler dikkate alındığı zaman, bu göçlerin Türkiye'nin etnik yapısına etkisi daha da belirginleşecektir. 1923 itibari ile sekiz milyonluk bir nüfusun varlığı göz önünde bulundurulduğunda bile bunun en az iki milyona yakının Balkan kökenli olduğunu; mübadele sonrası giden ve gelenlerle bu oranın Balkan kökenliler lehine daha da arttığını, dolayısıyla Türkiye'nin etnik yapısı içerisinde sadece Balkan kökenlilerin beşte birden daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Bunun için de çok ince hesaplar ve genetik tahliller gibi çok gelişmiş teknikler kullanma gereği de yoktur. Türkiye'nin başta Trakya'yı içeren Marmara olmak üzere tüm bölgelerinin yoğun bir muhacerat bağlantısı vardır. Muhacir, göçmen, Balkan kökenli, Rumelili, mübadil, Arnavut, Boşnak, Prizrenli, Üsküplü, Giritli, Batı Trakyalı, soydaş, dindaş, Yugoslav, Makedon, Bosna ve Bulgaristan göçmeni

68 Gencer Özcan, "Türk Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim", s.209.

69 Sarınay 1990 itibari ile 1.750.000 rakamını vermektedir. Sarınay, "Cumhuriyet Döneminde Balkan Ülkelerinden Ankara'ya Yapılan Göçler", ss.361; Ağaoğlu ise 1.800.000 rakamını zikretmektedir: Ağaoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi: Göç*, 343.

70 McCarthy, Ölüm ve Sürgün, s.370.

71 Ağaoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi: Göç*, s.343.

gibi sıfatları taşıyan milyonlarca insan bu bağlantının yaşayan örnekleridir.[72] Hatta bu insanların çoğu halen, yalnızca atalarının veya kendilerinin doğdukları ülke ile değil; bölge, şehir veya belde ile anılmaktadırlar.

Rakamlar ve detayları tartışılabilir ancak şurası bir gerçektir ki; bu süreç sonunda bu günkü Türkiye'yi oluşturan Anadolu ve Trakya toprakları tarihinde hiç olmadığı kadar Türkleşmiş ve İslamlaşmış vaziyettedir. Bir anlamda 1071 Malazgirt Savaşı ile başlayan İslamlaşma süreci Cumhuriyet'in kurulmasından sonra ancak tamamlanabilmiştir. Gerçi Türkiye'de laisizmin iktidarı ele geçirmesinden sonra İslamlaşmadan vaz geçilecek, daha çok etnik ve yer yer ırkçı bir Türkleştirme politikası devreye sokulacaktır. Aslında bu politikanın işaretleri henüz Lozan Antlaşması yapılmadan önce verilmiştir. 1923 yılı başlarında, Mustafa Kemal basına vermiş olduğu bir demeçte açıkça şunu ifade eder: "*Memleketin nüfusu şayan-ı teessüf bir derecededir. Zannederim ki bütün Anadolu halkı sekiz milyonu geçmez. (…) Şimdi bunu telafi etmek istiyoruz. Telafi etmek için ise şüphe yok herkesçe malum olduğu gibi sıhhi ve ictimai tedbirler almak lazım gelir. … Fakat aynı zamanda hududu milliye haricinde kalan aynı ırk ve harstan anasırı da getirmek ve onları da müreffeh bir halde yaşatarak nüfusumuzu tezyid etmek lazımdır ki buna tevessül olunacaktır. Eğer Rusya'dan getirmek mümkün olursa oradan da getireceğiz. Fakat bence Makedonya'dan ve Garbi Trakya'dan kâmilen Türkleri buraya naklet-mek lazımdır ve bir daha Avrupa seferi yaparak oralara gitmeyi düşünmemeliyiz."*[73]

Laikliğin resmi politikaya dönüştüğü dönemden sonra Türkiye'de göç politikasının yasal olarak da "Türk ırkı veya harsı" ile temellendirilmesi bir tesadüf değildir. Türkiye'deki ulusçu-laik-Kemalist devlet yapılanmasına uygun bir ulusal kimlik inşasında da bu göç politikaları oldukça etkin bir şekilde kullanılmışlardır.[74] 1930'lu yıllarda bu politikanın nasıl konsolide edildiği İngiliz elçiliği tarafından hazırlanan bir raporda gayet veciz bir şekilde ifade edilir. İngilizlere göre, "Osmanlılık reddedildiğinden ve Hilafet yıkıldığından beri, Türkiye'nin siyaseti Türk olmak ve Türk kazanmaktır."[75] Balkan kökenli göçler de İslamlaştırma politikalarından daha ziyade Türkiye'nin Türkleştirme politikalarında önemli bir dayanak noktasını oluşturacaktır. Büyük kitleler açısından Türkiye'de Türklüğün

72 Esra Bulut, "Friends, Balkans, Statesmen Lend Us Your Ears", *Ethnopolitics*, Vol. 5, No. 3, September 2006, ss. 310-312.

73 Aktaran Özcan, "Türk Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim", ss.209-210.

74 McCarthy, Ölüm ve Sürgün, ss.371-372; Özcan, "Türk Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim", s.210; Kemal Kirişçi, "Türkiye'ye Yönelik Göç Hareketlerinin Değerlendirilmesi", ss.111-120. Bu durum aslında Türkiye'ye özgü de değildir. Kemal Karpat'a göre, insanlık tarihi her zaman göçlere sahne olmuştur ancak 18. yüzyıldan sonra göçler mahiyet değiştirmeye başlamış "Millî devlet felsefesi, 'millî' devlete hâkim etnik grubun siyasi görüşünü gerçekleştirme aracı olmuştur. Başka bir deyişle göçler siyasileşmiş, millîleşmiş ve devlete hâkim olan grup kendinden saymadığı diğer grupları yok etme yolunu tutmuş, sınır dışı etmiş veya asimile etme yoluna başvurmuştur". Kemal Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, İstanbul: Timaş, 2010, s.13.

75 Erdoğan Karakuş, İngiliz Belgelerinde İkinci Dünya Savaşı Öncesi Türk-İngiliz İlişkileri (1938-1939), Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2004, s.35.

bir üst kimlik olarak benimsenmesinde Kafkas kökenliler kadar Balkan kökenliler de her zaman önemli bir işlev göreceklerdir.[76]

Bu meselenin iç politika yanında, dış politikaya yansıması da oldukça ilginç bir seyir takip etmektedir. Türkiye'de tek parti yönetimi döneminde olduğu gibi zaman zaman ırkçılığa varan söylemler eşliğinde, aşırı sayılabilecek bir takım Türkçü politikalar uygulanmasına rağmen, bunun dış politikaya özellikle Balkan ülkeleri ile ilişkilerimize yansıması istisnai özellikler arz etmektedir. Bir taraftan muhacerat meselesi devam ederken ve yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bu mesele zamanla dini hassasiyetler bilinçli şekilde bir kenara bırakılarak tamamen Türklük ekseninde sürdürülürken; bölge ülkelerine dönük Türk dış politikası ise ne irredentizm ne de revizyonizme en ufak bir kayma eğilimi taşımamıştır. Mustafa Kemal tarafından çerçevesi çizilen içerideki köktenci laisizmle mukayyet aşırı modernist ve ulusalcı politikalar, dış politika alanında tam bir statükoculuk olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye özellikle Balkanlar'a dönük politikasında tam da Mustafa Kemal'in dediği gibi "haddimizi bilmeye" ve "misakı milli hudutları" içerisinde kalmaya kararlıdır ve asla yeni bir "Avrupa seferi" yapılması düşünülmemiştir.. Bir taraftan "Türk soylu" olan göçmenlere kapıları sonuna kadar açarken, öte taraftan, mevcut etnik ve dini temelli ağır sorunların yaşandığı başta Yunanistan olmak üzere tüm Balkan ülkeleri ile iyi komşuluk ilişkileri kurulmaya ve sürdürülmeye ciddi bir özen gösterilmiştir. Atatürk-Venizelos dostluğu bir Türk-Yunan federasyonu fikrini gündeme getirecek kadar derinleşir. 1930'lu ve 1950'li yıllardaki Balkan Paktları da bu yaklaşımın bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Batı blokunun genel çerçevesine uyum dışında Soğuk Savaş döneminde de bu politikalarda radikal değişiklikler yaşanmaz. İstisnasız Balkanlar'ın tamamında hem Türk, İslam ve Osmanlı düşmanlığı, hem de Türkiye'ye doğru göçler devam eder.[77]

Aynı dönemde Kemalist Türkiye de göçmenlere kapıları açmak dışında hem Osmanlı'yı hem de Rumeli'yi unutur. Türkiye'nin 1950'li yıllara kadar nasıl "Kıbrıs diye bir sorunu yok" ise, 1990'lı yıllara kadar da ne Rumeli, ne Balkanlar, ne de Osmanlı diye bir sorunu olmayacaktır. McCarthy'ye göre, Türk dış politikası Osmanlı'nın son döneminde başta Balkanlar olmak üzere yaşadığı kayıp, göç, sürgün ve ölümlerle neticelenen acı tecrübeler üzerine inşa edilmişti. Atatürk ve çevresi "Türkler'den büyük bir bölümünün Balkanlar'dan sürülüp atılmış olduğunu" unutmamışlardı.[78] Konuşmadıkları şey de yaşadıkları travmayla unutamadıkları olmalıydı.[79] Gerçekten de, örneğin Selanikli Mustafa Kemal Rumeli'ye belki büyük bir özlem duyuyordu ama asla ne Rumeli, ne Selanik, ne de Türkiye sınırları dışında kalan Balkanlar veya onun herhangi bir bölgesini ne iç, ne de dış

76 Ağanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi: Göç*, s.342.

77 Döneme ilişkin kısa bir değerlendirme için bakınız: Özcan, "Türk Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim", ss. 209-223.

78 McCarthy, Ölüm ve Sürgün, s. 371.

79 Boyar, *Ottomans, Turks and the Balkans*, ss. 1-2.

politikada bir malzeme olarak kullanmadı. Soğuk Savaş'ın sonuna kadar bu paradigma esasında değişmeden de kaldı. Ancak en azından sürekli yaşanan göçlerle kendi varlığını toplumsal olarak her zaman hissettiren Balkanlar, bir Osmanlı hayaletine eşlik ederek 1990'lı yıllardan sonra tekrar Türkiye'nin hem iç hem de dış politik gündemine tekrar girdi.

Sonuç

Balkanlar ve Türkiye birbirlerini her zaman derinden etkileyen iki önemli unsur olarak değerlendirilmelidir. Özellikle etnik meseleler dikkate alındığı zaman pre-modern dönemden başlayarak, Balkanlar'daki uluslar ile Türkiye'nin inşa ve varlıklarını sürdürmede ortak bir nokta olarak Türklük meselesi ihmal edilebilir bir konu değildir. Henüz Selçuklular ve Osmanlılar olarak Türklerin Anadolu'ya gelişlerinden önce Türki toplulukların, bugünkü modern Balkan uluslarına temel teşkil eden toplumsal tabanın önemli bir aktörü olduklarının altını çizmek gerekmektedir. Etnik yapıları ve ulusçuluk hareketlerini bu bölgede etkileyen ikinci unsur Osmanlılardır. Hem Türkiye'nin hem de Balkanlar'ın İslamlaşma ve Türkleşmesi serüvenin ikinci ayağında Osmanlılar etkin bir rol oynamış ve bu rolün etkileri de günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Elbette 19. yüzyıldan itibaren güç kaybına paralel bir şekilde Osmanlı/Türk kültürünün bölgesel kimlik üzerindeki etkisi de yavaş yavaş azalmış; bölgeyi nüfuz altına alan yeni güç sahiplerinin renklerine göre bölge çok farklı kültür öğelerinin etkisi altına girmiştir.

Burada geniş bir tarihsel perspektiften bakıldığında Balkanlı ulusların ya da Kemalist Türkiye'nin Osmanlı'yı unutmalarının veya ötekileştirmelerinin çok büyük bir önemi de yoktur. Osmanlı bizatihi Balkanlar ve Türkiye olarak varlığını devam ettirmektedir. Balkanlar da modern Türkiye'nin hem düşünsel, hem de etnik yapı olarak Türkleşmesine büyük katkılarda bulunmuştur. Fakat Türkiye'nin Türkleşmesi uygulanan politikaların zaman zaman ırkçı özellikler taşımasına rağmen, aynı zamanda Türkiye'nin İslamlaşmasına da katkıda bulunmuştur. 1990'lı yıllardan sonra Türkiye'de yaşanan ve Osmanlıyı da işin içine katan Özal'la başlayan, Refah Partisi ve Ak Parti ile devam eden muhafazakar dönüşümün en önemli unsurlarından biri yine Türkiye'nin Balkan bağlantısıdır. Elbette ki Soğuk Savaş sonrası Balkanların yaşadığı dönüşümde de Türkiye önemli roller oynamıştır. Kısaca, Türkiye ve Balkanlar her alanda simbiyotik bir ilişki içindedir ve birini diğerinden bağımsız düşünme imkânı yoktur.

Kaynakça

AĞANOĞLU, H. Yıldırım, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi: Göç*, İstanbul: Kum Saati, 2001.

AHMETBEYOĞLU, Ali, *Avrupa Hun İmparatorluğu*, Ankara: TTK, 2001.

AKALIN, Şükrü Halûk, "Rumeli'de Sarı Saltuk'un İzleri ve Ohri'deki Sveti Naum / Sarı Saltuk Ziyaretgâhı", http://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/5.php.

AKÇA, Nesime Ceyhan, "Balkan Savaşı (1912-1913) ve Türk Edebiyatı", http://turkyurdu.com.tr/1228/balkan-savasi-1912-1913-ve-turk-edebiyati.html.

ANDERSON, M. Smith, *Doğu Sorunu 1774-1923,* çev. İdil Eser, İstanbul: YKY, 2001.

ANDERSON, M. Smith, *The Eastern Question, 1774–1923: A Study in International Relations,* London: Macmillan, 1966.

ANZERLİOĞLU, Yonca, "Geçmişten Günümüze Türk Dünyasında Hristiyan Türkler", Karadeniz *Araştırmaları*, Sayı 2, Yaz 2004, ss.73-91.

APUHAN, Recep Şükrü, *Türklerin Tarihi*, İstanbul: Timaş, 2008.

ARSLAN, Hüseyin, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl): Yönetim, Nüfus, Göçler, İskânlar, Sürgünler*, İstanbul: Kaknüs, 2001.

ASLAN, Sezer, *Balkan Savaşları Sonrası Rumeli'den Türk Göçleri ve Osmanlı Devleti'nde İskânları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran, 2008.

ATALAY, İbrahim, "Türk Dünyası'nın Coğrafyası", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

AVCI, C., "Rum", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 35, İstanbul: TDV, 2008, ss.222-225.

BALABAN, Ayhan, İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat, T.C. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Çağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

BALALOVSKA, K., "Between `the Balkans' and `Europe': A Study of the Contemporary Transformation of Macedonian Identity", *Journal of Contemporary European Studies*, Volume 12, No. 2, 2004.

BAŞTAV, Şerif, "Avrupa Hunları", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.853-901.

BAYKARA, Tuncer, "Türklüğün En Eski Zamanları", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

BAYSOY, Emre, "Modernleşme ve Jeopolitik Ekseninde Doğu Sorunu", *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, Sayı.30, Mayıs 2011, ss.43-72.

BECHEY, D., "Constructing South East Europe: The Politics of Regional Identity in the Balkans", *Ramses Working Paper*, 1/06, European Studies Center University of Oxford, 2006.

BEYDİLLİ, Kemal, "Şark Meselesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 38, 2010, ss.352-357.

BİRİNCİ, Necat, "1897 Türk-Yunan Savaşının Şiirimizdeki Akisleri", *Edebiyat Üzerine* İncelemeler, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007, ss.127-143.

BORA, Tanıl, "Türk Milli Kimliği, Türk Milliyetçiliği ve Balkan Sorunu", Kemal Saybaşılı ve Gencer Özcan (ed), *Yeni Balkanlar Eski Sorunlar*, İstanbul: Bağlam 1997.

BOYAR, Ebru, *Ottomans, Turks and the Balkans: Empire Lost, Relations Altered*, London and New York: I.B. Tauris, 2007.

BULUT, Esra, "Friends, Balkans, Statesmen Lend Us Your Ears", *Ethnopolitics*, Vol. 5, No. 3, September 2006, ss. 310-312.

CARMICHAEL, Cathie, *Ethnic Cleansing in the Balkans Nationalism and the Destruction of Tradition*, London: Routledge, 2003.

CHRISTIAN, David, "İç Avrasya ve Türkçe Konuşan Halkların Tarihleri", Hasan Celal Güzel ve diğerleri, Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

ÇAKIR, Ömer, "Balkan Harbi'nin Türk Şiirindeki Akisleri", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı. 33, Güz 2007, ss. 215-228.

ÇAKIR, Ömer, "Edebî Eserlerin Aynasında Balkan Savaşları ve İslâm", Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 4(2), Kasım 2013, ss 43-56.

ÇALIŞ, Şaban H., Birgül Demirtaş (ed.), *Balkanlar'da Siyaset*, 6. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2016.

ÇALIŞ, Şaban H., *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar*, Konya: Çizgi, 2015.

ÇAY, Abdülhaluk, İlhami Durmuş, "İskitler", Hasan Celal Güzel ve diğerleri, (ed), *Türkler*, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.575-627.

DAVUTOĞLU, Ahmet, "Geleceğe Dönük Bir Balkan Vizyonu", Dışişleri Bakanlığı, *Stratejik Araştırmalar Merkezi, Vision Paper*, http://sam.gov.tr/tr/a-forward-looking-vision-for-the-balkans.

DAVUTOĞLU, Ahmet, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Stratejik Konumu*, İstanbul: Küre, 2001.

DEMİR, Necati, "Karadeniz'in Kuzeyinde Peçenekler", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.709-713.

DEMİREL, Mehmet, "Türkiye'de Bosna Göçmenleri", http://e-dergi.atauni.edu.tr/ataunisosbil/article/view/1020000552/1020000544.

DOĞRU, Halime, "Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de Fetih ve İskân Siyaseti", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 9, Ankara: Yeni Türkiye, 2002.

DUMAN, Haluk Harun, *Balkanlara Veda*, İstanbul: Duyap, 2005.

DURMUŞ, İlhami, "İskitlerin Kimliği", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.575-627.

DURMUŞ, İlhami, İskitler, Ankara: Akçağ, 2012.

ERCAN, Yavuz, "Devşirme, Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki, Türkleşme ve İslâmlaşmaya Etkisi", *TTK Belleten*, Cilt 50, Sayı: 198, 1986, ss.704-713.

EREN, Halit, "Balkanlarda Türk ve Diğer Müslüman Toplumları ve Göç Olgusu", Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı, *Balkanlar*, İstanbul: Eren, 1993, ss.289-293.

ERGUL, F. Aslı, "The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?", *Middle Eastern Studies,* Cilt 48, Sayı 4, 2012, ss.629-645.

ERGUL, F. Aslı, *The Formation of Turkish National Identity: The Role of The Greek "Other",* PhD Thesis, METU, Ankara, 2009.

FINDLEY, Carter V., *The Turks in World History*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

FRARY, Lucien J., Mara Kozelsky (ed), *Russian-Ottoman Borderlands: The Eastern* Question *Reconsidered,* Wisconsin: University of Wisconsin, 2014.

GOLDEN, Peter B., "Kıpçak Kabileleri Üzerine Notlar: Kimekler ve Yemekler, Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.729-792.

GÖKBEL, Ahmet, "Kıpçaklar ve Kumanlar", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.729-792.

GÖKBİLGİN, M. Tayyib, "Edirne", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TTDV, Cilt 10, İstanbul 1994, ss.428- 429.

GRAKOV, B. N., İskitler, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge, 2006.

GÜNEŞ, Mehmet, "Rumeli'nin Kaybının Türk Şiirindeki Akisleri", *Türkbilig*, Sayı 21, 2011, ss.183- 206.

HALAÇOĞLU, Ahmet, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*, Ankara: TTK, 1994.

HALAÇOĞLU, Yusuf, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: TTK, 1997.

HALAÇOĞLU, Yusuf, *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: TTK, 1998.

HALAÇOĞLU, Yusuf, "Türk Tarihi Üzerinde Çalışmalar", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.55-60.

HAMZAOĞLU, Yusuf, *Balkan Türklüğü*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.

HAMZAOĞLU, Yusuf, "Slovenya'da Avar İzleri", ", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.687-692.

HERSAK, Emil, "Avarlar: Etnik Yaradılış ve Tarihlerine Bir Bakış", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.641-657.

İLGÜREL, Mücteba, "İstimâlet", *TDV Ansiklopeisi*, Cilt 23, 2001, ss.362-363.

İLGÜREL, Mücteba, "Çaka Bey", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, 1993, ss. 186-188.

İNALCIK, Halil, «Çaka Bey-İzmir Beyliği, 1081-1092», *NTV Tarih*, Sayı 48, Ocak 2013.

İNALCIK, Halil, «Türkler ve Balkanlar", Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı, *Balkanlar*, İstanbul: Eren, 1993, ss.9-34.

İNALCIK, Halil, "Çiftlik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul: TDV, 1993

İNALCIK, Halil, "Edirne'nin fethi", *Edirne'nin Fethi 600. Yılı Armağan Kitabı*, Ankara: TTK, 1965, ss.137-159.

İNALCIK, Halil, "Rumeli", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 35, İstanbul: TDV, 2008, ss.232-235.

İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300–1600*), çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi, 2003.

İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi,* çev. Halil Berktay, Cilt 1, İstanbul: Eren, 2002.

İNBAŞI, Mehmet, "Balkanlarda Osmanlı Hakimiyeti ve İskân Siyaseti" , Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed)*, Türkler*, Cilt 9, Ankara: Yeni Türkiye, 2002.

İPEK, Nedim, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, Ankara: TTK, 1999.

KAFESOĞLU, İbrahim, "Tarihte Türk Adı", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Umumi Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülahazalar*, İstanbul: Ötüken, 2014.

KALAFAT, Yaşar, *Makedonya Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnanışları (Türkmenler, Torbeşler/Türkbaş Çenkeriler ve Yörükler)*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994 .

KALAYCI, İsa, Oktay Kızılkaya, "Osmanlı Devleti'nin İskân Siyaseti Ve Yerleşim Birimleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 9, Sayı 18, 2012, ss.361-378.

KARAGÜL, Soner, "Türkiye'nin Balkanlardaki "Yumuşak Güç" Perspektifi: Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı(TİKA)", *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi*, Cilt:8, Sayı:1, 2013, ss.79-102.

KARAKUŞ, Erdoğan, İngiliz Belgelerinde İkinci Dünya Savaşı Öncesi Türk-İngiliz İlişkileri (1938-1939), Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2004.

KARATAY, Osman, "Oğurlar", Osman Karatay ve Serkan Acar (ed.), *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, İstanbul: Kitabevi, 2013, ss.241-250.

KARPAT, Kemal, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era",

KARPAT, Kemal, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik,* çev. Recep Boztemur, İstanbul: Timaş, 2012.

KARPAT, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, İstanbul: Timaş, 2010.

KARPAT, Kemal, *Ottoman Population, 1830-1914, Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.

KAYAPINAR, Ayşe, "Kumanlar ve İkinci Bulgar Devleti (1187-1370)", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.810-819.

KAYAPINAR, Ayşe, "Tuna Bulgar Devleti", ", Hasan Celal Güzel ve diğerleri, *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.630-640.

KENT, Marian (ed.), *The Great Powers and he end of the Ottoman Empire*, London: Routledge, 2005.

KİRİŞÇİ, Kemal, "Türkiye'ye Yönelik Göç Hareketlerinin Değerlendirilmesi", Z. Bora (ed.) *Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış,* Cilt 1, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yay., 1999.

KOCACIK, Faruk, "Balkanlar'dan Anadolu'ya Yönelik Göçler (1878-1890)", *Osmanlı Araştırmaları I*, İstanbul, 1980.

KODOMAN, Bayram, *Cumhuriyetin Tarihî-Fikrî Temelleri ve Atatürk*, Ankara: Alter, 2005.

KOPPERS, Wilhelm, "Etnolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

KUMEKOV, Bolat, "Kıpçak Hanlığı", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.729-792.

KURAT, Nimet Akdes, Çaka Bey: İzmir ve Civarındaki Adaların ilk Türk Beyi (M.S. 1081 - 1096), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966.

KURTARAN, Uğur, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 8, Sonbahar 2011, ss.57-71.

KÜÇÜKÖMER, İdris, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam, 2007.

LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 5. Baskı, Ankara: TTK, 1993.

MACFIE, Alexander Lyon, *The Eastern Question, 1774–1923*, New York: Longman, 1996.

MANGALTEPE, İsmail, "Avarlar", Osman Karatay ve Serkan Acar (ed.), *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, İstanbul: Kitabevi, 2013, ss.203-240.

MARRIOTT, J. A. R., *Eastern Question: An Historical Study in European Diplomacy,* Oxford: Oxfrd University Press, 1919.

MCCARTY, Justin, Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi (1821-1922), çev. Bilge Umar, Ankara: İnkılap, 1998..

MIFTAKOF, Zufar, "İlk Bulgar Devlet Oluşumları", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.559-640.

MINKOV, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden and Boston: Brill, 2004, ss.193-194.

NAYIR, Yaşar Nabi, "Gagavuz Türkleri", http://docplayer.biz.tr/1718922-Gagavuz-turkleri-1-yasar-nabi-nayir-balkanlar-ve-turkluk-ankara-1936-s-89.html.

NEMETH, Gyula, "Atilla ve Hunları", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.853-901.

NEMETH, Gyula, "Türklüğün Eski Çağı", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

OĞUZOĞLU, Yusuf, "Balkanlardaki Türk Varlığının Tarih İçindeki Gelişmesi", Balkanlardaki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını, Uluslararası Sempozyum, 26-28 Ekim 2001, Bildiri Kitabı, Bursa: 2002.

ORTAYLI, İlber, "Osmanlılar'da Millet Sistemi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 30, 2005, ss.66-70.

ORTAYLI, İlber, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul: Timaş, 2008.

ORTAYLI, İlber, *Türklerin Tarihi*, İstanbul: Timaş, 2015.

ÖKE, Mim Kemal, "Şark Meselesi ve II. Abdül-Hamid'in Garp Politikaları (1876-1909)", *Osmanlı Araştırmaları*, III, 1982, ss.247-275.

ÖZBARAN, Salih, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rum/Rumi Aidiyet ve İmgeleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

ÖZCAN, Abdülkadir, "Devşirme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 9, 1994, ss.254-257.

ÖZCAN, Gencer, "Türk Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim", Kemali Saybaşılı ve Gencer Özcan, *Yeni Balkanlar, Eski Sorunlar*, İstanbul: Bağlam, 1997, ss.207-226.

ÖZEY, Ramazan, "Tarihte Türk Devletleri ve Hâkimiyet Alanları", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

P'YANKOV, Igor Vasilyeviç, "Sakalar", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.575-627.

POPOVIC, Aleksandre, *Balkanlar'da İslam*, İstanbul: İnsan, 1995.

PRITSAK, Omeljan, "Türk-Slav Ortak Yaşamı: Güneydoğu Avrupa'nın Türk Göçebeleri", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.509-521.

RASONYI, Laszio, *Tarihte Türklük,* Ankara**:** Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971.

RONA, Andras, "Kubrat Han'ın Büyük Bulgar Devleti", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.559-640.

ROSANYI, Laszlo, "Tarihte Türklük", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

SAFRAN, Mustafa, "Kuman / Kıpçaklar", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002*,* ss.729-792.

SAİD Halim, *Buhranlarımız*, İstanbul: Tercüman, yty.

SARINAY, Yusuf, "Cumhuriyet Döneminde Balkan Ülkelerinden Ankara'ya Yapılan Göçler (1923-1990)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt 27, Sayı 80, Temmuz 2011, ss.353-361.

SAYBAŞILI, Kemali ve Gencer Özcan, *Yeni Balkanlar, Eski Sorunlar*, İstanbul: Bağlam, 1997

SELÇUK, Havva, "Rumeli'ye Yapılan İskânlar Neticesinde Kurulan Yeni Yerleşim Yerleri", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 9, Ankara: Yeni Türkiye, 2002.

SEVİM, Sezai, "Türklerin Rumeli'ye İlk Geçişleri ve İskân Faaliyetleri", *Balkanlar'daki Türk Kültürünün Dün , Bugünü ve Yarını*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2002.

STAYANOV, Valery, "Bulgar Tarihinde Kumanlar (XI-XIV. Yüzyıllar)", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.798-809.

ŞENTÜRK, M. Hüdai, *Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi*, Ankara: TTK, 1992.

ŞİMŞİR, Bilal N., *Rumeliden Türk Göçleri, C.I-III*, Ankara: TTK, 1989.

TARHAN, M. Taner, "Ön Asya Dünyasında İlk Türkler: Kimmerler ve İskitler", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.575-627.

TAŞAĞIL, Ahmet, "Avarların Göçünün Türk ve Avrupa Tarihine Etkisi", https://ahmettasagil.wordpress.com/makaleler/avarlarin-gocunun-turk-ve-avrupa-tarihine-etkisi/.

TAŞAĞIL, Ahmet, Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları, Ankara: TTK, 2013.

TOGAN, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: Enderun, 1981.

TİKA, "Balkanlar ve Doğu Avrupa", http://www.tika.gov.tr/upload/oldpublication/balkanlar_tr.pdf.

TODOROVA, Maria, "Balkanlarda Osmanlı Mirası", Kemali Saybaşılı ve Gencer Özcan (ed.), *Yeni Balkanlar, Eski Sorunlar*, İstanbul: Bağlam, 1997.

TODOROVA, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

TÜRKKAN, Reha Oğuz, "Türk Tarih Tezleri", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

TZVETKOV, Plamen S., "Türkler, Slavlar ve Bulgarların Kökeni", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.559-640.

UÇAK, Nurcan, *1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi`nin Türk Edebiyatındaki Akisleri*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1997.

ÜLGEN, Erol, *1897 Türk-Yunan Savaşı'nın Türk Şiirindeki Akisleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993.

VASARY, Istvan, *Cumans and Tatars, Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365,* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

VASARY, Istvan, *Kumanlar ve Tatarlar*, Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.18-80.

VASARY, Istvan, *Kumanlar ve Tatarlar. Osmanlı Öncesi Balkanlar'da Doğulu Askerler (1185-1365)*, çev. Ali Cevat Akkoyunlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

VASARY, Istvan, *Turks, Tatars and Russians in the 13th–16th Centuries*, Aldershot: Ashgate, 2007.

VILDIÇ, Samir, "Türkiye Boşnakları: Göç Hakkında", http://www.zambak.ba/turkiye-bosnaklari--goc-hakkinda-2889m.htm.

YAZGAN, Çağdaş Ümit, "Osmanlı'dan Cumhuriyetin İlk Yıllarına Kadar Vatan Anlayışı", *Eğitişim Dergisi*, Sayı 14, Şubat 2007.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin, "Yerleşimler", Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Devleti Tarihi*, Cilt II, İstanbul: IRCICA, 1999.

YILMAZ Emine, Nurettin Demir, "Ural-Altay ve Altay Dil Teorisi", Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed), Türkler, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.242-423.

YÜCEL, Mualla Uydu, "Balkanlar'da Peçenekler", Hasan Celal Güzel ve diğerler (ed), *Türkler*, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.714-726.

YÜCEL, Yaşar, "Balkanlar'da Türk Yerleşmesi ve Sonuçları", *Bulgaristan'da Türk Varlığı*, Ankara: TTK 1992.

ZIMONYI, Istvan, "Bulgarlar ve Ogurlar", Hasan Celal Güzel ve diğerleri, Türkler, Cilt 2, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, ss.606-616.

https://tr.wikipedia.org

http://www.mfa.gov.tr

http://www.balkangunlugu.com

http://www.tika.gov.tr

http://www.yee.org.tr/.

Balkanları Ortaklaştırılmış Bir Coğrafya ve Değerler Üzerinden Yeniden Düşünmek*

Kudret BÜLBÜL

Doç. Dr., T. C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanı

Özet

Tarihte Balkanlar, Anadolu ve Ortadoğu coğrafyasının üç kez cihanşümul bir rol oynadığı görülür: Büyük İskender, Roma ve Osmanlı İmparatorluğu. Bu durumun önemli faktörlerden birisi kuşkusuz bu devletlerin coğrafyayı ortaklaştırmalarıdır. Küreselleşme süreçleri ile bugün gelinen noktada siyasal sınırların aynen kaldığı ama hayatın bütün alanlarını kuşatan çok yönlü bir entegrasyon ile coğrafyanın yeniden ortaklaştırılabildiği bir ortam yine mümkündür. Bu perspektif iç kargaşalar ve kimlik krizleri ile çalkalanan ve bu nedenle tek başlarına yeterince etkin olamayan bölge ülkelerine büyük bir derinlik kazandıracaktır. Bununla birlikte, Coğrafyayı ortaklaştırmaktan asıl kazançlı çıkacak olanlar, kendilerini sadece sınırlı siyasal yapılar içerisinde kurmak ya da gerçekleştirmek zorunda kalmayacak olan, Balkanlardan Ortadoğu'ya geniş bir alanda çok yönlü at koşturabilecek olan bölgenin bütün insanlarıdır. Bunun için ihtiyaç duyulan şey öncelikle coğrafya-

* Bu çalışma esas olarak "Balkanlar ve Türkiye İlişkilerine Medeniyet Perspektifinden Bakmak ya da Coğrafyayı Ortaklaştırmak", TİKA Avrasya Etüdleri Dergisi, Sayı 43, (2013)-1'de yayınlanan makalenin gözden geçirilmiş ve bazı eklemelerle yeniden düzenlenmiş versiyonudur.

yı ortaklaştıracak temel değerlere vurgu yapmak ve henüz oluşum halindeki bu çabaları şimdiden tanımlamaya çalışmamaktadır. Bu çabaları Büyük Makedonyacı, Yeni Helenistik ve Yeni Osmanlıcı olarak isimlendirmek parçalayıcı ve bölgenin imkanlarının ortaya çıkmasını engelleyici nitelikte olacaktır. Bugün yapmamız gereken isimlendirmeye değil, adalet, paylaşım ve çoğulculuğa dair eyleme, işleve, fonksiyona, icraata öncelik vermektir. Herkese çok yönlü olarak kazanç sağlayacak coğrafyayı ortaklaştırmaya yönelik hangi adımların atılabileceği üzerinde düşünmektir. İsimlendirme çabalarını, zamanı geldiğinde ve hak edildiğinde çağdaş Dede Korkutlara bırakmak gerekir.

Rethinking about the Balkans in terms of a Commonized Geography and Values

Summary

Balkans, Anatolian and Middle-eastern geographies have played global roles three times in the history: The reign of Alexander the Great, Roman Empire and Ottoman Empire. Definitely, one of important factors for this condition is the fact that the said states made the geography common. In the present situation as a result of the globalisation processes, making the geography common is also possible by means of a multilateral integration which lets the political borders remain but dominates all sides of the life. In this perspective, those countries of the region which do not have any importance on their own because of a turmoil and a crisis of identity might gain depth and value. However, those who will have the greatest benefit from making the geography common will be the populations of the region who would get the chance to move in a wide region ranging from Balkans to Middle-east rather than limiting themselves within the existing political structures.

What needed for this is primarily to emphasize the fundamental values that unite geography and keep away from defining these efforts which are at the very beginning level. Such definitions as Great Macedonianism, Neo-Hellenism or Neo-Ottomanism would make a negative effect and prevent the region from bringing up its potentials. Today, what we need to do is not to give priority to definitions but giving priority to action, function and activity on justice, sharing and pluralism. What we need to do is to think about the steps to be taken for making the geography common, from which everybody will derive multilateral profits. The efforts for putting a name should be left to contemporary Dede Qorquts when the time is due, and when it is deserved.

Giriş

Bundan bir süre önce (26 Şubat 2011) Medeniyetler İttifakı Ankara Konferansları kapsamında, Bağımsız Türkiye Komisyonu Başkanı Finlandiya Eski Devlet Başkanı Marttii Ahtisaari, Ankara Palas'da, dar bir topluluğa "Uluslararası Sistemin Yeni Dinamikleri ve Yeni Oyuncuları" konulu bir sunum yapmıştı. O zaman Başbakanlık Başdanışmanı olan İbrahim Kalın'ın modere ettiği sunum ya da söyleşi sonrasında ben de kendisine bir soru yöneltmiştim. Bu çalışmanın konusunu da aslında bu soru ve buna ilişkin tartışmalar olacaktır. "Nasıl bir dünyaya evriliyoruz ve yeni dünyada bize düşen rol nedir?"

Soru tam olarak şu idi: "2050 dünyasını nasıl görüyorsunuz? 2050'de bu toplantıyı yapıyor olsaydık ulus-devletlerin şu anki işgal ettiği gibi bir dünyada mı yaşıyor olacaktık? Yoksa Fransız düşünür Alain Minc'in vurguladığı gibi, belirsizliklerin, gri alanların daha da arttığı, örgütlü otoritelerin gittikçe kaybolduğu, bireysel ve gönüllü kuruluşların daha aktif olduğu 'yeni bir ortaçağ' (new medieval) ile mi karşı karşıya kalacaktık?". Ahtisaari'nin toplantı sonrasında teşekkür ettiği bu soru aslında oldukça önemlidir[1]. Çünkü geleceğimizi bu sorunun yanıtı şekillendirecek. 2050'de hâlâ "uluslararası" olarak tanımlanabilirse eğer ("ulus"un aşıldığı bir dünyada uluslararası eski anlam kodlarını vermeyebilir çünkü) dünyanın yeni dinamikleri ya da aktörleri buna göre ortaya çıkacak.

Yeni Arayışlar, Yeni Ortaçağ ?

Minc'in "Yeni Ortaçağ"[2], Toffler'ın "3. Dalga"[3], Drucker'ın "kapitalist ötesi toplum"[4] ya da "bilgi toplumu"[5], Giddens'in "geç modern"[6] ya da "modernitenin küreselleşmesi"[7] diğer bazılarının "emperyalizm"[8], "post-modernizm", "post-marksizm" kavramları ile açıklamaya çalıştıkları şey aslında yeni bir dünyaya evriliyor olduğumuz ya da tarihin yeni bir dönemine giriyor olduğumuzdan hareketle bu durumun nasıl tanımlanabileceğidir.

1 Marttii Ahtisaari, 2050'deki böyle bir toplantıya katılmaktan büyük heyecan duyacağını ama büyük olasılıkla ömrünün buna yetmeyeceğine değinerek söze başladı. "Ulus" ölçeğinin kolay kolay anlamını kaybetmeyeceğini, ulusal aktörlerin uzunca bir süre varlıklarını sürdürmeye devam edeceklerine vurgu yaptı. Ahtisaari'nin bu yaklaşımında, yaşamının oldukça önemli bir kısmını ulus-devlet çağında geçirmiş ve bir ulus-devletin devlet başkanlığını yapmış olmasının da sanırım etkisi vardır.

2 Alain Minc, *Yeni Ortaçağ*, Ankara, İmge Kitabevi, 1995.

3 Alvin Toffler, *The Third Wave*, New York, Toronto, London, Bantam Books, 1980.

4 Peter F. Drucker, *Kapitalist Ötesi Toplum*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1993.

5 Peter F. Drucker, *Yeni Gerçekler*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1993.

6 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.

7 Anthony Giddens, "Modernitenin Küreselleşmesi", *Küreselleşme Temel Metinler içinde*, Ed. Kudret Bülbül, Ankara, Orion Yayınları, 2009.

8 Boris Kagarlitsky, 2000, *The Twilight of Globalization, Property, State and Capitalism*, Virginia: Pluto Press, London, Sterling, 2000; Süleyman Nyang, "Globalleşmenin Kavramsallaştırılması", *Globalleşme Bir Aldatmaca mı?* İstanbul, İnkılab Yayınları, 2002.

Bu kavramların hepsinin değil ama, oradan başladığımız için Minc'in Yeni Ortaçağ kavramı üzerinde biraz duralım. "Yeni Ortaçağ, örgütlü sistemlerin yokluğu, her türlü merkezin kayboluşu, kaygan ve silik dayanışmaların ortaya çıkışı, belirsizlik, rastlantı, bulanıklık… Yeni ortaçağ, aklın kurucu ilke olarak uzun zamandan beri kaybolmuş sanılan ilkel ideolojilerin ve boş inanışların yararına silinip yok oluşu…"[9]

Görüldüğü gibi Fransız düşünür bu kavramı olumsuz anlamda kullanmaktadır. David Held ve Anthony McGrew de Ortaçağ Avrupa'sı ile günümüz gelişmeleri arasında paralellik kurarlar[10]. Bu düşünürlere göre son dönemdeki gelişmeler ortaçağ'daki lokal, ulus-ötesi ve ulus-üstü yapıların belirli bölgedeki eş zamanlı otoritelerini anımsatmaktadır.

Ortaçağ Doğu ve Batı toplumları için farklı anlamlar ifade edebilir. Bu kavram, Batı için daha çok Ortaçağ'daki feodal, kral, imparator, kilise gibi parçalı siyasal yapıları ve belirli bir merkezin olmayışını çağrıştırırken, Doğu için daha merkezileşmiş yapıları çağrıştırabilir. Ben Yeni Ortaçağ kavramını ulusal aidiyetlerin, merkezi otoritelerin kayboluşu ve daha bireysel, topluluksal inisiyatiflerin öne çıkması anlamında kullanmaktayım.

Küreselleşme Süreçleri ya da Küreselleşmeler

Aslında nasıl bir dünyaya evrilmekte olduğumuz, yeni ortaçağ ya da diğer kavramsal arayışlar küreselleşme süreçleri ile ilgilidir. Bu nedenle öncelikle küreselleşmenin ne olduğuna ve küreselleşme süreçlerinin temel aktörlerinin kimler olduğuna işaret etmek gerekir.

Küreselleşme, farklı toplumsal kesimler, sektörler, ülkeler ve farklı deneyimlere sahip bireyler tarafından çok farklı değerlendirmelere, tavır alışlara ve yaklaşımlara konu olabilmektedir. Küreselleşme gibi kazanan ve kaybedenler yaratan bir süreç karşısında bu farklı tavır alışları olağan karşılamak gerekir. Meksika, Küba ya da Avustralya yerlileri "küresel keşif"in yararları ve maliyetleri konusunda negatif düşünceler taşıyabilirler belki ama, Marco Polo, Magellan, Colombus, Captan Cousteau'nun izleyicileri Avrupalı işadamları için bu gelişmeler son derece "kahramanca" ve "asil"dir. Yine Bill Gates ya da Rupert Murdoch'ın deneyimleri ile Meksika, Çin ya da benzeri ülkelerdeki serbest ticaret bölgelerinde çok düşük ücretlerle çalışan kadın ve çocukların küreselleşmeye ilişkin değerlendirmeleri kuşkusuz aynı olmayacaktır.[11]

9 Alain Minc, *Yeni Ortaçağ*, s. 9.

10 David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton, *Global Transformations, Politics, Economics and Culture*, Stanford: Stanford University Press, Stanford, 1999, s. 85.

11 John Wiseman,, *Global Nation? Australia and the Politics of Globalization*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 26.

Bu nedenle küreselleşmeye ilişkin, çok bilinen Mevlana'nın fil hikayesini andırırcasına, literatürde çok farklı tanım ve yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu tanım ve yaklaşımlar, "yeni emperyalizm"den "insanlığın ortak birikimi"ne kadar salınabilmektedir. Yaklaşım farklılıklarını başka çalışmalara bırakarak, küreselleşme "siyasetten ekonomiye, spordan sanata, ticaretten kültüre, birey, topluluk, devlet ve uluslararasında gittikçe artan bir etkilenim süreci"[12] olarak tanımlanabilir. Bu anlamda Gramsci'yi anımsayarak[13] küreselleşme = zor + rıza'dır denebilir.

Küreselleşmeye ilişkin işaret edilmesi gereken bir başka nokta, küreselleşmenin sadece birleştiren, bütünleyen değil, aynı zamanda parçalayan, bölen, diyalektik bir süreç olduğudur.[14] Bu bağlamda yaşanan süreçler tek boyutlu değil, çok boyutlu ve çok yönlüdür. Siyasetten ekonomiye, sanata, kültüre bu süreçler her ülkeyi, bölgeyi, kenti hatta aileyi farklı etkileyebilmektedir. Bu nedenle tek boyutlu, lineer bir küreselleşme sürecinden değil, küreselleşmelerden ya da küreselleşme süreçlerinden bahsetmek daha doğru olacaktır. Gerçekten de bu süreçler, Polonya'da küçük bir işletme sahibi bir aileyi büyük şirketlerin pazara girişi ile olumsuz etkileyebilirken, aynı ailenin çocuklarına Erasmus gibi imkanlarla Türkiye'ye gelebilmek gibi yeni imkanlar sunabilmektedir.

Bu çalışma açısından söz konusu olan küreselleşme süreçlerinin yeni aktörleri ya da, çelişen, örtüşen ayrışan ne tür küreselleşmelerin yaşandığı değil, medeniyet perspektifinden bu süreçlerin yaratmakta olduğu etkidir.[15] Bu çerçevede küreselleşme süreçlerinin üç temel alanda yeni bir durum yaratmakta olduğuna işaret edilebilir.

İlki, ulus-devlet çağı olarak tanımlanabilecek önceki dönemle kıyaslandığında sivil toplumun, toplulukların ve sivil inisiyatiflerin öne çıkmakta olduğudur. **Küreselleşme süreçleri ile birlikte bireyler, topluluklar ve sivil inisiyatifler pozitif ve negatif olarak oldukça önemli birer aktör** olabilmektedirler.

12 Kudret Bülbül, *Zor ve Rıza, Küreselleşmeler Arasında Türkiye*, İstanbul, Küre Yayınları, 2009, s. 31.

13 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, İstanbul, Onur Yayınları, 1986.

14 Peter Kloos, "The Dialectic of Globalization and Localization" *The Ends of Globalization* içinde, Ed.: Don Kalp, Marco van der Land, Richard Staring…, Rowman&Littlefield Publishers, Inc., New York, Oxford, 2000, s. 291; Zygmunt Bauman, *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 8; Saskia Sassen, *Globalization and Its Discontents*, The New Press, New York, 1998, s. xxxıv; Singh Karan, Conference Report, 11-15 October 1998, Prague: Forum 2000 Foundation Prague, 2000, s. 204-205; Ahmet İçduygu and E. Fuat Keyman, "Globalization Security and Migration: The Case of Turkey", *Global Governance* July-September 2000. V: 6, No: 3, 2000, s. 387-388; Gregory A Raymond, Book Review: "Whose World Order? Uneven Globalization and the End of Cold War" Ed.: Hans-Henrick Holm and George Sorensen, Boulder, Westview, 1995, *The American Political Science Review*, Vol. 89, issue 4, Dec 1995, s. 1075; James H. Mittelman, "Globalization: Capters and Captives" *In Capturing Globalization*, Eds: James H. Mittelman, Norani Othman, Routledge, London, New York, 2001, s. 7-8.

15 Kültür ve medeniyet tartışmalarının Türkiye için ne anlama geldiğine dair bir çalışma için bkz: Kudret Bülbül, "Kültür ve Medeniyet Tartışmalarına Türkiye'den Bakmak", Küreselleşme, Kültür ve Medeniyet içerisinde, Ed. Kudret Bülbül, Orient Yayınları, Ankara, 2007. Milenyum çağında medeniyet perspektifinden bakmanın Türkiyeli Azerbeycanlı entelektüellere yüklediği sorumluluklara dair bir çalışma için bkz: Intellectuals, A civilization Perspective, Turkey and Azerbaijan in the New Millenium", Kudret Bülbül, Economic, Political and Cultural Cooperation in Caucasus and Central Asia, Eds. Mehmet Bulut&Recai Aydın, Adam, 2011.

Küreselleşme süreçleri ile birlikte sivil toplumun, sivil toplum kuruluşlarının, sivil inisiyatiflerin ve bireylerin oldukça öne çıktığı günümüzde yaşamın hemen hemen her alanında rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Bugün iki farklı ülkenin iki farklı kuruluşu işbirliği içinde her türlü sivil organizasyonları gerçekleştirebilmektedir. Eskiden bu tür organizasyonlar ancak ve ancak devletler aracılığı ile gerçekleştirilebilirdi. Değişen koşullar ile birlikte bireyler ve topluluklar, devletler gibi büyük organizasyonların aracılığına ihtiyaç duymaksızın yerel, ulusal, bölgesel ve küresel düzeyde aktivitede bulunabilmektedirler. Global şirketler bir taraftan üretimlerini gezegen düzeyinde yaygınlaştırırken, bireylerin küresel düzeydeki tüketim tercihleri de bu şirketlerin eğilimlerine yön vermektedir.

Bireylerin ve toplulukların öne çıkmasının sadece pozitif örneklerinden bahsedemeyiz. Bu durumun negatif örnekleri de yaygınlıkla görülmektedir. Geçmişte ABD gibi süper güç bir ülkeye saldırmayı çok az devlet göze alabilirken, bugün internet teknolojisini çok iyi bilen bir ya da birkaç genç ABD Savunma Bakanlığının ya da Pentagon'un sitesini çökertebilmektedir. Yine önceki dönemlerde bir süper gücün bir topluluğa, bir bireye karşı savaş açması, kendi gücünün sorgulanmasına neden olabileceğinden pek mümkün görünmezken, yakın geçmişte ABD, bir örgüte ve onun liderliğine (El-kaide ve öldürülen lideri Usame Bin Ladin) karşı uluslararası bir koalisyon oluşturma çağrısı yapmıştı. Bugün İŞİD ve benzeri terör örgütleri için de benzer bir durum söz konusudur.

Bu makalenin konusu açısından küreselleşme süreçleri ile birlikte yaşanan ikinci bir değişim **geleneksel ideolojik ve ulusal aidiyetlerin, bireylere eski anlamlarını verememeleri durumudur**. Ulus-altı ve ulus-üstü ya da ulus-ötesi tanımlamalar daha fazla öne çıkarken, liberalizm sosyalizm ve milliyetçilik gibi büyük ideolojiler, birey ve topluluklarda eskisi kadar heyecan yaratmamaktadır. 20. yüzyıla kadar insanlık tarihinin daha din endeksli bir tarih olduğu ve kimliklerin bu nedenle daha din temelli şekillendiği söylenebilirken, 20. yüzyılı bir ideolojiler çağı ve ideolojik kimliklerin öne çıktığı bir çağ olarak görmek yanlış olmayacaktır. Şimdiden bir öngörüde bulunmak erken olmakla birlikte, 21. yüzyılda ideolojilerin ve ulusal kimliklerin insanlığı daha az heyecanlandırmakta ve daha az anlam kodları vermekte olduğu söylenebilir.

İdeolojik kimliklerdeki anlam kaybına Daniel Bell 1950'lerde dikkat çekerken[16], Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" tezini[17] sadece diğer ideolojilerdeki anlam kaybı olarak okumak doğru görünmemektedir. Bugün gelinen noktada 20. Yüzyılda insanlığın peşinden koştuğu liberalizm ve sosyalizm gibi "büyük anlatılar" kitleler tarafından eskisi kadar coşkuyla karşılanmamaktadır.

16 Daniel Bell, *The End of Ideology, On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, USA, The Free Press, 1960.

17 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, 1992; Francis Fukuyama, "Economic Globalization and Culture-A Discussion with Dr. Francis Fukuyama", 2001, http://www.ml.com/woml/forum/global.htm Erişim: 28.01.2001.

Çok benzer bir durum ulusalcı akımlar için de söz konusudur. Bireyin içerisinde kendisini çok daha rahat hissettiği ve o şekilde tanımladığı ulusal kimlikler ve belki de uğruna ölmeyi rahatlıkla göze aldığı "vatan", "bayrak", "ulus" gibi kavramların bireylere önceki anlamlarını verip vermediği tartışılmaktadır. Yeni oluşan uluslarda şimdilik durum tersine görünmekle birlikte, ulus olma sürecini tamamlamış toplumlarda, bu kavramlar daha az ilgi uyandırmaktadır. Örneğin Alman toplumunun geçmişte kendisini daha fazla Alman hissettiği rahatlıkla söylenebilirken, bugün öncekine oranla Almanların kendilerini daha az Alman ama daha fazla farklı aidiyetlerle tanımladıkları gözlemlenmektedir (Çevreci, yeşil, Hıristiyan, küreselleşme karşıtı, eşcinsel vb. gibi).

Üçüncü büyük değişim medeniyet perspektifinin öne çıkması ile yaşanmaktadır ki sunumun konusu açısından bu durumu ayrı bir başlıkta ele alalım.

Yerelleşmeyle Eş Zamanlı Ulus'u Aşan Kimliklerin ya da Medeniyet Perspektifinin Yeniden Öne Çıkması

Medeniyet tartışmaları kuşkusuz bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu çalışma açısından belirtilmesi gereken, 20. yüzyılın sonu ile birlikte medeniyet tartışmalarına yeniden bir dönüş olduğu ve medeniyet üzerinden yeniden bir kimlik ve tanımlanma çabaları ile karşı karşıya olduğumuzdur. Bazı düşünürler bu durumu "dinlerin geri dönüşü" olarak yorumlamaktadırlar. Batı'da Hıristiyanlığın tekrar yükselmesi, İslamofobik açıklamalar, toplumların giderek muhafazakarlaştığına dair örnekler bu yorumlara temel teşkil etmektedir. İngiliz düşünür Stuart Hall'un "bir kavram, sol kapıdan çıkar çıkmaz sağ pencereden geri dönmektedir. Fakat tam olarak aynı yere değil"[18] yaklaşımına paralel olarak bu geri dönüşü, dine değil, medeniyet perspektifine dönüş olarak adlandırmak daha anlamlı görünmektedir. Bir taraftan yerel kimlikler öne çıkarken diğer taraftan ulusu aşan ulus ötesi/üstü aidiyetler daha belirgin hale gelmektedir. Ulusu aşan aidiyetler din temelli olabildiği gibi "küreselleşme karşıtlığı", "çevrecilik", "yeşiller", "bölgeselleşme" gibi dinden bağımsız da olabilmektedir. Bazı durumlarda ulus içinde çatışan kimlikler ulusu aşan aidiyetler içinde kendilerini daha rahat ifade edebilmektedirler. Kuzey İrlandalıların İngilizlere karşı, Basklıların İspanyollara karşı AB kimliğini savunmaları gibi.

Son dönemlerdeki medeniyet tartışmalarını ise Samuel Huntington meşhur "Medeniyetler Çatışması" tezine borçluyuz[19]. Bu teze karşılık Edward Said'in

18 Stuart Hall, "Eski ve Kimlikler, Eski ve Yeni Etnikler", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi* içinde, Der.: Anthony D. King, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 70.

19 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Summer, 1993; Aynı makale için bknz: Agenda, Critical İssues in Foreign Policy, Foreign Affairs, New York, 1994.

kaleme aldığı "Cehaletler Çatışması"[20] gibi pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Birleşmiş Milletler çatısı altında yürütülen, Türkiye ve İspanya'nın eş başkanlığını yürüttüğü Medeniyetler İttifakı girişimi de Huntington gibi düşünlerin yarattığı çatışmacı bir dünyaya karşılık barışçıl bir dünya yaratma girişimlerinin bir uzantısıdır[21].

Kısaca belirtmek gerekirse, küreselleşme süreçleri ile birlikte, bir taraftan yerel kimlikler daha fazla öne çıkarken, diğer taraftan ulusu aşan, etnik orijinli olmayan ve medeniyet temelli olarak adlandırılabilecek daha üst kimlikler öne çıkmaktadır.

Türkiye ve Balkan ülkeleri açısından bakıldığında yerel kimliklerin ve medeniyet perspektifinin öne çıkmasının oldukça önemli sonuçları olduğu söylenebilir. Türkiye ve Balkan ülkeleri bir taraftan çok fazla etnik ve dini yerel aidiyetleri içerisinde barındırırken; diğer taraftan uzun tarihsel süreçte bir arada yaşamanın getirdiği geniş bir aidiyete, ortak bir yaşanmışlığa sahip ülkelerdir. Küreselleşme süreçleri ile gelen yeni gelişmeler, bu nedenle bu coğrafyanın belki de en fazla ihtiyaç duyduğu farklılıklar içerisinde bir arada yaşayabilme imkanını, kendi yerel kimlikleri ile birlikte ortak bir coğrafyada yaşıyor olmanın yarattığı geniş bir aidiyete aynı anda sahip olabilme fırsatını altın tepsi içerisinde sunmaktadır.

Bu noktada medeniyetin nasıl tanımlandığı, temel unsurlarının neler olduğu, bu coğrafya insanlarının ortak bir medeniyetin parçaları olup olmadığı, Makedonların, Yunanların, Türklerin aynı medeniyete mensup olup olmadıkları gibi sorular sorulabilir. Kuşkusuz bu sorular ekseninde anlamlı tartışmalar yapılabilir ve yapılmaktadır. Ama coğrafyayı ortaklaştırmanın yaratacağı faydalar açısından baktığımızda bu tartışmaların harareti düşmektedir. Aynı ya da farklı medeniyet içerisinde tanımlansalar da bu coğrafyanın insanları geçmişte farklı dönemlerde coğrafyayı ortaklaştırabilmişler ve böylelikle küresel birer aktör olabilmişlerdir. İzleyen paragraflarda bu durumun örneklerine değinilecektir.

Coğrafyanın Global Aktörleri: Büyük İskender, Roma ve Osmanlı İmparatorlukları

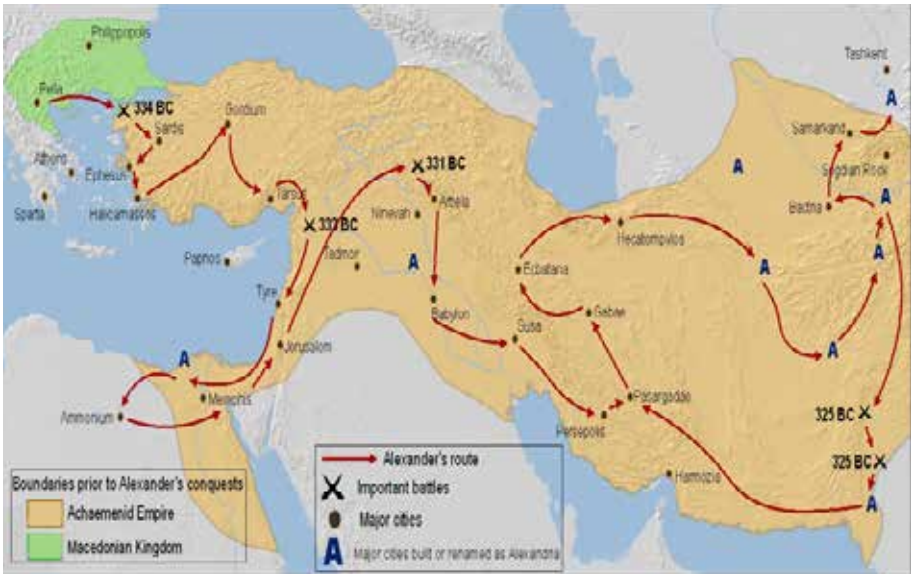
Tarihe bakıldığında bu bölgenin, Balkanlar, Anadolu ve Ortadoğu, üç kez tarih sahnesinde büyük rol oynadığı, bölge devletlerinin üç kez cihanşümul bir nitelik taşıdığı görülür ("Yeni Dünya"nın henüz keşfedilmediği bir çağda cihanın önemli bir kısmının bu coğrafyadan ibaret olduğu da söylenebilir): Büyük İs-

20 Edward W. Said, "The Clash of Ignorance", *Nation Magazine*, October, 2001 http://www.thenation.com/doc.mhtml?=20011022&s=said&c=1, Makalenin Türkçesi için bkz: "Cehaletler Çatışması", Küreselleşme Temel Metinler içinde, Ed: Kudret Bülbül, Orion Yayınları, Ankara, 2009.

21 Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz: Özipek Berat Özipek ve Kudret Bülbül, "From the Daologue to the Alliance of Civilizations A Collective Initiative For Universal Peace", *SETA*, 2007.

kender, Roma ve Osmanlı İmparatorluğu. (İlber Ortaylı[22] Osmanlı'yı Müslüman bir Roma imparatorluğu olarak adlandırır: 3. Roma İmparatorluğu). Avrupa'dan Ortadoğu'ya, dönem dönem Hindistan'a kadar uzanan bu küresel devletlerin başarılarında çok değişik faktörler vardır. Bununla birlikte en önemli faktörlerden birisinin kuşkusuz bu devletlerin coğrafyayı ortaklaştırmaları olduğu söylenebilir. Büyük İskender sadece 33 yıl yaşamıştır. Ama 33 yılda Balkanlardan Çin Seddi'ne büyük bir imparatorluk sığdırmıştır. Kurduğu imparatorlukla tarihte kent devleti modelini sona erdirerek imparator devlet modeli sürecini başlatmıştır[23]. Diğer iki devlet de aynı yoldan giderek bu bölgeyi içerisindeki bütün farklılıkları ve renkleri ile birlikte adeta tek bir devlet haline getirmiştir. Bu nedenle tarihi filmler ya da diziler izlendiğinde bu bölgenin sosyal yaşamı ulus-devlet modelinin tek biçimleştirdiği bir homojenlikte değil, bütün farklılıkları ile birlikte resmedilir. (Muhteşem Yüzyıl dizisini izleyenler görmüşlerdir. Bu dizide bazen kamera devrin İstanbul çarşı pazarına döndürülür. Devrin İstanbul çarşı pazarında neredeyse yok yoktur. İstanbul çarşı pazarları Makedonyalısı, Ukraynalısı, Ortadoğulusu, imparatorluğun bütün renkleri ile birlikte resmedilir). Aşağıdaki haritalar bir taraftan bu devletlerin egemenlik sınırlarını gösterirken, diğer taraftan bu geniş sınırlar, insanların seyyaliyet potansiyellerini ve yukarıda bahsedilen renkli toplumsal dokunun nedenlerini ortaya koymaktadır.

Büyük İskender İmparatorluğu Haritası İÖ 334-323[24]



22 İlber Ortaylı, "Osmanlı: Üçüncü Roma İmparatorluğu", *Hürriyet Gazetesi*, Osmanlı Eki, 18 Ekim 1999.
23 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara, İmge Kitabevi, 2009.
24 http://explorethemed.com/Alexander.asp, Erişim: 01.03. 2012.

Roma İmparatorluğu Haritası[25]



Osmanlı İmparatorluğu Haritası[26]



25 http://www.unrv.com/roman-empire-map.php, Erişim: 01.03. 2012.

26 www.ottomansouvenir.com/img/maps/Ottoman_Empire_Map_Largest_Borders.JPG, Erişim: 01.03. 2012.

Coğrafyayı Ortaklaştırmak?

Yukarıdaki her üç devletin en geniş sınırlarını gösteren haritalardan da görülebileceği gibi, tarihin o günkü koşullarında coğrafyayı ortaklaştırmak her üç imparatorluk için siyasal sınırların ortadan kaldırılması anlamına gelmekteydi. Farklı egemenlikleri temsil eden siyasal sınırlarla birlikte coğrafyayı ortaklaştırmak, çok yönlü bir entegrasyon gerçekleştirmek o yüzyılların tarihsel koşullarında fazlaca mümkün değildi. Ama bu durum bugün için artık içerisinde fiilen yaşamakta olduğumuz bir olgudur. Siyasal sınırların aynı kaldığı ama aynı zamanda çok yönlü işbirliklerinin gerçekleştirilebildiği bir dünya bugün için hayal değildir. Bu nedenle coğrafyayı ortaklaştırmaktan kastım, tarihte olduğu gibi siyasal sınırların ortadan kaldırılması türünden bir hedef kesinlikle değildir. Tam tersine bu sınırların olduğu gibi kaldığı ama bu bölgenin yeniden bir cazibe merkezi haline gelebilmesi için siyasal sınırların çok yönlü işbirliklerine hiçbir şekilde engel olmadığı bir durumdur. Kurumsal, sivil toplum ya da bireysel düzeyde bu bölgenin insanlarının, Makedonya'dan Çin Seddi'ne, bütün bir coğrafyayı hiçbir engelle karşılaşmaksızın, ekonomik, kültürel, akademik, entelektüel, dinsel ve her türlü legal faaliyetlerini özgürce gerçekleştirebilmesi, zihin atlasını tek bir ülke ölçeğinden değil, bütün bir bölge ölçeğinden kurmasıdır.

Coğrafyayı ortaklaştırmak, sadece bölgesel ekonomik bir entegrasyon değildir. Ekonomik entegrasyonu aşan, bireylere, gruplara sivil toplum örgütlerine, üniversitelere kapıları sonuna kadar açan, bütün bir coğrafyayı tek bir ülke gibi çok yönlü olarak birbirine bağlayan bir ağ ya da ağlar zincirinden bahsediyorum bu kavramla. Bu nedenle, yaşamakta olduğumuz süreçleri, ulusu aşan büyük kimliklerin ve alt kimliklerin daha belirgin olduğu, devletlerin değil bireylerin, mal ve hizmet topluluklarının, gönüllü kuruluşların yeni aktörler olarak öne çıktığı "Yeni Ortaçağ" olarak adlandırmak bana çok yanlış gelmiyor. Evet tabii ki ortaçağ'da savaşlar, büyük çatışmalar eksik değildi. Ama bu savaşlar sonrasında birbirinden farklı geniş toplum kesimleri iç içe yaşayabiliyordu. Bu savaşlar, geniş toplum kesimlerinin seyyaliyetini de sağlıyordu bir başka taraftan. Bu gün ise savaşlara değil, birbirinden farklı bireylerin ve geniş toplum kesimlerinin daha fazla iç içe geçmesini sağlayacak çok yönlü işbirliklerine ve coğrafyayı ortaklaştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Balkanlar ve Ortadoğu tarihine baktığımızda bu bölge bunu başarabildiği oranda bölgesel ve küresel bir aktör olabilmekte, aksi takdirde küçük aidiyetler ve siyasal yapılarla olayların önünde sürüklenmektedir. Coğrafyayı ortaklaştırmaya ve medeniyet perspektifinden ilişkileri geliştirmeye sadece küresel aktör olmak ya da büyük bir güç olmak penceresinden bakmak da doğru değildir. Evet çok yönlü bir entegrasyon oluşturulabilirse, Dünya tarihinin yine bölge tarihi üzerinden yazılabilmesinin önü açılacaktır. Bu perspektif tek başlarına yeterince etkili olamayan bölge ülkelerine büyük bir derinlik kazandıracaktır. Bununla birlikte, coğrafyayı ortaklaştırmaktan asıl kazançlı çıkacak

olanlar, kendilerini sadece sınırlı siyasal yapılar içerisinde kurmak ya da gerçekleştirmek zorunda kalmayacak olan, Balkanlardan Ortadoğu'ya geniş bir alanda çok yönlü olarak hareket edebilecek olan bölgenin bütün insanlarıdır. Balkanlardan, Türkiye'den, Ortadoğu'dan sıradan bir birey bütün bu bölgelerde özgürce dolaşabilecek, ekonomik, ticari, sosyal, kültürel her türlü ilişkisini, entelektüel zihin atlasını sadece kendi ülkesi ile sınırlı değil, bütün bu bölgeyi içerecek şekilde kurabilecektir. Ortak aidiyetleri öne çıkarmak, medeniyet perspektifi üzerinden bölgeyi yeniden düşünmek, bölge ülkelerinde farklı kimlik talepleri biçiminde kendisi gösteren ve bölgenin iç sorunlarla uğraşarak bölgenin potansiyel imkan ve birikimlerin görülmesini engelleyen yaklaşımların da yumuşamasına katkı sağlayacaktır. Böylelikle bölgenin potansiyel birikim ve imkanlarının daha rahat görülebilmesinin önü açılacaktır. Literatürdeki yerel kimlik ve kültürlerin, aidiyetlerin etnik, dinsel ve ulusal temelde çatışmalarını ve etnik temizlikleri refere eden Balkanlaşma, Brezilyalaşma[27] gibi kavramlar ve bu çatışma potansiyellerinin yaratacağı içe kapanmanın doğuracağı riskler düşünüldüğünde, coğrafyayı ortaklaştırmanın getireceği imkan ve fırsatlar daha iyi görülecektir.

Coğrafyayı Ortaklaştıracak Zihniyetin Bileşenleri: Adalet, Paylaşım, Çoğulculuk

Bugün literatürde "Balkanlaşma" (Balkanization) olumsuz anlamda, gittikçe parçalanma, dağılma süreçlerine ilişkin olarak kullanılmaktadır. Oysa Balkan toplumları tarihsel olarak öncelikle kendilerine ve tüm dünyaya, farklılıklarıyla birlikte bir arada yaşayabilmenin en güzel örneklerini sunabilmiş toplumlardır. Bugün de coğrafyayı ortaklaştırmaya yönelik her türlü çabanın Balkanlarda uzun yüzyıllar barışa kaynaklık eden temel değerler üzerinde yükselmesi gerekir. Aksi takdirde bu türden çabalar yeni bir güç mücadelesine dönüşecek ve daha fazla parçalanma ile sonuçlanabilecektir.

Siyasal sınırların sorgulanmadan coğrafyanın çok boyutlu ortaklaştırılabilmesinin en güzel örneklerinden birisi, kuşkusuz Balkanlara da uzanan Avrupa Birliği projesidir. Avrupa ve Avrupa Birliği yakın dönemde gerek oluşturduğu barış ortamı ve gerekse öne çıkardığı evrensel değerlerle insanlığa çok önemli katkılar sağlamıştır. Demokrasi, insan hakları ve özgürlükler alanında Avrupa'nın insanlığa armağan ettiği değer, kurum ve kurallar yadsınamaz.

Bununla birlikte, Avrupa'nın genetiğinde dönem dönem, kendi oluşturduğu değerlere ters düşen, hatta onları ortadan kaldıran bir yaklaşım barındırdığı da

27 Çağdaş kentlerde zengin ve yoksul kesimlerin yaşam alanlarının gittikçe birbirinden ayrılmasının yanı sıra, sadece tanıdık insanların, özel komşuluklar, özel güvenlik, özel yollar, özel hastane ilişkilerine dayanan yaşam alanlarının geliştirilmesi ve buna karşılık, etnik, sınıfsal ve dinsel gettolaşma süreçlerini ifade eden bu durum için literatürde "Brezilyalaşma" kavramı kullanılmaktadır (Featherstone, age, s. 9; Wiseman, age, s. 60.)

bir vakıadır. Avrupa, çoğulcu, demokratik, farklılıklara saygılı bir yaklaşımdan vazgeçerek, içe kapanmacı, farklılıklara karşı korkularına teslim olan, eurocentrik (Avrupa merkezci) bir sığlığa bürünebiliyor. Bu durumu 2. Dünya Savaşı öncesi ekonomik durgunluk nedeniyle Yahudilere karşı gösterdiği tepkiden biliyoruz. Keza bugün de Avrupa'da yine ekonomik durgunluk ve küreselleşmeyle farklı kimlik ve kültürlerin yakınlaşmasından duyulan korku nedeniyle Müslümanlara, göçmenlere, yabancılara yönelik artan bir düşmanlık düzeyi söz konusudur. Yasalardaki yabancılara ilişkin gittikçe artan kısıtlamalar, ırkçı Pegida hareketinin artan yaygınlık düzeyi, ibadet yerlerine karşı yapılan saldırılar bu durumun akla gelen ilk örneklerindendir. Avrupa, gerek kendisinin ve gerekse diğer küresel aktörlerin sessiz kalması nedeniyle gelişen Suriye krizi konusunda da iyi bir sınav vermemiştir. Milyonlarca insanın çaresizce ülkesini terk ettiği Suriyeli Mülteciler krizinde Türkiye tek başına yaklaşık 2.5 milyon mülteciyi ülkesinde barındırırken, 500 milyonluk Avrupa Birliği, sadece birkaç yüz bin mülteci kabul edebilmiş, çözümü kapıları kapatmakta, sığınmacıları başka ülkelerde durdurmakta bulmuştur. Mültecilere karşı sınırlayıcı yasal düzenlemeler, ziynetlerine el konulması gibi uygulamalar insan hakları, mülkiyet hakları gibi temel haklar açısından oldukça sorunlu uygulamalardır.

Gerek 2. Dünya Savaşı öncesi ve gerekse günümüzde karşılaşılan krizler karşısında ürettiği çözümlere bakıldığında (içe kapanan, korkularına teslim olan, kapılarını kapatan ve farklılıkları dışlayan) Avrupa'nın ürettiği insan hakları, çoğulculuk, özgürlük gibi değerlerin "iyi gün değerleri" olduğunu söylemek herhalde abartılı olmayacaktır. Çünkü bu değerleri savunmaya ve onlara uygun davranmaya en fazla ihtiyaç duyulduğu "kötü günde", onları ilk terk eden Avrupa olmaktadır. Oysa, çoğunluğun dışındaki farklı toplum kesimlerini içerisinde barındıran toplumlar, onları dışladıkları takdirde belki geçici başarılar elde edebilirler, ama kalıcı medeniyetler kuramazlar. Kalıcı medeniyet kurabilen toplumlar, içerisinde barındırdıkları farklı toplum kesimlerini kendi yürüyüşünün bir parçası yapabilen toplumlardır.

Tekrar Balkanlarda coğrafyanın ortaklaştırılmasına dönersek, kat ettiği mesafe açısından, bu ortaklaşmanın AB içerisinde gerçekleşmesi daha kolay olabilir. Ama AB'nin son dönemlerde verdiği sınav açısından bakıldığında çok yönlü entegrasyon modelinin tek örneğinin AB olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Kaldı ki, AB'nin geleceğinin tartışıldığı bir durumda, gelecek senaryolarını sadece AB üzerinden okumak da yanıltıcı olacaktır. Bu nedenle coğrafyanın ortaklaştırılması çabalarında, AB içinde ya da AB'den bağımsız, belki çatı üzerine odaklanmak yerine coğrafyayı ortaklaştıracak temel değerlerden bahsetmek daha anlamlı olacaktır. Bu temel değerler, *adalet*, *paylaşım* ve *çoğulculuk ya da farklılıklarla bir arada yaşama* kültürü olarak ifade edilebilir. Bu temel değerlere dayanmayan her türlü çaba, rızaya değil, zorbalığa, baskıya ve zulme dayalı olacağı için kısa dö-

nemde başarılı olsa da uzun dönemde akim kalmaya mahkum olacaktır. Bugünün dünyasına bakıldığında dünyadaki hemen hemen bütün huzursuzlukların, çatışmaların ve istikrarsızlıkların temel kaynağının bu üç temel değerin yeterince öncelenmemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Adalet: Adalet bireysel ve toplumsal yaşamın en temel ilkesi ve değeri olarak görülebilir. Her türlü ilişkinin ve ortaklığın kalıcı ve sürdürülebilir olması için adalete dayalı olması gerekir. Hint, Çin ve İslam geleneğinde adalet belki de en önemli değerdir. Adalet Çemberi ya da Dairesi bu gelenekte her şeyin başı olarak görülür. Batı toplumlarında ise daha çok eşitlik ve özgürlük kavramlarına vurgu yapılır. Özgürlük, eşitlik ve adalet her zaman birbirleriyle örtüşen kavramlar olmayabilir. Adalet her zaman özgürlük ve eşitlik getirmeyebilir. Keza özgürlük ve eşitlik sağlayan her şey de adil olmayabilir. Özgürlük ve eşitlik de son derece değerli kavramlar olmakla birlikte bu tür durumlarda, huzurlu bir bireysel ve toplumsal yaşam için adaleti öncelemek gerekir. Önce adalet ki, özgürlük de eşitlik de onda mündemiçtir.

Paylaşım: Küreselleşme çağında karşı karşıya olduğumuz en temel sorunlardan ikincisinin refahın tekelde toplanması, zenginliğin yeterince paylaşılmaması olduğu söylenebilir. İnfak, verme ya da paylaşım kültürünün bulunmadığı, zenginin daha da zenginleştiği, fakirin daha da fakirleştiği toplumlarda, üretilen toplumsal yapı ve statüler, zenginlikler doğal olarak gittikçe artan bir tepkisellikle karşılanacaktır. Paylaşmama derecesine göre bir süre sonra toplumsal patlamalar kaçınılmaz hale gelecektir. Bu nedenle her türlü sosyal ilişki ve ortaklıklarda, toplumsal huzur ve barış için paylaşımı en temel sosyal sorumluluk ve insani değerlerden birisi haline getirmek gerekir.

Çoğulculuk ya da Farklılıklarla Birarada Yaşama: Balkanlar gibi çok farklı kimlik, kültür, din ve etnisitenin bir arada bulunduğu toplumların uzun yüzyıllar nasıl barış içinde yaşadığına bakıldığında, ilk gözlemlenecek şey herhalde farklılıkların kendilerini rahatlıkla ifade edebilme geleneğidir. Farklı kimlik ve kültürlerin kendi aidiyetleri ile özgürce yaşayabildikleri durumlarda ancak barış ve huzurun tesisi mümkün olabilmektedir. Pax Ottomana (Osmanlı Barışı) bunun en güzel örneklerinden birisidir. Çok kültürlülüğe dayanmayan, içerisinde barındırdığı farklı toplumları kendi yürüyüşünün bir parçası yapamayan toplumların, geçici başarılar elde etseler de, kalıcı bir medeniyet kurmaları mümkün değildir. Bugün gerek Balkanlardaki gerekse Avrupa'daki temel sorunlardan birisi çoğulculuğa, farklılıkların kendilerini ifade etmelerine yeterince imkan verilmemesidir. Batı Medeniyetinin uzun yüzyıllara dayanan farklılıklarla bir arada yaşama tecrübesi bulunmamaktadır. Son yüzyılda böyle bir tecrübe oluşmaya başlamıştır. Küreselleşme sürecinde farklı kimlik ve kültürlerle karşılaşma sınavında Avrupa maalesef iyi bir sınav verememekte, ırkçılık, dışlama, ötekileştirme, İslam karşıtlığı gün geçtikçe artmaktadır.

Adalet, paylaşım ve çoğulculuk, Balkanlar ve Türkiye AB içerisinde ya da dışında, nasıl bir üst yapı içerisinde yer alırsa alsın, her türlü ortaklığın kalıcı ve sürdürülebilir olmasının temel zihniyet bileşenleri olmaya devam edecektir.

Bitirirken: Büyük Makedonyacı, Yeni Helenistik ya da Yeni Osmanlıcı Bir Arayış mı?

Bölge insanlarının her birini sadece bulunduğu ülkenin imkan ya da daha çok imkansızlıklarına mahkum olmaktan kurtaracak, her bir ülkedeki iç kargaşadan, kimlik krizlerinden başını kaldırmasını ve herkese daha büyük düşünmesini sağlayacak coğrafyayı ortaklaştırmaya yönelik çabalara şimdiden bir isim koyma arayışı yanlış olacaktır. Bu çabalara şimdiden Büyük Makedonyacı, Helenistik ya da Osmanlıcı gibi isimler koymak zorunda değiliz. Bu tür isimlendirmeler parçalayıcı ve bölgenin imkanlarının ortaya çıkmasını engelleyici olacaktır. Bölgenin potansiyellerinin ortaya çıkabilmesi ve yeniden bir çekim merkezi haline gelebilmesi için bugün yapmamız gereken isimlendirmeye değil; coğrafyayı ortaklaştıracak zihniyetin temel bileşenleri olan adalete, paylaşıma ve çoğulculuğa dair eyleme, işleve, fonksiyona, icraata öncelik vermektir. Herkese çok yönlü olarak kazanç sağlayacak coğrafyayı ortaklaştırmaya yönelik hangi adımların atılabileceği üzerinde düşünmektir. Bölge insanımızın her birinin zihin atlasını, anlam dünyasını bölge üzerinden kurarak, sadece kendi ülkesinde değil, bölge ölçeğinde aktif hale gelebilmesini sağlayacak çalışmalara kafa yormaktır. Tarihte benzerlikler olabilir, ama hiçbir şey aynı kapıdan geri gelmez. Eğer bir gün isim koymak gerekirse çağırırız Dede Korkut'u, vakti geldiğinde o en uygun ismi koyar[28]. Yani bize düşen adaleti, paylaşımı ve çoğulculuğu önceleyen çok yönlü çabalara destek olmaktır. İsimlendirmeyi, coğrafyayı ortaklaştırabilirsek eğer, gelecek nesillerin "Dede Korkut"larına bırakmaktır.

28 Eski Türklerde doğan çocuklara anne ve babası tarafından geçici olarak bir isim verilirdi. Çocuğun asıl ismi ise mizacına göre belirli bir yararlılık ya da kahramanlık gösterdikten sonra, toplumun önde gelenleri tarafından konurdu. Çocuğun belirli bir ismi alabilmesi için önce o ismi hak edecek davranış ve eylemlerde bulunması beklenirdi. İsim bir anlamda sonradan gelirdi. Dede Korkut bu geleneklerde belirli bir isim almayı hak etmiş çocuklara adlarını koyan önemli bir figürdür. Bugün de ihtiyacımız olan şey bir ölçüde böyle bir yöntemdir: Önceliği isimlendirmeye değil, eylem ve aktivitelere vermek.

Kaynakça

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa***,** Ankara, İmge Kitabevi, 2009.

BAUMAN, Zygmunt, *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

BELL, Daniel, *The End of Ideology, On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, The Free Press, USA, 1960.

BÜLBÜL, Kudret, "Intellectuals, A civilization Perspective, Turkey and Azerbaijan in the New Millenium", *Economic, Political and Cultural Cooperation in Caucasus and Central Asia*, Eds. Mehmet Bulut&Recai Aydın, Adam, 2011

BÜLBÜL, Kudret, "Kültür ve Medeniyet Tartışmalarına Türkiye'den Bakmak", *Küreselleşme, Kültür ve Medeniyet*. Der: Kudret Bülbül, Ankara, Orient Yayınları, 2007; Aynı makale için bkz: *Küreselleşme - Temel Metinler*, Der: Kudret Bülbül, Ankara, Orion Yayınları, 2009.

BÜLBÜL, Kudret, *Zor ve Rıza, Küreselleşmeler Arasında Türkiye*, İstanbul, Küre Yayınları, 2009.

Büyük İskender İmparatorluğu Haritası İÖ 334-323, 2012, http://explorethemed.com/Alexander.asp, Erişim: 01.03. 2012.

DRUCKER Peter F., *Yeni Gerçekler*, (Çev: Birtane Karanakçı), Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1993.

DRUCKER, Peter F., *Kapitalist Ötesi Toplum*, çev. Belkıs Çorakçı, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1993.

FEATHERSTONE, Mike *Undoing Culture, Globalization, Postmodernism and Identity*, Sage Publications, London, 1995.

FUKUYAMA, Francis, "Economic Globalization and Culture-A Discussion with Dr. Francis Fukuyama", 2001, *http://www.ml.com/woml/forum/global.htm,* Erişim: 28.01.2001.

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, 1992.

GIDDENS, Anthony, "Modernitenin Küreselleşmesi", çev. Kudret Bülbül, *Küreselleşme Temel Metinler*, Ed. Kudret Bülbül, Ankara, Orion Yayınları, 2009.

GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.

GRAMSCI, Antonio, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, çev. Kenan Somer, İstanbul, Onur Yayınları, 1986.

HALL, Stuart, "Eski ve Kimlikler, Eski ve Yeni Etnikler", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi*, Der. Anthony D. King, çev. Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve, Sanat Yayınları, 1998.

HELD, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton, *Global Transformations, Politics, Economics and Culture,* Stanford University Press, Stanford, 1999.

HUNTINGTON, Samuel P., "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Summer, 1993; Aynı makale için bkz: *Agenda, Critical İssues in Foreign Policy*, New York: Foreign Affairs, New York, 1994.

İÇDUYGU, Ahmet and E. Fuat Keyman, "Globalization Security and Migration: The Case of Turkey", *Global Governance*, July-September 2000. V: 6, No: 3.

KAGARLITSKY, Boris, *The Twilight of Globalization, Property, State and Capitalism*, (Translated by Renfrey Clarke), Pluto Press, London, Sterling, Virginia, 2000.

KARAN, Singh, *Conference Report,* 11-15 October 1998, Forum 2000 Foundation, Prague, 2000.

KLOOS, Peter, "The Dialectic of Globalization and Localization" *The Ends of Globalization*, Ed.: Don Kalp, Marco van der Land, Richard Staring... Rowman&Littlefield Publishers Inc, New York, Oxford. ...:, 2000.

MINC, Alain, *Yeni Ortaçağ*, (Çev:Ağaoğulları M. A.), Ankara, İmge Kitabevi, 1995.

MITTELMAN, James H., "Globalization: Capters and Captives" *Capturing Globalization*, Eds: James H. Mittelman, Norani Othman, Routledge, 2001.

NYANG, Süleyman, "Globalleşmenin Kavramsallaştırılması", *Globalleşme Bir Aldatmaca mı?*, (Çev: Havva Karakuş-Keleş), İnkılab Yayınları, İstanbul, 2002.

ORTAYLI, İlber, "Osmanlı: Üçüncü Roma İmparatorluğu", *Hürriyet Gazetesi, Osmanlı Eki*, 18 Ekim 1999.

Osmanlı İmparatorluğu Haritası, 2012 www.ottomansouvenir.com/img/maps/Ottoman_Empire_Map_Largest_Borders.JPG, Erişim. 01.03. 2012.

ÖZİPEK, Berat ve Kudret BÜLBÜL, *From the Daologue to the Alliance of Civilizations A Collective Initiative For Universal Peace*, Seta, Ankara, 2007.

RAYMOND, Gregory A., Book Review: "Whose World Order? Uneven Globalization and the End of Cold War" Ed.: Hans-Henrick Holm and George Sorensen, Westview, Boulder, 1995, *The American Political Science Review*, Vol. 89, issue 4, Dec 1995.

Roma İmparatorluğu Haritası, 2012, http://www.unrv.com/roman-empire-map.php, Erişim: 01.03. 2012.

SAID, Edward W., "The Clash of Ignorance", *Nation Magazine*, October, 2001, http://www.thenation.com/doc.mhtml?=20011022&s=said&c=1; Makalenin Türkçesi için bkz: "Cehaletler Çatışması" (çev: Musa Ceylan), *Küreselleşme Temel Metinler*, Ed: Kudret Bülbül, Ankara, Orion Yayınları, 2009.

SASSEN, Saskia, *Globalization and Its Discontents*, New York, The New Press, 1998.

TOFFLER, Alvin, *The Third Wave*, New York, Toronto, London, Bantam Books, 1980.

WISEMAN, John, *Global Nation? Australia and the Politics of Globalization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Balkanlar'da Üç Dinin Etkileşimi: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet

Kadir ALBAYRAK

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı

Özet

Bu çalışmanın amacı, Balkanlarda üç semavi din; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet arasındaki etkileşim hakkında bilgi vermektir. Dinî ve etnik çeşitlilik veya çoğulculuk birçok ülkede modern dönemlerin bir fenomeni olarak algılanır. Ancak bu, Balkanlar için geçerli değildir. Balkanlarda çok farklı etnik ve dinsel gruplar yüzyıllarca bir arada yaşamışlardır. Balkanlar, Doğu ve Batı kültürlerinin bir araya geldiği, Yunan, Latin, Slav, Bulgar ve Türk gibi farklı halkların, Yahudi, Katolik, Ortodoks ve Müslüman gibi dinlerin harmanlandığı bir meydan olmuştur. Elbette tarihin her döneminde olduğu gibi Balkanlarda da büyük acılar ve savaşlar yaşanmıştır. Tarih boyunca Balkanlar farklı güçlerin mücadele alanı olmuştur: Roma ve Yunan, Doğu ve Batı Hristiyanlığı, Hristiyan ve Müslüman, Osmanlı ve Habsburg, Sovyet Sosyalizmi ve Batı demokrasisi. Bu süreçte birçok etnik ve dinî ittifaklar ve ihtilaflar görülmüş, böylece kimlikler kendilerini korumaya çalışmışlardır. Ma-

mafih en sonu 1990'lı yıllarda eski Yugoslavya topraklarında olmak üzere derin acılar yaşanmıştır. Çok sayıda insan katledilmiş ve başta cami, kilise, sinagog, manastır, tekkeler gibi dinî kurumlar; köprüler, kütüphaneler, mezarlıklar vb. tarihî zenginlikler yok edilmiştir. Ancak "Osmanlı Barışı" diyebileceğimiz uzun bir zaman diliminde bu üç dinin müntesipleri huzur içerisinde varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Bu anlamda, Sefarad ve Aşkenazi Yahudiler; Katolik, Ortodoks ve Protestan Hristiyanlar; Bogomiller, Çingeneler; Bektaşî, Nakşibendî, Kadirî, Halvetî ve Mevlevî gibi Müslüman tarikatlar ilginç bir alışveriş içerisinde olmuşlardır. Bu anlamda balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde Hristiyanlık menşeli Bogomilizm ve geleneksel Türk inanışları kökenli farklı İslamî tarikatların etkili olduğu bilinmektedir. Ancak İslamlaşma sürecinde, Osmanlı devletinin Balkanlara özgü siyasetinin de büyük ölçüde önemli olduğunu hatırlatmak gerekir. Bunun sonucunda bölgede "Balkan İslamı" olarak adlandırılan bir sentez oluşmuş ve bu uzun yüzyıllar boyunca sürmüştür.

Balkanların Türkeşmesi ve İslamlaşması sürecinde önemli bir figür olan Sarı Saltık bir evliya olarak algılandığı gibi, bir Hristiyan azizi olarak da görülmüş, Müslüman halk bazen kiliselere gitmiş, Hristiyanlar da kimi zaman Bektaşi tekkelerinin müdavimi olmuşlardır. Yahudilerle Müslümanların münasebetleri genellikle sorunsuz görünürken, Hristiyanlarla Yahudilerin arası tartışmalara sahne olmuştur. Her üç din mensubu birbirlerinin bayramlarına, yortularına, kutsal günlerine saygı duymuş, zaman zaman bunları beraber kutlamışlardır. Dolayısıyla bu üç din arasında bir "Balkan Senkretizmi"nden söz etmek mümkündür. Ne yazık ki, günümüzde bu güzelliklerin çok azı ayakta ve hayatta kalmayı başarabilmiştir.

Günümüzde Ortodoks Hristiyanlar dışında Balkanlarda Müslümanlar ve özellikle Yahudilerin sayısı azalmış olmakla birlikte halen farklı inanç mensuplarının bir arada yaşamaya devam ettikleri müşahede edilebilir. Örneğin Saraybosna'da sinagog, Ortodoks, Katolik, Protestan kiliselerini ve camileri yan yana görmek mümkündür. Benzeri şeyler Arnavutluk, Makedonya, Kosova, Bulgaristan gibi diğer Balkan ülkeleri için de geçerlidir. Bu anlamda Osmanlı'dan miras kalan yüzlerce yıllık Bektaşî, Alevî, Mevlevî, Kadirî, Halvetî, Rufaî ve Nakşibendî tekkeleri varlıklarını sürdürmektedir. Bunun yanında kültürün temel unsurları olan yeme-içme, giyim-kuşam, ortak kelimeler, mevlit geleneği, misafirperverlik, bayramlar, bay-

ram adları, selamlaşmalar, mezarlar ve mezar taşları, popüler günlük yaşamda etkinlikleri ve varlıkları geçmişe nazaran azalmakla birlikte mevcudiyetlerini hissettirmektedirler. Bosna-Hersek, Arnavutluk ve Makedonya'da küçük izlerine rastlanmakla birlikte, Balkanlar ne yazık ki hâlihazırda o geleneksel çeşitliliğini peyderpey yitirmeye yüz tutmuş görünmekte ve Batı Avrupa'yla hızla bütünleşmektedir. Öte yandan, Balkanlarda resmî organların ve halkın tedirginlik duyduğu, Vehhabilik ve diğer ideolojik radikal dinî düşüncelerin kök salması da muhtemeldir. Bundan dolayı Osmanlı Devleti'nin devamı mahiyetinde olan Türkiye Cumhuriyeti'nin, Balkanların tarihî doğal mirasçısı olduğu gerçeğinden hareketle, bu coğrafyayla daha yakından ilgilenmesi gerektiğini vurgulamak isteriz.

The Interaction of Three Religions in the Balkans: Judaism, Christianity and Islam

Summary

The objective of this study is to provide information about the interaction between three monotheistic religions in the Balkans namely Judaism, Islam and Christianity. Religious and ethnic diversity or pluralism is perceived as a phenomenon of modern times in many countries. However, this does not apply to the Balkans. Many different ethnic and religious groups have lived together for centuries in the Balkans. The Balkans have been an agora where Eastern and Western cultures met, distinctive nations such as the Greek, Latinos, Slavs, Bulgarian and Turkish peoples and religions such as Judaism, Catholic, Orthodox and Muslims have been blended. Naturally great suffering and wars have been experienced in the Balkans as they have been experienced throughout history. Throughout history the Balkans has been the domain of different power struggles: Roman and Greek, Eastern and Western Christianity, Christian and Muslim, Ottoman and Habsburg, Soviet

socialism and Western democracy. Many ethnic and religious alliances and disputes were observed in this process, therefore identities had to were obliged to protect themselves. However, at the end of the 1990s profound suffering was undergone in the former Yugoslavian territory. Many people were killed and especially religious institutions such as mosques, churches, synagogues, monasteries, historical relics such as bridges, libraries, cemeteries and so on were destroyed. However, during the long time that can be described as "the Ottoman Peace" the followers of these three religions continued to exist in peace.

In this sense, Sephardic and Ashkenazi Jews; Catholic, Orthodox and Protestant Christians; Bogomil, Gypsies; Muslim sects such as Bektashi, Naqshbandi, Qadiri, Khalwati and Mevlevi have had interesting transactions. In this sense it is known that different Islamic sects have been influential in terms of Bogomilism originating in Christianity and traditional Turkish faiths with different roots in the process of the Turkification and Islamization of the Balkans. However, it is important to remember that the specific politics of the Ottoman Empire in the Balkans were also important to a major degree during the Islamization process. As a result a synthesis called the 'Balkan Islam' has been established in the region which lasted for many centuries.

Sarı Saltık who was a major figure during the Turkification an Islamization of the Balkans has been perceived as a saint as well as a Christian saint, Muslim people sometimes went to church while from time to time Christians frequented Bektashi lodges. While the affairs between Jews and Muslims appeared to be smooth, the relations of Christians and Jews were the stage for debates. All members of the three religions were respectful of each others feasts, celebrations and holy days and from time to time celebrated them together. Therefore it is possible to speak of "Balkans syncretism". Sadly today very few of these beauties have remained standing and survived.

Today although the number of Muslims and especially Jews have decreased in the Balkans in addition to Orthodox Christians it is still possible to observe members of different denominations continuing to coexist. For example it is possible to see Synagogues, Orthodox, Catholic, Protestant Churches and Mosques side by side in Sarajevo. Similar aspects are valid for other Balkan countries such as Albania, Macedonia, Kosovo and Bulgaria. In this sense the heritage of the Ottomans comprised of centuries old Bektashi, Alevi,

Mevlevi, Qadiri, Halveti, Rufai and Naqshbandi lodges continue to exist. In addition although the popularity of basic elements of culture such as food and beverages, clothing and finery, common words, mevlit tradition, hospitality, feasts, festivals names, greetings, graves and tombstones have lost their influence in contemporary daily life and decreased compared to the past their presence is still felt. Although small traces are encountered in Bosnia-Herzegovina, Albania and Macedonia sadly the Balkans has started to lose this traditional variety and is rapidly integrating with Western Europe. On the other hand, it is likely that Wahhabism and other radical ideological religious ideas which the official organs and the people in the Balkans feel anxiety about take roots. Therefore, we want to emphasize that being the historical natural heir of the Balkans, the Republic of Turkey as a continuation of the Ottoman state needs to be more closely involved with this geographical area.

Giriş

Bu çalışmanın temel hedefi, öncelikle kısaca Balkanlar hakkında bilgi vermek, akabinde bu coğrafyada üç semavi dinin; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in karşılaşmasını, etkileşimini ve bu etkileşimin sonuçlarını değişik yönleriyle ortaya koymaktır. Bu çerçevede ağırlığı tarihi yöne ve bilhassa Osmanlı dönemine verirken, bunun günümüzdeki yansımalarını da ele almayı düşünüyoruz. Elbette konunun başlığından da anlaşılacağı üzere hem Balkanlar, hem de semavi ve/ya semitik adıyla anılan üç din hakkında günümüzde geniş bir literatür oluşmuş durumdadır ve sadece bu literatürün künyesi bile ansiklopedileri dolduracak çaptadır. Buna ilaveten bu üç dinin Balkanlardaki etkileşiminin birçok veçheleri vardır: Coğrafi, tarihi, siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel, demografik, askerî, ticarî, dinî, mitik ve mistik vb. Mamafih bizim buradaki önceliğimiz meseleyi daha çok tarihî, dinî, kültürel ve mistik yönleriyle araştırmak olacaktır.

Bilindiği üzere "Balkan" sözcüğü Türkçe "dağ"[1], "sarp ve ormanlık dağ"[2] "bataklık ormanlarla kaplı dağlar"[3] anlamına gelir ve diğer dillere de Türkçeden geçmiştir. Buna bağlı olarak sosyal bilimler literatüründe sıkça rastlanan "Balkanizasyon/Balkanlaşma" kavramı, bir bölge veya ülkede dinî, etnik ve siyasî yönden ayrışma, bölme, bölünme, parçalanma, bir ülkeyi birbirine düşman küçük devletlere bölme; "Balkanizm" ise bir ülkeyi bölme, parçalama politikası anlamında kullanılır.[4] Balkanizasyon, Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmeye başlamasından sonra ortaya çıkmış bir kavramdır.[5] Artık günümüzde Ortadoğu'nun, Afrika'nın Balkanizasyonu gibi kavramlar uluslararası siyaset dilinde kullanılır olmuştur.

Bugün Balkanlar olarak bildiğimiz coğrafyanın ezelden beri bu isimle anıldığı zannedilir. Halbuki daha iki yüzyıl öncesine kadar kimse bu adı duymamıştı. Çünkü buraya Balkanlar değil, "Rumeli" denirdi, yani Osmanlı'nın Bizans'tan fethettiği "Roma" toprakları.[6] Bizanslıların kendileri ve ülkeleri için kullandıkları "Romaioi", "Romania" kelimeleri İslam dünyasında onların "Rum", Doğu Roma İmparatorluğu ülkesinin de "bilâdü'r-Rûm" veya "memleketü'r-Rûm" şeklinde tanınmasına yol açmış, bu tabirler, Anadolu'nun Türk-İslam hâkimiyeti altına girmesinden sonra Rum ismiyle Bizans idaresinde bulunmuş Anadolu'yu gösteren bir coğrafi ad olarak yaygınlaşmıştır. Batılı seyyahlar, XIII. yüzyılda Türklerin idaresindeki Anadolu'ya Turquemenie (Turquie) ve Bizans İmparatorluğu'na tâbi yerlere Romanie (Romania) diyorlardı. Nihayet bu tabir, daha ziyade Ortodoks Yunan mezhebinin hâkim bulunduğu Balkan yarımadasını ifade etmeye başladı.

1 http://www.etymonline.com/ 24.08.2015.

2 Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, C. I, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007, s. 110.

3 Hasan Eren, "Balkan Adının Kökeni", *Türk Dili*, Sa. 429, 1987, s. 113-124.

4 Hamit Atalay, İngilizce-Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999, s. 262.

5 Balkanlaşma kavramı etrafındaki tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için; Maria Todorova, *Balkanları Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 75 vd.

6 Mark Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, çev. Ayşe Ozil, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014, s. 25.

Osmanlı Türkleri, Balkanlar için *Rum-ili* adını işte bu zikredilen *Romania*'dan aldılar ve Anadolu'ya karşı, denizin ötesinde Bizanslılardan fethettikleri bölgeler için kullandılar. Yalnız Rum adı ise eski manasını muhafaza ederek Anadolu'da Selçukluların hâkim olduğu yerleri gösteren coğrafi bir isim olarak kaldı.[7]



Balkanların siyasî haritası (İngilizce)



Balkanların siyasî haritası (Türkçe)

Balkanlar'da Fizikî ve Beşerî Coğrafya

Balkanlar, Balkan Yarımadası veya Balkan Ülkeleri denildiğinde günümüzde 12 ülke coğrafyasını kapsayan bir bölge akla gelir. Balkan Yarımadası doğuda Karadeniz, güneyde Akdeniz, batıda Adriyatik'e kadar uzanır. Kuzeyde ise Balkan Yarımadası, Tuna ve Sava nehirlerine kadar mı yoksa Karpat dağlarının doğusuna kadar mı uzanmakta olduğu, coğrafyacılar arasında tartışma konusudur. Hâlihazırda Yunanistan, Bulgaristan, Arnavutluk, Romanya, Yugoslavya'nın parçalanmasıyla ortaya çıkan devletler; Slovenya, Hırvatistan, Bosna-Hersek, Sırbistan, Karadağ, Kosova, Makedonya ve Türkiye'nin Trakya bölgesi Balkan devletleri olarak kabul edilir. *Maria Todorova*, bazı Türk tarihçiler Osmanlı Devleti'nin başlangıçta bir Balkan imparatorluğu niteliği taşıdığını, Balkanların Osmanlı İmparatorluğu için her zaman asıl öncelik olduğunu, tarihsel süreklilikten dolayı Türkiye'nin de bir Balkan devleti olduğunu vurgulamaktadırlar, demektedir. Bulgaristan haricinde "Balkan" sözcüğünün kişi adı ve soyadı olarak verildiği tek ülke Türkiye'dir. Balkan ülkelerinin hemen tamamında bu sözcük olumsuz bir anlam yüklenirken, Türkiye'de olumlu bir anlam taşımaktadır. Balkanlar pek çok halk türküsünde, haydutların, yani saygın direnişçilerin barındığı ve saklandığı yer olarak karşımıza çıkar.[8]

7 Halil İnalcık, "Rumeli", *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 232.
8 Todorova, *Balkanları Tahayyül Etmek*, s. 109, s. 119.

Yarımadanın ilk dikkat çeken coğrafi özelliği dağlık oluşudur. Zor geçit veren dağlar çeşitli bölgeler arasında, bilhassa batıda irtibatı güçleştirerek kültür, dil ve geleneklerin çok farklı biçimde gelişmesine sebep olmuştur. Beşerî coğrafya açısından, her ne kadar bugün Balkanlarda mevcut her ülke tek dil, din ve kültüre sahip olduğunu iddia ediyorsa da bunların hepsinde çeşitli dil, din ayrılıkları ve bunların sebep olduğu gerginlikler hüküm sürmektedir. Bu anlamda Balkan dilleri beş ayrı gruba ayrılır:

Bunlardan birincisi *Slav dilleri* topluluğudur. Bu dil grubu da üç ana bölüme ayrılır. En başta Sırbistan, Bosna-Hersek, Karadağ ve Hırvatistan'da yaklaşık 20 milyon kişi tarafından konuşulan Sırpça ve Hırvatça ağızları gelir. İkinci bölümü Makedonca ve Bulgarca konuşan ve toplam olarak 9 milyona yaklaşan, bugünkü eski Yugoslavya ve Bulgaristan'da yaşayan Slavlar oluşturur. Üçüncü Slav bölümünü ise Slovenler ve sayıları çok düşük olan Çeklerle Slovaklar meydana getirir. Bunların tamamı Kuzey Balkanlarda yaşarlar. Balkanlarda ikinci en yaygın dil *Latince* kökenli Romence ve Ulahça olup bu sonuncusunun en azından belli başlı üç lehçesi bulunmaktadır. Son Latin kökenli dili konuşan İtalyan asıllılar, Dalmaçya sahillerinde küçük bir azınlık olarak bulunmaktadırlar. Üçüncü dil grubunu *Rumca* oluşturur. Bunlar çoğunluk halde Yunanistan'da, küçük azınlıklar halinde ise Makedonya, Arnavutluk ve Bulgaristan'da görülmektedirler. Rumca konuşanların tamamı 9.5 milyon kadardır. Dördüncü dil grubu *Arnavutça* konuşanlardan teşekkül etmektedir. Bu grup Arnavutluk ve Kosova bölgesinde çoğunlukta olup sayıları 5 milyon civarındadır. Beşinci dil grubunu *Türkçe* konuşanlar meydana getirmektedir ki bunların sayıları 9 milyona yaklaşmaktadır. Bu nüfusun 6 milyonu Türkiye'nin Avrupa kesimindeki topraklarında (Trakya), 1.5 milyon kadarı Bulgaristan'da, kalanı ise Yunanistan (Batı Trakya), Makedonya (Üsküp, Priştine bölgesi) ve Romanya'da (Dobruca) yaşamaktadır. Balkanlar'da ayrıca altıncı dil grubu sayılabilecek 3 milyona yaklaşan Macar azınlığın konuştuğu bir dil bulunmaktadır. Bu azınlığın 2 milyonu Romanya'nın Erdel-Transilvanya bölgesine, kalanı ise Voyvodina (Banat) ve Hırvatistan'a yerleşmiş durumdadır. Bu dilleri konuşan milletlerin yanı sıra bütün Balkan ülkelerinde dağınık göçebe hayatı sürdüren ve sayıları kesin olarak bilinmeyen, fakat 1-3 milyon tahmin edilen Çingene yaşamaktadır. Onların da kendilerine mahsus dilleri vardır, fakat yazıları yoktur. Ayrıca sayıları 350.000'e kadar çıkan Alman ve Rus da Balkanlar'da yaşamaktadır.[9]

Balkanlar dil yönünden olduğu gibi din yönünden de çok karışık bir manzara arz eder. En kalabalık din grubunu *Ortodoks Hristiyanlar* oluşturur. Yunanlılar, Sırplar, Bulgarlar, Romenler, Makedonyalılar ve Karadağlılar Ortodoks kilisesine bağlı olup sayıları 55 milyon civarındadır. Osmanlı idaresi zamanında bütün Ortodokslar İstanbul Rum Patrikhanesi'ne bağlanmışlardır. Bir ara Sokullu Mehmet Paşa'nın yardımıyla Ohrid ve İpek'te, Bulgar ve Sırp Ortodoks başkiliseleri

9 Kemal Karpat, "Balkanlar", DİA, C. 5, İstanbul, 1992, s. 27.

açılmışsa da XVIII. yüzyılda Fenerli Rumlar'ın oyunları ile kapatılmıştır. Böylece Türk idaresinin himmetiyle İstanbul Rum kilisesinin hâkimiyeti ve bu arada Rumcanın dil olarak Slavlar arasında yayılması kolaylaşmıştır. XIX. yüzyılda ise milliyetçilik hareketi din alanında tesirini hemen göstermiştir. İstiklalini elde eden her Balkan ülkesi kendi millî Ortodoks kilisesini kurmuştur. Bulgar kilisesi ise daha Bulgaristan kurulmadan istisnaî olarak Osmanlı hükümeti tarafından 1870'te kurulmuştur. Bütün Balkan kiliseleri, bu arada Yunanistan'da kurulan millî Yunan Patrikhanesi, zamanla İstanbul Patrikhanesi'ne karşı istiklâllerini ilân ederek muhtar olmuşlardır.[10]

Balkanlarda ikinci büyük din grubunu *Müslümanlar* meydana getirmektedir. Burada halkın % 15'i Müslüman olup toplam sayıları 9 milyon civarındadır. Türkiye'nin Trakya kesiminde yaşayanlarla bu sayı 15 milyonu geçer. Arnavutluk'un % 70'ini, Yugoslavya'nın % 17'sini ve Bulgaristan'ın % 26'sını Müslümanlar oluşturur. Ayrıca Yunanistan'da 250.000, Romanya'da 70.000 Müslüman vardır ki bunların hemen hepsi Sünni'dir. Yugoslavya'daki Müslümanlar Makedonya'da Kosova bölgesi (% 80) ile Bosna (% 42), Hersek ve az sayıda da Hırvatistan'da yaşamaktadır. Bulgaristan Müslümanları ise doğuda Razgrad, Silistre ve ayrıca Rodop dağları ile Meriç nehri civarlarında bulunmaktadır.[11]

Üçüncü din grubunu *Katolik Hristiyanlar* oluşturmaktadır; sayıları 4-5 milyon civarındadır. Önemli kısmı Macar olan Katolikler; Slovenya, Hırvatistan, Bosna, Voyvodina ve Erdel'de yaşamaktadırlar. Arnavutluk'ta da Katolik vardır ve ayrıca bunları çok küçük gruplar halinde Bulgaristan ve Yunanistan'da da görmek mümkündür. Bu grup XIX. yüzyılda Ortodoksluktan ayrılarak Katolikliğe geçmiştir. Bu sebeple Ortodokslarca âdeta milliyetlerine ihanet etmiş gibi görülmektedirler. Gerçekten Balkan Ortodoks Hristiyanları, buradaki Müslümanlarda olduğu gibi, din ve milliyet tarihi bakımından birbirinden ayrılmayacak bir biçimde iç içe girmiştir. Nitekim Balkan liderleri XIX. yüzyılda Avrupa milliyetçiliğinin laik yönlerini şeklen kabullenmelerine rağmen büyük halk kitleleri din ile milliyeti bir bütün olarak benimsemeye devam etmişlerdir. Buna bağlı olarak Bosna Müslümanlarının dilleri Sırpça ve Hırvatça olduğu halde nüfus cüzdanlarında milliyetleri Müslüman olarak gösterilir. Dolayısıyla milliyet dile değil dine bağlanmıştır.[12]

Balkanlar'da XIX. yüzyıl sonunda sayıları 300.000 civarında olan *Yahudiler* ise genellikle şehirlerde yaşamaktaydılar. Bugün Balkanlar'daki toplam Yahudi sayısı 60-80.000'e kadar düşmüştür. Böylece Balkanlar, Türk idaresi zamanında olduğu gibi dil, din ve milliyet bakımından çok karışık bir halk topluluğunun yaşadığı bir bölge manzarası arz etmektedir.

10 Kemal Karpat, "Balkanlar", s. 27.
11 Kemal Karpat, "Balkanlar", *s.* 27.
12 Kemal Karpat, "Balkanlar", s. 27-28.

Biraz önce vurgulandığı gibi, dinî açıdan bakıldığında Sırplar, Bulgarlar ve Karadağlılar Ortodoks kilisesine mensupturlar. Hırvatlar ve Slovenler ise Katolik kilisesine bağlıdırlar. Hırvatların kültür ve gelenekleri Batı'ya daha yakındır.[13] Bununla birlikte Batılılar Balkanları tam olarak içselleştirememişler; onları dinî ve kültürel yönden farklı görmüşlerdir. Bunun sebeplerinden biri Ortodoks-Katolik çatışmasıdır ki, en belirgin şekliyle 1204 yılında Haçlıların İstanbul'u yağmalamasından sonra ortaya çıkmıştır. Ama kuşkusuz bundan çok daha önemlisi, Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında VII. yüzyılda başlayıp takriben XVII. yüzyıla kadar devam eden çatışmalardır ki, bu süreç içinde Avrupa topraklarında zorlu bir mücadeleye girilmiş ve her iki taraf da halkları kendi tarafına çekmeye çalışmıştır.[14]

Elbette Avrupa ile Hristiyanlık (daha doğrusu Katoliklik) arasında kurulan bu birebir bağlantıyı doğru bulmayanlar da vardır. *Arnold Toynbee* ve büyük Romen tarihçi *Nicolae Iorga*, Osmanlı İmparatorluğu'nun "evrensel" Bizans İmparatorluğu'nun mirasçısı olduğunu düşünmektedir.[15] Nitekim İstanbul'un fethinden sonra Fatih'in uygulamaları ve aldığı unvanlar da bu fikri pekiştirir yönde olmuştur. İstanbul fatihi, bilinçli olarak bir İslam sultanı, bir Türk hakanı olduğu kadar Doğu Roma imparatorlarının varisi olduğunu ilan etmiş, Sultan ve Hakan unvanları yanına Kayser-i Rum unvanını eklemiştir.[16]

Balkanlar ve Yahudilik

Anadolu Yarımadası'nda, Yahudilerin ne zamandan beri yaşadıklarına dair kesin bir bilgi yoksa da, Filistin'deki bir kısım halkın çeşitli nedenlerle, daha İkinci Tapınak'ın M.S. 70'te yıkılmasından önce, bu bölgeye ve Balkanlar'a göç ederek Roma İmparatorluğu'nun büyük kentlerine yerleşmeye başladıkları bilinmektedir.[17]

Balkanlarda Yahudilerin varlığıyla ilgili ilk kanıtlar M.Ö. IV. yüzyılın sonu ile M.Ö. III. yüzyılın başını göstermektedir. Yine belgeler bunların hem bireyler hem de topluluklar şeklinde Selanik'te görüldüğüne işaret etmektedir. Döneme ait sinagog kalıntıları Ege'deki Delos adasında ve Makedonya'da bulunmuştur. Bu arkeolojik kanıtların dışında Balkanlardaki Yahudilere ilişkin yazılı belgeler de vardır. Gerçi bunların bir kısmı menkıbevi niteliktedir. *Aristophanes* (456-386) ve *Tacitus* (56-117)'un verdiği bilgiler bunlardan bazılarıdır. Aristophanes bir komedi oyununda Trakya'daki Odomantların, paganların aksine sünnet oldukları için Yahudi kökenli olduklarını ifade eder. Ancak Balkanlardaki Yahudi varlığıyla

13 Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2013, s. 18-19.
14 Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, s. 32-33.
15 Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, s. 43.
16 Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", *GAMER*, I, 1, 2012, s. 2.
17 Naim Güleryüz, *Türk Yahudileri Tarihi-I*, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş, 1993, s. 17.

ilgili en önemli tarihi belgeleri *Philo* (M.Ö. 25 - M.S. 50) ve *Josephus* (37 - 100) vermektedir. Philo'ya göre M.Ö. I. yüzyılda Makedonya, Boeotia, Aetolia, Attica, Peloponnesus, Argos, Corinth ve Crete'de Yahudi topluluklar yaşıyordu. Josephus ise M.Ö. 49 yıllarına ait olan, Roma valisinin ve Sezar'ın yayınladığı, Delos'taki Yahudilerin geleneklerine göre yaşayabileceğini garanti eden belgelerden bahseder. M.S. 66 yılı Kudüs'teki Yahudi ayaklanmasında, 6000 Yahudi'nin buradan alınarak Korint yakınındaki kanalın yapımında çalıştırılmak üzere Balkanlara esir olarak gönderildiğini de anlatır.[18]

Her halükârda Balkanlarda Yahudilerin varlığı, M.Ö. 587 yılındaki Babil sürgününden sonra görülmeye başladığı tahmin edilmektedir. Ne var ki, bunların büyük topluluklar değil bireyler şeklindeki bir varlık olduğu söylenebilir. Yine M.Ö. 170-161 yılları arasındaki Makabiler savaşından sonra da Akdeniz kıyılarına, özellikle Atina ve Selanik'e Yahudi toplulukların ulaştığı, Aziz Pavlus döneminde ise Yunanistan'ın büyük kentlerinde Yahudi kolonilerin bulunduğu bilinmektedir. Öte yandan Yeni Ahit, Crete'den bazı Yahudilerin Pentekost için Kudüs'e geldiklerine, Aziz Pavlus'un Philippi, Selanik, Boeotia, Atina ve Korint'teki Yahudi toplulukları ziyaret ettiğine ve burada sinagogların var olduğuna ilişkin bilgiler verir.[19]

İlk dönem Roma'daki durumları, Balkanlardaki sayıları, organizasyon ve kurumları hakkında yeterli bilgi ve belge olmamakla birlikte Yahudilerin, Yahudi şeriatına göre hareket ettikleri, bayramlarını kutladıkları, şabat, kefaret ve sünnet geleneğini devam ettirdikleri bilinmektedir. Bununla birlikte Delphi'deki gibi, bazılarının da pagan geleneklere uyarak asimile oldukları yazılır. Balkanlarda Yahudilerin bu dönemde kullandıkları isimler bölgeden bölgeye değişiyordu. Pagan isimlerle birlikte Yahudi isimlere rastlandığı gibi sadece pagan ve sadece Yahudi isimler alanlar da oluyordu. *Cladius Tiberius*, *Marcus Aurelius Jacob, Ananias, Benjamin, Symeon* gibi.[20] Dinsel ve toplumsal yaşam sinagoglarda cereyan ederdi. Tevrat okuma, şabat gününü kutlama, yıllık bayramları icra faaliyetleri sinagog merkezliydi. Sonuç olarak Balkanlardaki Yahudiler Kudüs ve çevresinde meydana gelen felaketlerden doğrudan doğruya etkilenmedikleri gibi, Balkanlarda nispeten bir barış ve hoşgörü atmosferinde, büyük yönetim merkezlerinde yaşamaya devam etmişlerdir.

Bizans döneminde, Roma hukukundaki çok eski bir geleneğin sonucu olarak Yahudilerin konumu putperestlerden farklıydı. Onlarınki meşru bir mezhep idi, sinagogları müsadereye karşı korunuyordu, kendi din adamlarını kendileri tayin ediyor ve kamusal olmayan davalarda kendi mahkemelerinden yararlanıyorlardı. Mamafih, dinlerinden dönmeleri, Hristiyan kölelere sahip olmaları veya yeni

18 Alexander Panayotov, *The First Jewish Communities in the Balkans and Aegean*, Sofya, 2009, s. 482.
19 Resullerin İşleri, 2: 10; 16: 12-39; 17: 1-15; 18: s. 4-8.
20 Panayotov, *The First Jewish Communities in the Balkans and Aegean*, s. 488-489.

sinagog inşa etmeleri yasaktı. Yine de onlara ikinci sınıf yurttaş oldukları açıkça ortaya konuyordu. Resmî belgeler Yahudilere birçok kez kötüleme ve küçümsemeyle dolu göndermeler yaparken sosyal yaşamda da ata binmelerine izin verilmezdi.[21]

Tudela'lı Benjamin (1130-1173) Bizans İmparatorluğu'ndaki Yahudiler hakkında bilgiler veren ilk seyyahlardandır. O, 1168'deki Levant bölgesi gezisinde onlarla ilgili ayrıntılı malumat aktarır. Araştırmacılar bu bilgileri tartışmakla birlikte, Bizans'taki Yahudilerin durumunun Batı Avrupa'dakinden çok daha iyi bir konumda olduğu, gettolarda soyutlanmış olarak yaşamadıkları ve Hristiyanlarla bir arada çalıştıkları konusunda görüş birliği içerisindedirler.[22]

Benjamin, Selanik'teki Yahudilerin baskı altında olduğunu yazmasına karşın, diğer kaynaklar bunun abartılı olduğunu, tam tersine Yahudilerin Hristiyanlardan evler kiraladıklarını ve soyutlanmış mahallelerde yaşamaya zorlanmadıklarını ifade eder. Hatta 1185'teki Norman saldırılarına karşı Yahudilerin Hristiyanlarla birlikte şehri savundukları bilinmektedir. Girit adasından sonra Yunanistan'ın en büyük adası olan Negroponte (Eğriboz Adası)'de kalabalık bir Yahudi nüfusu barınıyordu. 1402'de Venedikliler Yahudileri belli bir mahallede oturmaya zorlamışlar fakat halk buna pek itibar etmemiştir. 1423'te ise Yahudilerin bu mahalle dışında toprak edinmeleri ve ev yaptırmaları Venediklilerce kesin olarak yasaklanmıştır. Ancak 1440'larda nüfusları çoğalınca Yahudilere bu bölge dışında yerleşim alanı kurmalarına izin verilmiştir.[23] Bununla birlikte Bizans yönetimi altındaki Yahudilerden özel bir vergi alındığına dair kaynaklarda bilgilere rastlanmakta, Selanik'te fazla uygulanmamakla birlikte Yahudilerin Yunanistan'da gettolarda yaşamaya mecbur edildikleri ifade edilmektedir.

XI. ve XII. yüzyıla dair belgeler Bulgaristan'ın Sofya, Silistre ve Nikopolis gibi kentlerinde Yahudi toplulukların varlığını haber vermektedir. *Asen Krallığı* (1185-1280) döneminde Yahudiler kısmen bir rahatlama yaşamışlar, Yahudi tüccarların Bulgaristan'da yerleşmelerine kolaylık gösterilmiştir. Bu zaman diliminde Bulgaristan idaresinde bulunan Makedonya'nın Kostoria ve Ohrid şehirlerinde entelektüel ve eğitimli Yahudilerin bulunduğuna dikkat çekilir. Örneğin, bunlardan biri olan *Kastoria'lı Rabbi Tobias ben Eliezer* ki, XI. yüzyılın sonundan XII. yüzyılın başlarına kadar *Romanyotlar*ın[24] liderleri arasında önemli bir figür olmuştur. O, *Midrash Leqah Tob* olarak bilinen Tevrat'ın ilk beş kitabıyla ilgili bir tefsir yazmıştır. Esasen onun çalışmalarının çoğu, İstanbul, Selanik ve Edirne'de yaşayan Karaim Yahudilerine karşıydı. Onun öğrencilerinden olan *Leo Mung* daha sonra Hristiyanlığı seçerek Ohrid başpiskoposu olmuştur.[25]

21 Cyril Mango, *Bizans, Yeni Roma İmparatorluğu*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, YKY, 2008, s. 102-105.
22 V. A. John, Fine, *The Late Medieval Balkans*, The University of Michegan Press, 2000, s. 446.
23 V. A. John, Fine, *The Late Medieval Balkans*, s. 447.
24 Romanyot, Roma döneminden beri Balkanlarda, özellikle Yunanistan ve Türkiye topraklarında yaşayan, Rumca isimler kullanan ve Rumca konuşan Yahudi topluluğa verilen bir isimdir.
25 V. A. John, Fine, *The Late Medieval Balkans*, s. 450.

1360 ve 1370'lerde Yahudiler Macaristan ve Bavyera (Almanya)'dan sürülmüş, birçokları Bulgaristan ve Makedonya'ya yerleşmiş; orada Sırp soylularla birçok çatışma ve sürtüşmeler yaşamışlardır. Aynı zaman diliminde Hristiyanlarla Yahudiler arasındaki ilişkiler bazı ihtidalarla da sonuçlanmıştır. Örneğin Bulgar Çarı John Alexander'in karısı Hristiyanlığı seçmiş olan bir Yahudi idi. Bu ilişkilerden bazen de özellikle Hristiyanlar arasında bir Hristiyan-Yahudi senkretizmi de görülmüştür. Bunun bir örneğini 1360 yılında üç Yahudi heretikle ilgili Tırnova'da cereyan eden bir mahkemede görmek mümkündür. Buna göre, üç Yahudi suçlu bulunduktan sonra birisi tövbe ederek Ortodoksluğu kabul etmiş ama diğer ikisi görüşlerinde ısrarcı olmuşlar, nihayetinde işkence ve zulme maruz kalmışlardır. Kaynaklar bu üçünün Hristiyan ibadet ve uygulamaları aleyhine konuştuklarını/vaaz ettiklerini ifade ederler. Bunun halk nezdinde bir tepkiye sebep olup olmadığı bilinmemekle birlikte, Bulgaristan ve Makedonya daha sonraki yıllarda da Macaristan ve Bavyera'dan gelen Yahudi göçlerine sahne olmuştur.[26]

Bunun dışında Balkan Yahudileri çoğunlukla 1492'deki İspanya'dan sürgünle gelenlerdir. Ancak bunlar Kudüs'te (Filistin bölgesinde) İbranice konuşan Yahudilerden farklı olarak İspanya İbranicesi konuşuyorlardı. Daha sonra ise Balkan Savaşları ve millî devletlerin ortaya çıkmasıyla da bulundukları ülkenin dilini konuşmaya zorlanmışlardır. Böylece millî diller eğitimde ve meslekte İspanya Yahudicesinin yerini almıştır.[27]

Osmanlı Balkanlarında Yahudiler

"Türkiye, şayet isterseniz huzur bulabileceğiniz bir bolluk ülkesidir. Buradan Kutsal Topraklar'a uzanan yol açıktır. Hristiyanların boyunduruğu altında yaşamaktansa, Müslümanların hâkimiyetinde olmak daha iyi değil mi?" Fransız kökenli olan, ama Almanya'da doğmuş ve Edirne'ye yerleşmiş *Isaac Tsarfati* dindaşlarını bu sözlerle Osmanlı topraklarına yerleşmeye davet ederken, daha XV. yüzyılın başında Osmanlıların Yahudilere gösterdiği iyi niyetin ilk tanıklığını sunmuş oluyordu.[28]

1492 öncesi Osmanlı topraklarında yerleşik olan Yahudilerin çoğu, Helen/Yunan dilinde konuşan Romanyotlar idi. İstanbul Yahudi nüfusunun kalabalıklığı, Sefaradların gelmesinden çok önce bile burada Rabbani ve Karaylardan oluşan karışık bir Romanyot cemaatinin yaşadığını kanıtlar. Romanyotlar esas olarak ticaretle meşguldüler ve toprak vergilerinin, gümrük paylarının ve hazineye ait paraların toplanmasında önemli görevleri vardı.

Edirne'nin Osmanlılarca fethinden sonra, Bizans zulmünden bizar olmuş çok sayıda Balkan Yahudisi "Hilalin altına sığınıyordu." 1394'de VI. Şarl tarafından Fransa'dan kovulan Yahudilerin bir kısmı II. Murat zamanında Osmanlı ülkesine

26 V. A. John, Fine, *The Late Medieval Balkans*, s. 451.

27 Alisa Meyuḫas Ginio, *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sephardim*, Brill, 2014, s. 300.

28 Jean-François Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, çev. Ali Berktay, İstanbul 2013, Doğan Kitap, s. 160-161.

iltica etmiştir. II. Murat'ın hizmetine giren hekim Yakup daha sonra hekimbaşı olup Fatih'in de tabipliğini üstlenerek vezaret rütbesine yükselmiştir. Yani 1492 göçünden ve hatta İstanbul'un fethinden epey önce Yahudiler Osmanlı ülkesine gelmişlerdi.[29]

Bu bağlamda Osmanlı ülkesinde yaşayan Yahudileri şu şekilde tasnif etmek mümkündür: *Sefarad*, *Aşkenazi*, *Romanyot* (Rumî), *Müsta'grabi* ve *Karay Yahudileri*. Karayların ayrı bir cemaat ve reislik düzeni vardı. Bunlar XI. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle İstanbul etrafında yoğunlaşmış zengin ve diğer Yahudilerden farklı bir kültürel yaşam sürdürüyorlardı. Aynı dönemlerde Balkanlarda tarımla uğraşan Yahudiler olduğu gibi bunun yanı sıra onların ipek dokuma ve bütün Bizans ülkelerinde yaygın olan kumaş boyama işi ile meşgul oldukları görülür.

II. Meşrutiyet (1908) yıllarında Edirne, Selanik ve Gelibolu gibi kalabalık merkezler dışında Bosna, Güney Bulgaristan ve Makedonya'da birçok kentte Yahudi cemaatine rastlamak mümkündü. Osmanlı Yahudileri, aslında Sefarad gruptan, yani İspanya ve Akdeniz'den göçenlerden oluşuyordu. Fakat özellikle Doğu Avrupa ve Rusya'dan göçlerin artmasıyla her yerde Aşkenazi gruplar da göze çarpmaktaydı. Önceleri Aşkenazi sinagoglar ayrıydı, ancak zamanla eridiler ve yerli Sefarad cemaatle kaynaştılar.[30] Osmanlı idaresi altındaki gayrimüslimler kendi aralarında da bir hiyerarşiye tâbi idiler. Buna göre Yahudiler bu hiyerarşinin en altında sayılırdı. Hatta, 1856'daki Islahat fermanıyla birlikte bu hiyerarşiler ortadan kalkınca Rumlar bundan pek memnun kalmamışlardır.

İmparatorluğun diğer coğrafyaları hariç Balkanlarda Yanya, Manastır, Selanik, Edirne ve Gelibolu olmak üzere beş merkezde başhahamlar vardı. Büyük kentlerdeki Museviler arasında kunduracılık, eskicilik, çerçi ve ufak tamir işleri gibi, az gelir getiren zanaatlar yaygındı. Museviler imparatorluğun uğradığı toprak kaybından Müslümanlarla birlikte en çok zarar gören ve muhacir olan gruptu.[31] Selanik'te XVI. yüzyılın başlarından itibaren Yeniçeriler için kumaş dokuyan, gerekli yapağıyı devlet yardımı ile yeter miktarda ve ucuza sağlayan 1000 civarında göçmen Yahudi aile vardı.[32]

Yunan tarih kitaplarında Türkler ve Bulgarlar genellikle ulusal düşmanlar olarak en çok öne çıkarken, Yahudiler genelde sadece yok sayılmalarıyla, modern Yunanistan'ın uluslararası sahneye doğuşunun merkezî ve hayatî önemdeki öyküsünde figürandan öteye geçmeyen rolleriyle dikkat çekiyorlar. Gelgelelim, Selanik'te yüzyıllar boyunca kentin yaşamına hâkim olduklarını söylemek hiç de abartılı olmayacak. 1912 gibi geç bir tarihte, Yahudiler en büyük etnik grubu oluşturuyorlardı ve rıhtımlarda Yahudilerin şabat günü olan cumartesileri tatil ya-

29 Burhan Oğuz, *Türk ve Yahudi Kültürüne Bir Mukayeseli Bakış*, İstanbul, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2003, s. 840.

30 İlber Ortaylı, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012, s. 46.

31 İlber Ortaylı, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*, s. 51.

32 Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015, s. 279-280.

pılıyordu. Yahudiler varlıklı işadamlarıydı; ama pek çoğu hamal ve gündelik işçi, terzi, seyyar satıcı, dilenci, balıkçı ve tütün işçisi idiler. Sayıca üstünlüklerinden bugüne kalan tek iz, soluk vitrinlerde, mezarlıklardaki bir sürü İbrani harfli kitabeli mezar taşlarında, huzurevi ve cemaat dairelerinde görülen bazı isimlerdir.[33]

İspanya'dan kovulmalarının ardından İberyalı Yahudilerin gelişi, Selanik'in hahamlık öğreniminde tanınmış bir merkez olarak doğuşu, XVII. yüzyıla mensup gelmiş geçmiş en ünlü sahte mesihi Sabetay Sevi'nin yol açtığı kesinti ve Müslüman olmasından sonra bile onun peşinden giden izleyicilerinin imanı, Avrupa'da benzeri görülmemiş, büyüleyici ve çok az bilinen tarihin bir parçasını oluşturuyordu. Padişahların lütuflarından yararlanan Yahudiler, kenti "bizim Selanik" diye adlandırmışlardı. Selanik, sakinlerinin çoğunun Türkçe, Rumca ve Bulgarcaya ek olarak, "gece gündüz temas halinde oldukları ve ortak iş yaptıkları için Yahudi dilini bildiği" bir yerdi.[34]

Osmanlı yetkililerinin hahamlık işlerine, yani dinî muamelata müdahalesi enderdi. Bir kadı, hahamların kadı mahkemesine tepeden bakarak davrandıklarını öğrenirse veya Yahudilerin hahamları tarafından kadı mahkemesini kullanmamaları yönünde uyarıldığı bilgisini alırsa kuşkusuz derin bir biçimde hoşnutsuzluk duyuyordu. Ama bu hoşnutsuzluğun eyleme dönüşmesi çok ender gerçekleşiyordu. Bir örnekte, Aragon (İspanya) sinagogunda hahamlık makamının iki adayı arasındaki bir tartışma, kadının araya girmesine ve atamayı kendisinin yapmasına yol açmıştı; fakat bu durum, muzaffer adayı cemaatinin gözünde o kadar sevimsizleştirmişti ki, ne de olsa maaşını kendilerinin ödedikleri bu adamı kısa bir süre sonra değiştirmişlerdi. Zira bu sistemin can alıcı noktası, özellikle hahamlara verdiği muazzam güçtü. Sinagogları işleten, din adamı olmayan nüfuzlular tarafından atanmalarına ve maaşlarını onlardan almalarına karşın, Osmanlı uygulaması onları Yahudi kadılara -dinsel eğitimli hukukçulara- yaklaşan bir konuma getiriyordu. Ama Selanik Yahudilerinin, bazı Osmanlı yasal kurumlarını kendi ihtiyaçlarına uyarlamaya başladıkları, sakallarını daha çok uzatarak, sarık sarıp cüppeler, kaftanlar giyerek ve kadınlarının geçmişte olduğundan daha çok örtünmesini sağlayarak, Müslüman âdetlerini izlemeye başladığı düşünülürse, bu pek o kadar şaşırtıcı değildir. Yaşamın başka alanlarında olduğu gibi, hukukta da Sefarad Yahudileri Osmanlılaşmaya başlamıştı.[35]

Osmanlı İmparatorluğu'nda kapital oluşumu incelenirken XVI. yüzyılın ikinci yarısında *Marranolar*'ın faaliyetlerine özel bir yer ayırmak gerekir. *Marranolar*[36]Portekiz Yahudileri olup baskı altında Hristiyan olmuşlar, fakat gizlice Yahudi dinine sadık kalmışlardır. Onlar, Portekiz'in Avrupa'daki baharat tica-

33 Mark Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, YKY, 2004, s. 22.

34 Mark Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 24.

35 Mark Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 78.

36 "Marranolar" kelimesi İspanya ve Portekiz'de Hristiyanlığı zorla kabule icbar edilen Yahudileri tahkir etmek amacıyla Hristiyanlar tarafından kullanılan ve "maymunlar" anlamına gelen bir sözcüktür.

retini ellerine geçirmişlerdi. 1536'dan sonra engizisyon kovuşturmaları yüzünden Portekiz'den, daha sonra İtalya'dan göç etmek zorunda kalmışlardır. Bunlar İstanbul'da yerleşince tüccar, banker ve vergi mültezimi olarak son derece önemli bir rol üstlendiler. Böylece, daha Fatih Sultan Mehmet döneminden beri, özellikle 1492'de Yahudilerin İspanya'dan atılmasından sonra Avrupa'dan göç eden Yahudileri Osmanlı sultanları kendi ülkelerine çağırdılar ve onları İmparatorluğun belli başlı ticaret limanlarında, İstanbul, Selanik, Avlona'da yerleştirdiler. *Marranolar* Osmanlı ülkesine yalnız ticari beklentilerle gelmediler, aynı zamanda onlar dinlerinin kurallarını serbestçe yerine getirme imkânını buldukları için de gelmekte idiler.[37] Böylece, zamanla Yahudiler, Hristiyan Batı ile Osmanlı İmparatorluğu arasında bağlar kurdular. Bununla birlikte İstanbul (1493) ve Selanik'te (1510) ilk matbaaları tesis etmeleri, onların kültürel bir rol oynamasına izin vermedi. Çünkü Osmanlı makamlarının Arapça harflerle matbu eserler yayımlanmasına izin vermemekte direnmeleri onları sadece dinsel nitelikli, İbranice ve sadece Yahudi cemaatine yönelik yayınlar yapmaya sevk etti. Nispeten daha geç bir dönemde Yahudiler 1875'te Saraybosna'da ilk matbaalarını kurmuşlar ki zaten 1846'dan beri Belgrat'ta bir matbaaları bulunuyordu.[38]

Selanik Yahudileri getto yaşamını hiç tanımamış olsalar da, sınırları kesinkes belirli kendi mahalleleri vardı.[39] Selanik, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin iz bıraktığı şehirler arasında özel bir konuma sahipti. Burada 1882 yılında 48.000 Yahudi, şehir nüfusunun yarısını, yani Rumlara ve Türklere göre nüfusun çok daha büyük bir bölümünü oluşturuyordu. "Balkanlar'ın Kudüsü" diye adlandırılan Selanik'te birçok mağazayla birlikte şehrin en büyük ekonomik kaynağı olan liman da şabat günlerinde kapalı kalıyordu; çünkü liman işçilerinin çoğu Yahudi idi. Bu Yahudi cemaatinin canlı bir kültürel yaşamı vardı; kentte özellikle İspanyolca, arada da Fransızca ve İbranice konuşulurdu. Selanikli Yahudilerin İspanyolcası şehirde o kadar yoğun konuşuluyordu ki, Yahudi olmayan kimi kişiler bile bu dili öğrenmişti. XX. yüzyılın başına kadar, Türkiye ve Balkanlar'da "İspanyol" sözcüğü "Yahudi" anlamında kullanılıyordu. Dolayısıyla İspanyolca konuşan, İspanyol veya İber ismine sahip herkes, hemen Yahudi olarak teşhis ediliyordu. Osmanlı İmparatorluğu kalıntıları üzerinde ulus devletler kurulunca, bu kültürel kimlik büyük ölçüde silindi.[40] 1912 yılında Yunanistan'ın ilhakına uğramaları, bunu izleyen nüfus mübadelesi ve sonunda 50.000 Yahudi'nin evsiz kaldığı 1917 yangınıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun bu geleneksel cemaatinin altın çağı sona erdi. Yahudi nüfusunun büyük bir bölümü Yahudi karşıtı önlemlere başvuran Yunan egemenliği yerine Türk egemenliğinde yaşamayı tercih ederek şehirden ayrıldı.[41]

37 Halil İnalcık, *Devlet-i Aliye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 282-283.

38 Ivo Andric, *The Development of the Spiritual Life in Bosnia under the Influence of the Turkish Rule*, Duke University Press Durham and London, 1990, s. 33.

39 Meropi Anastassiadou, *Tanzimat Çağında Bir Osmanlı Şehri: Selanik*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001, s. 56.

40 Minna Rozen, İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi 1453-1566, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 93.

41 Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul, Alfa Yayınları, 2011, s. 227.

Osmanlı Dönemi Balkanlar'ında Hristiyanlık

Hristiyanlık Batı Avrupa'dan önce Balkanlarda görülmüştür. İsa'nın Avrupa veya Balkanlara gittiğine dair herhangi bir bilgi ve belge yoktur. Ancak Resullerin İşlerin'de, Pavlus'un öncelikle Atina olmak üzere Balkanlarda mesajını yaymaya çalıştığı ve Balkanlardan sonra Roma'ya ulaştığı ifade edilir. Bu seyahatleri esnasında Girit, Selanik, Filibe, Neapolis, Veriya, Korint ve Kenhere gibi Balkan Yarımadasındaki merkezlere uğramıştır. Ne var ki Hristiyanlığın ilk üç yüzyılında ne Avrupa'da ne de Balkanlarda önemli bir kilise babası ortaya çıkmamış, ilk 7 genel konsilin hiçbiri Avrupa veya Balkanlarda gerçekleştirilmemiştir. Sonradan Bizans Kralı Büyük Konstantin'in Hristiyanlığı kabul etmesiyle birlikte, 312-313 yıllarından itibaren bu din Balkanlarda daha etkin ve yaygın olmaya başlamıştır ki, Hristiyanlık ilkin, önceden Yahudiliğin ve Yahudilerin etkin olduğu bölgelerde daha hızlı ve kolay yayılabilmiştir.

Bilindiği üzere 1235 Tırnova Patrikliği ve Stefan Duşan tarafından 1341'de teşkil edilen Ohrid-Peç Patrikliği Bulgaristan ve Sırbistan'ın müstakil ulusal kiliseleri mesabesindedir. Osmanlı fetihleri ile bu kiliselerin bağımsızlığı ilk anda devam etti ise de, 1453'te bütün Balkan Ortodoksları İstanbul'daki Rum-Ortodoks patriğinin ruhanî, adlî, malî, idarî üstünlüğüne tâbi oldular ve bağımsızlıkları sona erdi. Sokullu Mehmet Paşa sayesinde XVI. yüzyılda yeniden bağımsızlığını elde eden Peç Patrikliği de 1767'de bir daha lağvedildi. Balkanlarda Rum-Ortodoks Kilisesinin zayıflaması, gürültülü bir sonla, Ulusal Bulgar Kilisesinin kuruluşu ile tamamlanmıştır denebilir. Ama belirtildiği üzere, Fener'in zayıflamasında asıl cesaretlendirici örnek, bağımsız Yunanistan'da doğdu. 1829-31 arasında Yunan Kilisesi Fener'den koptu ve kendini özerk olarak ilan etti. Olayın etkisi hemen görüldü. 1830'lar Bulgaristan'ın her yerinde, özellikle Filibe gibi karışık etnik yapılı şehirlerde, Bulgarlar ve Rum ruhban arasında bazen kan dökülmeye kadar varan kavgalarla geçti. Fakat Balkan eyaletlerinde klasik Rum-Ortodoks Kilisesinin erimesi, genellikle ulusalcı Slav akımlarının gelişmesi ve Tanzimat'ın maarif, idare ve basın alanında getirdiği reformlar sayesinde hızlanmıştır.[42]

Balkanlardaki Hristiyanlık daha önce temas edildiği üzere çoğunlukla Ortodoks inanca mensup olanlardan müteşekkildi. Osmanlı devleti ile yakın ilişkilerine ve uygulamadaki kimi bozukluklara rağmen Ortodoks kilisesi, Hristiyan halka önemli hizmetler verdi. Hepsinden önemlisi ulusal hareketler ortaya çıkıncaya kadar Hristiyan topluluğunu ideolojik açıdan neredeyse hiç değişmemiş bir konumda tuttu. Cemaatine, Osmanlı İmparatorluğu'nun zaferinin Hristiyanların günahları yüzünden Tanrı'nın verdiği bir ceza olduğunu öğretti. Dolayısıyla, kiliseye göre Müslümanların yönetimi geçiciydi; çok geçmeden Hristiyanların muzaffer olacakları yeni bir dönem gelecekti. Bir Hristiyan, Müslüman ülkesinde ikinci sınıf bir vatandaş olmasına rağmen, dinî liderleri ona, yüksek ahlakî değerler itibarıyla onun kendisine galip gelenlerden sonsuz derecede daha üstün

42 İlber Ortaylı, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*, s. 29-32.

olduğunu öğretmişti. Balkan köylüleri, kişisel, gündelik hayatlarında, Osmanlı hâkimiyetini hatırlatan şeylerle değil de; Hristiyanlığa ait semboller olan haçlar ve ikonlarla çevrili idi.[43]

XIX. yüzyılda Ortodoksluktan Katolikliğe geçmiş bulunan Bulgaristan ve Yunanistan'daki küçük gruplara, Ortodokslar tarafından âdeta milliyetlerine ihanet edilmiş gibi bakılmaktadır. Çünkü din ve milliyet, buralarda da bir bütün olarak benimsenmiştir. Bosnalı Müslümanlar bu konuda bir örnek teşkil etmektedir. Çünkü dilleri Sırpça-Hırvatça olduğu halde nüfus cüzdanlarında milliyetleri Müslüman olarak gösterilmekte ve kendileri için "Müslüman milliyet" terimi kullanılmaktadır. Ayrıca başta Sırbistan ve Yunanistan'ın Ortodoks mezhebine dayalı homojen bir toplum oluşturma çabaları din temelinin önemini göstermektedir. Bunun için tarih, kimi zaman Sırbistan örneğinde olduğu gibi "etnik temizlik" çabalarına; kimi zaman da Yunanistan örneğinde olduğu gibi asimilasyon politikalarına sahne olmuştur. Makedonya'da da benzer bir durum söz konusu olmuş; etnik farklılıklar, din farklılıklarıyla karıştırılmıştır. Bunun etkisiyle Rum Ortodoks kilisesine bağlı olanlar Yunanlı, Müslüman olanlar ise Türk sayılmıştır.

Ortodokslar, Osmanlı Devleti'nin anlayışı gereği olarak da, aynı dili konuşan ve aynı kültürü paylaşan toplulukları birleştirmeyi amaçlamışlar ve bunu kilisenin yardımı ile gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Kilisenin hükümleri bütün Balkanlarda aynı olduğu için ilk olarak, Rumcanın çeşitli milletlerin ana dili olması gerektiği vurgulanmıştır. Böylece Bulgar, Ulah ve Sırp piskoposluklarına Rumca konuşanlar atanmış; Rumca, dinî okullarda eğitim dili olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu çalışmaların sonucunda da prestij kazanmış, kimi çevrelerde iletişim dili olarak yaygınlaşmaya başlamış; şehir üst tabakalarından bazı kimseler ve Rum olmayan bazı papazlar Helenleştirilmiştir. Ancak Rumca konuşanların haricinde kırsal bölgeler, bu asimilasyon faaliyetlerinden çok etkilenmemişlerdir. Yine de Rumca, bu çalışmalar neticesinde diğer dillere göre bir başarı elde etmiştir. Fakat bu başarı, kilise dili olarak benimsendiği sürece mümkün ve kalıcı olmuştur.[44]

Fener Rum Patrikliği ayrıca, Ortodoksluğu diğer mezheplere karşı korudu. Osmanlı hâkimiyeti döneminde, Katolik kilisesi baş hasım olarak görüldü. Gerçekte de hem Haçlı zihniyetini hem de diğer inançlara karşı katı tutumunu sürdürmekte olan Katoliklik baş düşmandı. Ortodokslar genellikle, Osmanlı yönetimini bir Katolik gücün yönetimine tercih edilir olarak gördü. Bu hususta baş düşmanları her şeyden önce Katolik Habsburglar ile Venedikliler olan Bâbıâli ile Ortodoks patriğin çıkarları uyuşuyordu.

XIX. yüzyıla gelindiğinde Ortodoks kiliseleri, Balkan ülkelerinin Osmanlı İmparatorluğundan bağımsız olma mücadelesinde önder rolü oynadılar. Bu nedenle, Müslümanların Osmanlı topraklarında kalan Hristiyanlara kuşkuyla bak-

43 Barbara Jelavich, *Balkan Tarihi-I*, çev. İhsan Duru-Gülçin Tunalı-Haşim Koç, İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 58.

44 Bilgehan A. Gökdağ, "Balkanlar: Etnik Karmaşanın Dilsel Boyutları", *Karadeniz Araştırmaları*, Kış 2012, Sayı 32, s. 7.

masına şaşılamaz. Ne var ki, Balkan ülkelerinin bağımsız olması ise İncil'e uygun inançların oralarda yayılmasını pek kolaylaştırmadı. Ortodoks kiliseleri, "Protestan" olan Ortodokslara şiddetli baskılar yaptı. Osmanlı Türkleri fethettikleri halkları yerlerinden etme veya köklerini kazıma girişiminde bulunmuyorlardı; uyruk halklar üzerine dayatılmak üzere, feodal toprak sahiplerinden bir egemen katman oluşturuyorlardı. İkisi arasındaki biricik gerçek ayrım dinde yatıyor ve İslam'a dönenler kolayca yönetim konumlarına yükselebiliyordu. Gerçekten de Türk egemenliğinin o sıralarda Slavları veya Anadolu ve Balkan Yunanlılarını güçendirdiğini gösteren hiçbir kanıt yoktur; birçok bakımdan Türk egemenliği daha öncekinin üzerinde olumlu bir gelişme idi.[45]

Kiliseler arasında, özellikle Balkan kiliseleri özerklik kazandıktan sonra, mal mülk ve emlak kavgası olmuştur. Bu bitmez tükenmez bir davaydı ve açıktır ki, Sultan Abdülhamit bu tip çekişmelerden pek güzel istifade etmekteydi. Çünkü bu tip kavgalar ruhban sınıf arasında kalmıyor, bu yüzden Balkan dağlarındaki komitacılar da birbirini yiyorlardı.[46] Ayrıca kilisenin sivil nüfuzu, özellikle de aile meseleleri üzerindeki kontrolü, dinlerin ve ulusların birbirine fazla karışmasını önlüyordu. Tüm dinî kurumlar farklı dinden insanlarla evliliği yasaklıyordu. Balkan uluslarının Hristiyan kızları sık sık Müslümanların haremlerinin bir parçası olmakta; ama bunun ardından kendi millî ve dinî kimliklerini yitirip Müslüman topluma katılmaktaydı. Öte yandan, ölümle cezalandırılması mümkün olduğundan dolayı, Müslümanlar arasından Hristiyanlığı seçecek insanlar çıkması ihtimali de pek yoktu.[47]

Balkanlarda Osmanlı döneminde şehir ve kasaba nüfusunun çoğu Müslümanlardan oluşuyordu; Hristiyanlar ise köylerdeydi. 1520-1530 yıllarına ait bir tahrir defterine göre Balkan nüfusunun % 80'inden fazlası Hristiyan olmasına rağmen büyük şehirlere Müslümanlar hâkimdi. Az önce de ifade edildiği üzere Osmanlıyla birlikte Balkanlara felaket geldiği iddiası doğru değildir. Örneğin yıllar yılı bir kale-içi yerleşiminden ibaret olan Belgrat ve diğer bazı şehirler Osmanlı egemenliğinde büyük ticarî ve idarî merkezlere dönüşmüş, hatta çevre köyler de zenginleşmiştir. Cami yapımı gibi kapsamlı projeler dönemin Avrupa standartlarına göre çok daha hızlı bir şekilde tamamlanıyordu.[48] Bunun için Stefan Duşan ile Fatih Sultan Mehmet'in kanunnameleri arasındaki farka bakmak bile bir fikir vermektedir. Meselâ Duşan kanunları, köylüye Knez (Prens) yararına haftada iki gün çalışma emrederken, Fatih zamanında bu süre yılda üç güne indirilmiştir.[49]

45 G. R. Elton, *Reformasyon Avrupası 1517-1559*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2012, s. 114.
46 İlber Ortaylı, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*, s. 23.
47 Jelavich, *Balkan Tarihi-I*, s. 58.
48 Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, s. 70.
49 Bilgehan A. Gökdağ, "Balkanlar: Etnik Karmaşanın Dilsel Boyutları", s. 3.

Balkanlarda Bogomilizm Akımı

İslam öncesi bazı heretik dinî akımların Balkanlardaki İslamlaştırmayı kolaylaştırdığı genel olarak kabul edilen bir görüştür. Bu anlamda Makedonya ve Bulgaristan kökenli olmakla birlikte Bosna'da etkin olan ve Bosna Kilisesi adıyla bilinen Bogomilizm hareketi üzerinde durmak gerekir. Bogomilizm Slavların Hristiyanlığı kabule başlamalarından yaklaşık bir yüz yıl sonra X. yüzyılda Makedonya'da ortaya çıktı ki, Makedonya o zamanlar Bulgaristan egemenliği altındaydı ve akım bütün Balkan yarımadasında etkili oldu. XII. ve XIII. yüzyıllarda Bogomilizm en popüler dönemini yaşadı. Esasen Bogomilizm doğu ve Anadolu esintileri taşıyan, Maniheist ve Pavlikancı inançlar içeren, ilaveten Slavik çeşni kazanmış olan düalist bir akımdı.[50] Bogomiller geleneksel kilisenin dogmalarına karşıydılar. Düalist bir Tanrı anlayışıyla birlikte, enkarnasyonu kabul etmeyen, Meryem'e saygı göstermeyen bir inanışa sahiptiler. Bogomilizm neredeyse kilisenin bütün resmî inançlarını reddediyor, papazlık, resmî ve kurumsal tapınaklar/kiliseler kabul edilemez görülüyor, vaftiz, evharistiya, günah itirafı ritüeli ve litürjileri, haç ve ikon gibi sembolleri kökten reddediyorlardı. Doktrin yönünden düalist idiler, ahlakî yönden ise saf, arınmış havariler çağına özlem duyuyorlardı. Bogomillere göre gerçek Hristiyanlık kendi inançlarında bulunabilirdi ve gerçek Hristiyan olanlar bizzat kendileriydi.[51]

Bize göre Bogomilizmin bu inançları ve Ortadoğu kökenli anlayışları belli bir senkretizm oluşturmuş, Balkanlarda İslam'ın kabulünde önemli bir rol oynamıştır. Aslında İslam geldikten sonra Manihesit ve Zerdüşt inanç coğrafyasının, Hristiyan coğrafyadan daha kolay ve hızlı bir şekilde Müslümanlığı benimsemesi, Balkanlarla da kıyaslandığında önemli bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Manihesit inanç ve pratikler İslam mistisizmine yakın bulunmuş, aynı şekilde Bogomil doktrini sûfiliğe ve Bektaşîliğe yakın görülmüştür. Böylece Bogomilizm İslam fetihlerinden önce bir anlamda resmî Ortodoks kilisesini ve onun kurumlarını etkisizleştirmiş, büyük oranda Müslümanlığa zemin hazırlamıştır. Bu şekilde İslam'ın karşısında durabilecek bir kilise yapısı kalmamıştı. Esasen merhum *Tayyip Okiç*'in de tespit ettiği üzere, 1463'ten sonra Balkanların diğer bölgelerine nazaran Bosna'nın çok kısa bir sürede Müslümanlığı kabul etmesi, aslında bu ülkede önceden yoğun bir Bogomil etkisinin olmasından kaynaklanmıştır. İslamlaşma fetihten 20 yıl sonra başlamış ve hızlanmıştır. Mamafih XVI. yüzyılda Bosna halkının sadece % 40'ı Müslüman olmuştu. Bu meyanda *A. Soloviev* de, Türkler Bosna ve Hersek'i aldıktan sonra Müslüman olanlara "Poturi" denildiğini ve bunların 1660'lı yıllara kadar İncil'le Kur'an'ı aynı anda okuduklarını, yani yan yana bulundurduklarını ifade etmektedir.[52]

50 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devlet Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, TTKY., 2011, s. 250-251.
51 Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, İstanbul, Emre Yayınları, 2005, s. 183 vd.
52 A. V. Soloviev, "Bogomils", *New Catholic Encyclopedia*, II, San Francisco-London 1967, s. 634.

Hareket kısa denebilecek bir sürede Bulgaristan'dan Sırbistan, Bosna-Hersek, İtalya ve güney Fransa'da kök saldı ve *Babun*lar, *Pataren*ler, *Kathar*lar ve *Albigen*ler gibi farklı isimlerle varlığını sürdürdü; binlercesi öldürüldü ve yakılarak yok edildi.[53] *Ivo Andriç* bu adlandırmalardan *Pataren*'i tercih ederken ve bunu *Bosna Kilisesi* için kullanırken,[54] *Obolensky* vb. araştırıcılar Bogomillere "Torbeshi" (Torbacı) adının verildiğini söylemektedirler. Ne var ki, Bogomilizm konusunda araştırma yapan hiçbir bilim adamının bugüne kadar bu kelimenin Türkçe kökenli olduğuna temas etmemesi gerçekten çok dikkat çekicidir. Hâlbuki torba ve torbacı kelimelerinin Türkçe olduğu aşikârdır.[55] Halen Türkiye'nin değişik bölgelerindeki Balkan ve/ya Boşnak kökenli insanlarla ilgili olarak halk arasında kullanılan "Allahçı" tabiri, Bogomillerle Türk kültürü arasındaki etkileşime bir işaret sayılmalıdır. Kanaatimize göre Bogomiller yanlarında taşıdıkları torbalarla asketik/münzevi/gezginci bir hayatın gereği olarak Allah için dilenmeleri, onların daha sonra torbeshi/torbacı ve Allahçı tarzında nitelendirilmelerine neden olmuştur.

Bu arada Balkanlarda Bogomiller kimi zaman ve mekânlarda diğer Hristiyanlar tarafından Yahudilerden daha tehlikeli görülmüştür. Buna göre bir Bogomil, bir Yahudiden daha dinsizdir. Zira bir Yahudi, pek çok yönden kötücül olsa da, Tanrı'nın yaratıcı olduğuna inanır, ama bir Bogomil, yaratılanları şeytana atfeder.[56] Sonuç olarak Bogomilizm, resmî ortodoks kurumlara ve pratiklere karşı çıkmış, bir öze dönme hareketi olmuş ve bireysel inanca önem vermiş olması yönüyle de esasen XVI. yüzyıldaki Protestanlığın doğuşuna öncülük etmiştir denebilir.[57]

Balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşması

Anadolu Türkleri'nin Balkanlarda ilk yerleşmesi 1262 yılında Selçuklular'dan *II.* İzzeddin Keykâvus'un Bizans'a kaçıp sığınması hadisesiyle alâkalıdır. İmparator *VIII. Mikhail Palaiologos* ona ve askerlerine yerleşmek üzere Dobruca ilini tahsis etti. Bunun üzerine Anadolu'dan kendisine taraftar olan bir göçebe Türk grubu, Sarı Saltık Baba ile beraber Dobruca'ya geçti ve otuz kırk oba ile iki üç kasaba oluşturdu. Bunlardan biri olan Babadağ kasabasını İbn Battûta (1330) eserlerinde zikreder. XIII. yüzyılın ikinci yarısında Altın Orda Hanı Berke ve ondan sonra Emîr Nogay, Balkan işlerine yakından müdahale ettiler ve Dobruca'daki Müslüman Türkleri himayeleri altına aldılar. Aşağı Tuna üzerinde Sakçı (İsakça), bu tarihlerde bir Müslüman şehri ve Emîr Nogay'ın bir karargâhı olarak zikredilmektedir. Nogay'ın ardından Altın Orda Hanı Tohtu, Sakçı'ya oğlu Tukal Boga'yı

53 Ostrogorsky, *Bizans Devlet Tarihi*, s. 251, 345.

54 Andric, *The Development of the Spiritual Life in Bosnia under the Influence of the Turkish Rule*, s. 9, 15, 44.

55 Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, C. II, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007, s. 918.

56 Janet Hamilton-Bernard Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2010, s. 349.

57 Kadir Albayrak, "Aydınlanmanın ve Reformun Öncü Saiki Olarak Bogomilizm Akımı", *Türk Yurdu*, C. 28, Sayı. 247, s. 40-46.

yerleştirdi. Nogay'ın oğlu Çeke'yi (Çaka) öldüren Bulgarlar, Dobruca Türklerini rahatsız etmeye başladı. Bunun üzerine Dobruca Türklerinden bir kısmı 1307-1311 arasında Anadolu'ya döndü; kalanlar ise Hristiyanlığı kabul etti.[58] Kısacası güneyden, yani Anadolu'dan Türklerin Balkanlara gelip yerleşmesi, 1260'lara kadar geri gider. Kuzey Karadeniz bölgesinden gelen Türk boyları, zamanla Hristiyanlığı kabul edip yerli Slavlarla karıştıkları halde, Anadolu'dan gelen Müslüman Türkler, kendi din ve kültürlerini saklamayı başarmışlardır.[59]

Bilindiği gibi, XIV. yüzyılda Timur istilâsı Anadolu'dan Rumeli'ye büyük bir göç dalgasına yol açtı. Bundan sonra Osmanlılar, Rumeli'yi gerçek yurtları saymaya başladı ve Edirne devletin başşehri durumuna yükseldi. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de kurulduktan sonra Anadolu'yu içine aldığı iddiası şüphesiz büyük bir hakikat payı taşır. Bu göçler neticesinde Trakya, Doğu Bulgaristan, Meriç vadisi ve ardından Dobruca süratle Türkleşti. Tahrir defterlerine göre yapılan incelemeler, bu bölgelerde XVI. yüzyılda nüfus çoğunluğunun Türklerde olduğunu kesin biçimde meydana çıkarmıştır. Bu yerleşmenin başlıca vasıflarından biri devletin uyguladığı iskân usulüdür. Öte yandan zaviyelerin Türk köylerinin teşekkülünde çok önemli bir rol oynadığına ayrıca işaret etmek gerekir. Türk göçmenleri genellikle müstakil köyler kurmuş ve bunlar duruma göre çeşitli Türk adları almıştır. Genellikle köylerde ve şehirlerde Anadolu'dan gelen Müslüman Türkler yerli Hristiyan halkla karışmamıştır. Şehirlerde dahi Hristiyan mahalleleri ayrıdır. XIV. ve XV. yüzyıllarda İslamlaşma olduğu da görülür.[60]

Bosna ve Arnavutluk'ta, arazilerini koruyabilmek için ihtida eden beylerin peşinden vassalların ve köylülerin de onları izlediği geniş çaplı ihtidalar yaşandı. Kuşkusuz İslamlaşmanın şurada veya burada kazandığı başarıdaki farklar, yerel kiliselerin -Sırp, Rum Ortodoks, Katolik- zaafları ve çeşitliliğiyle (veya rekabetiyle) de açıklanabilir. Arnavutlar bu adımı atmışlardı, çünkü ne Roma Katolik Kilisesi ne de Rum Ortodoks Kilisesi onların "ulusal kilisesi"ydi. Yukarıda açıklandığı gibi, X. yüzyılda Balkanlarda yayılmış ve hem Katoliklerin hem de Ortodoksların baskısına maruz kalan heretik bir Hristiyan mezhep olan Bogomillerin Bosna'da varlığını korumasının, ülkenin kitlesel olarak Müslümanlaşmasında pay sahibi olduğu zaman zaman ileri sürülür. Ama asıl neden, İslam'ın galip tarafın dini olmasıydı. Kartallar'ın ülkesinde, "kılıç neredeyse iman da oradadır" denirdi; padişahın ordularına "kolonizatör dervişler"in eşlik etmesi de artı bir etkendi. Osmanlı fethine, kiliselerin sistemli biçimde yok edilmesi eşlik etmemişti. Sırplar, Bulgarlar ve Yunanlar çoğunlukla Hristiyan kalmışlardı. Pragmatik davranan sultanlar boyun eğdirilen halkların içinde kendilerine yandaşlar kazanıp, kitlesel ihtidalara gitmemeyi tercih ediyorlardı. Yoksa zimmîlerin ödediği özel vergileri kaybedebilirlerdi. Batılılar Balkanları yeniden fethetmek için *dönmelerin* arasında suç ortağı bulacaklarını umarak kendilerini aldatıyorlardı. Çünkü geniş öl-

58 Halil İnalcık, "Rumeli", s. 232.

59 Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", *Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı (OBİV) Yayınları*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1993, s. 15.

60 Halil İnalcık, "Rumeli", s. 233.

çüde ihtida etmiş Arnavutlar ve Boşnaklar Avrupa'nın müdahalesine zemin hazırlayacak bir başkaldırı içine girmemekle kalmamışlar, oğullarını da Osmanlı Devleti'ne vermişlerdi. Osmanlılar sadrazamlarının, paşalarının ve memurlarının çoğunu bu yeni Müslümanlar içinden toplamıştı. Bazen heyecan verici olsalar da ender görülen bireysel ihtidaların birçok nedeni vardı. Bir Türkü öldüren veya yaralayan veyahut Müslüman bir kadını baştan çıkaran Hristiyan ölümden ancak ihtida ederse kurtulabilirdi. Ama İslam'a gönüllü olarak intisap edenler de vardı.[61]

Jean-François Solnon'un ifadesiyle, İslam'a intisap ettikten sonra Akdeniz'deki Hristiyan gemilerine esir düşenlerin vay haline! Çünkü bu kişiler derhal engizisyon yargıçlarının karşısına çıkarılıyor, onlar da derhal dinden dönme konusunda yargılamaya girişiyorlardı. Dönmeler arasında denizciler, balıkçılar, tüccarlar kadar, asker kaçakları veya paralı askerler, sürgün edilmiş keşişler, zincirlerinden kurtulmak için dinlerini inkâr etmeye hazır esirler de vardı. Çünkü daha iyi bir yaşam umuduyla "Türkleşiliyordu." Nasıl ki bazıları Kristof Kolomb'dan sonra Amerika düşleri kurmaya başlamışsa, bir de "Türk düşü" vardı. Özgür iradeleriyle veya Hristiyan gemilerine esir düştükten sonra tekrar Hristiyanlığa dönen dönmeler ise, Batılıların Türkler hakkında sahip oldukları korkunç imgeyi desteklemediler. Kimisi dindar bir Müslüman'ın iyi niyetini yaşamış, bir başkası efendisinin gönül yüceliği sayesinde azat edilmişti. Demek ki dinsiz, barbar ve gaddar Türkler arasında da insani vasıflara sahip bireyler vardı![62]

Kimi Batılı araştırıcılar, Balkanlardaki Osmanlı hâkimiyetini Hristiyanlar için genelde yeni bir karanlık çağın başlangıcı olarak görür, oysa Osmanlı yönetiminin köylülere yaradığını bile söylemek mümkündür. Osmanlılar Balkan anarşisi içine birleştirici dinamik bir kuvvet olarak meydana çıktıkları zaman, Bizans ve Balkanlar yalnız siyasî bakımdan değil, sosyal ve dinî bakımdan da derin bir kargaşa ve parçalanma içindeydi.[63] Balkan köylüleri Osmanlılar sayesinde eski despotlarından kurtulmuştur. Bunların din değiştirmeye zorlanmadıkları da bilinmektedir. Osmanlının Balkan fetihleri köylerden çok şehirleri etkilemiştir. Elbette Osmanlı zamanında her şey mükemmeldi denemez. Nitekim sonraki dönemlerde ortaya çıkan haydutlar Müslümanlara olduğu kadar Hristiyan köylülere de saldırırdı.[64]

XV. yüzyılda Osmanlı elitinin önemli bir kısmı soylu Hristiyan ailelerin çocuklarından oluşuyordu, geri kalanların çoğu da Balkanlardan devşirme usulüyle toplanan köylülerdi. Din değiştirmek, yani Müslüman olmak hayatta ilerlemek ve devlette yükselebilmek için şarttı ama bu dönemde Balkanlarda bir iki yer hariç kitlesel ihtida hareketleri olmamıştır. Osmanlıların ilk fethettikleri Trakya

61 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 169.
62 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 170.
63 Halil İnalcık, *Devlet-i Aliye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 64.
64 Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, s. 69.

ve Makedonya topraklarına Anadolu'dan nüfus nakletmiş olmalarına rağmen imparatorluğun İslamlaşmasında bu sürgün politikası önemli bir rol oynamamıştır. Bosna'da, Bulgaristan'ın bazı kesimlerinde, sonradan Kıbrıs'ta, Arnavutluk'ta ve Girit'te İslamlaşan kesim çoğunlukla, din değiştiren eski Hristiyan köylülerdi.[65]

Araştırıcılar, Balkanlı Müslümanları iki ayrı kategoride araştırmak gerektiğini vurgularlar. Anadolu'dan Balkanlara geçip yerleşen Müslüman Türkler ve Balkanların yerli halkından olup İslamiyeti seçmiş olan Müslüman gruplar. Hemen belirtmeliyiz ki, bu iki konuda yapılan araştırmalar henüz başlangıçtadır. Yine Osmanlı belge koleksiyonları, özellikle tahrir defterleri, cizye sayımları ve avarız defterleri bu bakımından sağlıklı sonuçlara varmak için en önemli belgeleri vermektedir. II. Beyazıt dönemine ait cizye defterleri *Nicolaj Todorov* ve Ömer Lütfi Barkan tarafından araştırılmıştır.[66]

Balkanların yerli halkına dayanan *devşirmelik* kurumu çok uzun süre yürürlükte kaldı. İhtiyaca göre hemen hemen her beş yılda bir, birkaç yüz devşirme ağası köy köy dolaşarak hane başına bir çocuk hesabıyla yaşları sekiz ile on altı veya yirmi arasında değişen, sağlıklı görünen Hristiyan Ortodoks erkek çocukları zorla toplarlardı. Türkler, doğuştan Müslümanlar, Yahudiler ve Ortodoks olmayan Hristiyan çocuklar, ailenin tek erkek evlatları ve yeni evlenmiş gençler bu *devşirme*nin dışında tutulurdu. Bu süreçte, papazların tuttukları doğum ve evlilik kayıtlarına güvenilir, ama bazen o ânın gerekleri uyarınca ağalar kuralları çiğneyerek devşirme sınırlarını genişletirlerdi. Böylece her toplamada, üç ila dört bin çocuk ve genç ailelerinden koparılırdı.[67] Boşnaklar ise, İslam'ı kabul etmelerine karşın, devşirmeye tâbi tutulmayı kendileri talep etmişlerdi. Çünkü bu uygulamayla aileler ve toplanan bireyler, bir toplumsal yükselme, hatta pek az ailenin sağlayabileceği parlak bir gelecek temin ediyordu.[68] Haddizatında bu durum, devşirme olgusunu her daim zorla gerçekleştirilmediğinin de bir göstergesidir. Cizye defterlerine göre XV. yüzyıl sonlarında İslamlaşmanın çok kısıtlı olduğu müşahede edilir. Yerli halkın İslamlaşması başlıca Rodop bölgesi, Arnavutluk ve Bosna'da yoğun bir biçimde gelişmişti. Bu bölgedeki Müslüman halkın anadili Türkçe değildir. Bu İslamlaşma süreci için Osmanlı arşiv kaynaklarının ortaya koyduğu gerçek şudur: İslamlaşma, kesinlikle devletin zoruyla gelişmiş bir süreç değildir. İslamlaşma uzun bir zaman içinde sosyal, ekonomik faktörlerin etkisi altında tedricen gerçekleşmiştir. Bunu Osmanlı egemenliğinin ilk 300 yılı için kesin biçimde söyleyebilmekteyiz.[69]

Halil İnalcık'ın tespitine göre, ilkin Osmanlı yayılışında kılıç kadar, belki ondan da ziyade *istimalet* politikası denilen bir uzlaşıcı politika temel bir faktör olarak hesaba katılmalıdır. Osmanlı kaynaklarında siyasî bir terim olarak kul-

65 Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, s. 91.
66 Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", s. 7-8.
67 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 149-150.
68 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s.150-151.
69 Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", s. 8-9.

lanılan istimalet, kendine meylettirme, kendi tarafına kazanma anlamına gelir ve Kuran'da *te'lîfu'l-kulûb*, yani gönülleri uzlaştırma kelamıyla aynı anlamdadır. Osmanlı sultanları, bir memleketi kendi ülkelerine ilhak etmeden önce başlıca iki yöntemle hareket ederlerdi. Bir taraftan uç dedikleri serhat bölgelerinden uç beyliklerinin önderliğinde yapılan gaza akınlarıyla hudut ötesi halkını yıldırırlar, direnme gücünü kırarlar, sonra o devlet veya halkı *istimalet* yoluyla kendilerine yaklaştırırlardı. Bunu Osmanlı sultanları, can-mal garantisi veren yeminle teyit edilmiş *ahidname* denilen teminat ile uygularlardı. Bu biçimde Osmanlı askerî kadrolarına girmiş olan yerli elemanlar birçok sancaklarda Hristiyan dininde *tımar erleri* olarak XV. yüzyıl tahrir defterlerinde sık sık rastlanmaktadır. Hatta Osmanlı ordusunda yerli Hristiyan askerlerin sayısı o kadar çoktu ki, Timur, Yıldırım Beyazıt'ı suçlamak için "Sen Müslümanlara karşı kâfir askerleriyle karşı çıkıyorsun." deme fırsatını bulmuştur.[70]

Bu sebepten İslam'ın ilk yayılış döneminde olduğu gibi Osmanlı fütuhatı hızla yayılma imkânı bulmuştur. Başka deyimle Osmanlı egemenliği sultanın yüksek siyasî otoritesinin tanınması ve belli kanunlarla saptanmış vergilerin ödenmesi ötesinde millî veya dinî bir amaç gütmüyordu. Osmanlı kanunlarının temel prensibi, fetih öncesinde halka yerli beyler ve senyörler arasında kurulmuş olan tâbilik koşullarını bertaraf etmek, özellikle de köylü üzerindeki angaryaları kaldırmak olmuştur. Herhalde Osmanlı Devleti, devlet olarak İslamlaştırma ve Türkleştirme politikası gütmemiştir. Bunun aksi iddialar, Balkan tarihçilerinin yahut Osmanlı arşivlerine girmemiş olan batı tarihçilerinin duygusal yaklaşımları sonucu yaygın hale gelmiş yanılgıdan ibarettir.[71]

Öte yandan Osmanlılar, kişisel bir başvergisi olan İslamî cizyeyi Balkanlarda kişi başına değil, hane başına uygulamışlardır. Zira, Osmanlıdan önceki rejimlerde başvergisi kişi başına alınmaktaydı. Bu misal, *istimalet* politikasının 5Son olarak vurgulamak gerekirse, Osmanlının Balkanlardaki yayılışının sınırlarını doğal engeller olan dağlardan daha çok sosyal, kültürel ve dinî engeller belirlemiştir. Balkan ve Bosna-Hersek dağlarını dörtnala aşan Türkler, Hırvatistan yaylası, Macaristan ovası ve Ukrayna steplerinin tam ortasında, yani Katolik coğrafyada durakladılar.[72]

Balkanlar'ın İslamlaşması, Sarı Saltık ve Bektaşîlik

Balkanlarda Osmanlı hâkimiyeti öncesi İslamiyet'in yayılması için çalışan birçok tasavvufi akım görülmüştür. Bunların başında elbette Sarı Saltık'ı anmak gerekir. Genellikle mistik ve zaman zaman mitik bir şahsiyet olarak tezahür eden Sarı

70 Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", s. 3, 4.
71 Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", s. 5.
72 Stefanos Yerasimos, *Milliyetler ve Sınırlar, Balkanlar, Kafkasya ve Orta-Doğu*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 48.

Saltık'ın Müslümanlar arasında sevilmesi kadar, Hristiyanlarca da benimsenmiş olması, mezarının yedi ayrı yerde olduğunun söylenmesi ve hatta kilise avlularında bile mezarının bulunduğundan bahsedilmesi, tasavvuf akımının Balkan milletleri arasındaki yüksek hoşgörüsünü anlatmaktadır.[73] Sarı Saltık'ın kâfirleri Müslüman etmek için kullandığı iki yöntemi vardır. Birincisi, kâfir askerleriyle doğrudan doğruya yüz yüze savaşarak onları yenmek ve sonra hayatlarını bağışlama karşılığında Müslüman etmektir. İkinci yöntem ise, daha çok Hristiyan ve Yahudi din adamlarına uyguladığıdır. Bu yöntem Sarı Saltık'ın menkıbevi kişiliğinin en renkli yanlarından biridir. Buna göre Sarı Saltık sık sık rahip kıyafetine girer; istediği bir manastır veya kiliseye giderek, orada rahiplerin dilinden konuşur. İncil'den ve Tevrat'tan ayetler okuyarak vaaz eder, nasihatlerde bulunur, son derece âlimane teolojik tartışmalara girişir, sonunda onları bilgisine hayran bırakarak asıl kimliğini açıklar ve hepsini Müslümanlığı kabule davet eder. Rahipler genellikle onu dinlerler ve Müslüman olurlar.[74]

Balkanlarda Hristiyanlık ile İslam'ın etkileşimi açısından bakıldığında Sarı Saltık çok önemli ve bariz bir örnek teşkil etmektedir. *Ahmet Yaşar Ocak*'ın ifadesiyle onun bir Türkmen evliyası mı yoksa bir Hristiyan azizi mi olduğu ilginç bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Kaynakların bir kısmı onu bir evliya diğer kısmı ise aziz saymaktadır. Elbette bu tartışmaların sıradan halk için bir şey ifade etmediği malumdur. Ancak İbn Battûta'ya göre o bir evliya olduğu kadar, şeriata uygun olmayan vasıflara da sahiptir. *Evliya Çelebi* ve İbn Kemal'e göre mücahit bir evliya ancak *Ebusuud Efendi*'nin fetvasına göre "iskelet haline gelmiş bir keşiş"tir.[75] Bununla birlikte o bir Sünnî olduğu kadar aynı zamanda bir Alevî ve Bektaşî'dir de. Bütün bu tartışmaların ötesinde Sarı Saltık'ın Balkanların İslamlaşmasında büyük bir etkisinin olduğu ve bu etkinin halen canlı bir şekilde yaşadığını inkâr etmek mümkün değildir.

Bütün bu teolojik tartışmaların ötesinde sosyolojik ve siyasal bir gerçek olarak, Dobruca bölgesinde yer alan Babadağ kasabasındaki Saltuk Baba Türbesi yüzyıllarca Müslümanların ibadet yeri olmuş ve Osmanlı sultanları Bucak, Moldavya ve Polonya tarafına yapılan seferlere gidiş ve dönüşlerinde bu türbeyi ziyaret etmişlerdir.[76]

Genel olarak değerlendirildiğinde Sarı Saltık dışında Balkanlarda Bektaşîliğin Hristiyan etkilere maruz kaldığı özellikle batılı yazarlar tarafından savunulmaktadır. Yapısı itibariyle dinî bir bağdaştırmacılık/senkretizm olan Bektaşîliğin yüzyıllar boyunca çeşitli etkilere maruz kaldığı ve bir takım yabancı öğeleri özümsediği kesindir. Trakya'da ve Balkanlarda Hristiyan etkiler daha fazla sayıda olmuştur.

73 İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 50-51.

74 A. Yaşar Ocak, *Sarı Saltık, Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002, s. 44.

75 Ocak, *Sarı Saltık, Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü*, s. 72.

76 Kemal Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, çev. Recep Boztemur, İstanbul, Timaş Yayınları, 2012, s. 239.

Anadolu'da ise Alevîler, doğu bölgelerinden gelen İranlı, Kürt veya daha niceleri gibi unsurları özümsemişlerdir.[77]

Balkanlarda Osmanlı hükümranlığını pekiştirmekte çok önemli bir rol oynamış olan etken -âlimler tarafından mutasavvıflar, halk tarafından ise, dervişler olarak tanınan- İslam tarikatlarıydı. İmparatorluğu dolaşan Batılı seyyahlar, sema dansları ve tuhaf zikir törenleriyle bu gizemli ve başka bir dünyadan gelmişe benzeyen simaları betimleme fırsatını asla kaçırmamışlardır. Bu mistik tarikatların birçoğu, Orta Asya göçebe yaşamının şamanist geleneklerinden ve çevrelerinde buldukları doğu Hristiyanlığından pek çok şey almıştı. Ancak, XIV. ve XV. yüzyıla gelindiğinde, Edirne'de büyük bir Mevlevîhane kuran II. Murat gibi padişahlarca desteklenmeye başlayınca bunlar artık başlı başına birer güce dönüşmüştü. Osmanlı birlikleri Balkanları fethettiği zaman, misyoner-savaşçı Hacı Bektaş, şair Mevlana Celaleddin ve Bahaeddin Nakşibendi'nin düşüncelerini yayan din adamları orduya eşlik etmiş, hatta bazen onlardan önce oraya gitmişlerdi. Tarikatların önerdiği Tanrı'ya giden gelenekler dışındaki yollar, dindar bağışlarca finanse edilen dinsel kardeşliklerce de paylaşılıyordu.[78]

Bektaşîlik Balkanlarda en yaygın olan tarikattı. Yeniçerilerin resmî tarikatı olmasının yanında Bektaşîlik Arnavutluk, Makedonya, Kosova ve Dobruca'daki Hristiyan halk tarafından cazip karşılanmış ve onlar arasında etkili olmuştur. Örneğin Bektaşîlikteki Allah, Muhammed, Ali üçlemesi Hristiyanlıktaki Baba, Oğul, Kutsal Ruh üçlemesiyle özdeş görülmüş, dahası Ali ve On İki İmam anlayışı İsa ve On İki havari inancına yakın bulunmuştur. Buna ilaveten Bektaşî babaları, Hristiyan din adamlarına benzer tarzda toplumla kaynaşmış; düğün, doğum, cenaze gibi toplumsal olaylarda önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bektaşîler İslamî açıdan yasak olmasına rağmen ritüellerinde içki kullanmışlar, babalara günah itirafına benzer itirafta bulunmuşlardır. Bunların dışında Osmanlı dönemi Balkanlarda Mevlevîlik, Kadirîlik, Nakşibendilik, Halvetîlik ve Rufaîlik gibi tarikatlar da toplumda makes bulmuşlardır.[79] Bektaşîlik bilhassa Arnavutluk'ta etkili olmuş ve bugün de varlığını belli oranda sürdürmektedir. Öte yandan Osmanlı döneminde Rumeli'nin neredeyse tamamında; Gelibolu Yarımadası, Edirne, Bulgaristan, Romanya, Sırbistan, Makedonya, Tesalya, Girit, Epir, Bosna ve Budapeşte'de önemli tekke ve zaviyelere sahip olmuş, İslam dininin yayılmasında öncülük etmiştir.[80]

Balkanlarda Bektaşîler tarafından özümsenmiş ve "Hızır" adını almış Hristiyan azizleri, Hristiyanlar ve Müslümanlar için ortak ibadet yerleri bulunmaktadır. İsa'ya ve özellikle "çarmıha gerilmiş" İsa'ya imalar görülmektedir; bu ise

77 Irene Melikoff, "Bektaşi-Alevîler'de Ali'nin Tanrılaştırılması", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, s. 100.

78 Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, İstanbul, Hamle Yayınları, (trz.), s. 13 vd.

79 Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, s. 104.

80 W. F. Hasluck, *Bektaşilik İncelemeleri*, çev. Ragıp Hulusi Özden, Yay. Haz. Mehmet Kanar, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 38-66.

İsa'nın çarmıha gerilmesini kabul etmeyen İslam'a aykırıdır.[81] Kısaca ifade etmek gerekirse Balkanlardaki İslam anlayışında ve onun bir yorumu olan Bektaşîlikte Hristiyan etkileri daha fazla görülürken, Anadolu İslam'ı ve onun yorumu olan Alevîlikte Hristiyan unsurları daha az olmuştur denebilir. Bektaşîler, Türkmen kökenli bir halk tarikatı ve kendilerini kollayan merkez güce bağlı öğeler olarak, yabancı öğeleri ve Hristiyanları Türkleştirmek, onları İslamlaştırmakla yükümlü olacaklardı. Fakat bu durum tersi bir sonuç da doğurdu. Çünkü Bektaşîler yeni gelenleri eritmeyi başardılarsa da, en azından yakınlaşmaya çağırdıkları bu Hristiyan çevrelerin etkileriyle de karşı karşıya kaldılar. Önce onlar, ata geleneklerinin İslam inançlarıyla birleştiği bir din senkretizmini yayıyorlardı. Şimdi, cemaat dışı özlerini daha karmaşıklaştıran yeni öğeler gelip bunlara eklenmişti. Bu, Trakya ve Balkanlar'da Bektaşîliğin belirgin çizgilerinden biri olacaktır.[82]

Bektaşîlik gnostik öğeler içeren bir inanç yapısına sahipti ve aynı anda hem geniş kitlelere hem de aydın kesime hitap edebiliyordu. İyi bir Bektaşî, Müslümana ve Müslüman olmayana karşı bir fark gözetmez ve İslam dışındaki dinlere mensup olanlar da tarikata kabul edilebilirdi. Hatta *Hasluck*'a göre Arnavutluk'taki tekkelerde Hristiyan dervişler de ritüellere katılabiliyordu. Hristiyan kiliseleri, *uydurma* Bektaşî geleneklerini kabul ederek Bektaşî ziyaretçileri elde ediyorlar, karşılığında Bektaşî tekkeleri de Hristiyan geleneklerini kabul ederek Hristiyan ziyaretçileri kazanıyorlardı. Fakat bu zahirî eşitlik çok yüzeyseldir. Bektaşîlerin son gayesi Hristiyanlığı eşit şartlar altında Bektaşîliğe karıştırmak değil, belki Hristiyanlığı Bektaşîlik içinde eritip kaynatmaktır.[83]

Balkanlarda Demografik Yapı

Nüfus verileri tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin hep tartışmalı ve muğlak olmuştur. XVIII. yüzyıldan önce, dünyanın neresine bakarsanız bakın, bu konuda sağlam rakamlara ulaşmak mümkün değildir. Hatta XIX. yüzyılda bile, Bulgaristan'ın nüfusunu 500 bin olarak veren de vardı, 8 milyon olarak da. Bunun bir nedeni nüfusun sürekli olarak siyasete âlet edilmesi, diğer nedeni de Osmanlıların, nüfus bilgilerini bugün araştırmacılar kullansın diye topluyor olmamasıydı. Mamafih, 1831 tarihli ilk Osmanlı nüfus sayımına göre, Balkanlarda muhtemelen 10 milyon insan yaşıyordu. Hatta Sırbistan'ı ve o dönemde henüz var olmayan Hırvatistan ve Romanya'yı da eklersek, toplam rakamın 20 milyona yakın olduğunu söyleyebiliriz.[84]

İmparatorluk nüfusu, 1520-1555 yıllarına ait tahrir defterlerine göre, Küçük Asya'da (Anadolu, Karaman, Zulkadiriye, Diyarbekir ve Rum vilayetleri)

81 Melikoff, "Bektaşi-Alevîler'de Ali'nin Tanrılaştırılması", s. 100.

82 Irene Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2004, s. 203.

83 Hasluck, *Bektaşilik İncelemeleri*, s. 70, 90.

84 Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, s. 55, 57.

1.032.425 hane, Rumeli'de (Tuna ve Sava ırmakları güneyindeki bölge) 1.111.799 hanedir. Rumeli'deki nüfusun 832.707 hanesi Hristiyan, 194.958 hanesi, yani % 18'i Müslüman'dır. 1488-1491 yıllarını kapsayan cizye defterlerine göre, Rumeli'de İslamlaşmaların bütün bölgede yılda 300'ü geçmediği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, her yerde, hatta Bosna'da dahi, İslamlaşma başlangıçta şehirlerde ve askerî sınıf arasında başladı ve yavaş yavaş yayıldı. 1489'da Bosna'da 25.000 Hristiyan aileye karşı 4.500 Müslüman hane vardı. Türkçe konuşamayan Müslüman toplulukları dışında, Balkanlardaki Müslümanların büyük çoğunluğunun, Anadolu'dan giden Türklerin torunları oldukları kesindir. Türk göçleri, ilk fütuhat döneminde, XIV. yüzyılda çok olmuştur. Tahrir defterlerine göre yapılan nüfus haritasında, Serez-Niğbolu hattının doğusundaki bölgede Türkler XVI. yüzyılda çoğunluktadır. Bunun yanında, serhat bölgelerinde ve istila yolu üzerindeki şehir ve kasabalarda yoğun Türk toplulukları göze çarpar.[85]

1520-1535 tahrir defterlerine göre, eski Osmanlı serhat şehirleri Serez, Yenişehir (Larissa), Üsküp, Saraybosna'da Müslümanlar çoğunlukta olup, bunların da çoğunluğu dükkân ve işyeri sahibi esnaf ve tüccardan oluşuyordu. Eskiden Balkan tarihçileri, Müslüman Türkler Balkanlar'da askerî bir egemen sınıf olarak varlıklarını sürdürmüşler iddiasında idiler. Bu iddiayı, Osmanlı arşiv belgelerini incelemiş hiçbir tarihçi artık onaylayamıyor. Tahrir defterlerinde Müslümanların çoğunluğu çiftçi olup, Hristiyan çiftçiler gibi vergi veren reaya sınıfı içinde sayılmıştır. Buna karşılık, Osmanlı idaresi altında asker sıfatını taşıyıp bir takım ayrıcalıkları bulunan Hristiyan grupları vardır.

İstanbul, Edirne, Sofya, Selanik, Atina gibi önemli şehirler bir yana bırakılırsa, şehirler az nüfusludur ve genellikle 2.000 hanenin altındadır. Rumeli'de en büyük şehirlerden Selanik 4.803, Atina 2.297, Niğbolu 1.343, Serez 1.093 hane idi. Bizans'ın son dönemlerinde ancak 30-40 bin nüfusu olan İstanbul, Fatih'in büyük çabaları sonucunda 1478'de yapılan bir sayıma göre 14.803 (8.953'ü Müslüman) hane ile Balkanların ve Anadolu'nun en büyük şehri durumuna geldi.[86]

1478'de şehir nüfusu fetihten önceki seviyesini aşmış, yetmiş bine yaklaşmıştı. Bu nüfus içinde her on kişiden dördü (veya biraz daha fazlası) gayrimüslimdi. Padişaha boyun eğen Balkanlarda ise gayrimüslimlerin oranı çok daha fazlaydı. Zorunlu göçler bölgenin etnik haritasını değiştirse de, Türk göçü sınırlı kaldığı için, eski nüfus toplulukları yerlerini korudular. Savaşmadan teslim olan şehirler çoğunluğu veya tamamı Hristiyanlardan oluşan nüfuslarını korumuşlardı. Bu nedenle Osmanlı Rumelisi Ortodoks kalmıştı.

Bir önceki yüzyılda da Macaristan'dan (1376), İspanya'dan (1391), Fransa'dan (1394) kovulan Yahudi mülteciler gelmiş, onları Bavyera'dan kovulanlar (1470), İtalyanlar ve Slavlar izlemişti. Böylece daha 1492'den önce, İstanbul ve Edirne Ya-

85 Halil İnalcık, *Devlet-i Aliye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 201.
86 Halil İnalcık, *Devlet-i Aliye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 202.

hudi nüfus oranı yüksek şehirler olmuşlardı. 1477'de bu oran başkentte % 11 düzeyindeydi; hâlbuki sürgün yüzünden Selanik'te hiç Yahudi kalmamıştı. 1497'den sonra Portekiz'de dayatılan zorla din değiştirmelerden kaçmayı başaranların ve engizisyon yerleştikten sonra Portekiz Marranoları'nın da katılmasıyla, bu Sefarad Yahudileri Fatih'in sürgün ettiği Balkan Yahudi cemaatlerini yeniden oluşturdular ve yeni cemaatler de kurdular.

1530'a doğru, belki de 150 bini bulan bir nüfusla, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudiler muhtemelen Avrupa'daki en kalabalık Yahudi cemaatini oluşturuyorlardı. Yerleştikleri şehirlerin ilk sırasında, 20 bin Yahudi'nin deniz yolundan geldiği Selanik yer alıyordu. Bu şehir, Yahudilerin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu ender yerleşimlerden biriydi ve XVI. yüzyılın ortasından 1912'ye kadar bu özelliğini korudu. *Edgar Morin*'in sözleriyle, Selanik "yeni bir Sefarad", "bir İspanya mikrokozmosu" oldu. "Burada Katalanlar, Aragonlular, Kastilyalılar, Endülüslüler, Mayorkalılar kendi sinagoglarının çevresinde toplanmış halde, birbirlerine karışmadan, yan yana yaşıyorlardı. Yahudiler tüm toplumsal sınıflara aitti ve her mesleği icra ediyorlardı."[87]

Balkanlardaki Yahudilerin 1860-1914 yılları arasındaki dönemde toplam sayıları büyük değişiklik gösterdi. 1878 yılında Sırbistan, Romanya ve Bulgaristan'ı terk eden Yahudiler, Anadolu, Suriye ve Filistin'e olduğu kadar Balkanlarda son kalan Osmanlı vilayetlerine de göç ettiler. Bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nun tam vatandaşı oldukları ve mutlak seyahat özgürlüğünden yararlandıkları için yer değiştirirken kayıtlara geçmemişti. Dolayısıyla Balkanlarda yaşayan Yahudilerin toplam sayısı, oldukça gerçekçi rakamlar veren 1882-1893 Osmanlı sayımına dek doğru olarak belirlenemez. Daha önceki 1831 sayımı, Rumeli ve Silistre eyaletlerinde yaşayan Yahudilerin toplam sayısının 10.133 erkekten oluştuğunu göstermektedir. Yoğun olarak bulundukları Selanik ve Edirne'de 7.700 ve Manastır'da 1.163 kişiydiler.[88]

Elimizdeki istatistikler, Tanzimat'ın şafağında Makedonya'nın başşehrinde Slavca konuşanların kaç kişi olduğunu bilmemize imkân tanımıyor. Osmanlı kayıtlarında tebaa dinsel inançlarına göre sınıflandırıldığından Rumlar ile Bulgarlar arasında asla ayrım yapılmaz: Her iki etnik grup da Rum adı altında belirtilmiştir. XIX. yüzyılın ilk yarısında, Selanik'in imparatorluğun en az Türk yaşayan şehirlerinden biri olma gibi bir ünü olsa da, Müslümanlar orada hiç göz ardı edilemeyecek bir yer işgal ediyorlardı. Öyle ki, 1830'larda Müslümanlar şehir nüfusunun yaklaşık % 34'ünü teşkil etmekteydi.[89]

87 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 162.

88 XVIII. yüzyılda Osmanlı Balkanlarındaki Yahudi nüfus hareketleri hakkında geniş bilgi için; Kemal Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013, s. 296-299.

89 Anastassiadou, *Tanzimat Çağında Bir Osmanlı Şehri: Selanik*, s.66. (Geçmişte ve günümüzde Balkanlarda Müslümanların sayısı, tarikatlar, camiler, mescitler, tekkeler vb. hakkında daha ayrıntılı malumat için; *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, (Editors), Dragoljub B. Dordovic-Dragan Todorovic-Ljubisa Mitrovic, Yugoslav Society For The Scientific Study Of Religion, Nis, 2007.

Balkanlarda Üç Dinin Etkileşimi ve Göstergeleri

Rumeli'deki Osmanlı fetihleri ne kadar ıstıraplı geçmiş olursa olsun, fethedilen topraklardaki kültürler kılıçla yok edilmemiş veya buralarda yan yana yaşamaya devam eden Müslüman ve Hristiyan dünyalar arasına aşılmaz duvarlar çekilmemişti.[90] Osmanlı, temel felsefesi gereği *kitap ehline* ayrıcalıklı davranıyordu. Bu anlamda Balkanlardaki Hristiyan ve Yahudilere de saygı gösteriyordu. Bu dinlerin mensupları, cemaatler halinde örgütlenmekte ve *millet* diye isimlendirilmekteydi. XVIII. yüzyıla gelindiğinde, bir Gregoryan Ermeni milleti, bir Katolik milleti ve bir Yahudi milleti vardı; ama bunların sayıları Ortodokslarınkinden hayli azdı. Ayrıca bir Müslüman milleti de vardı.[91]

Millet sisteminin kökleri, İslam'ın geleneksel olarak Müslüman bir yönetici tarafından korunma altına alınmış ve ibadet özgürlüğü tanınmış *zimmîler* olarak kabul edilen *kitap ehli* Hristiyanlar ve Museviler kavramında yatmaktadır. Bu ilke Osmanlıların 1453 yılında İstanbul'u fethetmelerinden sonra uygulanmaya başladı. Millet sisteminin kurucusu Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) Osmanlı sultanlarının, Bizans imparatorlarının ve Roma sezarlarının meşru mirasçısı olduğuna, dolayısıyla tüm tek tanrılı inanç sahiplerinin kabul edebileceği bir düzen kurma zorunda olduğuna inanıyordu.[92]

Balkan Müslümanları ile Hristiyanları arasındaki temaslar, ibadet biçimlerindeki belli bir serbestlikle de birleşerek, ruhani uzlaşmaları kolaylaştırdı, tuhaf dogmatik karışımlara yol açtı. Hakiki Müslümanlar da hem İslam'a sadık kalıp hem de vaftiz edilebiliyordu. *Habsburgların* elçisi, "Çocuklarını gizlice vaftiz ettiren, bu törenin bizatihi iyi şeyler barındırdığına ve boşuna yapılmadığına inandıklarını söyleyen bazı insanlar tanıyorum" diyerek bu duruma tanıklık ediyordu. Evliya/aziz kültü kimsenin tekelinde değildi. Bosna Müslümanları Aziz Georgios ve Aziz Yuhanna yortularını kutluyorlardı. Aziz Demetrios'a bağlı Selanik Hristiyanları camiye dönüştürülmüş bile olsa onun kutsal mekânını ziyarete devam ediyorlardı. Her 26 Ekim'de Hristiyanlar Ayios Thaumaturgus'u kutlarken, Müslümanlar da aynı yerde Kasım Baba'yı ziyaret ediyorlardı. Arnavut bir derviş, "*Evliya dediğin herkes için değil midir zaten?*" diye sormuştu. Bu evrenselcilik bazen aynı ibadet mekânının paylaşılması şeklinde de kendini gösteriyordu. Keşan yakınında Domuzdere'deki Aya Yorgi Manastırı iki bölüme ayrılarak, bir bölüm Hristiyan, diğer bölüm ise Müslüman ibadetine verilmişti, çünkü iki cemaat koruyucu azizin bayramını 1913'e kadar birlikte kutlamışlardı. Müslümanlara açılan ama İsa'ya inananların da devam ettiği Hristiyan ibadet mekânları, azizler inancının çoğunlukla İslamîleşmiş, Müslüman velilere inancın da Hristiyanlaşmış şekilleri, Antikçağ'a kadar uzanan, hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından paylaşılan -hayvan kurban edilmesi gibi- uygulamalar, normalde dü-

90 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 172.
91 Jelavich, *Balkan Tarihi-I*, 54; Wachtel, *Dünya Tarihinde Balkanlar*, s. 72.
92 Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, s. 21.

şünüldüğünden daha esnek öğretileri ve daha büyük özümseme kapasiteleri olan iki din arasındaki kültürel iç içe geçişi gösteriyordu. Eksantrik bir niteliği olan Osmanlı İslam'ı her zaman resmî dogma ile Türk-Moğol menşeli İslamiyet öncesi inançların ve tarikatlarda yaşayan tasavvufun bir karışımı olmuştu. Aynı şekilde, Balkanlardaki Hristiyanlık içinde Grek-Roma ve Slav kökenli Hristiyanlık öncesi unsurlar yaşamaya devam etmişti. Batılı seyyahlar bu kadar gevşek dinî kimlikler karşısında şaşırıyorlardı. Çeşitli dinsel cemaatlerin beş yüzyıl boyunca bir arada yaşaması, göreliliği ve kültürel melezliği başka hiçbir yerde görülmediği kadar güçlendirmişti.[93]

Nitekim, İngiltere sefirinin eşi, XVIII. yüzyıl başında Arnavutluk'tan geçerken, şu gözlemi yapmıştı: Hristiyanlar ile Müslümanlar olarak bölünmüş hâlde yaşayan ve bir ihtilafa düşmeyen insanlar en iyi dinin hangisi olduğundan emin olmadıklarını açıklıyorlar; ama hakikati inkâr etmek istemedikleri için, temkinli davranarak cumaları camiye, pazarları da kiliseye gidiyorlar. Arnavutların selamet yolunda başvurdukları bu güvenceler benzersiz bir örnek sayılmazdı. Makedonya'nın Helence konuşan toplulukları da bu temkini paylaşıyorlardı; dinlerinin ne olduğu sorulduğunda, "*Bakire Meryem'in şefaatiyle Müslümanım*" diyorlardı.

Balkanlarda dinlerin etkileşimiyle ilgili en önemli ipuçlarını halk inançlarında görmek mümkündür. Bu anlamda ruhani kişiler (din adamları) din ayrımı gözetmeksizin çok ilgi görürdü. Her şehrin bir koruyucu azizi vardı; hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar bu azizin kendilerini tehlikelerden uzak tuttuğuna inanırdı. Metsovonlu Aziz Nikola, hem Trikala'daki veba salgınının önüne geçip hem de buradaki çekirge akınlarını defedince "Hristiyanlar ve Türkler sevinçten deliye dönmüştü." Bir Ortodoks büyüğü şehit olduğunda hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar etrafa yayılan kutsallığı hemen hissederlerdi. Onun bedeninin çürümediğine, tatlı bir koku ve ilahî bir ışık yaydığına inanılırdı. Ayrıca vampirlerin istilasına uğrayan kasabalarda yaşanan panik de din ayrımı gözetmezdi. 1872'de Edirne'de Müslüman bir hoca ile Hristiyan bir papaz şehri vampirlerden temizlemeyi başaramayınca bir Türk büyücü çağrılmış, vampirler yok edilinceye kadar şehir halkını yatıştırmak mümkün olmamıştır.[94]

Ölünün huzur içinde yatmasını sağlama gücü, dinsel yetkenin başlıca özelliklerinden biri, lanetleme veya aforoz etme gücünün öbür yüzüydü. Her iki güç de, kentin ruhani liderlerinin mühimmatında kilit silahlardan birini oluşturuyor, ama aynı zamanda dinsel cemaatin sınırlarını aşıyordu. Yerel bir öyküye göre, bir başpiskopos İslam'ı benimsemiş ve önde gelen bir molla olmuştu. Hâlâ Hristiyan iken, bir öfke anında, cemaatinden birini "*Toprak seni içine kabul etmesin!*" diye lanetlemişti. Adam ölmüş ve üç yıl sonra bedeni mezardan çıkmış olarak bulunmuştu. Kuşkusuz ceset "sanki dün gömülmüş gibi" bozulmamış bir haldeydi

93 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 171-172.

94 Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, s. 101.

-aforoz eden din adamının kendisi artık din değiştirmiş olmasına karşın, aforoz hükmü hâlâ geçerliydi ve artık bir Müslüman olsa da, hükmü geri alabilecek olan kişi sadece oydu: "Paşa'nın iznini alarak açılan mezarı düzeltti, yanı başında diz çökerek ellerini kaldırdı ve birkaç dakika dua etti. Anlatması çok tuhaf ama ayağa henüz kalkmıştı ki, cesetteki etler kemiklerine kadar un ufak olup iskelet sanki hiç kirlenme nedir bilmemiş gibi çıplak ve tertemiz oldu." Hristiyan, Müslüman veya Yahudi, büyü yapmak, yaşayanlara ve ölülere huzur getirmek için neresi gerekiyorsa oraya gidiyordu.[95]

Haham veya piskopos insanlara yardım edemiyorsa, onlar da büyücülere, bilge kişilere veya şifacılara giderlerdi. Dinler arası etkileşimle ilgili başka betimlemeler de vardı. Ateşli hastalığa çare olarak Yahudi bir çerçinin sakalından kıl koparan bir Türk kadın; kilisede kendilerine dualar okunan Müslüman çocuklar; Müslüman hocalar tarafından üzerine üflenerek veya tükürülerek kutsanan veyahut ateşlerini düşürmek için bileklerine bir parça pamuklu iplik sarılan Hristiyan çocuklar. Hekimler pek o kadar itibar görmezdi; şifacıların şöhreti çok daha fazlaydı. Kısırlık, hastalık, haset veya kötü talih korkusu karşısında, dinler arasındaki engeller çabucak yıkılıveriyordu.[96] Böylece iki dünya sonunda farkına bile varılmadan ilginç bir biçimde iç içe geçip birbirlerini zenginleştirmişti.

Diğer bir deyişle Balkanlar, hem iyi hem de kötü ruhların kol gezdiği bir yerdi. Bazı aileler vampir ailesi olarak bilinir, kimse onların yanına yaklaşmazdı. Kimi insanların kuyruğu olduğu bile söylenirdi. Din farkı gözetmeksizin bütün inananlar kem göze karşı nazarlık takar, sarımsak asar, ip düğümler, yabandomuzu boynuzunun veya çilek, böğürtlen gibi meyvelerin koruyucu özellikleri olduğuna inanırlardı. Papazlar mecburen muska yapar; bu muskaların işe yaramadığı durumlarda ise Müslümanlar yardıma çağrılırdı. Aslında bu alışkanlıkların çoğu günümüzde de devam ediyor, sadece insanlar gülünç duruma düşmek istemedikleri için bunları genelde pek açık etmiyorlar.[97]

Bu sofistike ilişkileri, *Drina Köprüsü* adlı meşhur romanında İvo Andriç şöyle anlatır: "Bosna'da iki din arasında yüzyıllardan beri süren bu büyük ve tuhaf savaşta din kisvesi altında toprak, iktidar, kendi hayat görüşü ve dünyayı idare ediş biçimi için de çarpışıyorlardı. Birbirlerinin sadece kadınlarını, atlarını, silahlarını değil, şarkılarını, şiirlerini bile çalıyorlardı. Onlar da değerli bir ganimet gibi birinden ötekine geçiyordu."[98]

Balkan halkları X. yüzyılın sonlarında Ortodoks Hristiyanlığı kabul ettiklerinde yüzyıllarca, önceki pagan inançlarını, hurafeleri resmî kilise dogmasıyla harmanlayarak bir arada yürütmüşlerdir. Balkan Hristiyanları bu anlamda evlilik-

95 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 98.
96 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 100.
97 Mazower, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, s. 101.
98 İvo Andriç, *Drina Köprüsü*, çev. Hasan Âli Ediz-Nuriye Müstakimoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 94.

te taç takma, cenaze törenlerine resmî ağıtçıların katılması, mezarlara para bırakma, cenaze yemeği hazırlama, bir yıllık matem süresini gözetme gibi eski geleneklerini sürdürmüşlerdir. Ortodoks kilise takviminin festivallerinin çoğu görünürde Hristiyanî idi. Lakin bunların çoğu pastoral ve tarım döneminin uygulamalarıydı. Verimi artırmayla ilgili büyüsel pratikler Hristiyanlık döneminde de görüldü. Azizler kültü ve ikonlara saygı eski pagan anlayışın uzantılarıydı. Azizler kültü örneğin eski "kahraman" kültünün uzantısıydı. İkonlar ise geçmişteki büyüsel putların yansımasıydı. Benzer bir atmosfer IX. yüzyılda Müslüman olmaya başlayan ve Balkanlara yerleşen Türk Oğuz boyları arasında da görülüyordu. Esasen Balkanlarda görülen senkretizm daha yeni Hristiyan olma yolundaki Hristiyanlarla, İslam'ı yeni yeni özümsemeye çalışan Müslüman Türk topluluklarını karşılaşması şeklinde olmuştur.[99] Böylece göçebe hayattan yerleşik hayata geçmekte olan Türk kabileleri eski pagan-şaman inanışlarını popüler İslam'a intikal ettirmişlerdir.

Balkanlarda günlük ve sosyal yaşamda etkileşimin ilginç izlerine rastlamak mümkündü. *Solon*'un aktardıklarına göre, gayrimüslimlere dayatılan özel vergilendirmeler, girmeleri yasaklanan meslekler, bütün bunlar Osmanlıların üstünlüğünü sağlamaya yetmiyordu. Hristiyanlardan ayrıca saygı ve tevazu da bekliyorlardı. Odaya bir Müslüman girdiğinde, Hristiyan ayağa kalkmalı ve yürürken karşılaştığında da ona yol vermeliydi. Müslüman kadınlarla konuşmak yasaktı. Evi yükseklik ve lüks bakımından bir Müslümanınkini geride bırakır veya onunkiyle aynı renge boyalı olursa, vay haline! Kadı karşısında bir Hristiyanın şahitliğinin hiçbir değeri yoktu; kadı tarafından mahkûm edilirse bir Müslümandan istenecek cezanın iki katını ödüyordu. Kaza ile bir Müslümanı öldürürse, ancak ihtida etmek koşuluyla idam cezasından paçayı sıyırabiliyordu.[100]

Bu etkileşim ve benzerlikler elbette Balkanlarda, Osmanlı fetihleri esnasında da kaçınılmaz olmuştur. İslamî tarikatlardaki anlayış bir anlamda Hristiyan azizler kültünü yadırgamadı. Bu ise İslamlaşma sürecini kolaylaştırdı. Aslında Balkanların İslamlaşması daha önce alperenler ve tarikatlar aracılığıyla Anadolu'da görülenin bir tekrarı gibiydi. Tarikatlar ve dervişler tekke ve zaviyelerini genellikle, ölümlerinden bir süre sonra aziz ilan edilmiş olan saygın din adamlarının mezarlarının yakınlarına kuruyorlardı. Bu tarzda her iki inanç grubuna hitap eden dinî mekânların oluşturulması önemli bir sosyal fonksiyon icra ediyordu. Buralarda kurban kesme ve mezarlara hediyeler sunma ritüelleri iki inancın pratikleri olarak sürdü. Bu doğal karışım, popüler ve geleneksel Hristiyan ve İslam anlayışlarının neredeyse ayrılmayacak tarzda birbirinin içine geçmesine neden olmuştur.[101]

Bosna, Sırbistan ve Makedonya gibi Balkan ülkelerinde İslam'a geçenler paskalya yumurtası boyama, bayram günlerinde papazlar tarafından kutsanma, kilise kitaplarını ve ikonları evlerinde bulundurma gibi alışkanlıkları sürdürmüşler, bazı kilise ve manastırlarda kurban kesmeye devam etmişlerdir. Arnavutluk'ta Müslü-

99 Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, s. 102.

100 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 158.

101 Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, s. 103.

manlar arasında kilise ziyareti ve çocukların vaftiz ettirilmesi yaygın uygulamalardı. Bazen Müslümanlaşma sadece bir Müslüman ismi almaktan ibaret kaldığı durumlar az değildi.[102] Günümüzde de Balkanlarda bazı kutsal günlerde, bilhassa Paskalya ve Noel kutlamalarında benzer pratiklere rastlandığını bizzat müşahede ettiğimizi ifade etmek isteriz. Örneğin Bosna-Hersek'te 2000'li yıllarda Paskalya yumurtası boyama inanışı hem Hristiyanlar, hem de Müslümanlar arasında görülmekteydi.

Selanik'te, 1930'larda, mutasavvıf ermiş Musa Baba'nın ruhu zaman zaman yukarı kentteki türbesinin yakınlarında dolaşırken görülüyordu. Bugün bile ev sahipleri bazen kilerlerinin altında Türk yeniçerilerin mezarlarının ve Bizans nekropolislerinin (yatırlarının) olduğunu hayal ederler. Saklı Roma katakombları, korkunç sona mahkûm aşklar ve deniz kıyısındaki harap konaklara dadanan huzur bulamamış ruhlara ilişkin hikâyeler okunur.[103]

Türklerin dine karşı tutumları pek çok Ortodoks Hristiyan için çok rahatlatıcıydı. 1355'te Türkler tarafından esir alınan Selanik'in seçkin başpiskoposu *Gregory Palamas*, Osmanlı beyinin hükümranlığındaki topraklarda Ortodoks kilisesinin tanındığını, hatta geliştiğini gördüğünde çok şaşırdı. Önde gelen Türkler, iki dinin ilişkisini başpiskoposla tartışmaya hevesliydi; bey onunla Müslüman olan mühtediler arasında bir tartışma düzenledi. Müslümanlar defalarca "Biz sizin peygamberinize inanıyoruz, siz bizimkine niçin inanmıyorsunuz?" diye sordular. *Palamas*, bir cenaze törenini yöneten ve daha sonra kendisiyle ilahiyat tartışmasına giren bir imama bizzat tanık oldu. Tartışma fazlaca hararetlenmeye başlayınca, *Palamas* nazikçe şunları söyleyerek yatıştırdı: "*Tartışmada anlaşmayı başarabilseydik, aynı dinden olurduk*." Bu sözlere verilen yanıt son derece açıklayıcıydı: "*Hepimizin anlaşacağı bir gün gelecek*."[104]

Boşnak asıllı *Rüstem Paşa*, Habsburgların elçisine her din açısından heretik/sapkın diye nitelendirilebilecek şu sözleri söylemişti: "*Bu dünyada kutsal ve temiz bir yaşam sürmüş olanların, ibadet ettikleri din ne olursa olsun, sonsuz azaptan kurtulamayacaklarına inanamam.*" Çünkü Osmanlı seçkinlerinin dinî Ortodoksluğu da kusursuz değildi. İbrahim Paşa, İslam konusunda fazla gayretli olmamakla, *Sokullu Mehmet Paşa* ise Ortodoks ayinlerine fazla gitmekle suçlanıyordu. Sıradan insanlarda da ihtida, önceki inançları tamamen silmiyordu.[105]

Osmanlı genel olarak, Balkanlarda dindarlığın görünürdeki biçimlerini muhafaza ettikleri sürece, uyruklarının neye inandıklarıyla ilgilenmiyorlardı. Bu yüzden Fatih Sultan Mehmet, Rumeli Müslümanlarına günde beş vakit namaz kılmalarını hatırlatmak zorunda kalmıştı. Bu ise, Balkanlarda ibadet kurallarını

102 Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, s. 104.
103 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 26.
104 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 40-41.
105 Solnon, *Sarık ve İstanbulin*.

yerine getirme ikliminin Anadolu'dakinden farklı olduğunun bir göstergesidir.[106] Bununla birlikte, bir şehir medresesine hoca atanmasıyla ilgili 14 Aralık 1479 tarihli bir ferman-ı hümayun, bize Müslüman öğrenimin yayılması hakkında bilgi vermektedir. Fermanda, atanan hoca Mevlana Kıvamaddin'e günlük 20 asper (akçe) maaş bağlanarak, "Devlet'in idamesi için" dua etmesi bildiriliyordu. "Dini ilimleri, fıkıh dallarının güçlüklerini çözmeyi, geleneğin inceliklerini ve Kur'an tefsirlerinin gerçeklerini" öğretecekti. Yalnız talebelere ders vermekle kalmayacak, aynı zamanda onların refahına özen gösterecek ve "dinin şanının, öğrenimin ihtişamının ve ulemanın konumunun en üst dereceye ulaşması için" onların doğru dürüst beslenmelerine de dikkat edecekti.[107]

1401'de Selanik'i ziyaret eden Rus keşiş *Smolenskli Ignatios* kentin "harikulade" manastırları karşısında şaşkına dönüyordu. Hristiyanlar Padişah'tan kiliseyle ilgili anlaşmazlıklara müdahale etmesini istiyorlar, piskoposlar makamlarını onaylamak konusunda Türklere güveniyorlar ve "soran herkese, babaları, imparatorları ve koruyucuları olarak Türkleri gördüklerini açıkça söylüyorlardı."[108]

Balkanlarda, hali vakti yerinde olmayan Müslüman ve Hristiyan ailelerinin kadınları, kentsel ekonomik hayatın pek çok boyutunu düzenleyen loncalara katılmaya uygun görülmemelerine rağmen, iplik ve yün kumaş üreten küçük ev sanayilerinde aktiftiler. Kırsal alanda, hem Müslüman hem Hristiyan kadınlar tarımla uğraşarak merkezî bir rol oynadılar. Arnavutluk ve Bosna'da Müslüman köylü kadınları genellikle peçesiz dolaşıp, birçok gezgini şaşırtırlardı. Ne var ki, kentli varlıklı kadınların çalışmadıkları ve geleneklere göre evlerinde kaldıkları söylenebilir.[109]

Yahudiler XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Balkanlara yerleşmeye başladıklarında onlar da Osmanlının Hristiyanlara uyguladığı kurallara tâbi tutulmuşlardır. Buna göre, Bosna'da bir Hristiyan, berberde bir Müslümanın tıraş olduğu aynı usturayla tıraş olamazdı. Müslümanların girdiği kısımların Hristiyanlarınkiyle karışmaması için hamamlar özel işaretli havlularla ve perdelerle birbirinden ayrılırdı. Bir Müslüman bir Hristiyanla karşılaştığında, ehli kitaptan olan kişi atından inip yolun kenarında beklemek durumundaydı ve ancak Müslüman uzaklaştıktan sonra, tekrar atına binip yoluna devam edebilirdi.[110]

Balkanlardaki Rum-Yahudi ilişkilerinin genellikle gergin olması şaşırtıcı değildir. Bâbıâli'de ara sıra Yahudi karşıtı entrikalara ilişkin öyküler, yeni gelen Yahudilerin çok az vergi ödediğine ilişkin hiç dinmeyen yakınmalar, Hristiyan ve Yahudi tüccarlar arasında sert ticari rekabetler, XVI. yüzyılın sonunda Yahudilerin hamursuz ekmeklerini Hristiyan çocukların kanıyla yaptıkları iftirasının

106 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 52.
107 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 51.
108 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 42.
109 Wachtel, *Dünya Tarihinde Balkanlar*, s. 77.
110 Andric, *The Development of the Spiritual Life in Bosnia under the Influence of the Turkish Rule*, s. 27.

doğuşu, hatta yangın veya vebanın ardından tek tük Yahudi mülklerine saldırı ve yağma olayları görülüyordu. Bütün bunlar Rumların yeni gelenlere yönelik derinlere kök salmış içerlemesinin göstergeleridir. Yahudi çocuklar, Ortodoks rahiplerin topuz yaptıkları uzun saçlarına gülüyorlardı. 1700 tarihli bir davadan, Ayios Minas'ın Rum sakinlerinin, Yahudi komşularının çöplerini kilise bahçesine atmasından ve gündüz ayinleri sırasında çevredeki pencerelerden kendileriyle alay edilmesinden, bunlara bir son versin diye Osmanlı mahkemesine başvuracak kadar usandıklarını öğreniyoruz.[111]

İmparatorluk tarihinde, özellikle Rumeli kıtasındaki Rum-Ortodoks ahali, Yahudi cemaatini iğneli fıçı ve çocuk katli suçlamalarıyla yöneticilere şikâyet edip dava açmayı öteden beri yaygın hale getirmiştir. Bu gibi şikâyetleri devlet, "abes dinlemek" deyimiyle peşinen yasak eden fermanlar da çıkarmıştır. Ama olaylar tekrarlanıyordu. XIX. yüzyıl ortalarında Yanya, Tırhala gibi eyaletler; güya iki kişinin rüyada Meryem Ana'yı gördüğü ve Yahudiler aleyhinde bazı mesajlar aldıkları rivayeti üzerine bir anda yüzlerce kişinin verdiği dilekçelerle antisemitik çalkantıya girdi.[112]

Bilindiği gibi Osmanlı hukukunda her dinden Osmanlı erkeği için yabancı uyruklu zevce almak mümkündü. Fakat kadın için yabancı uyruklu kocaya varmak mümkün değildi. Bu nedenle devlet, örneğin XIX. yüzyıl ortalarında Toskana (İtalya) devletinin pasaportunu taşıyan Yahudi erkeklerle, Osmanlı uyruğundan Yahudi kadınların evlenmelerinin sıkça görülmeye başlaması üzerine duruma müdahale etmiştir. 1850 tarihinde çıkan bir ferman özellikle Selanik'te bu gibi olayların görüldüğünü ve bunların yasaklanmasını emrediyordu.[113]

Rumlar ve Türkler, Batı Avrupa'dan yeni gelenlerin varlıklarını böylesine hissettirmeleri karşısında şaşırmış olmalıdır, zira onların tanıdığı Romanyotlar ve Eşkenazi Yahudileri hiçbir zaman fazla öne çıkan kişiler olmamışlardı. Sefarad Yahudileri ihtiyatla hareket etmeye çalışıyor, hahamlar cemaatlerini dua ederken dışarıdan duyulmayacak şekilde seslerini alçaltmaları hususunda uyarıyordu. Dışarıdan bakıldığında, sinagoglar alçak gönüllü ve göze batmayacak tipteydi ve büyük olanları bile, ana caddelerden epeyce uzaklara, Yahudi mahallesinin merkezine inşa edilmişti. Gelgelelim, Osmanlı cömertliği sayesinde, yirmi yıldan kısa sürede yirmi beş sinagog inşa edildi. 1545 yangınından sonra, Selanik'ten bir heyet Bâbıâli'yi ziyaret etti ve birçoğunun yeniden inşa edilmesi iznini aldı. Bilindiği veçhile, Hristiyanların kiliselerini, Yahudilerin sinagoglarını onarmaları, gerekli durumlarda yenilerini yapmaları İstanbul'dan gelen fermanlarla düzenlenir, sırasıyla vezirin, kadının ve başka kurulların iznine bağlı olurdu. Bütün bunların gerçekleşmesi ise en azından iki yılı kapsayan bir süreç demekti.[114]

111 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 64-65.
112 İlber Ortaylı, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*, s. 51.
113 İlber Ortaylı, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*, s. 46-47.
114 Andric, *The Development of the Spiritual Life in Bosnia under the Influence of the Turkish Rule*, s. 29.

Müslüman-Yahudi ilişkileri Balkanlarda Ortodoks-Yahudi ilişkilerinden çok daha iyi ve gelişmiş bir durumdaydı. Gözleri görmeyen zengin haham *David ibn Shoshan*'ın yalnız "hem Talmud hem de laik çalışmalar, astronomi ve felsefenin, bütün bilgeliklerin ustası olmakla kalmayıp" aynı zamanda "Müslüman dini üzerine kitaplar hakkındaki bilgisinin, Müslüman âlimlerin ve kadıların onu ziyaret edip kendi dinsel kitaplarını ondan öğrenmelerine yol açacak kadar geniş olduğu" söylenirdi. İstanbul'a taşındığı zaman, "en büyük Arap âlimleri büyük bilgeliği nedeniyle onu onurlandırmıştı." Öğrencilerinden biri olan *Jacop Halevi*, Kuran'ı tercüme etmiştir ki, bu, diğer Yahudi âlimlerinin de kütüphanelerinde bulundurduğunu bildiğimiz bir kitaptı.[115]

Müslüman delikanlılar Hristiyan kunduracılara çırak oluyordu; Yahudi ve Müslüman hamallar ve geçici işçiler iş bulmak üzere iskeleleri birlikte dolduruyorlardı. Varlıklı Müslüman aileler Yahudi ve Hristiyan hizmetkârlar ve sütanneler tuttuklarında, ailelerin çocukları kaynaşıyor ve oğlanlar sık sık "sütkardeş" oluyorlardı; bu, yıllarca sürebilen bir ilişki oluyordu. Benzersiz dinsel kompozisyonuyla Selanik'te, daha sonraki bir döneme mensup bir ziyaretçinin, "burada yaşayan farklı halklar arasında bir çeşit kaynaşma, inançlarının doğası ve kökenlerinin çeşitliliğiyle ayrılma eğiliminde olan ırklar arasında mutlu bir uzlaşma", olarak betimlediği şey böylelikle doğdu. İslam'ın Tanrı'nın birliğine vurgusu, kendi koyduğu sınırlar içinde, diğer dinlerin Kitabına karşı olumlu bir tutumu mümkün kılıyordu. Zira kendilerini seçilmiş bir halk olarak kabul eden Yahudilerin ve Yahudilere karşı Tanrı'yı (İsa'yı) öldürme suçlamasına odaklanarak kökenlerini reddeden ve onlarla aralarına mesafe koyan Hristiyanların tersine, Müslümanlar daha önceki tek tanrılı dinlerle bağlantılarını açıkça kabul ediyorlardı. Bizzat İsa, gerçi doğası gereği tanrı olarak görülmese de, bir peygamber olarak kutsanıyordu. Öyle ki, özellikle hoşgörüsüz bir Müslüman din adamının, İsa'nın adını kirlettiği için birini idam ettirdiği bile söylenir. Hristiyan tapınaklarının İslam kullanımına uyarlanması da, kasıtlı bir aşağılama veya kutsallığa saygısızlık olarak değil (gerçi doğal olarak Hristiyanlar tarafından böyle görülüyordu) Müslümanlar tarafından seleflerinin kutsal yerlerinde hâlâ Tanrı'nın var olduğunun kabul edilmesi olarak da görülebilirdi.[116]

Kentin tüm kapı ve girişlerini koruyan yirmiyi aşkın türbe ve tekkenin bulunduğu Selanik gibi önemli bir yerde, büyük tarikatların çoğunun temsilcileri vardı. XVI. yüzyılda Balkanlar'a genişleyen ve kentin müftülerinin birkaçının mensup olduğu *Halvetîye* tarikatının varlığını biliyoruz. I. Dünya Savaşı döneminde bile, *Rufaî* tarikatı hâlâ törenlerine turistleri çekiyordu: *Alicia Little* onları "sıçrayıp ulurken" seyretmiş ve konuklarına gösterdikleri cömert misafirperverlik ve nezaketten çok etkilenmişti. XIX. yüzyıla mensup, servetini Mısır'da kazanmış bir Arnavut tüccar, sahilde gelişen yeni banliyödeki villasının bir *Melami* tekkesi ola-

115 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 80.
116 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 82.

rak kullanılmasına izin vermişti; üstatları arasında Askerî Mektep'in müdürü, bir miralay, bir yerel kitapçı ile Müslüman olan bir Çek siyasal mültecisi vardı. *Nakşibendiler*in, *Sa'diler*in ve daha birçoğunun tekkeleri vardı. Kentin içme suyunun çoğunun geldiği bir bendin yanındaki stratejik konumda yer alan Mevlevîhane'nin muhteşem bahçeleri ve servileri kentin önde gelen ailelerinden çoğunu cezbediyordu; üstelik, zengin *Ma'minler*[117] arasında da çok popüler olduğu anlaşılıyordu. *Mevlevîler* son derece iyi maddi destek buluyor ve Ayios Dimitrios'un türbesi ile kentteki diğer birçok kutsal yerlerin girişini denetliyordu. Yerli Hristiyanlarla yakın bağlarını muhafaza etmişlerdi ve söylenenlere göre, "yanlarında daima Rum keşişler bulunuyordu." XIX. yüzyıl sonunda bir İngiliz diplomat, "sarı kaba sakalı ve altın gözlükleriyle kendisine raks eden bir dervişten ziyade, bir Alman bilim adamı gibi görünmüş," üst düzey bir Mevlevî şeyhiyle yaptığı uzun bir sohbeti anlatır. Şeyhin dairesinde iki adam birlikte rakı içmiş, fotoğrafçılık hakkında tartışmış -şeyh, yerlilerin önyargılarının onu Kodak makinesini kullanmaktan alıkoymasından yakınmıştı- ve temel Mevlevî metni Mesnevi'nin yeni çevirisinin Londra'da yaptığı etki üzerine konuşmuşlardı. "İslamiyet'in İngiltere'ye girmesine kafa yormuyordu." diye belirtiyordu İngiliz diplomat, "ama insanların Mesnevi'de dile getirilen mistik ilkelerin tüm dinlerle uyumlu olduğunu ve İslam'a olduğu gibi Hristiyanlığa da aşılanabileceğini görebilmelerini umuyordu."[118]

Bektaşîliğin Balkanlar'da her yerde tekkeleri vardı ve Osmanlı ordusunun öncüleri olan ve zorla ihtida ettirilen Hristiyan oğlanlardan oluşan Yeniçerilerle çok sıkı bağları vardı. Bektaşîler çoğu zaman mevcut kutsal yerleri, azizlerin türbelerini ve Hristiyan kiliselerini devralıyorlardı; bu, Anadolu'da başlamış olan ve Avrupa'daki Osmanlı ilerleyişiyle süren bir uygulamaydı. Böyle yerlerde, insanlar geliyor, mum yakıyor ve yakınlardaki ağaçlara bez parçaları bağlıyorlardı ki bu, ermişlerin yardımını almanın yaygın bir yoluydu. Makedonya'da Bektaşiliği Evrenos ailesi destekledi; Selanik'te ise, mütevazı biçimde döşenmiş birkaç tekkesi bulunuyordu. *Hasluck*'a göre, Arnavutluk'un güneyinde, efsane, Hacı Bektaş'ın kendisinin bir Hristiyan aileden geldiğini -ilk dininin üstünlüğünü anlamaya başlamadan önce Müslüman olduğunu, bunu anlayınca da, iki din arasında bir köprü olarak Bektaşîliği kurduğunu- ileri sürüyordu. Aslında hiçbir temeli olmasa da, öykü simgesel gerçekliğini korur. Hareketin yakın bir gözlemcisinin açıkladığı gibi: "Tüm mesleklere ve tüm dinlere karşı özgür düşünceli olmak ve tüm insanlar Tanrı'nın gözünde eşit olarak görmek, onların öğretisidir."[119]

Kısacası, Balkanlardaki insanlar için din aslında bir teoloji sorunu değildi. Az eğitimli olduklarından, kilisenin karmaşık resmî Yunancası ile, Slavca veya Ulahca olan günlük yaşam dili arasındaki uçuruma köprü kurabilenler pek azdı. Kenti ziyaret eden bir Ukraynalı şöyle yazmıştı: "Papazlar, hatta daha üst düzey ruhban metropolitler, başpiskoposlar ve piskoposlar- Helen dilini bilmeyen, okudukları

117 Sabataycılar kendilerini *Müminler* anlamına gelen, İbranice *Ma'minim* şeklinde isimlendirmişlerdir.
118 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 95-96.
119 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 96.

şeyleri bilmedikleri ve anlamadıkları için kaba dilde açıklama bile yapamayan son derece basit ve eğitimsiz kişiler" olduğuna işaret ediyordu. "İnsanlar haç işareti dışında hiçbir şey bilmiyorlar (bu kadarını bile bilmeyen var). Babamız hakkında soru sorduğumuz zaman, verdikleri yanıt 'bu papazın işi, bizim değil' diyorlar."[120]

Sonuç

Osmanlı devleti Balkan coğrafyasını yüzlerce yıl barış içerisinde idare edebilmiş, bu zaman zarfında dinler, inançlar, gelenekler; kısaca kültürler arasında etkileşimler olmuştur. Genel olarak dinler tarihi perspektifinden ele aldığımız bu çalışmada Balkanlarda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet arasındaki etkileşimle birlikte yer yer kaynaşma ve benzeşmelerin de görüldüğünü göz önüne sermeye çalıştık. Bu üç dinin bilhassa mistik ve mitik anlayışlarının ortak bir payda teşkil ettiğini, günlük yaşamda karşılıklı anlayış içerisinde yan yana bir arada bulunduklarını, mamafih sınırların tamamen ortadan kalkmadığını, bazen zeytinyağı ile su gibi bir arada ama birbiri içinde kaybolmadıklarını, kimi zaman ise su, çay ve şeker gibi bir bütün haline geldiklerini gördük. Uygarlıkların kavşak noktası ve kültürler arası bir köprü olarak algılanan Balkanlar üç dinin etkileşiminde bir laboratuvar mesabesinde algılanabilir. Yine de Balkanlar çok kırılgan bir yapıyı barındırmakta, bu yüzden her zaman düşmanlıklar ve parçalanmalar anlamına da gelmektedir. Balkanlar, Doğu ve Batı kültürlerinin bir araya geldiği, Yunan, Latin, Slav, Bulgar ve Türk gibi farklı halkların, Yahudi, Katolik, Ortodoks ve Müslüman gibi dinlerin harmanlandığı bir meydan olmuştur.

Tarih boyunca Balkanlar farklı güçlerin mücadele alanı olmuştur: Roma ve Yunan, Doğu ve Batı Hristiyanlığı, Hristiyan ve Müslüman, Osmanlı ve Habsburg, Sovyet Sosyalizmi ve Batı demokrasisi. Bu süreçte birçok etnik ve dinî ittifaklar ve ihtilaflar görülmüş, böylece kimlikler kendilerini korumaya çalışmışlardır. Mamafih en sonu 1990'lı yıllarda eski Yugoslavya topraklarında olmak üzere derin acılar yaşanmıştır. Çok sayıda insan katledilmiş ve başta cami, kilise, sinagog, manastır, tekkeler gibi dinî kurumlar; köprüler, kütüphaneler, mezarlıklar vb. tarihî zenginlikler yok edilmiştir.

Günümüzde Ortodoks Hristiyanlar dışında Balkanlarda Müslümanlar ve özellikle Yahudilerin sayısı azalmış olmakla birlikte halen farklı inanç mensuplarının bir arada yaşamaya devam ettikleri müşahede edilebilir. Örneğin Saraybosna'da Sinagog, Ortodoks, Katolik, Protestan kiliselerini ve camileri yan yana görmek mümkündür. Benzeri şeyler Arnavutluk, Makedonya, Kosova, Bulgaristan gibi diğer Balkan ülkeleri için de geçerlidir. Bu anlamda Osmanlı'dan miras kalan yüzlerce yıllık Bektaşî, Alevî, Mevlevî, Kadirî, Halvetî, Rufaî ve Nakşibendî tekkeleri varlıklarını sürdürmektedir. Bunun yanında kültürün temel unsurları olan yeme-içme, giyim kuşam, ortak kelimeler, mevlit geleneği, misafirperverlik, bay-

120 Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, s. 104.

ramlar, bayram adları, selamlaşmalar, mezarlar ve mezar taşları, popüler günlük yaşamda etkinlikleri ve varlıkları geçmişe nazaran azalmakla birlikte mevcudiyetlerini hissettirmektedirler. Bosna-Hersek, Arnavutluk ve Makedonya'da küçük izlerine rastlanmakla birlikte, Balkanlar ne yazık ki hâlihazırda o geleneksel çeşitliliğini peyderpey yitirmeye yüz tutmuş görünmekte ve Batı Avrupa'yla hızla bütünleşmektedir. Öte yandan, Balkanlarda resmî organların ve halkın tedirginlik duyduğu, Vehhabilik ve diğer ideolojik radikal dinî düşüncelerin kök salması da muhtemeldir. Bundan dolayı Osmanlı devletinin devamı mahiyetinde olan Türkiye Cumhuriyeti'nin, Balkanların tarihî doğal mirasçısı olduğu gerçeğinden hareketle, bu coğrafyayla daha yakından ilgilenmesi gerektiğini vurgulamak isteriz.

Kaynakça

ALBAYRAK, Kadir, "Aydınlanmanın ve Reformun Öncü Saiki Olarak Bogomilizm Akımı", *Türk Yurdu*, C. 28, Sayı: 247.

ALBAYRAK, Kadir, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, İstanbul, Emre Yayınları, 2005.

ANASTASSİADOU, Meropi, *Tanzimat Çağında Bir Osmanlı Şehri: Selanik*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.

ANDRİÇ, Ivo, *Drina Köprüsü*, çev. Hasan Âli Ediz-Nuriye Müstakimoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

ANDRİÇ, Ivo, *The Development of the Spiritual Life in Bosnia under the Influence of the Turkish Rule*, Duke University Press Durham and London, 1990.

ATALAY, Hamit, İngilizce-Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.

BARKAN, Ömer Lütfi, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, İstanbul (trz.), Hamle Yayınları.

BRENNER, Michael, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul, Alfa Yayınları, 2011.

ELTON, G. R., *Reformasyon Avrupası 1517-1559*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2012.

EREN, Hasan, "Balkan Adının Kökeni", *Türk Dili*, Sa. 429, 1987.

FİNE, John V. A., *The Late Medieval Balkans*, The University of Michegan Press, 2000.

GİNİO, Alisa Meyuḥas, *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sephardim*, Brill, 2014.

GÖKDAĞ, Bilgehan A., "Balkanlar: Etnik Karmaşanın Dilsel Boyutları", *Karadeniz Araştırmaları*, Kış 2012, Sayı 32.

GÜLENSOY, Tuncer, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, C. I-II, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.

GÜLERYÜZ, Naim, *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş, 1993.

HAMİLTON, Janet - Hamilton, Bernard, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2010.

HASLUCK, W. F., *Bektaşîlik İncelemeleri*, çev. Ragıp Hulusi Özden, Yay. Haz. Mehmet Kanar, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

http://www.etymonline.com/ 24.08.2015.

Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future, (Editors), Dragoljub B. Dordovic-Dragan Todorovic-Ljubisa Mitrovic, Yugoslav Society For The Scientific Study Of Religion, Nis, 2007.

İNALCIK, Halil, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar" *GAMER*, I, 1, 2012.

İNALCIK, Halil, "Rumeli", *DİA*, C. 35, İstanbul 2008.

İNALCIK, Halil, "Türkler ve Balkanlar", *Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı* (OBİV) *Yayınları*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1993.

İNALCIK, Halil, *Devlet-i Aliye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.

İZETİ, Metin, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2013.

JELAVİCH, Barbara, *Balkan Tarihi-I*, çev. İhsan Duru-Gülçin Tunalı-Haşim Koç, İstanbul, Küre Yayınları, 2013.

KARPAT, Kemal, "Balkanlar", DİA, C. 5, İstanbul 1992.

KARPAT, Kemal, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, çev. Recep Boztemur, İstanbul, Timaş Yayınları, 2012.

KARPAT, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.

Kitabı Mukaddes, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1981.

MANGO, Cyril, *Bizans, Yeni Roma İmparatorluğu*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, YKY, 2008.

MAZOWER, Mark, *Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, çev. Ayşe Ozil, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014.

MAZOWER, Mark, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, YKY, 2004.

MELİKOFF, Irene, "Bektaşî-Alevîler'de Ali'nin Tanrılaştırılması", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.

MELİKOFF, Irene, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2004.

MİNKOV, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahas Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden 2004.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Sarı Saltık, Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.

OĞUZ, Burhan, *Türk ve Yahudi Kültürüne Bir Mukayeseli Bakış*, İstanbul, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2003.

ORTAYLI, İlber, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

OSTROGORSKY, Georg, *Bizans Devlet Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, TTKY., 2011.

PANAYOTOV, Alexander, *The First Jewish Communities in the Balkans and Aegean*, Sofya 2009.

ROZEN, Minna, İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi 1453-1566, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

SOLNON, Jean-François, *Sarık ve İstanbulin*, çev. Ali Berktay, İstanbul, Doğan Kitap, 2013.

SOLOVİEV, A. V., "Bogomils", *New Catholic Encyclopedia*, II, San Francisco-London 1967.

TODOROVA, Maria, *Balkanları Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

WACHTEL, Andrew Baruch, *Dünya Tarihinde Balkanlar*, Doğan Kitap, İstanbul 2009.

YERASİMOS, Stefanos, *Milliyetler ve Sınırlar, Balkanlar, Kafkasya ve Orta-Doğu*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Islamophobia and its Long Tradition in the Media Coverage

Sabine SCHIFFER

Dr., Director of the Media Resposibility Institute in Germany

Summary

In this research, the portrayal of Islam and Muslims in the French media coverage is examined. The analyses based on media texts and cartoons from the daily Le Monde and the weekly L'Express from the 1980s and early 1990s.

As as result of the research, it was seen that Islam and Muslims were depicted as violent, backward and oppresive as it prevails today. There is no qualitative difference in the portrayals before and after 11th September 2001 terrorist attacks. However the number of generalising statements that impute drawbacks amongst Muslims to Islam has shown an enormous increase. New is the "concerted action" thesis, which claims that the immigration of Muslims is an intentional campaign "to Islamise" Europe and, ultimately, the whole world.

There are same attitudes, statements, as well as actions to the Muslims and Islam among the European Countries. Both in France

and in Germany nuisances, crises, and catastrophes in the world were mentioned and illustrated with Islamic symbols, regardless of whether there was a causal relationship with Islamic issues or not. Accordingly, Islamic symbols such as mosques, headscarves, and the Qur'an have negative connotations by now. At the same time, a dualism is propagated declaring "Islam" to be inconsistent with modernity, enlightenment, the rule of law, and human rights, and insinuating that Muslims wish to introduce "Sharia" in Europe.

It should be taken into account there is a tendency to idealise the European culture and demonise the Muslims and Islam at the present time. Muslims are scapegoated, Islamophobia is still denied and anti-Islamic crimes are still not separately documented. Politicians and media figures must be more sensitive and abstain from giving false impression of Islam.

İslamofobi ve Onun Medya Kapsamındaki Uzun Geleneği

Özet

Bu araştırmada 1980'li ve 1990'lı yıllarda, Fransa'da günlük olarak yayımlanan "Le Monde" ve haftalık olarak yayımlanan "L'Express" gazetelerinde yer alan metinler ve karikatürler incelenmek suretiyle, medyanın İslam ve Müslüman tanımlaması incelenmiştir.

Araştırma sonucunda, bugün de olduğu gibi geçmişte de, Müslümanlar ve İslam geri kalmış, şiddet yanlısı ve baskıcı olarak tasvir edildiği görülmüştür. 11 Eylül 2001 terör saldırılarından önce İslam dinine ve Müslümanlara atfedilen olumsuz nitelemelerin saldırıdan sonra da devam ettiği, ancak anılan saldırıdan sonra olumsuz betimlemelerin sayısında çok fazla bir artış olduğu tespit edilmiştir. Müslümanların Avrupa'ya göçünün, Avrupa'yı ve dünyayı İslamlaştırmak maksadıyla kasıtlı olarak yapıldığına ilişkin yeni ve ortak iddialar ileri sürülmektedir.

Avrupalı ülkeler arasında Müslümanlara ve İslam'a yönelik benzer tutumlar, açıklamalar ve faaliyetler bulunmaktadır. Hem Almanya hem de Fransa'da İslam'la bir ilişki olup olmamasına bakılmaksızın, sıkıntılar, sorunlar ve felaketler İslami sembollerle yansıtılmaktadır. Bu bağlamda, camiler, başörtüsü ve Kuran olumsuz çağrışımlarla anılmaktadır. Aynı zamanda, İslam'ın aydınlanma, modernite, hukukun üstünlüğü ve insan hakları ile bağdaşmaz bir din; Müslümanların da Avrupa'ya Şeriat düzenini getirmeye çalışan bireyler olduğu ima edilmektedir.

Günümüzde Avrupa kültürünün idealleştirildiği, Müslümanların ve İslam'ın ise şeytanlaştırıldığı bir eğilimin olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hâlihazırda, Müslümanlar günah keçisi olarak gösterilmekte, İslamofobi inkâr edilmekte ve anti İslam suçları ayrı bir kategori olarak tasnif edilmemektedir. Politikacılar ve medyatik kişiler, İslam'ın yanlış anlaşılmaması konusunda daha hassas olmalı ve yanlış bir izlenim bırakmaktan kaçınmalıdırlar.

Introduction

In 1991, I began doing research on "The portrayal of Islam in the French press". And for those who don't remember that today's discourse is at least 30 years old (i.e., since the Iranian Revolution of 1979), I've brought with me a 1989 cartoon from the French Daily *Le Monde:*



My master's thesis, which was submitted in 1993 and analyses media texts from the daily *Le Monde* and the weekly *L'Express* from the 1980s and early 1990s, shows that all of the elements of the discourse on Islam and Muslims today already existed back then: Islam as violent, backward, and oppressive, claims that are/were supported with examples from women's biographies – a technique we call "embedded feminism" nowadays.

Here are a couple of cartoons from the time on the subject, which already show an important tendency: Eclipsing the political context, in this case the undemocratic refusal to recognise the results of the Algerian elections.



(Mo 19/6/85, S.4) Merkmalübertragungen von Knebel auf Schleier



(Mo 9/11/89, S.2)



(EX 23/1/92, S.16) Frau (durch Kind identifiziert) als Symbol; klare Schuldzuweisung bezüglich des Aussetzens der Wahlen in Algerien

This renders superfluous the claims, such as the one recently made by Daniel Sibony in *Le Monde* (3/1/2011), to break the "taboos" relating to Islam. There is no shortage of criticism of Islam – what is lacking are aspects of life in "Islamic" countries in another than the violent framing. Our archive is equally full of German and French and other examples in which evil is attributed to Islam itself. There is no qualitative difference in the portrayals before and after 11th September 2001; however, there is a quantitative difference: The number of generalising statements that impute drawbacks amongst Muslims to Islam has shown an enormous increase.



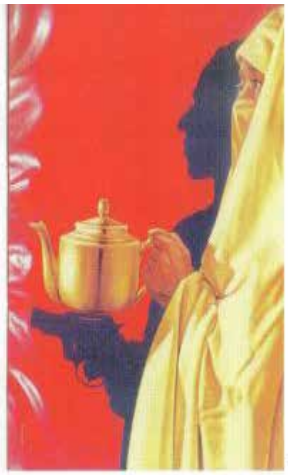
1995 2001

New is the ever-more-common "concerted action" thesis, which claims that the immigration of Muslims is an intentional campaign "to islamise" Europe and, ultimately, the whole world. Although this subject, too, could be read into the 1989 *Le Monde* cartoon, no such conspiracy theory existed at that time.

The homogenising perception of Muslims has always been furthered by the work of foreign correspondents. This is what defined the image of Islam first in France, and later in Germany. Nuisances, crises, and catastrophes in the world were long mentioned and illustrated with Islamic symbols, regardless of whether there was a causal relationship with Islamic issues or not. Accordingly, Islamic symbols such as prayer, mosques, headscarves, and the Qur'an have negative connotations by now.











Recent attempts at nuanced educational broadcasts, or feature reports in the newspapers, have demonstrably had no effect on the marked negative slant of day-to-day reporting, where normal, everyday life and the complexity of issues simply have no place.

Particularly problematic is the fact that many people do not realise that it is mostly them who are deriving generalisations from the selective coverage of the media, less so when their own community is concerned, but much more so when others are concerned. Viewers should ask themselves self-critically why they

consider one piece of information to be the norm/confirmation, and another the exception/contradiction much more frequently. Perhaps the media-mediated prototype of "Islam" or "The West" is not representative at all. It should be well known that there is a tendency to idealise oneself and demonise the other – the Franco-German history also provides examples of such attributions, of those attributions being overcome, but also of the possibility of reviving them.

Here is another example from *Le Monde,* which depicts a scene on the occasion of the 1985 World Conference on Women and Peace. In response to his wife's planned departure, the husband asks: "When are we eating?" Here, a scene occurring all over the world is projected into the Orient by means of clothing. Today, many issues - like, for example, the treatment of female genital mutilation, violence against women and even polygamy - are discussed as "Islamic issues", even though they are in no way specific to Islam, but widely spread.

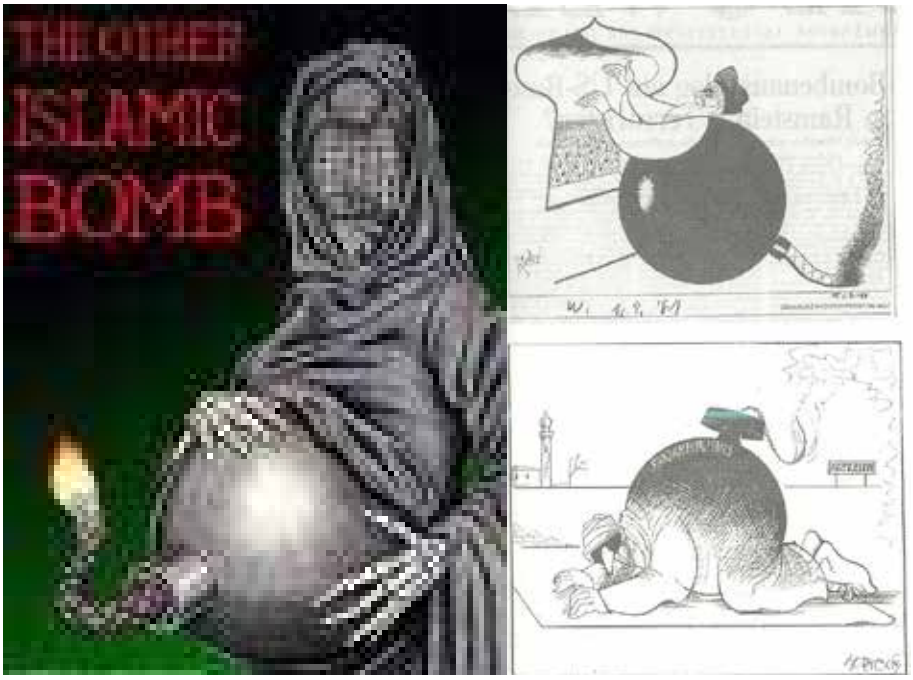
Although there are significant differences between the situation in Germany and the one in other European Countries, there are comparable attitudes and statements, as well as actions, with regard to Muslims, which indicate that the discourse is an influential factor. Unlike Turkish immigrants in Germany, the Muslims in Great Britain mainly from Asia and the Arab immigrants in France had a common educational history with the motherland from the colonial period. Additionally, anyone who is born in France automatically becomes a French citizen. Linguistically, too, there were fewer problems, because of the long tradition of French or English schooling in its colonies: It certainly is not due to an insufficient command of the country's language that e.g. many French people of Arab descent have worse prospects for educational and social success – especially on the labour market. And the differences between French and German secularism seem to dissolve into thin air with regard to Islam and Muslims. The discourse appears comparable throughout Europe, even taking into account all of the country-specific facets, such as the recognition of Islam as an official religion in Austria.

In Germany, the discourse is currently determined by the following components: The traditionally strong negative loading of "things Islamic", as well as regular scare campaigns, have led to a pronounced discourse of mistrust that questions Muslims' loyalty (similar to the discourse on Jews at the end of the 19th century). At the same time, a dualism is propagated declaring "Islam" to be inconsistent with modernity, enlightenment, the rule of law, and human rights, and insinuating that Muslims wish to introduce "Sharia" in Europe. Muslim voices are becoming more manifold in public discussions, but only as part of the following tendency: "Star witnesses" confirming the aforementioned suspicions are preferred. So-called "moderate" Muslims, on the other hand, are quickly suspected of doing "Taqiyya", i.e., that they are lying in order to infiltrate *us*.

Over the course of the economic crisis, the already-marked group, Muslims, are additionally scapegoated – with the help of the mass media – through the accusations of former Bundesbank official Thilo Sarrazin who claims that the Turkish-Muslim immigrant community are at fault for the "degeneration" of Germany. The fear of terrorism, which has long been stoked and is now culminating in the depiction of Daesh, is now complemented with the fear of social decline. Racist discussions and exclusionary legislation (headscarf ban, immigration laws, so called homeland security meaning surveillance measures) are the consequences of this development, whereas the existence of islamophobia is still denied, despite a murder motivated by anti-Islamic sentiment as well as attacks on mosques and cemeteries and women wearing headscarfs.

But there is now a discussion about islamophobia. However, a statement of our former and now again Minister of the Interior, Thomas de Maizière, shows where the problem is. On the occasion of a meeting with Imams, on 8.12.2010, the Ministry of the Interior issued the following press release concerning the firebombing attacks on mosques: *"Against this background, De Maizière condemns the recent firebombing attacks on mosques in the strongest possible terms. However, it must not be ignored that radicalisation – up to and including the willingness to join violent groups – also occurs amongst Muslims living here."* This phrasing, which can be seen as a relativisation of and a lack of clarity in the condemnation of islamophobia, left a painful gap – which was already the case after the murder of Marwa El-Sherbini in Dresden, the root of the so called Pegida-movement fighting against immigrants. Leaving open the possibility of regarding possible or actual crimes by Muslims as legitimation of anti-Islamic crimes is a signal in the wrong direction.

Our former and very young Minister of Family Affairs, Kristina Schröder, topped this by trying to distract from the issue of anti-Muslim racism by bringing up "anti-German racism", neglecting the fact that racism is not just prejudice, but also linked to power. As if Germans were subject to systematic discrimination in Germany, and schoolyard insults like "potato" and "pork eater" were not a reaction to years of discrimination experienced by real minorities according to Henri Tajfel's definition – a group of people lacking access to power. In some places there is even a debate as to whether islamophobic websites should be used as a source when researching Islamist activities by our intelligence services, instead of giving clear signals. No criminal proceedings are initiated against the hatred-inciting blogs, although many of the people behind them are known. And although it is known that they are feeding the hate-mongering of Hogesa & Pegida.



Jürgen Link in: Jäger/Halm (Hg.) Mediale Barrieren, Münster, 2007, p. 151ff.

One excitement is now following the other: our chancellor Angela Merkel declares multiculturalism "dead", while our former president Christian Wulff acknowledges that Islam is meanwhile a part of Germany, too. After the publication of the racist books of Thilo Sarrazin we can observe regular publishing of social welfare rankings of Muslims and a terror warning from time to time. Be it the salafists today or the well integrated Muslims tomorrow, who are perceived as being the cleverest ones to infiltrate *us*. The framing *us* vs. *them* is being installed and nourished and helps polarizing the people.

Anti-Islamic crimes are still not separately documented, meaning that they do not exist in crime statistics. In addition to this failure, a centre for the study of islamophobia, or, more generally, a centre for the study of prejudice, racism and hatred, remains a desideratum of anti-racist work. What we do not need, however, is the further islamisation of debates that are not religious in nature. Let's cut it short: If Daesh were an Islamic issue, we would have dealt with it throughout the whole existence of Islam. It's uprising during the last few years, leads us to another conclusion of what is relevant in this context: geopolitics – see the term "second Sykes-Pikot" or "Greater Middle East".

But, many well-meaning educators, media figures, and politicians emphasise intercultural and culturally sensitive education, more knowledge of Islam and

Muslims, and an Islam conference rather than the implementation of constitutional duties within a secular state. This is misleading and counterproductive because it gives the impression that something is not right (with Islam and Muslims) – and that Islam is always relevant. Of course it would be good not to hide a mainstay of our culture in general school education and include the arabo-islamic knowledge coming from Spain and Italy.

However, media portrayals paint a different picture, because making something the subject of discussion has always implied that a problem is being discussed. Thus, systematic media education would also be beneficial for anti-racist work, as my favorite example shows. Recently, a man at an event called out, "Why are 9 out of 10 terrorists Muslims?" The answer is: "Because you don't understand the media!" If you compare the Europol or other statistics with the subjective perception of this man, it becomes clear what kind of potential the magnification of marginalia by the media has.

A recent study showed that it is more dangerous to go to hospital or to drive a car and therefore irrational for Europeans to fear Daesh more than that. This sounds apologetic, but it is an attempt to make clear, how powerful media coverage and especially NON-coverage is, and how it influences our knowledge, attitudes and the actions we take. This also shows how much potential a systematic media education has to deconstruct prejudices. Showing how a news item is "built" would be beneficial for many issues – not just for the de-demonisation of Islam.

Bibliography

"Die Darstellung des Islams in der Presse" (Coverage of Islam in the Media), ERGON 2005 (Dissertation).

"Antisemitismus und Islamophobie" (Antisemitism and Islamophobia), with Constantin Wagner, HWK 2009.

Bir Arada Yaşama Felsefesi ve Balkanlar Örneğinde Bir Öneri

Musa Kazım ARICAN

Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü

Özet

Makalemizde, öz bir şekilde, Balkanların sahip olduğu kültürel ve dini çeşitliliğin bir arada yaşamaya katkısı tartışılacaktır. Bilinmektedir ki Balkanlar, çok yakın zamanlarda, farklı kültür ve inançların birbiriyle çatıştığı acı tecrübelere şahitlik etmiştir. Bir arada yaşamanın güçlükleri dikkate alınarak, zengin bir kültürel ve dini farklılığa sahip bu coğrafyada, yeni acıların tekrara yaşanmamasının şifreleri aranmaya çalışılacaktır.

Bu nedenle öncelikle bir arada yaşama felsefesinin ne olduğu irdelenecek, ardından Aliya İzzetbegoviç özelinde bir arada yaşama tecrübesi takdim edilecek ve son olarak da günümüz açısından Balkanlar için öngörülen bir arada yaşama vizyonunu ortaya koymaya çalışacağız.

The Philosophy of Coexistence and a Proposal for an Example Balkans

Summary

In our article, concise manner, contribute to coexistence with cultural and religious diversity of the Balkans will be discussed. It is known that the Balkans, very recently, has been witness to the bitter conflict with each experience different cultures and beliefs. Taking into account the difficulties of living together, with a rich cultural and religious differences in this region, it will try to search for a password of not experiencing new pain again.

Therefore, to examine first what is the coexistence of philosophy, then Aliya Izetbegovic special in coexistence experience will be presented and we will try to finally reveal the coexistence vision envisaged for the Balkans in terms of the present.

Giriş

Bir arada yaşama sorunu, farklı inanç gruplarının birlikte yaşama sorunundan çok daha önce, bireyselcilik ekseninde gelişen bireysel haklar açısından insanlar arasında bir mekânsal ayrışma ve farklılaşma sorununa dönüşmüştür. Bir arada yaşama meselesi, artık, günümüzde, küresel mekân içinde, farklı inanç, kültür, tarih, hak ve sorumlulukları temsil eden kavramlar ve bireyler arasında makul bir ilişkinin nasıl mümkün olduğu sorunu olarak belirginleşmektedir.

Ne var ki, farklı bireyler, inançlar, tarihler, haklar, kültürler ve sorumluluklar arasında çoğulcu yapıyı koruyacak ve bireye özgü mekânı diğer bireyler ve toplum lehine yok etmeyecek bir rasyonel tutum nasıl ve kim tarafından belirlenecektir?

Bir arada yaşama meselesini, sadece post-modern düşünce biçimleri içinde algılanabilecek kadar yerel ve sınırlı olmadığından önümüzde geniş bir düşünme imkânının bulunduğunu kabul etmeliyiz.

Bir arada yaşama sorunu sadece insanlar arasında anlamlı ilişkiler sorunu veya insanların birbirini dinlemesi, anlamaya çalışması ve saygı duyması şeklinde pasif olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü bir arada yaşama sorunu, en aktif anlamıyla insan gerçekliğinin yeryüzünde ve yeryüzü gerçekliğinin insan karşısında geleceği sorunudur.

Şayet bir arada yaşama, insanlar arasında anlamlı ilişkiler kuruldukça ortaya bir takım hak ve özgürlüklerin çıkması ile teşekkül ediyorsa, bu durumda bir arada yaşama insan ve tabiat gerçekliğinin şekillenmesi sürecinde tüm bireylere belli ölçülerde hak ve özgürlüklerin verilmesi durumudur.

Bir Arada Yaşama Felsefesi ve Çok Kültürlülük/Kültürel Çoğulculuk

Yaygın olarak felsefi açıdan insana ait üç özellik dikkati çekmektedir: Hür olması, egoist olması ve bir arada yaşama mecburiyetinde bulunmasıdır.[1] Başkalarının hakkını çiğneme, birlikte yaşamaya zarar verdiğinden, böyle bir halden kişinin kendisi de etkilenir.[2] Bu nedenle insana ait özelliklerden belki de en dikkat çekici olanı birlikte yaşam ihtiyacı olsa gerektir.

Bir arada yaşama felsefesini, en veciz bir şekilde açıklayanlar arasında, ülkemizin önemli mütefekkirlerinden ve günümüz felsefecilerinden Necati Öner bulunmaktadır.

Toplum, insanın yalnız bir arada bulunmalarından ibaret yığın değildir. Fertleri bir arada tutan çeşitli değerler vardır. Bu değerler insanların bir arada yaşama-

1 Bir arada yaşama felsefesini, en veciz bir şekilde açıklayanlar arasında, ülkemizin önemli mütefekkirlerinden ve günümüz felsefecilerinden Prof. Dr. Necati Öner bulunmaktadır. Bkz. Musa Kazım Arıcan, 'Necati Öner Düşüncesinde Birlikte Yaşama Felsefesi', *Birlikte Yaşamak*, Ed. Ahmet Kavlak, Enes Kala, Hece Yayınları, Ankara 2015.

2 Necati Öner, *Felsefe Yolcunda Düşünceler*, MEB, İst. 1995, s. 77.

larını sağlayan, onlara maddi ve manevi yönden rahat ve mutlu bir hayat sürmelerini hedef alan kurallardan ibarettir. Bu kurallar din, ahlak, ekonomi ve politika alanlarında kendilerini gösterirler. Bahis konusu değerlerin daha etkili olmalarını sağlayan felsefe, bilim ve sanat gibi insan faaliyetleri vardır. Bütün bunlar kültür denen şeyi meydana getirir. Kültürün ana unsuru olarak din, felsefe, bilim, sanat, düzensiz bilgiler ve 'occulte' bilgi söz konusudur. İnsanın her türlü kültür faaliyeti bu alanlar içerisindedir ve hepsi de az veya çok insan hayatını etkiler.[3]

Felsefe geleneğinin önemli yapı taşlarından olan Aristoteles, insanı siyasal bir varlık olarak görür ve ***insanın başkalarıyla yaşamasının gerekliliğini*** dile getirir. O, böyle bir birlikte yaşamanın sağlıklı bir biçimde yürüyebilmesi için, ahlak sistemi ile siyaset arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Yine o, insanın doğasında taşımış olduğu, diğer insanlarla iyi geçinme ve toplum hayatının devamına yönelik eğilimin insanı siyasetle buluşturduğunu belirtir.[4]

Bir arada yaşamaya, tarihte en güzel örnekleri Medine şehir devletinde ve Endülüs İslam devletinde görmek mümkündür. Endülüs İslam devletlerinin çalkantılı siyasi tarihi, çok dinli zengin bir kültür ve medeniyet tecrübesinin yaşanmasına engel olmamıştır. Aksine, farklı siyasi güçler arasındaki barışçıl rekabetin kültürel gelişmeyi teşvik ettiği dahi söylenebilir. Müslüman, Yahudi, Hıristiyanların katkılarıyla oluşan bu din ve medeniyet tecrübesine 'convivencia' adının verilmesi oldukça manidardır. Zira 'convivencia', 'bir arada yaşama' tecrübesi demektir. Bu tecrübeyi, Orta Çağların 'erime potası' olarak görmek mümkündür. Farklı din ve kültürlerin en güçlü yanlarını ortaya koyarak bir bütünün parçası haline gelmesi ve farklılıkların bir çatışma gerekçesi değil, iyi ve güzel olanda yarış için bir zemin oluşturmasıdır. Bu örnek esasen, kültürel çoğulculuğa dayalı bir arada yaşama tecrübesinin en çarpıcı örneklerinden biridir.[5]

Ezcümle artık günümüzde şu bir zorunluluk olarak anlaşılmaktadır ki toplumlar, farklılıklarını tahripkâr bir ayrılıkçılığa dönüştürmeden bir arada yaşamanın formülleri üzerinde anlaşmak zorundadırlar. Dahası farklı kültürlere mensup farklı bireylerin hiç beklenmedik anlarda ve alanlarda farklılıklarını aşıp, 'ortak iyi'de buluşmaları gerekmektedir. Hatta İslam ve Batı medeniyetleri, aralarındaki önemli farka ve farklılıklara rağmen çatışmak zorunda değildirler. Bir arada yaşamanın asgari şartı, herkesin kendi kalarak ortak iyide uzlaşmasıdır. Adil, katılımcı ve eşitlikçi bir dünya düzeninin anlamı, herkesin aynı şekilde düşünüp yaşaması değil, farklı görüşlerin bir arada var olma kararlılığı gösterebilmesidir. İslam ve Batı medeniyetleri, 'iyilikte yarışan topluluklar'[6] oldukları sürece, bölgesel ve küresel barışa katkıda bulunacak[7] ve medeniyetler çatışmasına değil, barışına katkı sağlayacaktır.

3 Öner, a.g.e., s. 21.
4 Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İsam, İst. 2009, s. 74, 75, 76.
5 İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İsam, 2007, s. 80.
6 Maide 5/48.
7 Kalın, a.g.e., s. 8, 9,19, 20.

Bir arada yaşamanın mümkün olduğu yerlerde doğal olarak çok kültürlülük ya da kültürel çoğulculuk söz konusudur. Bu çerçevede çok kültürlülük denilen hadise, basitçe dünya üzerinde birbirinden farklı kültürlerin bir arada bulunması ve karşılıklı saygı ve anlayış içinde olmaları ile anlaşılamaz. Belki daha köklü olarak 'çok kültürlülük' denen hadise, farklı coğrafyalarda, farklı zaman dilimlerinde insan aklının varlıklara müdahil olması sayesinde birbirinden farklı gerçeklerin ortaya çıkması ve bu esnada insan aklının kendi rasyonalitesini çeşitlendirmesi hadisesidir.

Bilinmektedir ki insan aklı, gerçekliğe şekil verirken aynı zamanda kendi rasyonalitesini yani kendi varlığını şekillendirir ve çeşitlendirir. Bu nedenle çok kültürlülük denen şey, insan bilinci karşısına farklı coğrafyalarda farklı kültürel motiflerin çıkması şeklinde bir estetik algı konusundan çok daha ciddi olarak, dünyanın ve insan varlığının bu denli çeşitlenmiş ve ayrışmış gerçekliklere dayalı olarak bundan sonra nasıl şekil alabileceği sorusunu kendisinde barındırır.

Çok kültürlülük, her bireyin bilinçli sorumluluk düzeyinde gerçekliği şekillendirme sürecine aktif olarak katılmasıyla oluşabilecek bir şeydir. Bu bağlamda çok kültürlülük, ancak insanların karar verirken başkalarına açık olabilmeleriyle anlamlıdır.

Kültürel çoğulculuk söz konusu olduğunda küresel demografi hareketleri ve yani kültür tanımları, sosyal entegrasyon modellerinin de gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Söz gelişi kültürel çoğulculuk konusuna en çok ihtiyaç duyan Amerika Bileşik Devletleri, bir zamanlar 'erime potası' modelini takip ederken, şimdilerde 'salata tabağı' modeline daha yakın durmaktadır. Amerikan kültürünü bir erime potası olarak tasarlayanlar, bir zaman sonra Chicago ve New York gibi büyük şehirlerde gettoların oluştuğunu, etnik ve dini alt-kültürlerin ortaya çıkmaya başladığını görmüşlerdir. Dışarıdan yapıla her entegrasyon müdahalesinin böyle sonuçlar vermesi kaçınılmazdır. Çünkü 'erime' demek, farklı kültür gruplarının asli özelliklerini yitirmesi, yani asimile olması demektir. Buna karşın bir grup sosyal bilimci, 'salata' modeli ile, herkesin farklılıklarını muhafaza ederek bir mozaik oluşturması fikrini benimsenmektedir. Buna göre, toplulukları olduğu gibi kabul edip yatay iletişim kanalları kurmak, sosyal entegrasyon için daha etkili bir yöntem olarak görülmektedir.[8]

Bu bağlamda hemen hemen her toplumda sosyal entegrasyonu sağlama için çok kültürlülüğün veya çoğulculuğun benimsenmesi ve yaygınlaştırılması gerekmektedir.[9]

8 Kalın, a.g.e., s. 153, 154.

9 Kalın, a.g.e., s. 153.

Bir Arada Yaşama Kültürü, Felsefe, Demokrasi ve Müsamaha / Hoşgörü

Felsefe, insanları mümkün olduğunca insanları kalıp yargılardan uzak tutmaya çalışır. Kapalı zihinden (closed mind) ziyade açık bir zihne (opden mind) kavuşturmaya çalışır. Bu bağlamda çoğulculuk da, ancak insanların karar verirken başkalarına açık olabilmeleriyle anlamlıdır.

Aksi takdirde insan aklı, ne zaman kendi başına belirlediği bir takım ilkeleri sürekli meşrulaştıracak ve doğrulayacak sonuçlar veren kapalı bir sistem üretse, hem çoğulculuğa, hem çok kültürlülüğe hem de bir arada yaşama imkânına büyük zararlar vermektedir. Şu halde, birbirinden farklı haklar, sorumluluklar, inançlar, kültürler ve bireyler arasında çoğulculuğu koruyabilecek tek rasyonel tutum, bireylerin kendi kendini doğrulayan ve meşrulaştıran kapalı rasyonel (ideolojik) sistemlerden uzak kalabilmeleri ve sürekli başkalarına açık kalarak kendi rasyonalitelerini revize edebilmeleridir. Bu anlamda çoğulculuk, daha temkinli, ihtiyatlı ve ahlaki yaşamayı zorunlu kılmakta ve bazı haklardan da feragat edebilmeyi gerektirmektedir. Zira çoğulculuk dediğimizde birlikte yaşam akla gelmektedir. Birlikte yaşam denildiğinde ise, farklılıkların kaçınılmaz olarak birbirlerine katlanmasını anlıyoruz.

Felsefi bilinç ve kültür, farklılıklar karşısında medeni bir tavır önerir. Bu medeni tavır farklılıklarla, ötekilerle bir ve beraber yaşama tavrıdır. Ayrıca felsefe, farklılıkların bir arada yaşadığı çoğulcu bir toplumda ilişkilerin ahlaki değerler ekseninde olmasını salık verir. Çoğulcu toplumda bir arada yaşamanın en temel ilkesi ahlaktır. Aslında çoğulcu toplumun her bir bireyi ahlak öznesidir. Böylesi bir toplumda birlikte yaşamın en önemli unsuru, toplumun ahlaki kişiliklerden oluşmasıdır. Ahlak kişisi bireydir. Ama bu kişi, kendisini bireyselliğin içine hapsetmeksizin daima ötekilere doğru açan ve aşan bir varlıktır. Bu nedenle o, bir arada yaşamayı, beraber yaşamayı kendisine temel prensip edinmiştir. Bu kişi yine farkındadır ki karşısındaki öteki, en az kendisi kadar bir şahıstır. Yine bu kişi, ölçülülük ile hareket eden bir bireydir.

Demek oluyor ki felsefe, insanın var olanlar arasında yerini, fonksiyonunu, gücünü, yetkisini değerlendirerek bu hali telkin eder. Başlangıcından beri felsefenin yaptığı, insanı değerlendirmedir. Felsefe faaliyetinin bütünü göz önüne alınırsa, sonuçta çoğulcu görüş kazandırmak olduğu fark edilecektir.[10]

Şu halde felsefenin telkin ettiği ve ortaya koyduğu şey, çoğulcu harekettir. Başka türlü de olabilme imkânı, insanın bir konuda fanatik, dogmatik olmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu da, bir toplum içerisinde insanca yaşamanın şartı olan hoşgörü fikrinin en etken nedenidir.[11]

Felsefe, karşıt görüşlerin yer aldığı bir bilgi dalıdır. Dahası felsefe geleneği, birbirini nakzeden bilgilerle doludur ve felsefe bu minval üzere devam eder gider.

10 Öner, a.g.e, s. 19.
11 Öner, a.g.e, s. 18.

Buna da biz, fikri çoğulculuk diyebiliriz.[12] ***Felsefi düşüncenin ya da bilginin söz konusu bu çoğulcu niteliği, insanın mutlak bilgiyi elde edemeyeceğinin bir delilidir***.[13] Bu felsefi çoğulculuk, insanın dogmatik ve fanatik olmaması gerektiğini telkin eder. İnsanın dogmatizm ve fanatizmden kurtulmasını sağlayan bu anlayışa biz, felsefi tutum demekteyiz. Yine bu tutum, insanda hoşgörü duygusunun doğmasını sağlar.[14]

J.J.Rousseau'nun dikkat çektiği ***felsefenin farklı fikirleri içinde barındırması*** esasen felsefenin övülmeye değer üstün bir tarafının ifadesidir. Farklı fikirlerin ortaya çıkışı ve bunların birbirlerini yok edememeleri, insanın mutlak bir bilgiyi elde edemeyeceğinin delilidir. Bu da insanın fanatik, dogmatik olmaması gerektiğini telkin eder. Bu telkin, insanda hoşgörü fikrinin en etken sebebidir.[15]

Felsefenin farklı fikirler içermesi kaçınılmazdır. Yine eleştirel felsefenin aynı konuda birbirini yok edemeyen farklı fikirler içermesi, insanın insanca yaşamasının temel şartıdır. Ayrıca farklı fikirlerin ortaya çıkışı ve bunların birbirini yok edememeleri, insanın değişmez ve mutlak bilgiyi elde edemeyeceğinin bir delilidir.[16]

Yine bu bağlamda müsamaha ya da hoşgörü fikri, insanın insanca yaşaması için gerekli bir şarttır. Hele hele hürriyetçi demokrasilerde, eğer bir toplumun fertlerinde hoşgörü yoksa o toplumun kanunlarını ne kadar demokratik yaparsanız yapınız, hürriyetçi demokrasiyi orada yerleştiremezsiniz. Ayrıca *hoşgörülü, yani medeni insan yetiştirmek için felsefeye ihtiyaç vardır*.[17]

Daha açık bir ifadeyle insanlar en rahat hayatı hürriyetçi demokrasilerde geçirmektedirler. İnsanın tabiatına en uygun rejim budur. Eğer bir topluma hoşgörü duygusu hâkim olmazsa, orada rejim işlemez ve insan hürriyetleri tam sağlanamaz.[18]

Felsefi düşüncenin cari olduğu ortamda çoğulculuk, yani farklı düşünceler, birlikte yaşama kültürü ve dolayısıyla da demokrasi söz konusu olmaktadır. Bununla birlikte, tüm kusurları yanında, demokrasinin tüm gelişmiş ülkelerde en iyi ve geçerli siyasi sistem olarak kabul ediliyor olmasının gerisinde, kuşkusuz 'bireysel haklar' veya kısaca 'bireyselci felsefe' yatmaktadır.

Çoğulcu demokrasilerde ise temelde kabul edilmiş şu hükümler bulunmaktadır: Her insan mülk edinme, din kabullenme, fikrini açıkça ifade etme haklarına sahiptir. İnsanlar bu haklarla doğmaktadırlar. Bu haklarla doğan insanlar, insan

12 Bkz. Musa Kazım Arıcan, 'Felsefe ve Çoğulculuk', *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi*, Ed. Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yay. Ankara 2015.
13 Öner, a.g.e., s. 22.
14 Öner, a.g.e., s. 23.
15 Öner, a.g.e., s. 15.
16 Öner, a.g.e, s. 18.
17 Öner, a.g.e, s. 15.
18 Öner, a.g.e, s. 18.

haklarını elde etmek için gereken hürriyete sahip olmalıdır. Devlet yurttaşların temel haklarını korumak ve sağlamakla yükümlüdür.[19]

Öte yandan hoşgörünün bulunmadığı yerlerde, fikir ve inanç hürriyetini kapsayan manevi hürriyetler daima zarar görmüştür. Hoşgörüsüz ortamda kanunların müsaade ettiği ölçüde dahi insan bu hakkını kullanma imkânı bulunamaz. Hoşgörülü olmak kolay değildir. Geniş bir kültürü ve sağlam bir eğitimi gerekli kılar. Toplumlar medenileştikçe hoşgörü duygusunun insanlarda arttığı gözlenmektedir.[20]

Öte yandan hoşgörünün bulunmadığı yerde taassup bulunur. Taassup bir inanca, bir fikre körü körüne bağlı olma hali ve başkasına hak tanımamaktır. Bir fikre ya da inanca sıkı sıkıya bağlanmak her zaman taassupla vasıflandırılamaz. Taassupta bir fikre, bir inanca sıkıdan sıkıya bağlı olma yanında bir de saldırganlık vardır. Mutaassıp, kendisinin iştirak etmediği fikri ve kanaatleri hoş görmez; onları şiddet yoluyla yok etmeye hazır bir ruh hali taşır. Taassup yalnız dinde değil, başka alanlarda da vardır: Fikir ve ideoloji taassubu gibi. Taassubun her şekli, ferdin insanca yaşamasını, toplumların gelişmesini engeller.[21]

Bu bağlamda taassup, insanı tam tanımama, onun var olanlar arasındaki yerini bilmeme, onun gücünü, yetkisini bilmemekten doğmaktadır.[22] Mutaassıp kişi adeta at gözlüklüdür. Olayları dar açıdan görür. Kendi görüş açısının dışında olup bitenden habersizdir. Hipnotize edilmiş gibidir ve başkasına kolayca alet edilebilir.[23]

Başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak ve onlara hak tanımak, kendi inanç ve kanaatine bağlı olmamak demek olmadığı gibi, bütün inanç ve kanaatler karşısında kayıtsız kalmak da değildir. Kendi inanç ve kanaatine sıkı sıkıya bağlı olan bir kişi pekâlâ hoşgörü sahibi olabilir.[24]

Şu halde, eleştirel bir düşüncenin ürünü olan *felsefe, bir arada yaşama mecburiyetinde olan insanların hayatlarını cehenneme çeviren her alandaki taassubun panzehiridir*.[25]

Bir Arada Yaşama Kültüründe Ortaya Çıkabilecek Temel Sorunlar

Bir arada yaşama felsefesi ortaya konulurken ya da bir araya yaşama kültürü gerçekleştirilmeye çalışılırken bazı sorunlar doğabilmektedir. En temelde dışlayıcı tutumlar bir arada yaşama anlayışına engel oluşturmaktadır. Bu, dini dışlayıcılık

19 Öner, s. 32.
20 Öner, a.g.e, s. 85, 88.
21 Öner, a.g.e, s. 15, 18, 19.
22 Öner, a.g.e, s. 19.
23 Öner, a.g.e, s. 203.
24 Öner, a.g.e, s. 15.
25 Öner, a.g.e, s. 15.

ya da tekelcilik olabileceği gibi, sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik dışlayıcılık ve tekelcilik olabilir.[26] Ancak bunun dışında bir arada yaşama tecrübesine engel olan hususlar şu şekilde sıralanabilir.

İlk olarak bir arada yaşama kültürde en önemli sorun, sabit bir etnisite anlayışıyla, kültür çoğu zaman bir kapalı sistem olarak algılanmaktadır.

İkinci olarak çeşitliliği ya da farklılığı yüceltme konusundaki iyi niyetli bir çaba yüzünden, çok kültürlü eğitim dilinde ve pratiğinde kültürlerin ele alınışı genellikle yüzeysel olmaktadır.

Üçüncü olarak kültürlerin birbirinden farklılığı üzerine vurgu yapmak, bu kültürlerin, onların kendilerini ifadelerine hoşgörüsü sayesinde imkân tanınmış milli kültüre rakip olarak görülmesine kapı aralamaktadır.

Dördüncü olarak, çok kültürlü yaklaşımların yüzeyselliği, farklı kültürel grupların dâhilindeki güç hiyerarşisine yeterince dikkat sarf edilmemesi sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Beşinci olarak kültürel ve dini gruplar, kolaycı bir bakış açısıyla, bütüncül ve birleşik topluluklar olarak görülebilmektedir.

Altıncı olarak toplumlardaki indirgemeci anlayışlar, katı ırkçı, tutucu, bağnaz ve fanatik tutumların elimine edilmesi düşünülürken, daha özelde kurumlar içerisindeki iktidar yapıları ve yerleşik sosyal pratiklerdeki eşitsizliklerin sürdürülmesi gözden gelinebilmektedir.

Yedinci olarak farklı kültürlerin birlikte yaşama adına 'erime potası' modeliyle yok edilmesi tehlikesi söz konusu olabilmektedir.

Son olarak dikkat çeken önemli bir engel de göreselilik ve indirgemeciliktir.[27] Yani çoğulculuk, hoşgörü ortamı ve birlikte yaşamı gerçekleştirme adına bazı değerleri ya da belli kültür, gelenek ve inançlara ait tutumları göreceli kılabilir. Diğer taraftan da çoğulculuk, daha kuşatıcı bir tutum gerçekleştirme adına, çoğulculuğu yegâne mutlak tutum olarak takdim edebilir. Böylece çoğulculuğa indirgenmiş bir anlayış egemen olabilir.

Balkanlar Örneğinde Bir Arada Yaşam Felsefesine Bir Örnek: Aliya İzzetbegoviç

Yukarıda teorik olarak dile getirilen bir arada yaşama felsefesi Balkanlar'da Aliya İzzetbegoviç'te somut bir tutum ve tavır halinde gözükür. O teorik bir anlayışı pratik bir davranışa dönüştürmüştür. Yanlış bir tabir olmaz ise bir arada yaşama düşüncesi Aliya'da ete kemiğe bürünür. Bir arada yaşama düşüncesi onda bir yaşam biçimi olarak da somutlaşmaktadır.

26 Bkz. M. Kazım Arıcan, *Dini Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013.

27 Robert Jackson, *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım*, Çev. Üzeyir Ok, M. Ali Özkan, Dem Yayınları, İstanbul 2005, s. 117, 118, 190, 197.

Balkanlarda yaşayan bir Müslüman Bilge olarak o, hem felsefi hem de teolojik karakterli bir arada yaşama felsefesini Balkanların en zor zamanında erdemli düşüncesi ve ahlaki uygulamaları ile açık bir şekilde ortaya koymuştur. Elbette onun erdemli ve ahlaki bir arada yaşama anlayışında kurucu unsur Aliya'nın sahip olduğu sahih ve sağlıklı İslam anlayışı olsa gerektir.

Bu bağlamda o şöyle demekteydi: 'Bizden onlara kalabilecek en güzel mesaj, en iyi öğüt hoşgörüdür. Tanrı hepimizin yalnız tek bir millet olmasını isteseydi öyle yapardır. Ama O böyle bir şey istememiştir. Biz kabilelere, milletlere ayırmış, karşılıklı saygı içinde olmamızı emretmiş, birbirimize zarar vermemizi yasaklamıştır. Tanrı'nın kendimizden farklı olana saygılı olmamız ve hoşgörülü davranmamız yolundaki çağrısı medeni dünyanın en yüce insani çağrısıdır'.[28]

Aliya'nın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o, kültürel ve dini farklılığı ilahi bir rahmet olarak görmektedir. Murad-ı ilahinin bu şekilde tecelli ettiğine inanarak buna saygı duyulmasını salık vermektedir. Bu nedenle herkesi ahlaki temele dayalı bir çoğulculuğa davet etmektedir.

Aliya'nın çoğulcu ve bir arada yaşama düşüncesinde, kuru ve sadece söylemsel bir İslam anlayışı kendisini göstermez. O, evrensel değerlere göndermelerde bulunur ve evrensel insan haklarını sadece Batı'nın değil tüm insanlığın ortak değeri olarak görür. Ayrıca onun, Medine Sözleşmesi ve Kur'an'ı referans alarak[29] çok kültürlülüğü ve bir arada yaşamayı temellendirmeye çalıştığı ifade edilebilir.

'Tek olan Allah'tan başka ilah yoktur; seçilmiş halk, seçilmiş ırk veya sınıf yoktur, bütün insanlar eşittir'[30] diyen Aliya, Balkanlarda Hırvat olsun, Sırp olsun tüm kültürlerin bir arada yaşama imkânı bulunduğuna inanmaktadır.

Aliya, savaşın en zor şartlarında kendilerine zulmeden, haksızlık yapan Balkan halklarının hiçbirine kendilerinin nefretle bakmayacaklarını ve adaletten ayrılmayacaklarını açıkça ifade etmektedir. Hatta bunu, kendisini hapse gönderen komünistlerden asla intikam almayacağı şeklinde de deklare etmektedir.[31]

Balkanların en zor zamanında, iç savaşın patlak verdiği, farklı inançlarının birbirini ötekileştirdiği dini, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel dışlayıcılığın kendini en açık çıplaklığıyla ortaya koyduğu bir dönemde Aliya, sadece erdemli ve ahlaki yönetim anlayışıyla değil, engin bir müsamaha anlayışına sahip engin bir mütefekkir olarak hem farklı inanç ve kültürlerin Balkanlarda insanlık ortak paydasında bir arada yaşama bilinci ortaya koymasını hem de Müslümanların duçar olduğu tefrikacılığa karşı İslam âleminin birliğini savunmuştur.

28 Aliya İzzetbegoviç, *II. Endülüse Geçit Vermeyen Bilge Adam Aliya İzzetbegoviç*, Vakit Gazetesi Yay. İst. 2003, s. 379.

29 Bahattin Cizreli, 'Aliya ve Bir Arada Yaşamak', *Hece Dergisi, Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç* Özel Sayısı: 31, Ed. Mustafa Orçan, Rahman Ademi, Mustafa Balcı, Ocak 2016, s. 460.

30 Aliya İzzetbegoviç, *İslam Deklerasyonu*, Fide Yay. İst. 2010.

31 Aliya İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız*, Fide Yay. İst 2007.

Bilindiği üzere Bosna-Hersek'in de içinde bulunduğu Balkanlar, hem dini hem kültürel farklılığın en bariz olduğu mekânlar arasında yer almaktadır. Balkanlar; Boşnak, Türk, Hırvat, Sırp, Arnavut, Makedon, Bulgar, Yunan vs. birçok farklı kökenden ve inançtan insanların, ahlak ve adalet zemininde, eşit haklara sahip olarak, birlikte ve bir arada yaşama durumunda olduğu bir coğrafya olarak dikkati çekmektedir.

Böylesi bir zor bölgede bir arada yaşama iradesi ortaya koymak da çok kolay değildir. Her insanın bulunduğu mekânın barış ve huzur içinde olmasının kaçınılmaz bir prensibi olarak bir arada yaşama anlayışı, Balkanlar için de vazgeçilmez bir ilke ve anlayış olsa gerektir.

Balkanlar'da Ebu Hanife Örneğinde Bir Çözüm Önerisi

Ebu Hanife'nin kendi döneminde yapmış olduğu tespitlerin büyük çoğunluğu, günümüz için de geçerliliğini korumaktadır. Özellikle kültürel ve dini farklılıklar üzerine yapmış olduğu tespit ve öneriler dikkat çekicidir.[32] O, İslam dairesinde olmanın sınır ve şartlarını belirlemede o dönem âlimleri içinde en esnek davrananlardan birisidir. Bu nedenle Mürcie'den olmakla bile itham edilmiştir. Günümüzde de toplumsal şartlar göz önünde bulundurularak hem dinde hem de kültürler arasında birlikte yaşamın sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için radikal tavırlara kaçmadan, Müslüman olmanın çerçevesini en esnek ve müsamahakâr biçimde çizmede, İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin görüşleri ve düşünceleri daha fazla önem arz etmektedir.[33]

Ebu Hanife, 'zaman ilerleyip muhit genişleyince, hayat şartları milletlerin ve kültürlerin kaynaşmasını ve fikir ayrılıklarının'[34] artması nedeniyle, dinî ve sosyal birçok konuda daha ılımlı ve müsamahakâr bir yaklaşım ortaya koymuştur. Sosyal konulardaki müsamahakârlığını 'kültürel çoğulculuk', İslam dini içerisindeki mutedil yaklaşımını ise 'dinde çoğulculuk' olarak telakki etmek mümkün gözükmektedir. İslam dininin temel dinamiklerine bağlı kalarak öteki inançlara ya da dinlere makul, ılımlı ve müsamahakâr tutumunu ise 'dinî mutlaklık' şeklinde tanımlamak uygun olsa gerektir diye düşünmekteyiz.

Ebu Hanife, dinî, itikadî, diğer görüş ve düşünceleriyle günümüz birçok problemi için bir çıkış ve çözüm yolu olarak da görülmektedir. Söz gelişi Ladiç[35]

32 Bu hususta daha geniş bilgi için bkz. Musa Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık ve Ebu Hanife*, Hece Yayınları, Ankara 2015.

33 Bkz. Muhit Mert, 'Ebu Hanife'nin Din Anlayışı', *Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, Bursa 2003, s. 211.

34 Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Maturidî*, Notlarla ve Eklerle Yayıma Hazırlayan: Turhan Yörükan, Kültür Bak. Yay., Ank. 2001, s. 127.

35 Bosna-Hersek milli şairi ve düşünce adamı ve Sarayevo İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemalettin Latiç, Bosna'nın Mehmed Âkif'i olarak kabul edilir. İlahiyatçı kimlikli bir tefsir profesörü olan

şu düşünceleri ileri sürmektedir: Bizim için tek çıkış yolu Hanefilik temelinde bir İslâmî anlayıştır. Bosna'da Hanefi mezhebi bir krizdedir. Hanefi mezhebimiz Osmanlı'dan geliyordu. Komünizm ve savaşla birlikte Osmanlı'dan emanet aldığımız dinî yapı biraz değiştirildi. Savaş sonrasında da Şia ve Vahhabilik ülke topraklarında yer edinmeye başladı. Artık yine Osmanlı dönemindeki gibi Hanefi mezhebi temelinde bir İslâmî anlayışı bu topraklarda hâkim kılmamız gerekiyor. Ancak asıl mücadelemiz İslâmî yorumlardan ziyade modernizme karşıdır. Bizler modernizme bir şekilde karşı koymak durumundayız. Bunun ilacı da Hanefi mezhebinde yer alıyor. Ladiç, bu düşüncelerine şöyle açıklık getirmektedir: 'Ehli Sünnet'in diğer kolları veya diğer mezheplerle mücadele edelim' demiyorum, 'Modernizmle mücadelemizi Hanefi mezhebiyle yapalım' diyorum. Bunu da 'AB'de yeni Hanefizm' başlığıyla sembolleştiriyorum. Müslüman ilim adamlarının Ebu Hanife'yi tekrar keşfetmeleri gerekir. Onun daha fazla tanınması, tanıtılması ve günümüze aktarılması gerekiyor. Bu sayede AB'de İslâm'ın daha etkin olması beraberinde gelecektir. Ebu Hanife'nin Müslüman olmayanlara bakışı da son derece önemlidir. Benim düşünceme göre Hanefi mezhebi hem bu topraklarda yaşayan, hem de dünyadaki Müslüman veya Müslüman olmayanların bütün sorunlarına cevap verebilecek niteliktedir.[36]

Bir anlamda Latiç, Avrupa Birliğine giriş konusunda Ebu Hanife'den vize getirmektedir. Latiç, Ebu Hanife'nin sözleri ile Maastrich kriterleri arasındaki yakaladığı benzerlikleri şöyle izah etmektedir: Maastrich kriterlerine göre, insanlar hiçbir ayrıma tâbi olmadan eşittirler. Keza Ebu Hanife inanç ayrımı gözetmeden insanların birbirleriyle eşit olduğunu söylemiştir. Hazret-i Ali de bu gerçeği, 'insanlıkta kardeşlik' prensibiyle açıklamıştır. Ebu Hanife'ye göre, bütün beşeriyet Allah'ın arzdaki halifesidir. Halifetullah olmak sadece Müslümanlara mahsus değildir. İnsanlar keza, mera, su, ateş ve madenler gibi umumiyette ortaktır. Güneşten yararlanma ortaklığı gibi. Dinde ikrah yoktur ve herkesin hürriyeti masundur. Ve özel kimliğini muhafaza etmeye hakkı vardır. Ve Ebu Hanife ehl-i kitabı Hazret-i İbrahim geleneği içinde değerlendirmiştir. Hatta bazıları tanıdığı haklardan dolayı onu, zimmîleri Müslümanlardan üstün tutmakla suçlamıştır. Dolayısıyla Ebu Hanife'nin görüşleri ile Maastrich kriterleri aynıdır. Bu bakımdan Ebu Hanife fıkhı ve ekolünün oluşturduğu ve mayaladığı Osmanlı kültürü Avrupa ve dünyada yeni bir açılıma önayak olabilir.[37]

Bu bağlamda, Ebu Hanife'nin günümüz açısından, fakat o günün şartları içerisinde değerlendirildiğinde, İslam dünyasında da kabul gören ve özellikle Mutezile'ye atfedilen 'akılcı', 'hürriyetçi', 'liberal' olmakla nitelenebilecek görüş

Latiç halen 'Gazi Hüsrev Bey İslam Medresesi' ile 'Sancak İslam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Şairliği ve ilmî çalışmalarının yanında siyasî alanda da aktif olan Latiç, Bosna- Hersek devletinin kurucu Cumhurbaşkanı Aliya İzzetbegoviç'in cezaevi arkadaşı ve beraber kurdukları SDA (Demokratik Eylem Partisi)'nin ideologu olarak kabul edilir. *Yeni Şafak Gazetesi*, 16.05.2005.

36 *Vakit Gazetesi*, 21.11.2005.

37 Mustafa Özcan, 'Ebu Hanife ve Avrupa Birliği', *Yeni Asya Gazetesi*, 24.09.2003.

ve eylemleri, çok daha önceleri onun sergilediği söylenebilir. Onun düşüncesini ve yolunu izleyenler, genel anlamda Ehl-i Sünnet, aynı tutumu devam ettirmiştir. İslam düşüncesi içerisinde bu vasfı hak edenler ilk devirde var idiyse –ki çağına göre vardır- bunu hak eden, öncelikle Mutezile değil, Ebu Hanife ve yolunu izleyenlerin oluşturduğu düşünce ve dünya görüşüdür.[38]

Netice itibariyle söylemek gerekirse Ebu Hanife ve onun ileri sürmüş olduğu 'makul', 'özgür' ve 'mutedil' fikir ve düşünceler, çağdaş dünyada meselelerin çözümünde ve çözümlere dayanak bulmada hâlâ önemini korumaktadır.

Sonuç

Çok kültürlülüğün ve dini farklılığın en belirgin olduğu ve yakın zamanlarda kültürel ve dini çatışmaların, ötekileştirmelerin ve dışlayıcılığın çok acı tecrübelerini yaşayan Balkanlarda tekrara huzur ve barışın egemen olmasının temel esprilerinden birisinin de bir arada yaşama anlayışı olduğunu düşünmekteyiz.

Aynı zamanda bu coğrafyadaki Müslümanlar açısından da, İslam'ın tarihi, şimdiki ve gelecek zaman-mekan çizgisinde nasıl bir durumu haiz olacağına ilişkin de bir vizyon ortaya konulması hayati önem taşımaktadır.

Balkanlar'da İslam'ın çok kültürlü yaşama ve çoğulculuğa nasıl bir katkı sunabileceği de, farklı kültür ve inançlara sahip bölge halkları için vazgeçilmez önemi haizdir. Nitekim bu bağlamda Balkanlarda İslam'ın varlığını koruma, diğer kültür ve inançlarla birlikte ve bir arada nasıl bulanacağı yanında, bu coğrafyada yeniden ihya ve inkişafında nasıl bir yol izlenmesine ilişkin bir ufuk da dikkat çekicidir.

Bu bağlamda Balkanlar için, öncelikle bir arada yaşama felsefesinin ne olduğunun çok iyi kavranılması gerekmektedir. Ardından Balkanlar için bir arada yaşama felsefesinin zarureti, bu düşünceyi en sağlıklı ve doğru bir şekilde anlamış ve uygulamış bir Bilge olarak Aliya İzzetbegoviç'in tecrübesi dikkate alınmalıdır. Nitekim Aliya örneğinde bir arada yaşama iradesi yanında, günümüz açısından da Latiç'in Balkanlar'da İslam için öngördüğü vizyon hassasiyetle göz önünde bulundurulmalıdır.

38 Mehmet Bayrakdar, 'Ebu Hanife ve Önemi', *İslami Araştırmalar Dergisi Ebu Hanife Özel Sayısı*, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. Giriş/Editör. Bayrakdar'a göre Ebu Hanife, bizler için bir kaç açıdan önemlidir: 1.Ebu Hanife'nin öncelikli önemi, Sünni İslam dünyasının kelam ve fıkıh gibi temel iki dinî ilmin ilk kurucusu olmasıdır. 2.İslam'ı anlamada nassın yanında akla ve zihniyete önem vererek, aklı da dinin kaynaklarından saymasıdır. Özellikle kelam ve fıkıh ilimlerin yöntemsel prensiplerini akılcılık olarak ilk defa vaz etmesidir. 3.Yetiştiği ortam, hadarî (şehirsel) kültür ortamı olduğu için, kelam ve fıkha, genel olarak düşüncesine, bu ortamın özelliklerini yansıttığı gibi, meselelerin çözümünde bu ortama uygunluğunu esas almıştır. 4.Gerek kelamî ve gerekse fıkhî düşüncesi, özellikle İmameyn, Ebu Yusuf ve Ebu Muhammed ile mezhep halinde sistemleşmesiyle Orta Asya'dan Balkanlara, Orta Doğu'dan Hind Altkıtasına çok geniş bir etnik coğrafyaya yayılmış durumdadır. Türklerin, Türk kültürü ve tarihi etkisinde kalmış Balkan Müslüman milletlerinin, Hindlilerin ve daha birçok ırkî unsurların din anlayışı olan Hanefilik, İslam dünyasının kemiyet ve keyfiyet bakımından bugün en büyük canlı mezhebidir.

Balkanlar'da, içinde yaşadığımız yüzyılda patlak veren savaş ve kargaşa göstermiştir ki ahlaki, insani ve hakkani temellere dayanmayan bir çoğulculuk, insanlığı ancak kültürel bir anarşizme götürmüştür.

Kalıcı, sürdürülebilir ve insani bir arada yaşama tecrübe ve iradesi, temelde ahlak ve adalet zeminine dayanmalıdır. Farklı din ve kültürlerin varlığını kabul etmek de özünde adil ve ahlaki bir tutuma işaret etmektedir. Ahlaki ilkeler, kültürel farklılıkların ve rölativizmin ötesinde, farklı muhatapların evrensel umdeleridir. Bu zeminden bakılabildiğinde Balkanlarda farklılıkları bir zenginlik, öteki'ni ben'i zenginleştiren ve güçlendiren bir unsur olarak görmemiz gerekir.

Aliya'nın da vurguladığı üzere Balkanlar'da intikamcı olmayan, ötekileştirmeyen, dışlamayan, insan hakları ortak paydasında ahlaki, adil, eşit bir arada yaşama anlayışı kaçınılmazdır.

Balkanlar özelinde yaşanan acı tecrübelerin hem bu coğrafyada hem de dünyanın farklı coğrafyalarında tekrar yaşanmaması için, bizden farklı olan insanlarla belli ahlaki ilkeler çerçevesinde yaşamayı öğrenmemiz gerekmektedir. Kültürel ve dini farklılıkları bir ayrılık-gayrilik değil, büyük bir zenginlik olarak görmek gerekir.

Her şeyden önce ötekiyle barış içinde olabilmek, kendimizle barışık olmamıza bağlıdır. Kendisiyle barışık bir ben, aynı zamanda kendisinin üstündeki aşkın gerçekliği tanıyan ve içselleştiren bir akılla hayat bulur.

Diller, kültürler, adetler, tarihler, etnik kimlikler arasındaki farklılıkları yok saymayan insani, ahlaki, adil bir arada yaşama felsefesi her zaman ve mekânda kaçınılmaz gözükmektedir.

Kaynakça

Kur'anı Kerim.

ARICAN, M. Kazım, *Dini Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013.

————————, 'Felsefe ve Çoğulculuk', *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi*, Ed. Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yay. Ankara 2015.

————————, 'Necati Öner Düşüncesinde Birlikte Yaşama Felsefesi', *Birlikte Yaşamak*, Ed. Ahmet Kavlak, Enes Kala, Hece Yayınları, Ankara 2015.

————————, *Kültürel/Dini Farklılık ve Ebu Hanife*, Hece Yayınları, Ankara 2015.

BAYRAKDAR, Mehmet, 'Ebu Hanife ve Önemi', *İslami Araştırmalar Dergisi Ebu Hanife Özel Sayısı*, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002.

CİZRELİ, Bahattin, 'Aliya ve Bir Arada Yaşamak', *Hece Dergisi, Bilgemiz Aliya İZZETBEGOVİÇ* Özel Sayısı: 31, Ed. Mustafa Orçan,- Rahman Ademi, Mustafa Balcı, Ocak 2016.

İZZETBEGOVİÇ, Aliya, *II. Endülüse Geçit Vermeyen Bilge Adam Aliya İZZETBEGOVİÇ*, Vakit Gazetesi Yay. İst. 2003.

İZZETBEGOVİÇ, Aliya, *İslam Deklerasyonu*, Fide Yay. İst. 2010.

İZZETBEGOVİÇ, Aliya, *Köle Olmayacağız*, Fide Yay. İst 2007.

JACKSON, Robert, *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım*, Çev. Üzeyir Ok, M. Ali Özkan, Dem Yayınları, İstanbul 2005.

KALIN, İbrahim, *İslam ve Batı*, İsam, 2007.

KÜÇÜKALP, Kasım - Cevizci, Ahmet, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İsam, İst. 2009.

MERT, Muhit, 'Ebu Hanife'nin Din Anlayışı', Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Bursa 2003.

ÖNER, Necati, *Felsefe Yolcunda Düşünceler*, MEB, İst. 1995.

ÖZCAN, Mustafa, 'Ebu Hanife ve Avrupa Birliği', *Yeni Asya Gazetesi*, 24.09.2003.

Vakit Gazetesi, 21.11.2005.

Yeni Şafak Gazetesi, 16.05.2005.

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebu Mansûr-i Maturidî*, Notlarla ve Eklerle Yayıma Hazırlayan: Turhan Yörükan, Kültür Bak. Yay., Ank. 2001.

Balkanlarda 'İslâm ve Toplumsal Değişim'e Giriş

Ejder OKUMUŞ
Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Özet

Güneydoğu Avrupa olarak da adlandırılan Balkanlar, coğrafyası, jeopolitik konumu, iklimi, demografyası, kültürü, toplumsal yapısı, inancı, dinî hayatı, etnik yapısı vs. ile ayrı bir yere sahiptir. Avrupa'da İslam'ın nüfus, toplum ve kültür bakımından en yoğun olduğu bölge olarak Balkanların toplumsal bağlamda ve özellikle toplumsal değişim çerçevesinde İslam yönüyle ele alınıp anlaşılmaya çalışılması, tarihî açıdan da günümüz açısından da oldukça önemlidir. Çok dinli, çok dilli ve çok etnili bir demografyaya sahip bulunan Balkan toplumları/ülkeleri, gerçekten de İslam ve toplumsal değişim boyutuyla, Müslümanlıklarının başlangıç zamanlarından itibaren ilginç, zengin, kimi zaman oldukça dramatik olaylara ve süreçlere sahne olmuş ve olmaya da devam etmektedir. İşte bu çalışma, 20 milyona yakın Müslüman nüfusu barındıran Balkan toplumlarında İslam'ın toplumsal değişim serüvenini, genel olarak din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkilerin karşılıklılığı gerçeğinden hareketle bir tür giriş düzeyinde, metodolojik hatırlatma-

lar da yaparak betimleyip açıklama-anlama yöntemiyle ele almayı amaçlamaktadır. Belirtilmelidir ki, bu yazıda İslam-toplumsal değişim etkileşimi, Balkanlar kapsamında Arnavutluk, Bosna-Hersek, Bulgaristan, Hırvatistan, Karadağ, Kosova, Makedonya, Sırbistan ve Yunanistan ülkeleri bir bütün olarak İslam ve toplumsal değişim boyutuyla hesaba katılarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkilere sosyolojik perspektifle bakıldığında, bu ilişkilerin karşılıklı olduğu, dinin toplumsal değişimi, toplumsal değişimin de dini farklı biçim ve içeriklerde etkilediği anlaşılır. Gerçekten de toplumsal değişim-din ilişkileri öyle karmaşık bir durum sergilemektedir ki konuya tek taraflı din üzerinden veya toplumsal değişim üzerinden bakmak, insanı meşhur fıkrada fili tanımlayanların durumuna düşürür. Şu halde din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiler, monistik bir yaklaşımla dini veya toplumsal değişimi eksene yerleştirerek ele alınamaz, ele alınmaya çalışıldığında ise toplumsal gerçekliğe uygun bir tespit yapma imkanı yoktur. Ayrıca din ile toplumsal değişimin ilişkileri çok yönlü ve çok işlevli olup bu ilişkilerde dinin yanı sıra başka birçok etken de etkili olabilmektedir. Gerek toplumsal değişim karşısında etkili bir faktör olarak, gerekse toplumsal değişimden etkilenen bir faktör olarak din, sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal vb. faktörlerle etkileşim halinde var olmaktadır. Bu bağlamda din-toplumsal değişim ilişkilerine yakından bakıldığında, dinin, coğrafi çevre, mekan, zaman, sosyal farklılaşma, nüfus, savaş, barış, bütünleşme, ayrılık, eğitim, siyaset, kültür, ideoloji, hukuk, teknoloji, sanayi, keşif, icat gibi toplumsal değişim etkenlerinin hemen hepsiyle tek tek veya çoklu olarak karşılıklı ilişki halinde olduğu görülür. Din, söz konusu değişim etkenleriyle karşılıklı ilişki içinde bulunmakta ve kendisi de başlı başına toplumsal değişimle karşılıklı ilişkiye sahip olmaktadır. Söz konusu karşılıklılık ve etkileşimsel özellik çerçevesinde din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerinin temelde iki tipte gerçeklik kazandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi; ikincisi ise dinin etkilendiği toplumsal değişim-din ilişkisidir. İslam dininin büyüklükte ikinci din olduğu Balkanlarda İslam-toplumsal değişim etkileşimini bu şekilde ortaya konulan genel din-toplumsal değişim ilişkileri şablonuyla değerlendirmek oldukça işlevsel olabilir. Tabii ki öncelikle Balkanları, ilk Müslüman oldukları tarihten itibaren geçirdikleri aşamaları, ana kaynaklara, belgelere, Osmanlı arşivlerine bakarak ve bugünkü durumu iyi analiz ederek inceleyip araştırmak gerekmektedir. Bir başka önemli husus, Balkanların İslamlaşmasında Osmanlıların rolünü yazarken, ideolojik, önyargılı bir tutum içine girmeksizin Balkan toplumlarını zorla Müslüman yapmadıkları gerçeğini vur-

gulamak gerekir. Toplumsal değişim kavramının nötr bir anlam içeriğiyle kullanıldığı bu çalışmada şu sonuçlar çıkarılmıştır: Balkanlarda İslam'ın toplumsal değişimle karşılıklı ilişkileri, o topraklara İslam'ın girişinden itibaren temel kaynaklardan hareketle ayrıntılı olarak incelendikten sonra tam olarak anlaşılabilecek düzeyde ortaya konulabilir. Eldeki verilerle Balkanlarda İslam, bilhassa Osmanlıların fetih hareketlerinin sonucu olarak o topraklara girmesinden 19. yüzyıl uluslaşma dönemlerine kadar toplum hayatında, toplumsal değişimde oldukça etkili olmuştur; toplumsal değişimde kimi zaman temel etken, kimi zaman destekleyici etken, kimi zaman yavaşlatıcı etken olmuştur. Aynı zaman dilimi içinde bazı durumlarda toplumsal değişim Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur; olumlu ve olumsuz düzeylerde etkili olduğu gibi Müslümanların yeni din yorumları ortaya koymalarına yol açacak şekilde etkide de bulunmuştur. Osmanlı hakimiyetinin son bulması ve ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte kurulan yeni siyasal düzenler, devletler, birlikler altında Müslümanlar; ciddi ve ağır baskılar, zorlamalar, ayrımcılıklar, ötekileştirmeler, dışlamalar, göçler vs. ile değişimden çok olumsuz etkilenmişlerdir. Yirminci yüzyılın sonları ile yirmibirinci yüzyılın başlarında gerçekleşen yeni bağımsızlık mücadeleleri sürecinde de Müslümanlar, bilhassa Yugoslavya topraklarında Sırbistan, Hırvatistan, Kosova, Karadağ ve Bosna-Hersek'te çok büyük acılar, ıstıraplar, baskılar, çatışmalar, savaşlar tecrübe etmişlerdir. Özellikle Bosna-Hersek'te özellikle Sırplar tarafından yapılan soykırım ve katliamlar, Müslümanları yeni bir safhaya getirmiştir. Dayton Antlaşmasıyla kurulan Bosna-Hersek devleti altında Müslümanlar, Bilge Kral Aliya İzzetbegoviç'in öncülüğünde ortaya çıkan İslamî uyanış mirasını tevarüs ederek İslam'la bir tür yeniden buluşma noktasına gelmişlerdir. Günümüzde Avrupa'da ortaya konulan, hatta maalesef bir endüstri ve kültür haline getirilen İslamofobi, farklı etnik ve dinî toplulukları içinde barındıran Balkanlarda da varlık göstermektedir. Balkan Müslümanları, Balkanların bazı bölgelerinde İslamofobik bir baskı altında bulunmaktadırlar.

An Introduction to 'Islam and Social Change' in the Balkans

Summary

Balkans, also known as Southeast Europe, has a separate place with its geography, geopolitical position, climate, demography, social structure, beliefs, religious life, ethnic structure, etc. It is very important both historically and currently to try to understand Islam in Balkans, where Islam is lived most intense in terms of population, society, and culture across Europe, within the framework of societal context and especially social change. Balkan societies/states, with their multi-religious, multi-lingual, multi-ethnic demography, have witnessed interesting, rich, and sometimes dramatic events and processes since the beginning of their Muslimhood in terms of Islam and social change. This study, tries to discuss Islam's adventure of social change in Balkan societies, in which over 20 million Muslims live, while keeping the complexity of religion and social change relations in mind, and describe, explain, and understand at an introductory level with methodological reminders. It should be noted that in this work, Islam-social change

interaction in Balkans, covers Islam and social change dimensions in Albania, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Montenegro, Kosovo, Macedonia, Serbia, and Greece. In this framework, when the relations between religion and social change is reviewed with a sociological perspective, it is understood that relations are mutual, meaning that religion influences social change, and social change influences religion in different forms and contents. Truly, the relations between religion and social change is so complex that trying to evaluate the issue over one perspective is trying to define an elephant in a dark room. Therefore, the relations between religion and social change could not be discussed with a monistic approach, putting either religion or social change at the center; if done so, it is not possible to make a determination that is suitable with social reality. Furthermore, the relations between religion and social change are multi-faceted and multi-functional, that there could be many other factors besides religion. Religion, whether an efficient factor in social change, or a factor inluenced from social change, exists through interaction with social, economic, cultural, political, etc. factors. In this context, when one looks closely at religion and social change relations, it is seen that religion has either single or multiple relations with social change factors as geographic location, space, time, social differentiation, population, war, peace, integration, separation, education, politics, culture, ideology, law, technology, industry, discoveries, and inventions. Religion has reciprocal relations with these aforementioned change factors, as well as social change. Within this framework of reciprocity and interactive feature, the relations between religion and social change comes to reality in two types. The first is religion-social change relation where religion is influential, the second is where religion is influenced. Evaluating Islam social change interaction in Balkans, where Islam is the second largest religion, with such a template could be quite functional. Of course, it is necassary to analyze Balkans with the stages they faced since the first date they Became Muslims through main sources, documents, Ottoman archives. Another important issue when writing the Ottoman role in Islamization of Balkans, is to emphasize that the Ottomans did not Islamize with force, without ideological attitude and prejudice. The following conclusions are derived from this work, where social change is used with a neutral meaning: Islam's reciprocal relations with social change in Balkans could be demonstrated after analysis of these relations from the entrance of Islam into these lands from main sources in detail. Available data shows that Islam in Bakans, especially from the beginning of Ottoman rule as consequence of conquest to the nation formation years in the 19th century, has been influential in social change; sometimes main factor, sometimes supporting factor, and sometimes slowing factor. Social

change incluenced Muslims in the same time period, both positively and negatively; it also infleunced Muslims to come up with new interpretations of religion. Muslims are influenced from social change very negatively through serious heavy repression, coercion, discrimination, marginalization, exclusion, migration, etc. under new political orders, states, and unions that were formed after Ottoman rule and formation of nation-states. Muslims experienced severe pain, suffering, oppression, conflicts, and wars during new independence movements in the end of twentieth and the beginning of twentyfirst centuries in former Yugoslavian lands, Serbia, Croatia, Kosovo, Montegenro, and Bonia Herzegovina. Especially genocide and massacres undertaken by Serbians in Bosnia Herzegovina brought Muslims into a new pahse. Muslims under new Bosnia Herzegovina state founded after Dayton Agreement, inherited the legacy of Islamic awakening in the leadership of Wise King Alija Izetbegovic and met again with Islam. Today, Islamophobia, which is seen in Europe and is unfortunately an industry and culture, exists in Balkans which includes different ethnic and religious communities. Balkan Muslims are under an Islamophobic opression in some parts of Balkans.

Giriş

Avrupa'nın Güneydoğusunu teşkil eden Balkanlar, coğrafyası, iklimi, kültürü, toplumsal yapısı, inancı, dinî hayatı, etnik yapısı vs. ile ayrı bir yere sahiptir. Güneydoğu Avrupa olarak da adlandırılan Balkanların toplumsal bağlamda ve özellikle toplumsal değişim çerçevesinde İslam yönüyle ele alınıp anlaşılmaya çalışılması, tarihî açıdan da günümüz açısından da oldukça önemlidir. Çok dinli, çok dilli ve çok etnili bir demografyaya sahip bulunan Balkan toplumları/ülkeleri, gerçekten de İslam ve toplumsal değişim boyutuyla, Müslümanlıklarının başlangıç zamanlarından itibaren ilginç, zengin, kimi zaman oldukça dramatik olaylara ve süreçlere sahne olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Bu çalışma, 20 milyona yakın Müslüman nüfusu barındıran Balkan toplumlarında İslam'ın toplumsal değişim serüvenini "genel olarak din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkilerin karşılıklılığı gerçeği"nden[1] hareketle bir tür giriş düzeyinde, metodolojik hatırlatmalar da yaparak betimleyip açıklama-anlama yöntemiyle ele almayı amaçlamaktadır. Belirtilmelidir ki, bu yazıda Balkanlar kapsamında Arnavutluk, Bosna-Hersek, Bulgaristan, Hırvatistan, Karadağ, Kosova, Makedonya, Sırbistan ve Yunanistan ülkeleri bir bütün olarak İslam ve toplumsal değişim boyutuyla hesaba katılmaktadır.

Genel Olarak Din-Toplumsal Değişim İlişkileri

Din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkilere sosyolojik perspektifle bakıldığında, bu ilişkilerin karşılıklı olduğu, dinin toplumsal değişimi, toplumsal değişimin de dini farklı biçim ve içeriklerde etkilediği anlaşılır. Gerçekten de toplumsal değişim-din ilişkileri öyle karmaşık bir durum sergilemektedir ki konuya tek taraflı din üzerinden veya toplumsal değişim üzerinden bakmak, insanı meşhur fıkrada fili tanımlayanların durumuna düşürür. Şu halde din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiler, monistik bir yaklaşımla dini veya toplumsal değişimi eksene yerleştirerek ele alınamaz, ele alınmaya çalışıldığında ise toplumsal gerçekliğe uygun bir tespit yapma imkânı yoktur. Ayrıca din ile toplumsal değişimin ilişkileri çok yönlü ve çok işlevli olup bu ilişkilerde dinin yanı sıra başka birçok etken de etkili olabilmektedir. Gerek toplumsal değişim karşısında etkili bir faktör olarak, gerekse toplumsal değişimden etkilenen bir faktör olarak din, sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal vb. faktörlerle etkileşim halinde var olmaktadır. Bu bağlamda din-toplumsal değişim ilişkilerine yakından bakıldığında, dinin, coğrafi çevre, mekân, zaman, sosyal farklılaşma, nüfus, savaş, barış, bütünleşme, ayrılık, eğitim, siyaset, kültür, ideoloji, hukuk, teknoloji, sanayi, keşif, icat gibi toplumsal değişim etkenlerinin hemen hepsiyle tek tek veya çoklu bir biçimde karşılıklı ilişki halinde olduğu görülür. Din, söz konusu değişim faktörleriyle karşılıklı ilişki içinde bulunmakta ve kendisi de başlı başına toplumsal değişimle karşılıklı ilişkiye sahip olmaktadır.[2]

1 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

2 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of*

Söz konusu karşılıklılık ve etkileşimsel özellik çerçevesinde din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerinin temelde *iki tip*te gerçeklik kazandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi; ikincisi ise dinin etkilendiği toplumsal değişim-din ilişkisidir. *Dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi*, kendi içinde üç tipte ele alınabilir: Birincisi, dinin, toplumsal değişimi yavaşlatıcı, hatta bazen engelleyici bir faktör olarak etkili ve işlevsel olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi; ikincisi, toplumsal değişimi takviye edici bir faktör olarak işlev gördüğü ilişki biçimi; üçüncüsü ise dinin toplumsal değişimin temel faktörü olduğu ilişki biçimidir. *Dinin etkilendiği toplumsal değişim-din ilişkisi* de kendi içinde aynı şekilde üç tipe ayrılabilir: Birincisi toplumsal değişimin dini engelleyici olduğu, olumsuz yönde etkilediği toplumsal değişim-din ilişkisi; ikincisi, toplumsal değişimin dinin lehine işlev gördüğü ilişki biçimi ve üçüncüsü ise toplumsal değişimle birlikte dinin kendini değiştirmesi, yenilemesidir.[3]

Söz konusu iki tipi biraz ayrıntılandırarak ele almak, Balkanlar'da İslam-toplumsal değişim etkileşimi olgusunu doğru anlamaya yardımcı olabilir.

Dinin Etkili Olduğu Din-Toplumsal Değişim İlişkisi

Bu tip, kendi içinde üç türde ele alınabilir:

Toplumsal Değişimi Yavaşlatıcı ve Engelleyici Bir Faktör Olarak Din: Din, toplumsal değişimi yavaşlatıcı, bazen engelleyici boyutuyla mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri koruyarak istikrar unsuru olabilmektedir. Bu anlamda din, en önemli toplumsal istikrar etkenidir. Emile Durkheim'in (1858-1917) da din sosyolojisi çalışmalarında üzerinde önemle durduğu gibi din, toplumsal yapı elemanlarının istikrarla hayatiyetlerini ve görevlerini sürdürmelerinde işlevsel olmaktadır.

Dinin muhafazakârlık işleviyle statükoyu korumasında önemli etkenlerden biri, insanların öteki dünyaya, ahirete inançlarıdır. Öteki dünya inancı, insanların karşılaştıkları pek çok haksızlıklar karşısında susmalarını, o haksızlıklarla hesaplaşmayı öbür dünyada büyük mahkemeye bırakmalarını temin etmekte ve böylece bu dünyada sosyal ve siyasal düzen içinde pek çok kargaşa, isyan ve savaşın çıkmasını önleyici bir işlev görmektedir. Din, bireyin siyasal düzen veya devletle ilişkilerini düzenleyerek de toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunur. İnsanların devlete, devlet adamlarına, anayasa ve yasalara itaat etmelerinde

Social Sciences - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

3 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

ve dolayısıyla bu itaat vesilesiyle toplumun kaynaşması, barış içinde yaşaması veya çatışmasız bir biçimde varlığını sürdürmesinde önemli bir işlev görür. Bu çerçevede din, bireylere kazandırdığı söz konusu itaat anlayışı vasıtasıyla toplum içinde, özellikle yönetici seçkinlerden haksızlık olarak görülen durum veya eylemlere karşı susmayı, sabretmeyi temin ederek de sosyal bütünleşmede işlevsellik gösterir. Dinin toplumsal değişimi yavaşlatması veya engellemeye çalışması ya da toplumsal değişime karşı bir denge unsuru olması, onun toplumsal bütünleştirme boyutuyla yakından ilgilidir. Din, gerçekten de çok güçlü bir bütünleştiricilik işlevine sahiptir. Zira din, her şeyin üstünde, insan hayatını düzenleyici bir temel fenomendir. Din, toplum bireylerinin hayatını, onları içeren, ama aynı zamanda aşan mutlak anlamlar ve değerlere göre düzenler.[4] Din, insanlara yardımlaşma duygusu kazandırarak insanların birbirlerine yardım etmelerinde, sıkıntılı zamanlarda, hastalık, deprem, sel gibi felaketlerde birbirlerine maddi ve manevi yönden destek olmalarında da işlev görerek toplumun kaynaşması veya bütünleşmesine önemli katkılarda bulunur. Denilebilir ki, Durkheim'in din ile toplumsal bütünleşmenin yanyana varolduklarını ileri sürmesinden ve dinde gevşemenin toplumdaki dayanışma bağlarını da çözerek anomiye yol açtığına işaret etmesinden[5] beri sosyolojik literatürde din, bildiğimiz kadarıyla hemen herkesçe bir istikrar faktörü olarak değerlendirilmekte, bu nedenle de toplumsal değişmeye set çeken etkin bir toplumsal güç olarak yer almaktadır. Marxist sosyologlar da, tamamen farklı ve çoğunlukla karşıt öncüllerden hareket etmelerine rağmen aynı görüşe varmış ve dinin değişime karşı koyan bir faktör olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre egemen sınıfların egemenlik aracı olan din, toplumsal değişmeye karşı güçlü bir fren teşkil etmektedir. Diyalektik ve çatışmacı din kuramları, dini mevcut egemenlik ilişkilerini meşrûlaştırarak istikrarı sağlayan bir fenomen olarak görürler.[6]

İslam bağlamında konuya yaklaşmak gerekirse, Max Weber'in (1864-1920) karizma ve karizmanın rutinizasyonu teorisinden[7] yararlanarak denilebilir ki karizmatik bir lider olarak Hz. Muhammed ve O'na inanan Sahabe, değişimci duruş, tutum ve davranışlarıyla öne çıkarken tâbiîn ve tebe-i tâbiînden itibaren daha sonraki kuşaklar, zaman içinde önce sıkı örgütlenme, kurumsallaşma, gelenekselleşme ve nihayet rutinizasyona yönelmişler, bu ise daha sonraları durağanlaşmayı beraberinde getirmiş ve durağanlaşma ile İslam, bazı Müslüman topraklarda toplumsal değişimi yavaşlatıcı yönüyle varlık göstermiştir.

4 Berger, "*Dini Kurumlar*", Adil Çiftçi (ed), *Toplumbilimi Yazıları*, çev. A. Çiftçi, İzmir, Anadolu Yayınları, 1999, p. 82-84; Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

5 Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, çev. Hüseyin Câhid, vol. 1-2, İstanbul, Tanin Matbaası, 1923.

6 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

7 Bkz. Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. E. Fischoff, Boston, Beacon Press, 1964.

Toplumsal Değişimi Takviye Edici Bir Faktör Olarak Din: Genel olarak toplumun yapısında var olan hem geleneksellik veya muhafazakârlık hem de değişim özelliğinin, din için de söz konusu olduğu söylenebilir. Sosyolojide genelleme yapılarak getirilen dinin değişimi engellediği biçimindeki yaklaşım, artık eski gücünü yitirmekte ve özellikle yeni çalışmalarla dünyanın çeşitli toplumlarında dinin toplumsal değişimi her zaman engelleyici değil, kimi zaman takviye edici bir işlevsellik arz ettiği, bazen de toplumsal değişimde temel etken boyutuna sahip olduğu ortaya konulmaktadır. Örneğin Protestanlığın bir şubesi olan Pentecostalizm'in Şili ve Peru'nun modernleşme sürecinde nasıl bir köprü işlevi gördüğü, sosyolojik araştırmalarla ortaya konulmaktadır. Nitekim bazı bilim adamları da Protestan ülkelerin Katolik ülkelere nazaran demokrasiye daha rahat geçme potansiyelleri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine Şintoizm'in Japonya'nın ekonomik hayatında değişimci boyutuyla varlık gösterdiği söylenebilir. Protestanlığın demokrasiyle pozitif ilişkiler kurduğunu söylemektedir. Esasen İslam ve Müslüman toplumlar hakkında objektif bir inceleme, tarafsız bir gözlem de, İslam'ın ve İslamî grupların genelde toplumsal değişimi görece engellemediğini, tersine takviye ettiğini ortaya koyabilir. Emevîler, Abbasiler, Selçuklular ve diğer İslam devlet ve toplumlarında, bir din olarak İslam'ın çeşitli durumlarda, farklı zaman ve mekanlarda değişimi takviye edici bir faktör olduğu görülebilmektedir.[8]

Toplumsal Değişimin Temel Faktörü Olarak Din: Din ve ideolojilerin tarihte birçok değişime, ihtilal, savaş ve yıkıma yol açtığı, toplumsal hayatta, toplumun yapısında birçok köklü değişimin gerçekleşmesinde temel etken olduğu bilinen bir gerçektir. İbn Haldun, toplumların gelişiminde dinin önemi üzerinde çokça durmuş, dini birleştirici bir unsur olarak asabiyetin de üzerine koyarak dine bağlanan hanedan ve toplumun dini zayıf olanlara galip geleceğini ve dini bozulan toplumun çok kötü değişimlere sahne olacağını ileri sürmüştür.[9] Gustave Le Bon'a (1841-1931) göre de inançlar, insanlık tarihinin en güçlü faktörlerinden biri olup toplumun inançlarında meydana gelen her değişmeyi büyük toplumsal değişim izler.[10] Toplumsal değişimin temel faktörü olarak din toplumların hem lehine hem de aleyhine etkili ve işlevsel olabilir. Din, bazen meşrûlaştırma işlevi görerek sosyal düzeni sağlar, sapma ve anomi durumlarına engel olursa da bazen böyle bir işlev görmek yerine mevcut toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik bir hareket oluşturarak anomi ve sapmaya neden olabilir ve yeni çıkmış bir dinî hareketi meşrûlaştırarak toplumda ayrımlaşmaya, saflaşmaya, göçe ve devrime yol açabilir.[11]

8 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009.

9 İbn Haldun, *Mukaddime*, tah. Derviş el-Cüveydî, 2.bs. Beyrut, 1996.

10 Sorokin Pitirim A., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, trans. M. M. Raşit Öymen, Ankara, KBY., 1994, vol. 1, p. 190-191.

11 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009.

"Toplumsal değişimin temel faktörü olarak dine İslamiyet bağlamında bakılacak olursa, görülür ki İslâm, büyük karizmatik önder olarak Hz. Muhammed'in 23 yıllık peygamberlik yıllarında giriştiği hareket ve bunun sonucunda özellikle Medine'de Ashabı ile birlikte inşa ettiği sosyal sistem ve yapıda değişimin temel faktörüdür. Medine'de İslam toplumunun inşa edildiği dönem, sadece bir tebliğ dönemi değil, aynı zamanda İslâm ümmetinin ana dokusunun oluşturulduğu bir ilk kuruluş dönemi olmuştur. Ataların geleneksel dini ve dünya görüşüne, inançları, değerleri, kültürleri ve hayat tarzına karşı bir tür dinî ve toplumsal protesto şeklinde ortaya çıkan ve dolayısıyla da onlara nisbetle çok önemli ve değişik unsurları ve yepyeni bir ruhu temsil eden yeni ve evrensel İslâmî ilâhî mesaj, animist ve putperest inançların ve uygulamaların yer aldığı geleneksel Mekke toplumu içerisinde çok şiddetli reaksiyonlarla karşılaşmış olmakla birlikte, taraftarlar bulmakta da gecikmemiştir. Üstelik bu yeni dini cemaatin giderek gelişme göstermekte oluşu ve bu çerçevede onun geleneksel Mekke toplumu açısından arz ettiği tehdidin, Mekkeli putperestler ve özellikle de onların ileri gelenlerince bu yeni dine ve onların taraftarlarına karşı önce baskı, sonra abluka ve daha sonra da şiddetle karşılık bulduğu bir ortamda yeni din, Mekke'nin Kuzeyindeki bir vaha kenti olan Medine'de kök salmaya başlamış ve bu gelişme, Hicret'i müteakip on yıllık bir mücadele döneminin sonunda sadece Hicaz yöresinin değil, hemen hemen bütün Arabistan'ın, Hz. Peygamber'in önderliğinde, Medine merkez olmak üzere gelişen yeni dinî, sosyo-kültürel ve politik oluşumun nüfuz dairesine girmesi ile sonuçlanmıştır. Bu çerçevede kendini gösteren değişim, aynı zamanda kültürel, siyasal ve toplumsal alanlar gibi hayatın öteki vechelerini de kapsamaktaydı. Böylece yeni dinin getirdiği değişim bir bakıma, İslâmiyet'in cahiliyye dönemi diye adlandırdığı bir devirden medeniyet dönemine bir geçişi ifade etmekteydi. Bununla birlikte İslam'ın getirdiği değişimi, bir başka bakımdan sözlü kültüre dayalı kabile düzeninden kitabî kültüre dayalı ümmet yapısındaki şehir medeniyetine bir geçiş biçiminde tanımlamak da mümkün olmaktadır. Çünkü her şeyden önce bir şehir ortamında ortaya çıkan İslâm dini, gittiği her yerde bir şekilde şehirleşmeyi de hızlandırmıştır. Her ne kadar kültürel bakımdan İslâmiyet, Arap kültür atmosferinde ortaya çıkmışsa da, orada önemli değişiklikler ve reformlar da gerçekleştirmiş ve en önemlisi topluma Tevhid esasına dayalı yepyeni bir ruh üflemiş ve adeta kutsal bir anlam kazandırmıştır. Özet olarak denilebilir ki İslâm, Arap toplumunun dinî, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, edebî, ahlakî vs. yönlerinin yapısal değişiminde temel bir faktör olarak rol oynamıştır."[12]

İslam dininin, karizmatik bir lider olarak Hz. Muhammed'in vefatını müteakip ortaya çıkan Raşid Halifeler döneminde de İslam toplumunda toplumsal değişimin temel faktörü olmaya devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde bir takım önemli iç mücadele ve çatışmalar olmakla birlikte İslam toplumunun sınırları çok hızlı bir şekilde genişlemeye ve İslam toplumları başka toplumlarla,

12 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009.

Müslüman olan ve olmayan yeni çevrelerin kültürleriyle karşılaşmaya başlamışlardır. Râşid Halifeler döneminden sonra kurulan Emevi hilafet-saltanat sistemiyle birlikte yeni bir siyasal süreç başlamış ve bu süreç Abbasiler döneminde de devam etmiştir. Bu dönemlerde de İslam, fetih hareketleriyle toplumun büyümesinde, kurumsal yapının oturmasında vb. önemli bir faktör olmuştur. Daha sonraki dönemlerde ve hatta günümüz dünyasında dahi İslam, çeşitli olaylarda, değişik yer ve zamanlarda, çeşitli toplumların siyasal, sosyal, kültürel vb. değişimlerinde, tamamen olmadığı yerlerde de belli düzeylerde, değişimin temel faktörü olarak işlev görebilmektedir.[13]

Dinin Etkilendiği Toplumsal Değişim-Din İlişkisi

Din-toplumsal değişim etkileşiminin bu tipi de üç türde ele alınabilir:

Dini Olumsuz Yönde Etkileyen Bir Faktör Olarak Toplumsal Değişim: Dinin toplumsal değişimi görece olumsuz yönde etkilemesi gibi toplumsal değişim de dini görece olumsuz yönde etkileyebilir. Meselâ toplumsal değişim, dinin kendi içinde çatışma çıkmasına; dindarlar arasında zıtlaşma, kavga, savaş vs. çıkmasına, ölümlere, yıkımlara sebep olabilir. Bu noktada Batı'da Rönesans ile birlikte gelen değişimle ilişkili olarak ortaya çıkan reform hareketinin Protestanlığı doğurmasıyla Hıristiyanlığın daha da farklılaşmasını ve daha sonra ortaya çıkan din savaşlarını örnek vermek mümkündür. Ayrıca İslam tarihinde özellikle Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen değişimlerin etkisiyle çeşitli fırkaların, siyasal hareketlerin, isyanların ve daha sonraki mezhepleşme ve fırkalaşmaların kendini göstermesi de buna örnek verilebilir. Genel olarak monoteizmden politeizme geçişin de, tevhid dininin kendisine göre dini olumsuz yönde etkileyen bir faktör olarak toplumsal değişim olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi Tevhid dini merkezinde konuya yaklaşan Wilhelm Schmidt'e (1868-1954) göre ilk toplumların inanç sistemleri içinde rastlanan sayısız ruhlar ve ilahların içinde, bunların hepsinin üstünde bir de tek bir Yüksek İlah inancı mevcuttur. Dolayısıyla evrimci kuramların tersine ona ve monoteist din kuramlarına göre din monoteizm biçiminde başlamış, daha sonra insan tek Tanrı'nın yanında başka ilahlar da edinmeye başlamış ve böylece politeizm ortaya çıkmıştır. Politeizme yönelen ve dolayısıyla olumsuz yönde değişim geçiren topluluklarda ise peygamberler çıkarak insanları Tevhid'e çağırmışlardır.[14]

Dinin toplumsal değişimden olumlu ya da olumsuz etkilenmesi konusu, aslında dinin tamamen toplumsal şartların ürünü olduğu görüşüyle yakından ilişkili olarak da ele alınmaktadır. Evrimci bakış açısına sahip sosyologların yakla-

13 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012; Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009.

14 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009.

şımlarında din değişime bağlı olarak toplumda çeşitli biçimlerde var olur. Bunun sosyolojik açıdan ne kadar problemli olduğu açıktır. Çünkü objektif ölçütlerle bakıldığında dinin, dinsel sembollerin, sadece var olan şartların bir doğrulayıcısı olmadıkları görülür. Dinin ve dinsel sembollerin mevcut şartların müeyyidesi ve kontrolü niteliğinde anlamlar taşıdığı doğrudur. Fakat bu semboller geleceğe ait umutları, idealleri veya değişimi ve meydan okumayı içeren anlamlar da taşırlar. Bu kısa ara açıklamadan sonra toplumsal değişimin dini olumsuz yönde etkilemesi konusuna devam edilirse, modernleşme ve sekülerleşme yönünde kendini gösteren değişimin, kimi toplumsal bağlamlarda dini olumsuz etkilediği söylenebilir. Geleneksel yapıdan modern yapıya doğru yönelen ve bu çerçevede hızlı bir değişime maruz kalan toplumlarda ve özellikle de modern sanayi toplumlarında, yeni ve modern değerlerin, seküler dünya görüşü ve zihniyetlerin, geleneksel ve kurumlaşmış dinî yapılar, formlar, inançlar, örf ve adetler, norm ve değerler için "olumsuz" bir durum ortaya çıkardığı söylenebilir. Tam bu noktada söz konusu olumsuzluğun mutlak anlamda dini geriletip geriletmediği konusunu tartışmak önem arz etmektedir. Burada konunun sınırları içinde söylenebilir ki dünyanın gittikçe sekülerleşmekte olduğu ve dinin bu sekülerleşme karşısında gerilere itildiği, etkinlik alanlarının daraldığı veya daraltıldığı biçimindeki *sekülerleşme teorisi*nin iddiasının tersine dinin yeniden canlandığı gözlemlenmektedir. Modernleşmeyle birlikte zorunlu olarak sekülerleşmenin dini gerileteceği veya krize sokacağı biçimindeki tez, modernleşmeyle birlikte dinin ve dindarlığın pek çok toplumda gerilemenin tersine güçlü bir biçimde varlık göstermesi, dünyanın pek çok coğrafyasında dine meşrûiyet aracı olarak çokça başvurulması ve pek çok yerde dinsel canlanmaların var olması gerçeğiyle yanlışlanmaktadır. Gerçekten de günümüzde modernliğin veya sanayileşmenin zirvesine çıkmış olan, bilim ve teknoloji açısından çok güçlü olan toplumlarda dahi, modernleşmeci teorilerin iddialarının tersine modernleşme ile din veya bilim ve teknolojik gelişim ile din arasında ters orantılı bir ilişki olmayıp, tersine dinde, dinsellikte artış gözlenmekte, dine dönüşler görülmekte ve dinî canlanmalar meydana gelmektedir.[15]

Dini Olumlu Yönde Etkileyen Bir Faktör Olarak Toplumsal Değişim: Bazen toplumda, toplumun yapısında öyle bir değişim gerçekleşir ki bu değişim, dinin lehine işlevsel olabilir. Bu bağlamda geçmişten örnek vermek gerekirse, örneğin Konfüçyanizmin ortaya çıkıp yerleşmesi, Çin'de hızlı bir sosyal değişim, düzensizlik ve çatışma döneminde olmuştur. Yine felsefî Brahmanizm ve Budizm'in başlangıçları, Hindistan'da birçok iç çekişmelerin, Arilerle yerli halk arasındaki çatışmaların, feodal savaşların ve Brahmanlarla Kşatriyaların sosyal nüfuz mücadelelerinin şiddetlendiği zamanlara rastlamaktadır. Benzer bir biçimde İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı'da ve dünyanın değişik coğrafyalarında yaşayan toplumlarda meydana gelen bir takım değişimlerin, bir dinî canlanmaya sebebi-

15 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

yet vermesini örnek olarak zikretmek mümkündür. Bir örnek de Sovyetler Birliği bağlamında getirilebilir. Sovyetlerde din-dışı ve dine karşıt bir biçimde gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme, bazen dinin zayıflamasını beraberinde getirmişse de bazen de özellikle onunla mücadele etme temelinde dinin güçlenmesine sebep olmuştur. Bunun en azından Müslümanlarla ilgili olarak doğru olduğu söylenebilir. Yine Sovyetler'in dağılmasıyla birlikte Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarına kavuşmaları yönünde kendini gösteren değişim de, İslamî canlanmada etkili olmuştur. Ayrıca denilebilir ki Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını elde etmeleriyle birlikte yüzyüze geldikleri yeni konum da, hem seçkinler planında hem de halk kitleleri planında, özellikle de kimlik oluşumu noktasında İslamiyet'e yönelişte önemli bir etken olmuştur. Şu halde çoğu zaman modernleşme teorilerinin iddia ettiği gibi modernleşmeyle doğru orantılı olarak mutlaka sekülerleşme gerçekleşmez ve dolayısıyla din gerilemez veya çökmez. Hatta tersine modernleşme, bazen dinin canlanmasında, insanların dine sarılmalarında belirleyici bir unsur olabilmektedir. Dinin toplumsal değişimden olumlu etkilenmesine bir örnek de, demografya, göç ve şehirleşme ile kendini gösteren değişimin, Türkiye'de ve Ortadoğu'da dindarlaşma, cemaatleşme, dini örgütlenme, dini gruplaşma, dini partileşme vb. yönünde etkili oluşudur. Sözgelimi Türkiye'de İslamî grupların ve dinî yönü bulunan partilerin görece belli sayısal ve örgütsel güce kavuşmasında, demografik büyüme, şehirleşme ve sosyal sınıf yapısındaki değişimler gibi etkenlerin rol oynadığı ileri sürülebilir.[16]

Türkiye gibi modernizasyon sürecindeki ülkelerde siyasal ve ekonomik açıdan kötüleşme, anominin ortaya çıkışı, kurumsal ve siyasal güvensizlik gibi olumsuz yönde kendini gösteren toplumsal değişim de, dini olumlu yönde etkileyen bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de günümüzün bazı toplumları, sözgelimi Türkiye vs. ülkeler örneğinde görüldüğü gibi belli alanlarda veya genel olarak toplumda olumsuz yönde kendini gösteren toplumsal değişim, herhangi bir dinî grubun iktidara gelmesinde etkili olabilmektedir. Toplumsal değişimin dini olumlu etkilemesine önemli bir örnek de, modern toplumlarda ortaya çıkan *yeni dinî hareketler*dir. Modernite geleneksel toplum yapısı ve düzeninde kimi zaman sekülerleşme de dahil köklü değişimleri beraberinde getirdiği gibi, bu değişimler de toplumların alışılagelmiş dinî yaşantılarında çok köklü değişiklik ve gelişimlere sebep olmuş veya kaynaklık etmişlerdir. Bu gelişimler içindeki önemli olgulardan biri, yeni dinî hareketler biçiminde kendini göstermiştir. 19. yüzyılın başlarından itibaren yeni dinî hareketler diye adlandırılan bir takım yeni dinî grup, cemaat, akım, hareket ve oluşumlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu olgu ve sürecin en kayda değer gelişimi ise, özellikle 20. yüzyılda olmuştur.

Toplumsal Değişimle Birlikte Dinin Değişimi: Toplumsal fenomenler olarak dinler de değişim geçirir. Toplumun değişiminden, toplumsal değişimden bah-

16 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012; Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009.

sedilebiliyorsa, bir toplumsal olgu ve kurum olarak dinin sosyolojik düzlemde değişiminden de bahsedilebilir. Zamanla toplumun bünyesinde meydana gelen değişimle birlikte dinin değişimi maddesi, dinin toplumsal değişimden olumlu veya olumsuz yönde etkilenmesi maddesinden ayrı bir durumdur. Toplumsal değişimle birlikte dinin değişiminden kast edilen, zaman içinde değişen sosyal şartlar ve toplumun yeni ihtiyaçları karşısında dinin, özellikle dinî lider, rehber ve kurumlarla, imam, müctehid ve müceddidlerle kendini yenileyerek değiştirmesi, yeni bir yorumla, yeni bir hukuk anlayışıyla vb. ortaya çıkmasıdır. Şu halde denilebilir ki dinlerin değişimi ifadesinden kast edilen, dinlerin, toplumsal değişimi, toplumun farklı özelliklerini, çağı, çağın özelliklerini, kültürel yapıyı, farklı toplum tiplerini dikkate alarak kendini değiştirmesi, yenilemesi, tabir caizse o topluma uygun/uyumlu hale getirmesi, o topluma sunacak biçime sokmasıdır. Gerçekten de toplumsal değişim, toplumun değişimi, değişik toplumsal evrenlerle karşılaşma, farklı toplumlara hitap etme gibi olaylar, dinin kendisinin değişimini de gündeme getirebilmektedir. Budizm örneğinde de bu anlamda bir din değişiminden söz edilebilir. Budizm, doğum yeri olan Hindistan'ın sınırları dışına taşarak Çin'e, Tibet'e ve Japonya'ya ulaştığı andan itibaren, karşılaştığı yeni kültürlere adaptasyonun tipik örneklerini sunmuştur. Çin Budizmi, Lamaizm ve Zen Budizmi gibi Budist oluşumlar, bu şekilde doğmuşlardır. O halde denilebilir ki bütün sosyal tezahürler gibi dinler de değişime maruz kalmaktadırlar. Bu bağlamda örneğin Konstantin dönemi Hristiyanlığının, yakınçağ Katolikliği ile ve yakınçağ Katolikliğinin de İkinci Vatikan Konsili'nin Katolik kilisesiyle aynı görülemeyeceğinin sebebi de toplumsal değişim karşısında dinin kendini yenilemesi, yeniden kurması, değiştirmesidir. Din veya dinin bir yorumu, zamanla ve sosyal durumlara göre genel olarak aynı çizgi üzerinde bir değişime uğrayacağı gibi, birden fazla kollara, hem de birbirinden çok farklı kollara ayrılabilir bir biçimde değişim geçirebilir. Yukarıdaki örnek birinciye, Protestanlığın doğuşu veya daha farklı sivil dinler, kültler, denominasyonların vb. ortaya çıkışı ise ikinciye örnek verilebilir. Buna İslamiyet bağlamında da örnek getirmek mümkündür. İslam'ın tarihsel pratiğinde genel olarak bir tecdid anlayışı ve hareketi mevcut olup her çağda bir müceddidin ortaya çıkarak dini yeniden ele alması ve dine bir dinamizm kazandırması anlayışı söz konusudur Ayrıca zamanla İslam'ın çeşitli kollara ayrılması ve bu kolların içinde de alt kollara ayrılması gibi bir durumun olduğu bilinmektedir. Mezhepler ve bunların alt ayrımları, İslam tarihi ve toplumlarında her iki din değişimin de var olduğunu göstermektedir.[17]

Sosyal değişimle birlikte dinin değişiminin, hukuk üzerinde yansımaları kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de sosyal değişimle birlikte dinler, hukukî yönleri üzerinde bir takım iradî değişimler gerçekleştirmektedirler. Değişimle birlikte din, kendini yeniden gözden geçirmekte, hukukî veya fıkhî hüküm ve kuralları-

17 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012; Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009.

nın bir kısmını değiştirmekte ve bu da dine bir canlılık, bir yenilik getirmektedir. Sözgelimi İslam hukukunda kabul edilen "Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü" prensibi, bu durumu ifade etmektedir.

Toplumsal değişimle birlikte dinin değişiminde etkili olan önemli faktörlerden biri, mevcut dine, din anlayışına veya dinin yaşanış biçimine yapılan itirazdır. Sosyal hayatta, sosyal kurumlarda, toplumsal yapıda meydana gelen değişimle; karizmanın rutinizasyonu ve buna bağlı olarak kurumsallaşma, gelenekselleşme, hiyerarşik ve bürokratik yapıların oluşmasıyla birlikte, özellikle de din önderinin, karizmatik liderin ve onun yakın dostlarının ölümünden sonra dinî topluluk içinde bir düşünsel farklılaşma ortaya çıkmakta ve bu farklılaşma bir itiraz, protesto, isyan vb. ile birlikte gerçekleşmektedir. Bu itiraz, isyan vs. ile dinler, bir takım kollara, mezheplere, fırkalara, sektlere, denominasyonlara, cemaatlere, kilise içinde kiliselere vb. ayrılmaktadırlar. Hülasa toplumsal değişimle birlikte dinin çeşitli araç ve aktörlerle değiştiği, kendini değiştirdiği, kendini yenileyebildiği, tarihsel ve sosyal bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır.[18]

Balkanlarda İslam-Toplumsal Değişim İlişkileri

İslam dininin büyüklükte ikinci din olduğu Balkanlarda İslam-toplumsal değişim etkileşimini yukarıda ortaya konulan genel din-toplumsal değişim ilişkileri şablonuyla değerlendirmek oldukça işlevsel olabilir.

Balkanlardaki İslamî değişim seyrini izlemede İslam öncesi dönemde Müslümanlarla temas, Osmanlı Devleti'nin fetih hareketleriyle Müslümanlaşma ve modern uluslaşma dönemi gibi üç önemli aşamadan kalkış yapılabilir. Bu aşamaların her birinin kendi içinde de birbiriyle ilişkili farklı aşamaların bulunduğu açıktır.

Bu hususlardan sonra Balkanların İslam ile tanışmasının hikayesini kısaca zikretmek yararlı olabilir: Müslüman Türkler, 14. yüzyıldan önce, henüz daha fetihlere başlanmadan Sarı Saltık gibi dervişlerle ve sonra çeşitli tarikatlarla (Bayramiyye, Celvetiyye, Halvetiyye, Halidilik ve Mevleviyye vd.) birlikte Balkanlara girmişler ve Balkanların İslam ile tanışmasına oldukça ciddi katkılar yapmışlardır.[19] 1361 yılında Edirne'nin fethedilmesinden itibaren Bulgaristan toprakları ve sonra Sırbistan Osmanlı hakimiyetine geçmiştir. Haçlı ordusunun 1396 yılında Niğbolu önlerinde hezimete uğratılması ile Osmanlıların Balkan hâkimiyeti iyice güçlenmiştir. Fatih Sultan Mehmet'in 1463 yılında Bosna'yı fethetmesiyle Osmanlı sınırları İtalya'nın Dalmaçya sahillerine kadar uzanmıştır. Fetih zamanları boyunca ve sonrasında Osmanlı'nın, Anadolu'daki Türkmen boylarından bir

18 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

19 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, c 2, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999, s. 72; Franz Babinger, "Sarı Saltık", *İslâm Ansiklopedisi*, c 10, İstanbul, MEB., 1966, s. 220; Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002, s. 36; Nehri Aydinçe, "Balkanlarda Tarikatlar; Makedonya'daki Halvetîliğe Genel Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. 2, No. 2, 2015.

kısmını Balkanlara yerleştirmesiyle oralarda İslam daha da yerleşik hale gelmiştir. Belirtmek gerekir ki, Osmanlı Avrupası Balkanlara, gerek isteyen insanlar göç edip yerleşmişler, gerekse sürgün yoluyla bazı insanlar gönderilip yerleştirilmişlerdir.[20] Türkmenler Anadolu'dan Rumeli'ye dillerini, gelenek, örf-âdet ve inançlarını da götürerek Balkanların İslamlaşmasında önemli roller oynamışlardır. Zaman içinde Balkan toplumları içinde dikkat çekici bir nüfus, gönüllü olarak İslam'a girmiştir. Örneğin Boşnak ve Arnavutlar kitleler hâlinde Müslüman olmuşlardır. Vurgulanmalıdır ki, Balkan topraklarında yaşayanların din değiştirip Müslüman oluşlarında Osmanlı Devleti zorlamada bulunmamıştır. Müslümanlar, Balkanlarda yaşadıkları nüfus içinde gerek doğrudan İslam'ı anlatarak, gerek İslamî kurumlar ihdas ederek, câmi ve mescidler, eğitim kurumları, yardım kurumları inşa ederek ve gerekse toplumda yaptıkları her türlü hizmet ve imar faaliyetleri ve de iskânlar yoluyla İslam'ın yayılması ve kabullenilmesinde etkili olmuşlardır. Yani Balkanlarda Müslüman olanlar, kendi hür iradeleriyle Müslüman olmuşlardır.[21] Bu durum 18. yüzyıla kadar devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin beş asırdan fazla yönettiği Balkan topraklarında, uluslararası güçlerin, büyük devletlerin tahrikiyle ve dünyada başlayan milliyetçilik dalgasının büyük etkisiyle başlayan milliyetçilik hareketleri ve daha başka süreçlerle huzursuzluklar vs. sonucu çok farklı durumlar ortaya çıkmıştır.[22] Son tahlilde bu farklı durumların ortaya çıktığı yeni dönemden itibaren bölgede kendini gösteren çatışmalar, savaşlar, milliyetçilik akımları vs. ile Balkanlardaki Müslüman nüfusun bir kısmı ortadan kaldırılmış, bir kısmı Anadolu'ya göç etmek zorunda bırakılmıştır. Bir kısmı da yerlerinde kalmaya devam etmişlerdir. Denilebilir ki Osmanlı'dan bağımsızlık hareketleri ve ulus devletlerin kurulması, çeşitli devletlerin işgalleri, yıkımları, daha sonra Bosna-Hersek'te Müslümanların, bazı uluslararası topluluk ve güçlerin de desteğiyle özellikle Sırplar tarafından hunharca katliama ve soykırıma maruz bırakılması gibi olumsuzluklara rağmen bugün Balkanlarda İslam değişik boyutlarıyla varlığını sürdürmektedir.

Hiç şüphesiz Balkanlarda İslam ile toplumsal değişim konusunu ele alırken *her bir Balkan ülkesinin/bölgesinin ayrı değerlendirilmesi gerektiği* unutulmamalıdır; zira her birinin toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik, dinî vs. yönleri farklıdır. Örneğin *Arnavutluk*'a bakıldığında, orada çoğunluğun Müslüman olduğu, Osmanlı hakimiyetiyle gelen Müslümanlaşmanın toplumsal değişimde temel etken olduğu; bu durumun Arnavutluk'ta milliyetçilik akımının etkisini göstermesi ve bağımsız devletin kurulmasıyla değiştiği, İslam'ın bu değişimden

20 Bkz. Halil İnalcık, "Ottoman Methods of conquest", *Studia Islamica*, No. 2, 1954, p. 103-129/web: http://online.sfsu.edu/mroozbeh/CLASS/H-604-pdfs/17-Inalcik-OttomanConquest.pdf (Accessed 12 January 2016).

21 Aleksandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, trans. Komisyon, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, p.69 vd.

22 Bkz. Halil İnalcık, "The Middle East and The Balkans Under the Ottoman Empire", *Essays on Economy and Society,* Bloomington, İndiana University Turkish Studies, 1993; İlber Ortaylı, "Balkanlar'da Milliyetçilik", *TCTA.,* c. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss. 1026-1031; Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 2. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

olumsuz etkilendiği, ayrıca yine sözgelimi Enver Hocalı ateistik devlet yıllarında İslam'ın oldukça olumsuz etkilendiği, ama 1990'lardan itibaren yeniden İslam'ın canlanmaya geçtiği söylenebilir. Arnavutluk'ta İslamlaşma Osmanlı'nın 14. Yüzyılda bölgeyi fethetmesiyle birlikte ihtidalarla birlikte başlamıştır. Başlangıçta müslümanlaşma yavaş olmuştur; ancak 17. Ve 18. Yüzyıllarda çeşitli sebep ve etkenlerin etkisiyle İslam'a kitlesel geçişler olmuştur. Bektaşiliğin belki de en güçlü olduğu toplumu barındıran Arnavutluk, Bektaşisiyle Sünnisiyle tarikat dindarlığının ağırlığını hissettirdiği bir dinî yapıya sahiptir. Arnavutluk, Osmanlı'dan ayrıldıktan sonra, yani 1912'den itibaren yeni ve farklı bir sürece girmiştir. Bu süreçte sıkıntılı olaylar, çatışmalar, karmaşalar, işgaller yaşandı. Müslüman toplum, Arnavutlardan oluşması hasebiyle milliyet unsurunun birleştirici yönünden de yaralanabilmişlerdir. Sünnilerle Bektaşiler ayrı birer dinî topluluk olarak örgütlenmişlerdir. Din eğitiminde Berat medresesi gibi din eğitiminin verildiği okullar mevcuttur. Ayrıca İslamî içerikli bazı kitap, dergi ve gazete yayımı söz konusudur. Siyasal anlamda Arnavutluk'ta devlette herhangi bir dinin resmi kabulü yoktur. Devlet laikliği benimsemiştir. Yaklaşık kırk yıllık Enver Hoca liderliğindeki komünist ve ateist iktidar boyunca (1946'dan itibaren) İslam'ın toplumsal hayattaki etkisi ve varlığı çok düşük düzeylerde olmuştur. Enver Hoca ülkede dini sosyal ve kamusal planda geri plana çekmek için elinden gelen her şeyi yapmış veya yaptırtmıştır. 1967'den itibaren ise dini yok sayma ve saydırma çabaları Arnavutluk'ta daha da şiddetlenmiştir. 1976'da çıkarılan yeni Anayasa ile resmen katı bir şekilde devletin din karşıtlığı benimsenmiş ve din ile çeşitli biçimlerde mücadele edilmiştir. Doksanlı yıllara kadar Arnavutluk'ta İslam'ın Müslümanların toplumsal ve kültürel kimliklerinde etkisinin olduğunu söylemek zordur. Bu süreçte denilebilir ki "Arnavutluk'ta durum gerçekten de oldukça istisnai bir durumdur: Halkının büyük çoğunluğu vaktiyle Müslüman olmuş tek ülke; fakat bununla ters orantılı olarak, kişilerin milli ve kültürel kimliklerinin oluşmasında ve sürdürülmesinde dinin en az rol oynadığı ülke… Öyle görünüyor ki Arnavutluk'taki kültürel ve milli kimlik arayışı düşünüldüğü gibi İslam'la veya daha önceki dinlerle oluşmuş değil. Bu arayış temelde dil problemi çerçevesinde oluşmuş." "Modern Arnavutluk literatüründe ya da mahallî tarih hakkındaki çeşitli yorumlarda İslam'ın dinî motiflerini yücelten hiçbir ize rastlanmıyor."[23] 21. Yüzyılın başlarına doğru İslam'ın Arnavutluk'un sosyal yaşamında nisbeten daha etkili olmaya başladığı, İslamî cemaat veya grupların, ülkede yerel, ulusal ve küresel bağlantılı olarak daha özgürce çalıştıkları söylenebilir.

Kosova, Arnavutluk ile benzer ve bazı farklı süreçler yaşamış olup İslam ve toplumsal değişim açısından kendine özgü bir serüvene sahiptir. Kosova, Müslüman bir toplumdur. Ancak Osmanlı hâkimiyetinden çıktıktan sonra çok sancılı dönemler geçirmiştir. Tito döneminde İslam dini sosyal hayattan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bağımsızlık ilanından sonra nispeten daha iyi durumda olduğu söylenebilir. Tarikat dindarlığı ve kültürünün etkili olduğu ve son dönemlerde çeşitli

23 Aleksandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, trans. Komisyon, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, p. 49.

dinî grupların da varlık göstermeye çalıştığı Kosova'da Müslümanlık, toplumsal değişim karşısında Osmanlı zamanlarında oldukça etkili olmuştur. Son zamanlarda da İslam'ın sosyal hayatta formel olarak nispeten belirleyici olması yönünde bir gidişattan söz edilebilir.

Bosna-Hersek'te Müslümanlık, 15 yüzyıldan 20. Yüzyılın başlarına kadar süren Osmanlı zamanlarında İslam'ın toplumsal değişimi büyük ölçüde çeşitli biçimlerde etkilediği, zaman zaman toplumsal değişimden de etkilendiği bir seyir izlemiştir. İslam, bu dönemde toplum hayatında oldukça etkili olmuştur. Bosna-Hersek'te Osmanlı hâkimiyetinden sonra ilk müslümanlaşmayla birlikte İslam dini, toplumsal değişimde temel etken olmuştur. Ailede, hukukta, eğitimde, siyasette, ekonomide, sanatta vs. İslam'ın belirleyiciliği açıkça kendini hissettirmiştir. Osmanlı'dan koptuktan sonra kendini gösteren toplumsal değişim ise, Müslümanlar üzerinde olumsuz etkilerde bulunmuştur. Fakat 20. Yüzyılda Bosna-Hersek'te Boşnak Müslümanlar, İslam'ı yaşamanın mücadelesini hep vermişlerdir. 20. yüzyılın sonlarında da Bilge Kral Aliya İzzetbegoviç'in rehberliği ve karizmatik liderliğinde gerçekleşen bağımsızlık mücadelesi ve sonrasında Bosnalı Müslümanlar, bir anlamda İslam ile yeniden buluşmuşlardır. Bağımsızlık mücadelesiyle Bosna-Hersek'te İslam'ın toplumsal değişim karşısında etkili olduğu söylenebilir. Mevcut yeni siyasal durum altında ise ülkedeki durum, toplumsal değişim-İslam ilişkileri açısından ayrıca incelenmelidir.

Sırbistan'da İslam-toplumsal değişim etkileşimi, nüfusun dini itibariyle Hıristiyanların çoğunluğu oluşturduğu düşünülürse, İslam'ın belli lokal düzlemlerde (Sancak bölgesi ve Belgrad gibi) etkili olduğu, ama nüfusun genelinde etkili olmadığı söylenebilir. Fakat yine de İslam, Sırbistan'da varlığını sürdürmektedir. Müslümanlar üzerinde ciddi kısıtlamalar ve baskılar olduğu söylenebilir. Azınlık konumundaki Müslümanlar Sırbistan'da oldukça zor durumlarla karşılaşmaktadırlar.

Karadağ, İslam kültürünün nispeten iz bıraktığı ülkelerdendir. Müslümanlar bu ülkede azınlıktadırlar. Dini açıdan Karadağ nüfusunun % 70'i Slav Ortodokslardan meydana gelmektedir. Çoğunluğu Boşnaklardan, bir kısmı ise Arnavutlardan oluşan Müslümanların oranı da % 25'tir.

Hırvatistan da, Müslümanların azınlıkta olduğu bir ülkedir. Osmanlı zamanlarında diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi Müslümanların hoşgörülü hakimiyetleri altında yaşayan Hırvatistan'da İslam belli konularda ve bu ülkedeki Müslümanların yaşamında etkili olmuştur. Günümüzde ise yaklaşık 100 bine yakın Müslümanın yaşadığı Hırvatistan'da örgütlü İslami faaliyetler de dikkati çekmektedir. Hemen her şehirde meclisleri bulunan Hırvatistan İslam Birliği bu noktada zikredilebilir.

Makedonya'ya gelince ülke nüfusunun yaklaşık yarısını Müslümanlar oluşturmaktadır. Müslümanların yaşadığı diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi Makedonya'da da tarikat kültürü ve dindarlığı ve bu arada Halvetîlik tarikatı ol-

dukça etkilidir.[24] Günümüzde Müslümanların, toplumsal değişimde çok etkili oldukları söylenemez.

Belirtmek gerekir ki, eski Yugoslavya toprakları içinde bulunan ülkelerdeki (Kosova, Bosna-Hersek, Karadağ, Makedonya, Sırbistan, Hırvatistan) Müslümanların durumu, birbirine benzeyen süreçleri de ihtiva etmektedir Osmanlı Devleti'nin buraları fethetmesiyle Müslümanlaşmanın başladığı bu coğrafyada, özellikle de Osmanlı'nın bölgede güç kaybetmeye ve yenilmeye başladığı 17. Yüzyılın sonlarından itibaren göç hareketleri, savaşlar, çatışmalar, siyasal çalkantılar ve değişimler, işgaller, katliamlar eksik olmamıştır. 19 yüzyılda Osmanlı'nın hakimiyetinden çıktıktan sonra ise durulma kolay olmamıştır. Gerek Osmanlı hakimiyetinin zayıfladığı zamanlarda gerekse Osmanlı hakimiyetinden çıktıktan sonra yirminci yüzyılın sonlarına veya yirmi birinci yüzyılın başlarına kadar Müslümanlar Yugoslavya topraklarında ciddi ve ağır şartlara maruz kalmışlardır.[25] Halen de aslında bölgedeki Müslümanların sosyal, siyasal, kültürel, dinî, hukukî vs. durumunun iyi olduğunu söylemek zordur. Baskılar çeşitli biçim ve içeriklerde devam etmektedir. Müslümanlar için dikkat çekici kargaşa ve karmaşalar söz konusudur.

Bulgaristan, özellikle Osmanlı fetihleriyle Müslümanlaşmanın olduğu bir ülkedir. "Arnavutluk'ta ve Güneydoğu Avrupa'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi, Bulgaristan'da da Müslüman toplulukların görülmeye başlanması, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu yerleri fethe giriştiği 14.yüzyıl sonlarına rastlar… Bulgaristan'daki Müslümanlaştırma hareketleri ve özellikle ilk değişimler bizlere doğru bir biçimde sunulmamış ve bu konuda yanlış bilgilenmemize neden olmuştur. Bulgar yazarlarının birçoğu, bu İslamlaşma hareketini bir zorlama ve baskı politikası şeklinde yansıtmaya çalışmışlardır. Halbuki hızlı bir biçimde yayılan Müslümanlık, bu bölgede içten gelen bir arzu ve hür iradeyle yapılan bir kabulün ifadesidir."[26] Osmanlı'dan bağımsızlığını elde ettikten sonra Müslümanların değişimden olumsuz etkilendikleri, baskı gördükleri bir ülkedir. Sosyalizmin devlet yönetimine hakim olmasından itibaren de Müslümanlar üzerinde büyük baskılar uygulanmıştır. İslam toplumsal hayattan ve kamusal alandan neredeyse tamamen çıkarılmış, çoğunluğu Türklerden oluşan Müslümanlar, Bulgarlaştırılmaya çalışılmışlardır. İnsanlar İslam konusunda cehalete maruz bırakılmışlardır.[27] Ancak sosyalist rejimin ortadan kalkmasıyla (1990) Müslümanlar, özgürlükler açısından daha iyi durumda olmuşlardır. Yine de bugün Müslümanlar önemli haklardan mahrumdurlar.

24 Eyüp Salih, "Makedonyada'ki Tarikatlar, Silsileleri, Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", (Accessed 10 January 2016); Nehri Aydinçe, "Balkanlarda Tarikatlar; Makedonya'daki Halvetiliğe Genel Bakış", p. 75-90.

25 Bkz. Aleksandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, trans. Komisyon, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, p. 185-258.

26 Aleksandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, p. 69.

27 Bkz. Aleksandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, p. 69-110.

İslam'ın ikinci büyük din olduğu Yunanistan, özellikle Batı Trakya Türkleriyle İslam'ın gündeme geldiği bir ülkedir. Osmanlı zamanlarında Osmanlı yönetimine bağlılık ve bazı yerlerinde Müslümanların etkili olduğu, bağımsızlığı elde ettikten sonra ise bazı bölgelerinde ve Batı Trakya'da Müslümanların, o da büyük zorluklarla içiçe yaşadıkları bir coğrafyadır. Birçok konuda Müslümanlar, Yunanistan'da özgürce inançlarının gereğini yapmakta zorluklar ve baskılar yaşamaktadırlar.

Balkanlara İslam girmeden önce elbette İslam'ın toplumsal değişimle etkileşimini konuşmak mümkün değildir; belki bireysel ve çok özel ve lokal durumlar var olmuş olabilir; fakat o da Balkanlarda İslamî bağlamda toplumsal değişim konusunu çok etkilemez. İslam'ın girişinden itibaren ise İslam dini doğal olarak bütün giriş yaptığı yerlerde olduğu gibi, toplumsal değişim üzerinde önemli etkilerde bulunmuş; toplum hayatında başta din, kültür, hukuk, siyaset, sanat, dil, ekonomi vs. olmak üzere değişimin temel dinamiği ve muharrik gücü olmuştur. Bakanların ilk müslümanlaşma döneminde din anlayışında, din inancında, dinî hayatta, dinî mimaride, dinî kurumlarda, İslam kayda değer değişimlerin temel etkeni olmuştur. Elbette Osmanlı zamanlarında İslam'ın değişim karşısındaki etkisi, değişimin de Müslümanları, İslam kültürünü etkilemesinden uzak olmamıştır. İlişkiler karşılıklı ve komplekstir. Lakin bu zamanlarda İslam toplumsal değişimde daha etkilidir. Zira toplum hayatına yeni dinin ve onun hayat tarzının girmesi, ister istemez toplumda bir heyecan, yenilik meydana getirir. İslam'ın Balkanlarda değişimin ana etkeni olmasının çeşitli düzeylerinden bahsedilebilir. Başlangıçta bu etki nispeten az olabilir; fakat İslam kök saldıkça, mesela 17. veya 18. Yüzyıldan itibaren daha etkili olduğu söylenebilir.

Osmanlı zamanlarından çıkıp uluslaşma süreçlerine girilmeye başlandıktan sonra Balkanlarda İslam'ın etkisi, belirleyiciliği ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. İnalcık'ın ifadeleriyle "Balkanlar'da ve Avrupa'da bilmezlikten gelinen başka bir gerçek, XIX. ve XX. yüzyılda Rus istilaları ve yeni milli Balkan devletlerinin baskı ve hatta etnik arındırma hareketleriyle Müslümanların ortadan kaldırılması girişimleridir. Bunun sonucu yüzbinlerce Müslüman ya soykırıma kurban gitmiş yahut Türkiye'ye muhacir olarak kaçmak zorunda kalmıştır. Yaklaşık iki yüz yıldır süregelen ve son korkunç tekrarına, Bulgaristan ve Bosna'da tanık olduğumuz dramın belgelerini Bilal Şimşir yayınlamış bulunmaktadır. Balkanlar'da beş yüz yıldır yurt tutmuş Türklerin ve Müslümanların soykırımı karşısında, Batı Hristiyan dünyasının tasvip derecesine varan kayıtsızlığı insanlık tarihi için bir lekedir. "Çadırları ile geldiler, çadırlarını toplayıp gidiyorlar" lafı XIX. yüzyılda bir Avrupalı devlet adamının ağzından çıkmıştır", Balkanlı yerli halk arasında İslamlaşma konusu. Bugün maalesef güncel önemi olan bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Anadili Slavca, Arnavutça, Yunanca olan ve Türkçe konuşmayan toplulukların İslamlaşmış yerli Hristiyan halktan oldukları genellikle ileri sürülür. Fakat bugün bu insanları Müslüman diye cezalandırmak, Ortaçağlardaki Haçlı soykırımlarını hatırlatan çağdışı bir davranıştır. 1870'de Bosna-Hersek'te çoğunluk olan Osman-

lılar böyle bir şey yapmamışlardır. Osmanlı döneminde İslamiyet'i kitle halinde kabul eden yerli halk, en çok Balkanlar'ın batı kısmında, Arnavutluk, Kosova ve Bosna'da bulunur. Rodop dağlık bölgesinde Pomaklar da bu grup içindedir. Buna karşı, Balkanların doğu bölümündeki Müslümanların anadili Türkçedir. Onlar Anadolulu Türklerdir."[28]

Uluslaşma ve bağımsızlaşma süreçlerinde de İslam'ın toplumsal değişimle etkileşimi duruma göre farklılaşmıştır. Mesela komünist rejimler altında gerçekleşen sekülerleşme ile İslam'ın sosyal hayattaki etkisi ve dolayısıyla toplumsal değişimdeki gücü çok azalmıştır. Ondan sonraki süreçlerde nispeten artmıştır.

Balkanlarda İslam ve toplumsal değişimi ele alırken son olarak işaret edilebilir ki, Müslüman nüfusun çoğunluk olduğu Arnavutluk, Kosova ve Bosna-Hersek başta olmak üzere Balkan toplumlarında çalışmalarda bulunan çeşitli İslamî grup, hareket, oluşum veya cemaatler, dikkati çekmektedirler. Küreselleşme sürecinden bağımsız değerlendirilemeyecek olan bu gruplar, bir kısmı farklı devletler ve küresel aktörlerle de bağlantılı olup Balkanlarda toplumsal, kültürel, siyasal, dinî, kimliksel vs. alanlarda etkili olabilmektedirler.[29]

Balkanlarda İslamofobi

Genelde Batı'da geliştirilen İslamofobi endüstrisiyle Balkanlarda da Müslümanlara karşı nefretle, ayrımcılıkla yaklaşıldığı gerçeğini belirtmek gerek. Eski Yugoslavya topraklarında, mesela Makedonya'da, Bosna-Hersek'te, Bulgaristan'da, Sırbistan'da, Yunanistan'da vd. Müslümanlara karşı İslamofobik ayrımcılıklar devreye sokulabilmektedir. Bilindiği üzere İslamofobi, özellikle Batı'da Avrupa ülkelerinde, Amerika Birleşik Devletleri'nde ve dünyanın diğer coğrafyalarındaki gayri Müslim toplumlarla bazı İslam ülkelerinde kendini gösteren bir olgudur. İslam korkusu, Müslümanlardan korkma, Müslümanlarla birarada yaşamaktan zarar görme endişesi veya korkusuna kapılma anlamına gelen *İslamofobi*, bir psikoloji, bir endüstri, bir kültür olarak var olduğu yerde, üstelik sadece lokal ve ulusal düzlemlere değil, aynı zamanda küresel düzlemlere erişecek boyutlarda bazı birey, grup, organizasyon ve devletlerin Müslümanlara karşı tehditlerine, nefretlerine, saldırılarına, çatışmalarına, sözel ve fiziksel şiddetlerine, hatta savaşlarına, işgallerine yol açmaktadır.[30]

28 Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", *Bal-Tam Türklük Bilgisi*, Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Prizren, 2005, p. 33-34.

29 Bkz. Baskhim Iseni, "National Identity, Islam and Politics in the Balkans", http://downloads.akademie-rs.de/interreligioeser-dialog/091120_iseni_balkan.pdf (Accessed 12 January 2016).

30 Bkz. Ejder Okumuş, "ABD'de İslamofobi ve Anti-İslamizm: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası", K. Canatan ve Ö. Hıdır (Eds.), *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, Ankara, Eski Yeni Yayınları, ss. 235-257; Ejder Okumuş, "Çağdaş Dünyada Birlikte Yaşama, Yusuf Akalın (Ed.), *Hz. peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlâkı*, Ankara, DİB yayınları, 2015, p. 101-112.

1992-95 yılları arasında Bosna-Hersek'te, Sırbistan'da ve Hırvatistan'da Müslümanlara karşı uygulanan baskılar, eziyetler, dışlamalar, ötekileştirmeler, savaşlar, çatışmalar, soykırım vs., aslında o topraklardaki Hıristiyanların İslamofobik yaklaşım, tutum ve hareketleriyle doğrudan ilgilidir. Müslümanların çoğunluğunu etnik olarak Türklerin oluşturduğu Bulgaristan'da uzun süredir İslamofobi'nin geçerli olduğu ve İslam korkusuyla Müslümanlara karşı ayrımcı, dışlayıcı, marjinalleştirici vs. politikalar uygulandığı bilinmektedir. 93 Harbinden 1995'e kadar Türklerin baskılardan dolayı Türkiye'ye büyük *kitlesel göçler*i de bu noktada zikredilmelidir.

Yine Bosna-Hersek'te günümüzde de Müslümanlara yönelik İslamofobik baskılardan söz edilebilir. Bazı kaynaklara ve gözlemlere göre bu ülkede Müslümanlara yönelik birçok ayrımcılık vakası söz konusudur. Makedonya'da da benzer şekilde İslamofobi ve İslamofobik baskılardan bahsedilmektedir. Bulgaristan'da ise İslamofobi kültürünün etkisiyle özellikle ırkçı ve İslam karşıtı grupların Müslümanlara olumsuz yaklaşımlarından ve Müslümanların ibadethanelerine saldırılarının sistematik bir şekilde devam ettiğinden bahsedilebilmektedir. Yunanistan'da da İslamofobi'den bahsedilebilir. Bu ülkede yaşayan ve etnik olarak büyük ölçüde Türklerden oluşan Müslümanlara karşı da İslamofobi kültürü ve endüstrisiyle çeşitli baskılar, haklardan mahrum bırakmalar vs. olmaktadır. [31]

Balkanlarda "Avrupa İslam'ı"

"Güneydoğu Avrupa hakkındaki birçok çalışmada Balkan İslam'ı "hakiki Avrupa İslam'ı" olarak tarif edilir; çünkü onun takipçileri, asıl yerli ve büyük ölçüde sekülerleşmiş Müslümanlardır."[32] Bu tespitin doğru yönleri de var, yanlış yönleri de var. Özellikle Batı Avrupa'da sekülerleştirilmiş bir Avrupa İslam'ı yaklaşımı söz konusudur. Ancak toplumsal gerçeklik böyle midir? Kimi yerlerde öyle, kimi yerlerde böyle değildir. Balkanlarda bütünüyle böyle bir Müslümanlık söz konusu değildir. Fakat sosyolojik olarak Balkanlarda algılanan, yaşanan İslam anlamında bir Balkan Müslümanlığından bahsetmek mümkündür. Bu anlamda Balkanlarda nisbi bir İslamî uyanıştan bahsetmek mümkündür.

Metodolojik İlkeler

Öncelikle Balkanları, ilk Müslüman oldukları tarihten itibaren geçirdikleri aşamaları, ana kaynaklara, belgelere, Osmanlı arşivlerine bakarak ve bugünkü durumu iyi analiz ederek inceleyip araştırmak gerekmektedir.

31 http://www.tuicakademi.org/balkanlarda-islamofobi/ (Accessed 12 January 2016); http://www.haber3.com/balkanlarda-islamofobi-tartisiliyor-3146585h.htm (Accessed 12 January 2016).

32 Xavier Bougarel, "Balkan Muslim Diasporas and the Idea of a 'European Islam'", in: Tomislav Dulic et alii (eds.), *Balkan Currents. Essays in Honour of Kjell Magnusson*, Multiethnic Papers Uppsala 49, University Press, 2005, p. 147.

Bir başka önemli husus, Balkanların İslamlaşmasında Osmanlıların rolünü yazarken, ideolojik, önyargılı bir tutum içine girmeksizin Balkan toplumlarını zorla Müslüman yapmadıkları gerçeğini vurgulamak gerekir. "Balkanların tarihini, bu ana kaynakları kullanarak yeni baştan yazmak gerekir. Bizim 1950'lerden beri bu doğrultuda yaptığımız incelemeler özellikle Balkan tarihi üzerinde şu gerçekleri ortaya koymuştur. İlkin Osmanlı yayılışında kılıç kadar, belki ondan da ziyade istimalet politikası denilen bir uzlaşıcı politika temel bir faktör olarak hesaba katılmalarıdır. Osmanlı kaynaklarında siyasi bir terim olarak kullanılan istimalet, kendine meylettirme kendi tarafına kazanma anlamına gelir ve Kuran'da te'li'fu'l-kulub, yani gönülleri uzlaştırma kelamıyla aynı anlamdadır. Osmanlı sultanları, bir memleketi kendi ülkelerine ilhak etmeden önce başlıca iki yöntemle hareket ederlerdi. Bir taraftan uç dedikleri serhat bölgelerinden uç beyliklerinin önderliğinde yapılan gaza akınlarıyla hudut ötesi halkını yıldırırlar, direnme gücünü kırarlar, sonra o devlet veya halkı istimalet yoluyla kendilerine yaklaştırırlardı. Bu sonuncu politikayı Osmanlı sultanları, can-mal garantisi veren yeminle teyit edilmiş, ahidname denilen teminat ile uygularlardı. Kısaca şöyle demek isterler ki: Osmanlı sultanının egemenliğini tanırsanız, canınız, malınız ve dini hürriyetleriniz teminat altına alınacaktır. Bunu yeminle taahhüt ederiz. Bu gibi vaatler memleket büyüklerine, şehir ve kiliseler verilen ahidnamelerle sağlanmış olurdu. Bu arada kilise ve manastır istimalet sağlardır. Çoğu zaman sultanın yeminiyle teyit edilmiş olan bu taahhütler harfi harfine yerine getirilir, böylece sınır ötesinde ahali üzerinde etkin bir propaganda yapılmış olurdu. Şurasını ayrıca belirtmek lazımdır ki, Osmanlılar bu gibi can ve mal garantilerini ve evvelce edinilmiş, imtiyazların devamını vaat eden ahidnameleri, aynı zamanda Balkanlarda askeri sınıflara da teşmil etmişlerdi. İlk ağızda, yerli küçük hanedanlar, senyörler hatta Bizans imparatorları ve Balkanlı krallar, benzeri ahidnamelerle Osmanlı sultanına vassal olarak bağlanmıştır. Bu hanedanlar, vassallık koşullarını yerine getirmediği veya düşmana yardımcı oldukları zaman bertaraf edilir, fakat onlara tabii olan yerli askeri sınıf mensuplarının eski imtiyaz ve tasarrufları, yeni idare tarafından tanınırdı. Böylece, Bulgaristan, Arnavutluk, Makedonya, Sırbistan ve Yunanistan'da yerli askeri sınıftan Osmanlı'ya sadık kalmış unsurlar Osmanlı askeri kadrolarına alınır, onların fetih öncesi dönemde tasarruf ettikleri "pronoia ve baştinaları" Osmanlı idaresinde kendilerine tımar olarak verilirdi. Başka deyimle, yerli askeri sınıf bu yolla Osmanlı askeri kadrolarına alınmış olurdur. Bu da istimalet politikasının, idarece askeri sınıflara teşmili anlamına gelirdi. Böylece fethedilmemiş bölgelerin askeri sınıfları bu gibi garantilerle Osmanlı egemenliği altına girmeye teşvik olunurdu. Bu biçimde Osmanlı askeri kadrolarına girmiş olan yerli elemanlar birçok sancaklarda Hıristiyan dininde tımar erleri olarak XV. yüzyıl tahrir defterlerinde sık sık rastlanmaktadır. "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna" adlı yazımda, Balkanlarda bu gibi Hıristiyan tımar erlerini saptamaya çalıştım. Buna karşı Bizans ve Balkan devletleri döneminde Stratiot, Voynuk, Martalos ve Eflak adı altında bilinen köylü askerler de eski kadrolarında Osmanlı hizmetine alınmıştır. Öyle görülüyor ki, Osmanlı Yaya ve Müsellem ve Yörük

teşkilatlarında gördüğümüz ocak sisteminin kökeni de bu gibi grupların tabi olduğu eski bir teşkilattan gelmektedir. Osmanlı ordusunda yerli Hıristiyan askerlerin sayısı o kadar çoktu ki, Timur, Yıldırım Bayezıt'ı suçlamak için "sen Müslümanlara karşı kafir askerleriyle karşı çıkıyorsun" deme fırsatını bulmuştur. Balkanlarda yerli aristokrasinin ve askerlerin ve askeri teşkilatın Osmanlı döneminde devamı, tahrir defterlerinin ortaya koyduğu inkar edilemez bir gerçektir. Hatta denilebilir ki Osmanlı fethi birçok bakımdan Balkanlarda ve Anadolu'da yerli sınıflar için sadece bir hanedan değişikliğinde ideoloji, ortak bir din veya kültür temsil etmiyor ve temsil etmek de istemiyordu. Egemenlik bütün bu farklı gruplar üzerinde gerilmiş tarafsız bir şemsiyeden ibaretti. Bu sebepten İslam'ın ilk yayılış döneminde olduğu gibi Osmanlı fütuhatı hızla yayılma imkanı bulmuştur. Başka deyimle Osmanlı egemenliği sultanın yüksek siyasi otoritesinin tanınması ve belli kanunlarla saptanmış vergilerin ödenmesi ötesinde milli veya dini bir amaç gütmüyordu. Osmanlı kanunlarının temel prensibi, fetih öncesinde halka yerli beyler ve senyörler arasında kurulmuş olan tâbilik koşullarını bertaraf etmek, özellikle de köylü üzerindeki angaryaları kaldırmak olmuştur. Herhalde Osmanlı Devleti, devlet olarak İslamlaştırma ve Türkleştirme politikası gütmemiştir. Bunun aksi iddialar, Balkan tarihçilerinin, yahut Osmanlı arşivlerine girmemiş olan batı tarihçilerinin duygusal yaklaşımları sonucu yaygın hale gelmiş yanılgıdan ibarettir. Osmanlı fethinde istimalet politikasının ilk aşamada yerli hanedanları haraçgüzar vassallar haline getirdiği olgusuna yukarıda değinmiştik. Bu dönemde Osmanlı uç beyleri bu tabi voyvoda veya krallar üzerinde sürekli kontrol yapar, sultanın söz verdiği himaye politikasına sadık kalarak, onlara karşı gaza akınlarını durdururlardı. Fakat onların düşmanla herhangi bir işbirliği halinde, gaza akınları yeniden başlardı. Osmanlı sultanı haraçgüzar voyvoda ve prenslerin sadakatini garanti altına almak için, çocuklarını saraylarında rehin olarak tutarlar ve zamanı gelince bu yarı Osmanlılaşmış prensleri ve senyör çocuklarını babalarının yerine gönderirlerdi. Haraçgüzarlık politikası da istimalet politikasının başka bir şekli, ilk aşaması gibi görünmektedir. Unutulmamalıdır ki Anadolu ve Balkanlarda merkezi devletlerin çözülmesi sonucunda ortaya çıkmış birbirine rakip birçok hanedan vardı ve Osmanlı sultanları bunları egemenlik altına sokmak için aralarındaki rekabetten hayli istifade etmişlerdir. Keza, bu haraçgüzarlık döneminde Osmanlılar, kendi ordularında hizmet eden yardımcı askerleri kullanarak onları yavaş yavaş kendilerine bağlama imkanı bulmuşlardır. Gerek istimalet gerek haraçgüzarlık politikası, yerli halkı ve askeri sınıfları, uzun bir direnmeye mecbur bırakmadan yavaş yavaş, adım adım Osmanlı sistemi içine alıp benimseme sürecini gerçekleştirmekte idi. Son aşama, yukarıda belirttiğimiz gibi idaresinin yerleşmesi ne anlamdadır, şimdi bunu açıklamaya çalışalım. Osmanlılar, bir ülkeyi ilhak etmeye karar verdikleri zaman, idarisiyasi otoriteyi temsil eden bir sancak beyi ve Osmanlı kanunlarını ve adalet mekanizmasını temsil eden bir kadı tayin ederlerdi. Osmanlı idaresi, Kanun-i Osmani denilen belli bir rejimin uygulanmasını temsil etmektedir. Bu rejim, kesin ifadesini sancak kanunnamelerinde almıştır. Osmanlı rejimi; tarım topraklarının miri arazi rejimine tabi olması, tarım

üretiminin ve vergilemenin çift hane sistemi denilen bir sistem altına alınması ve nihayet tımar sisteminin uygulanması demektir. Çift hane sistemi, bütün Osmanlı sosyal-siyasi sisteminin temelidir. Bu gerçeği otuz yıldan beri çeşitli yazılarımda açıklamaya çalıştımsa da, henüz anlaşılmamıştır. Kısaca, çift hane sistemi köylü aile emeğine dayanan küçük aile çiftliklerinin tarım ekonomisinin temel kurumu halinde uygulanması anlamındadır. Bütün Osmanlı kanunnameleri ve bürokratik önlemler, bu temel tarımsal-sosyal sistemin sürdürülmesi amacına yönelmiştir. Osmanlı tahrir sistemi bu rejimin gerçekleştirilmesi için uygulanan bir yöntemden ibarettir. Başka deyimle, bu rejim köylü üretim birliklerini yani haneyi ve tarım üretimi aile çiftliğini miri arazi rejimi altında doğrudan doğruya devlet kontrolü altına sokan böylece merkezi mutlak imparatorluk idealini gerçekleştirmeye yönelen bir rejimdir. Kayda değer ki, Osmanlı'nın varis olduğu Bizans İmparatorluğunun parlak dönemlerinde de tamamıyla buna benzer bir rejim hakimdi. Merkeziyetçi bir bürokrasi, köylü aile ünitelerini sürdürmeyi bir esas politika olarak uygulamaktaydı. Bizans'ın dağılma devrinde, köylüler ve toprak yerel üst sınıfların askeri asil sınıfın ve kilisenin eline geçmiş bulunuyordu. Osmanlı rejiminin gelişi bir anlamda, kırsak sektörde bu geleneksel imparatorluk rejiminin yeniden dirilişi olarak görülebilir. Bir kelimeyle biz, Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarını birer köylü imparatorluğu olarak vasıflandırabiliriz. Özetle, Kanun-i Osmanî, Osmanlı sultanlarının mutlak merkeziyetçi sisteminde köylüyü ve toprağı devlet kontrolü altına alan ve onları yerel sömürmelere karşı koruyan bir rejim olarak gelmiştir. Şu gerçeği de burada belirtmek gerekir. Osmanlılar, bir ülkeyi ilhak ettikten sonra kendi rejimlerini, Kanun-i Osmaniye'yi birden bire zorla uygulamaktan kaçınmışlar, yeni fethedilen bölgede hoşnutsuzluk yaratmaktan ve dirence sebep olmaktan kaçınmışlardır. Bu Kanun-i Osmanî başlıca yerel angaryaları ve tabilikleri kaldırdığı için köylü halkı daima Kanun-i Osmanî'yi geçmiştir. Bunu mesela, Kıbrıs'ta açıkça görmekteyiz. Osmanlılar, Latinlerin egemenliği döneminde haftada iki gün feodal senyör için angarya çalışan Rum köylüleri, fetihten hemen sonra bu angaryadan kurtarmış; böylece, Kıbrıs fethinde yerli Rumlar, Venediklilerle işbirliği yapmaktan kaçınmışlardır. Kıbrıs'taki bu durum, Osmanlı istimalet politikasının çarpıcı örneklerinden biridir. Bu arada, başvergisini göz önüne alalım. Osmanlılar, kişisel bir başvergisi olan İslâmî cizyeyi Balkanlarda kişi başına değil, hane başına uygulamışlardır. Zira Osmanlıdan önceki rejimlerde başvergisi hane başına alınmaktaydı. Bu misal, istimalet politikasının doğrudan doğruya Osmanlı idaresi yerleştikten sonra da uygulandığını gösteren açık bir misaldir. Doğal olarak, Osmanlı egemenliğinin Balkanlarda yayılması ve yerleşmesi, başka faktörlerinde bir araya gelmesiyle gerçekleşmiştir. Bundan önce, Osmanlıların Balkan halkını kendine çekmek için uzlaşıcı, hoşgörülü ve köylüyü himayeye yö nelmiş politikasını inceledik. Fakat imparatorluk kurmak için bu yet erli değildi. Osmanlıların Balkanlarda yayılmasını karşı duran, aynı bölgede ekonomik ve askeri üstünlük kurmak isteyen Balkan dışı büyük güçler, özellikle güçlü Macar krallığı ve denizde Venedik vardı. Osmanlı, Balkanlar için bu Balkan dışı güçlerle 2 yüzyıl sürekli mücadele halinde olmuştur. Balkanlarda, Sırp Stefan

Duşan'ın imparatorluğu, 1354'te onun ölümü ile parçalandığı zaman, Osmanlı fütuhatı için zemin hazırdı. Duşan'ın imparatorluğu küçük devletlere bölünmüş idi. Osmanlılar, bu küçük devletleri kolaylıkla egemenlikleri altına aldılar. Son Sırp direnmesi 1389'da Kosova'da kırılmıştır. Osmanlı savaş teknolojisi ve strateji üstünlüğü, imparatorluğun kuruluşunda temel faktörlerden biri olduğu için istimalet politikası ile birlikte dikkatle incelemek gerekir. Burada bu konuya girmiyoruz. Yalnız başka önemli bir konuya, Balkanlarda İslamiyet'in yayılışı konusuna kısaca dokunmama izin vermenizi isterim. Araştırmacılar, Balkanlı Müslümanları iki ayrı kategoride araştırmak gerektiğini vurgularlar. Anadolu'dan Balkanlara geçip yerleşen Müslüman Türkler bir yanda, Balkanların yerli halkından olup İslamiyet'i seçmiş olan Müslüman grupları öbür yanda bu iki kategoriyi oluştururlar. Hemen belirtmeliyiz ki, bu iki konuda yapılan araştırmalar henüz sonuçlara varmak için en önemli belgeleri vermektedir. II. Beyazıt dönemine ait cizye defterleri Nicolaj Todorov ve Ömer Lütfi Barkan tarafından araştırılmıştır. Bu sayım tahrirleri 1487–1491 arasında Rumeli'de yalnız 258 gayrimüslimin İslamiyet'i seçtiğini ortaya koymaktadır. Buna karşı tahrir defterleri konu üzerinde beklenmedik bazı ayrıntılar da vermektedir. Ömer Lütfi Barkan, XVI. yüzyılın ilk yarısına ait defterlere göre, Rumeli'de gayrimüslim ve Müslim nüfusu hane hesabı ile hesaplamış ve bir haritaya geçirmiştir. Bu haritaya baktığımız zaman ilk göze çarpan nokta Vardar hattı doğusunda Müslümanların çoğunluğu oluşturduğudur. Bu olay, sadece Osmanlı devletinin yeni fetihleri ana yollar boyunca güvenlik altına almak için Rumeli'ye sürgün usulü ile zorla geçirdiği Yörüklerin yerleşmesi olayı ile açıklanamaz. Büyük ölçüde bir yerleşme kuşkusuz, Anadolu'dan kendiliğinden gönüllü gelen kitlelerin yerleşmesi ile açıklanabilir. Bu olayın arkasındaki ana faktör, XIII. yüzyılda Batı Anadolu'da çok yoğun bir Türkmen yerleşmesi ve bunun doğurduğu nüfus baskısı olmalıdır. Osmanlı fetihleri, bu halkın XIV. yüzyılda Doğu Rumeli'ye yoğun bir şekilde taşması biçimde açıklanabilir. Daha sonraki yüzyıllarda tahrir defterlerinde bu bölgede yoğun Yörük gruplarını ve onların yerleşimi ile ortaya çıkan pek çok köy ve kasabayı tespit etmekteyiz. Fetih öncesinde gelen Bulgar köyleriyle Yörük köyleri tahrir defterlerine göre açık bir şekilde ayırt edilebilmektedir. Bulgar köyleri büyük zengin kalabalık köylerdir ve bu köylerdeki Müslümanlar çoğu zaman nev-Müslim adı ile gösterilen küçük bir grup oluşturmaktadır. Açıkça bu köylerde İslamlaşma çok kısıtlı bir ölçüde görülmektedir. Buna karşın, genellikle küçük ve nispeten fakir Yörük köylerinde nüfusun tamamı Müslüman'dır ve baba adları daima Türk Müslüman adlarıdır. Doğu Rumeli'de temel soru, bir yandan Yörük göçü ve yerleşiminin boyutunu, öbür yandan Bulgarlar arasında İslamlaşmanın derecesini saptamaktır. Doğu Rumeli'deki bu durum karşısında yukarıda belirttiğimiz hattın batısında Yörük yerleşimi kısıtlıdır. Yukarıda, cizye defterlerine göre XV. yüzyıl sonlarında İslamlaşmanın çok kısıtlı olduğunu müşahede ettik. Yerli halkın İslamlaşması başlıca Rodop bölgesi, Arnavutluk ve Bosna'da yoğun bir biçimde gelişmişti. Bu bölgedeki Müslüman halkın anadili Türkçe değildir. Bu İslamlaşma süreci için Osmanlı arşiv kaynaklarının ortaya koyduğu faktörlerin etkisi altında tedricen gerçekleş-

miştir. Bunu Osmanlı egemenliğinin ilk 300 yılı için kesin biçimde söyleyebilmekteyiz. Fakat son 300 yılda Rumeli'de neler olmuştur? Bu alanda henüz esaslı araştırmalar yapılmamıştır. Bir hipotez olarak, bu yüzyılda cizye vergisinin ziyadesiyle artışı ve başlangıçtaki istimalet politikasına aykırı düşen tutumların ortaya çıkması İslamlaşmanın nedeni olarak ileri sürülmektedir. Bu son 300 yılda İslamlaşmanın yoğun olduğu üç bölge halkının tabii olduğu bazı özel koşullar İslamlaşmayı açıklar niteliktedir. Rodop dağlık bölgesinde Arnavutluk'ta ve Bosna sınır bölgesindeki fakir dağlı halk, Osmanlı iradesi tarafından geniş ölçüde askeri hizmette kullanılmışlardır. Bunlar tüfek kullanan ve 50 veya 100 kişilik bölükler halinde bir bayrak etrafında organize edilmiş, ücretli asker grupları olup XVI. yüzyıl Anadolu'sundaki sekban ve saruca bölüklerini yakından benzerlik gösterir. Bu ücretli asker yanında yukarıda işaret ettik ki, Eflaklar yani Vlah denilen Hıristiyan Balkan göçebe halkı, fetih öncesinde ocak sistemine göre örgütlenmiş, öteki gruplar, strotiyot veya voynuk köylü askerler vardı. Bunlar, Osmanlı döneminde devletin askeri kadrolarına ilhak edilmiştir. Ocak sistemi içindeki bu halk da, yine aynı dağlık bölgelerde yoğun bir şekilde bulunmaktaydı. Osmanlı seferlerinde Türk askerleriyle sıkı ilişki içinde bulunan bu gruplar arasında, yine sosyal bir süreç sonucu olarak, İslamlaşmanın doğal bir olay biçiminde gerçekleştiği aşikardır. İslamlaşma ve Anadolu'dan göç sonucu olarak Balkanlarda İslam nüfusunun oldukça yüksek bir düzeye ulaştığına kuşku yoktur. Müslüman nüfus, daha sonraki yüzyıllarda salgın hastalıklarla kırılmış ve özellikle XIX. yüzyılda Rus istilaları sonucu olarak Anadolu'ya kitle halinde göçmeye başlamıştır. Göçün Tuna boylarından başlayarak Meriç vadisine kadar XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılda Balkan harpleri sonucunda bir kitle göçü halini aldığını herkes biliyor. Bunun son bir örneğini yakın zamanlarda Bulgaristan'dan gelen büyük göç hareketi izlemiştir. 1894 Osmanlı nüfus sayımına göre o tarihlerde Balkanlarda yaşamakta olan Müslüman halkın sayısı yüksektir. (…) Bu sayımda Müslüman nüfus, Edirne, Manastır, İşkodra, Selanik ve Kosova bölgelerinde çoğunluktadır. Etnik Türk-Müslüman nüfus ayrıca gösterilmemiştir. Yerlerinden, yurtlarından acımasızca göçe zorlanan Rumeli Türkleri ve Müslümanlarının bu acı alın yazısı tarihçiye şu gerçeği açıklamaktadır. Ayrı ayrı halkları, dinleri ve kültürleri koruyucu geniş kadrosu içinde toplayan ve bir çeşit commonwealth karakteri taşıyan Osmanlı rejimi yerine milli devletler gelince, Balkanlar birbirini boğazlayan bağnazlıklara sahne olmuştur."[33]

Bu önemli hususun dışında dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, Balkan ülkelerinin her birini ayrı ayrı ele almaktır. Bu, Balkanlarda İslam ve toplumsal değişimi anlamanın önemli bir yoludur. Çünkü her bir ülkenin dinî, toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik vs. şartları diğerinden farklıdır. İslam dini, Balkan toplumlarının her birinde özellikle bölgenin Osmanlı'dan kopuşundan

33 Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", *Gamer*, I, 1, 2012, p. 1-10. Ayrıca bkz. Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", *Bal-Tam Türklük Bilgisi*, Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Prizren, 2005, p. 20-44.

itibaren farklı şekillerde etkili olmuştur. Etki düzeyi itibariyle her bir Balkan ülkesi diğerinden ayrı özellikler taşır.

Balkanlarda İslam ve toplumsal değişimi incelemede önemli bir metodolojik nokta da, Müslümanların Balkanlara girmeye başlamasından itibaren katedilen aşamaları tespit etmek ve her bir aşamanın özelliklerini bilip dikkate almaktır. Örneğin Arvanutluk'ta Osmanlı'nın hangi dönemlerinde Müslümanlaşmanın yavaş, hangi dönemlerinde hızlı olduğunu tespit etmek ve buna göre İslam'ın değişimle ilişkilerinin durumunu ortaya koyma önemlidir.

Bir başka önemli ilke, İslam-toplumsal değişim etkileşimini etkileyen faktörleri tespit etmektir. Bu faktörler, ekonomik, siyasal, kültürel, hukukî, uluslararası ilişkisel vs olabilir. Bunların tespiti, etkileşimde asıl etkili olanın din mi yoksa değişim mi olduğunu anlamada kolaylıklar sağlayacaktır.

Balkanlarda İslam-toplumsal değişim etkileşimini araştırmada nüfus konusu da oldukça önemlidir. Müslümanların genel nüfus içindeki yeri ve coğrafi dağılımlarının bilgisi, İslam dinin toplumsal ve kamusal etkisini ve dolayısıyla toplumsal değişime katkısını veya muhalefetini ya da temel değişim etkeni oluşunu doğru anlamaya katkı sunacaktır.

Çok önemli bir metodolojik ilke de, göç hareketlerini bilmek ve dikkate almaktır. Müslümanlar ne zaman ve nereden nereye göç etmişlerdir? Bu göç, göç edilen topraklarla yerleşilen topraklarda ne gibi değişiklikleri beraberinde getirmiştir? Göçlerle birlikte Müslümanlaşma artmış mıdır yoksa azalmış mıdır? Bu gibi soruların cevapları, Balkanlarda İslam'ın toplumsal değişim boyutunun veya toplumsal değişimin İslamî boyutunun daha iyi ve doğru anlaşılmasında etkili olacaktır.

Sonuç

Bu çalışmada, Balkanlarda bağımsız bir konu olarak İslam'ı ele almak amaçlanmamıştır. Yine ayrı bir konu olarak Müslümanların mezhep durumları, örneğin Sünnilik, Hanefilik, Alevilik, Bektaşilik, Nakşibendilik, Kadirilik, Halvetilik, Mevlevilik gibi mezhep ve tarikat yönlerini incelemek hedeflenmemiştir. Burada asıl hedeflenen, Balkanlarda İslam'ın toplumsal değişim boyutunu, başka bir ifadeyle İslam-toplumsal değişim etkileşimini sosyolojik zeminde giriş düzeyinde araştırmaktır. Bu çerçevede yürütülen ve toplumsal değişim kavramının nötr bir anlam içeriğiyle kullanıldığı çalışmadan şu hususlara erişilmiştir:

1. Balkanlarda İslam'ın toplumsal değişimle karşılıklı ilişkileri, o topraklara İslam'ın girişinden itibaren temel kaynaklardan hareketle ayrıntılı olarak incelendikten sonra tam olarak anlaşılabilecek düzeyde ortaya konulabilir.
2. Eldeki verilerle Balkanlarda İslam, bilhassa Osmanlıların fetih hareketlerinin sonucu olarak o topraklara girmesinden 19. Yüzyıl uluslaşma dönemlerine

kadar toplum hayatında, toplumsal değişimde oldukça etkili olmuştur; toplumsal değişimde kimi zaman temel etken, kimi zaman destekleyici etken, kimi zaman yavaşlatıcı etken olmuştur.

3. Aynı zaman dilimi içinde bazı durumlarda toplumsal değişim Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur; olumlu ve olumsuz düzeylerde etkili olduğu gibi Müslümanların yeni din yorumları ortaya koymalarına yol açacak şekilde etkide de bulunmuştur.
4. Osmanlı hâkimiyetinin son bulması ve ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte kurulan yeni siyasal düzenler, devletler, birlikler altında Müslümanlar; ciddi ve ağır baskılar, zorlamalar, ayrımcılıklar, ötekileştirmeler, dışlamalar, göçler vs. ile değişimden çok olumsuz etkilenmişlerdir.
5. Yirminci yüzyılın sonları ile yirmi birinci yüzyılın başlarında gerçekleşen yeni bağımsızlık mücadeleleri sürecinde de Müslümanlar, bilhassa Yugoslavya topraklarında Sırbistan, Hırvatistan, Kosova, Karadağ ve Bosna-Hersek'te çok büyük acılar, ıstıraplar, baskılar, çatışmalar, savaşlar tecrübe etmişlerdir. Özellikle Bosna-Hersek'te özellikle Sırplar tarafından yapılan soykırım ve katliamlar, Müslümanları yeni bir safhaya getirmiştir. Dayton Antlaşmasıyla (14 Aralık 1995) kurulan Bosna-Hersek devleti altında Müslümanlar, Bilge Kral Aliya İzzetbegoviç'in öncülüğünde ortaya çıkan İslamî uyanış mirasını tevarüs ederek İslam'la bir tür yeniden buluşma noktasına gelmişlerdir.
6. Günümüzde Avrupa'da ortaya konulan, hatta maalesef bir endüstri ve kültür haline getirilen İslamofobi, farklı etnik ve dinî toplulukları içinde barındıran Balkanlarda da varlık göstermektedir. Balkan Müslümanları, Balkanların bazı bölgelerinde İslamofobik bir baskı altında bulunmaktadırlar.

Kaynakça

AYDİNÇE, Nehri, "Balkanlarda Tarikatlar; Makedonya'daki Halvetîliğe Genel Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. 2, No. 2, 2015, p.75-90.

BABİNGER, Franz, "Sarı Saltık", vol. 10, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, MEB., 1966.

BERGER, Peter L., "Dini Kurumlar", Adil Çiftçi (ed), *Toplumbilimi Yazıları*, trans. A. Çiftçi, İzmir, Anadolu Yayınları, 1999.

BOUGAREL, Xavier, "Balkan Muslim Diasporas and the Idea of a 'European Islam'", in: Tomislav Dulic et alii (eds.), *Balkan Currents. Essays in Honour of Kjell Magnusson*, Multiethnic Papers Uppsala 49, University Press, 2005, p.147-165.

DURKHEIM, Emile, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, trans. Hüseyin Câhid, vol. 1-2, İstanbul, Tanin Matbaası, 1923.

EVLİYA Çelebi,, *Seyahatnâme*, vol. 2, Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı (eds), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999.

ISENI, Baskhim, "National Identity, Islam and Politics in the Balkans", http://downloads.akademie-rs.de/interreligioeser-dialog/091120_iseni_balkan.pdf (Accessed 12 January 2016).

İBN HALDUN, *Mukaddime*, tah. Derviş el-Cüveydî, 2.bs. Beyrut, 1996.

İNALCIK, Halil, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", *Gamer*, I, 1, 2012, p. 1-10.

İNALCIK, Halil, "Türkler ve Balkanlar", *Bal-Tam Türklük Bilgisi*, Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Prizren, 2005, p.20-44.

İNALCIK, Halil, "The Middle East and The Balkans Under the Ottoman Empire", *Essays on Economy and Society,* Bloomington, İndiana University Turkish Studies, 1993.

İNALCIK, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600,* London, Weidenfeld & NİcholSon, 1975.

İNALCIK, Halil," Ottoman Methods of conquest", *Studia Islamica*, No. 2, 1954, p. 103-129/web: http://online.sfsu.edu/mroozbeh/CLASS/H-604-pdfs/17-Inalcik-OttomanConquest.pdf (Accessed 12 January 2016).

İSMAİLİ, Adnan, "Balkan Müslümanlarının Son Durumu", 2013, http://balkanisbirligi.org/wp-content/uploads/2014/01/Balkan-Raporu.pdf (Accessed 10 January 2016).

OCAK, Ahmet Yaşar, *Sarı Saltık*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002.

OKUMUŞ, Ejder, "ABD'de İslamofobi ve Anti-İslamizm: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası", K. Canatan ve Ö. Hıdır (Eds), *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, Ankara, Eski Yeni Yayınları, ss. 235-257.

OKUMUŞ, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, 4. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

OKUMUŞ, Ejder, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, *Electronic Journal of Social Sciences* - http://www.e-sosder.com, ISSN:1304-0278, Vol. 8, No: 30, Güz 2009, p. 323-347.

OKUMUŞ, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 2. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

OKUMUŞ, Ejder, *Dinin Toplumsal İnşası*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2015.

OKUMUŞ, Ejder, "Çağdaş Dünyada Birlikte Yaşama, Yusuf Akalın (Ed.), *Hz. peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlâkı*, Ankara, DİB yayınları, 2015, p. 101-112.

ORTAYLI, İlber, "Balkanlar'da Milliyetçilik", *TCTA.,* c. 4, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss. 1026-1031.

ORTAYLI, İlber, "Osmanlı Barışı", *Osmanlı Araştırmaları*, http://www.os-ar.com/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=501590 (Accessed 02 Ocak 2007).

POPOVİC, Aleksandre, *Balkanlarda İslam*, trans. Komisyon, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

SALİH, Eyüp "Makedonyada'ki Tarikatlar, Silsileleri, Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", http://www.balturk.org.tr/makedonyadaki-tarikatler-silsileleri-maneviyat-buyuklerinin-hayatlari-ve-hizmetleri/(Accessed 10 January 2016).

SOROKIN, Pitirim A., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, vol. 1, trans. M. M. Raşit Öymen, Ankara, KBY., 1994.

WEBER, Max, *The Sociology of Religion*, trans. E. Fischoff, Boston, Beacon Press, 1964.

http://www.tuicakademi.org/balkanlarda-islamofobi/ (Accessed 12 January 2016).

http://www.haber3.com/balkanlarda-islamofobi-tartisiliyor-3146585h.htm (Accessed 12 January 2016).

Balkanlarda Çokkültürlülük: Teorik Yönler, Örnekler ve Eleştiri

Dimitar V. ATANASSOV

Dr., Bulgarian Academy of Sciences, Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum

Özet

Öncü toplumlar olarak kabul edilen Batı Avrupa ve Kuzey Amerika bağlamlarında kullanılmak üzere taklit edilen kuramsal yaklaşımların, metodolojik bulguların ve/veya tek kavramların uygulanması yerel akademik toplumların entelektüel eğilimleri çerçevesine yerleştirilmesi için karlı kısa yol olduğu düşünülebilir. Güneydoğu Avrupa'nın bu bölgesi Batı dünyasının dayattığı medeniyete karşı kendi medeniyet paradigmasını alternatif olarak öne sürmekten aciz olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Bu nedenle zamana karşı denenmiş ve saygın olarak kabul edilen modelin izlerini takip etmek gelişimi için başlıca seçenek olarak yerini korumaktadır. Bu bağlamda yerelin küreselliği ile uyumlaştırılması konusundaki başlıca stratejiler arasında Avrupa entelektüel tarihinin dönüm noktası olarak kabul edilen ve akademik açıdan popüler ve/veya siyasi seferberliği olasılığı ile dikkat çeken küresel kültüre ait belirli unsurların benimsenmesidir.

Bu makale etnik ve/veya dini birliğin ve grup uyumunun felsefi kavram, Avrupa'da entelektüel tarihinin yönü ve aynı zamanda yerel ölçekte karar verme seçeneklerin yelpazesi olarak kabul edilen çok kültürlülüğü ile yakın ilişkili çok düzeyli diyaloğu özellikle vurgulayarak çok kültürlü düşünceler kümesine ve bunların Balkan topraklarında olası uygulama seçeneklerinin incelenmesine odaklanmaktadır.

Multiculturalism in the Balkans: Theoretical Aspects, Examples and Criticism

Summary

Application of theoretical approaches, methodological findings and/or single concepts, forged to be used in contexts of Western Europe and North America, seen as pioneer societies, could be regarded as a profitable shortcut for local academic communities to be installed into the intellectual trends framework. The region of Southeast Europe was and is incapable of forging its own civilization paradigm, alternative to that, imposed by the Western world. Therefore, the main option for its development remains pursuing the tracks of the model, regarded as time-tested and prestigious. In this context, one of the main strategies for adaptation of the locality to the globalness is to adopt certain elements of the global culture, considered as pivot parts of the European intellectual history; those, which are seen as academically fashionable and/or marked with potentials for political mobilization mainly.

The paper is focused on examining a set of multicultural conceptions and their potential application options on Balkan terrains, analyzing in depth its corresponding mechanisms for establishing ethnic and/or religious togetherness and group cohesion, putting particular accent on multi-level dialogue in a close relation to the multiculturality, considered as philosophical concept, as a direction in the intellectual history of Europe, and a spectrum of options for decision-making on a local scale as well.

Giriş

Son 20-30 yıllık dönem zarfında meydana gelen olaylar, tüm çeşitleriyle dahil olmak üzere haklar konusunu tekrar kamuoyunun gündemine taşıdı. Özellikle 11 Eylül 2001 saldırıları ve 22 Temmuz 2011 yılında Anders Breivik'in yabancılara karşı düzenlediği katliamdan sonra kültürler arasında etkileşim mekanizmalar üzerindeki odaklanma özellikle etkili idi.

Bu makaleye büyük derecede Bulgar araştırmacıları – Profesör Tsvetana Georgiyeva ve Georgi Kapriev arasındaki tartışma neden oldu. Tartışmaya, Balkanlarda "farklılıklar" arasında ilişkilerin derinlemesine kadar nasıl anlaşılması gerek, sorusunun yarattığı anlaşmazlık sebep oldu. Bu nedenle, farklı etnik köken, farklı dine mensup grupların oluşturduğu modeli nasıl algılamalıyız, eğer bu gruplar, klasik kültür tanımlamalarına göre, ortak bir yaşam alanını paylaşan, karşılıklı olarak geleneklerine saygı gösteren, hatta onun "öteki" komşusunun bazı ritüel uygulamalarında yer alan kültür sistemlerine ait ise ? – Onlar bırakın çatışmaya girmek paylaşılan yaşam dünyasını oluşturuyor, (Husserl'e göre) ortak Lebenswelt, ki her grup, biçimsel olarak farklı kültürlere mensup olanları bir mikrotoplulukta birleştiriyor.

Komşuluk – Balkan Çokkültürlülüğü ?

Tsvetana Georgiyeva'nın analizine göre – kendisi, karyerinin büyük bir bölümünde Hıristiyanların ve Müslümanların: Bulgarlar, Pomaklar ve Türk kökenli vatandaşlarının beraber ve sorunsuzca yaşadıkları sözüm ona "karışık bölgelerde" alan çalışmaları yürüten etnolog ve tarihçidir – bu fenomeni anlamak için anahtar komşuluk kavramında gizlidir. Bunlar komşu bahçelerine açılan küçük kapılardır: bunlar komşular arasındaki alternatif hızlı yollardır. Tarihçiye göre, bu kapılar her zaman açık bırakılıyor, ki bu gerçek de, farklı din toplulukları arasında karşılıklı güven işareti olarak algılanması gerek.[1]

Köylerdeki gayri resmi iletişimin ana bölümü, iste bu söz konusu küçük, bahçelerarası kapılardır. Araştırmacı, bu konuda birkaç örnek veriyor, ki bunların büyük bir bölümü ders kitaplarından da bilinen ve hala Hıristiyanların ve Müslümanların alan olarak paylaştıkları köylerin çoğunda gözlenmektedir.[2] Örneğin, farklı inançlara mensup kadınlar toplumda yeni doğan bebeğe ait girişimle ilgili ilk ritüellere katılıyorlar. Çok kültürlü iletişim kanıtları arasında Paskalya Yortusu ile Bayram günlerinde ritüel yemeklerin paylaşımı da var: Hıristiynlar ve Müslümanlar, bayramlarını kutlayarak yumurta, Paskalya çöreği ve kurban etini paylaşırlar. Hatta Hıristiyan erkekler, İslam dinine mensup erkeğinin cenazesine

1 Цв. Георгиева, „Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България", – *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България*, София, без година на издаване [1995], с. 140-158.

2 Цв. Георгиева, „Системата на комшулука", 2010.

katılırlar – ki, bu durum, sağlam sınırlara ve katı kurallara sahip olan ideolojiler olarak kabul edilen dinler açısından ilk bakışta paradoksal görünebilir.

Bu şekilde, Bulgar araştırmacının, ikili iletişimin önemli kültürel gerçeğe dönüştüğü geleneksel Balkanların dialog alanı gibi göründüğüne ilişkin temel fikrini izninizle anlatacağım. Bu nedenle, günümüzün çok kültürlü tartışmasını düşünürken işte tam bunu göz önünde bulundurmamız gerek: eşit iletişimin bütünlüğü ile kültür elitin ve özel politikaların hedeflenmiş çabaları olmadan ulaşıldığı yerler mevcuttur. Bu da, Güneydoğu Avrupa bölgesinin en temel özelliklerinden biridir, ki bu bölge Mariya Todorova'nın iddia ettiği gibi, sadece Osmanlı zamanında ve onun mirası çerçevesinde bir birlik olarak tutulmuştur.[3]

Aslında geleneksel ortamda bir dizi karşılıklılık örneklerini vermeye sonsuza kadar devam edebiliriz. Burada şahsi deneyimimi paylaşma cesaretinde bulunacağım: sülalesinin XX asrın 30'lu yıllarında bugünkü Türkiye toprakları çerçevesinde bulunan Doğu Trakya'nın Kurfalı köyünde Bulgaristan'ın Tırgovişte yakınlarındaki bir köye göç eden dedem, buna benzer uygulamalarda defalarca yer almıştır. Hıristiyanların ve Müslümanların paylaştığı toplulukta, gücü yettiği kadar komşusuna yardım etmesinde kimse sakınca görmüyordu. Köyde biri ev yapmaya başladığı zaman, tüm fiziksel anlamda sağlam erkekler yardıma koşardı ve Hıristiyan ve Müslüman, "Bulgar" ve "Türk" arasında ayrım yapılmazdı, çünkü geleneksel topluluklarda güncel hayat bu tür sınırları silip geçerdi. Köydeşlerden biri hasta düştüğü zaman, bu hastalıkta tecrübesi olan herkes elinden geldiği yardımı yapıyordu, çünkü etik açıdan "ötekisi" olarak kabul edenler şöyle dursun, ulusal bir kolektifin değil de, lokal bir grubun hayatta kalması en büyük değerdir. Herkes, şehirden, hastanın derdine şifa verecek ve yardım edecek birisini tanıyorsa, yardıma koşuyordu. Burada dinler arasında fark üzerinden hesap yapılmıyordu. Hala da yapılmıyor, siyasi partilerin propagandası yüzünden söz konusu geleneksel hoşgörülük alanının daralmasına rağmen. Hala geleneksel yaşam biçiminin arazisi üzerinde bulunuyoruz.

Bazen eğleneceli paradokslar ortaya çıkıyordu: bundan on yıl fazla bir zaman önce Hıristiyan olan dedemin kardeşi, İslam dinine mensup olan komşusundan bir inek satın aldı. Komşusu, Müslümanlardaki isim geleneğine göre, hayvana Şerife ismini vermişti. Inek gebe idi ve çok kısa zaman sonra bir buzağı doğurdu. Buzağa ise Bulgar geleneklerine göre, Nedelço ismi verildi. Bu olayda köyden kimse herangi bir düzensizlik görmedi. Hatta bu durum yerlilerin ilgisini bile çekmedi, çünkü herkes öyle yapıyordu ve bu uygulama toplulukta iç sınırlar çizmiyordu. Bu olay, bizler, şehirden gelen misafirler, bu ortama yabancı olanlar için ilginç ve heyecan vericiydi.

Tsv. Georgiyeva'nın paylaştıklarına geri dönüyorum: kısaca Paskalya çöreği ve kızıl yumurta ile kesilen kurban eti takasını anlatırken, özellikle iki dinin temsil-

3 М. Тодорова, *Балкани-балканизъм*, София, 2004.

cilerinin bayram tebriklerinin altını çiziyor.[4] Dini tebriğin olması kuşkusuz abartılı olabilir, hatta kibirli olabilir – onun metninden bu sonuca varıyoruz. Müslümanlar, insanoğlunu günahlarından kurtarmak amacıyla acıyı aşan ve böylece insanın Tanrı'ya yakın bir modeli yaratan Tanrı Oğlunun dirilişi fikrini ifade eden förmüle, geleneksel "Hazreti İsa Dirildi" şeklindeki kutlamaya sahip değiller.[5] Ne de Ortodoks dinine mensup olanlar İslam dinine mensup komşullarından Allah adına kesilen koçun kurban etini alırken dini kutlamayı söylüyorlar. Biribirini komşulukta karşılayıp nötral "Bayramınız kutlu olsun!" tebriği ile selamlaşırlar.

Heralde buna benzer kişisel, uygun bir tebriğin, aslında hiçbir sembolik anlam taşımadığını söylesek abartılı olmaz. Gelenekler alanı karşısında bu ideolojik biçimsiz formül, her bayrama, hatta, 1 Mayıs, 8 Mart ve birçoğunun bayram içeriğinden şüphe duyduğu (asılsız da değildir) siyasi Pazarlara uygundur. Nihai görecelik konumundan hepsi olan o şey, kolayca kendi karşıtına dönüşüyor başlı başına başka bir şey ile denk gelirken. Bu sonucu, onların sembollerinden yola çıkarak söz konusu bayramlar için yaratılmış ve biçimlenmiş selamların olduğu durumu, güçlendiriyor. Diğer bir deyişle, sembolsüz kutlama, aslında anlamı olmayan bir ifadedir ve bu ifadenin ardında devasa dini anlatı ve yüzyıllar boyunca yaratılan kavramsal kütle durmuyor. Belirli bir tebriğin değiştirilmesi, bayramı da değiştiriyor veya anlamsız kılıyor. Diğer bir deyişle – "Hazreti İsa dirildi", geniş anlamlı "Bayramın kutlu olsun" tebriğine nazaran anlamlı bir eşdeğeri yoktur, ki bu tebriğin yerine buna benzer uygun evrensel öneme sahip olan ve olmayan başka bir ifade gelebilir. Demek ki, bu tebrik "bu" bayramı içermiyor, sadece herangi birini, daha doğrusu hiçbir bayramı içermiyor.

Balkanlar: Bizans Sonrası Maddiyata Karşı Osmanlı Sonrası

İşte burada Ortaçağ filozofu Georgi Kapriev'in tezine geldik. Bu teze göre, Balkanlarda Ortodokslar ve Müslümanlar arasındaki karşılıklı saygının, rasyonel değerler uzlaşma temeli üzerine değil de, "ötekinin" kutsalığına ilişkin sessizlik temeline oturtulmuştur. Kelimeleri için desteği S*lavoy Jijek'in* "temel istisna" fikrinde buluyor: huzurlu kültürlerarası iletişimi sağlayan ikili dialog, ne en yüksek iletişim biçimi, ne de tek faktördür.[6] Yazar şunu paylaşıyor:

Ötekinin dini gizliliğine ilişkin sessizlik (...) buna benzer "temel istisna", beraber yaşama ve farklı dinler temsilcileri arasındaki karşılıklı hoşgörü niyetiyle rölünü üstlenmeye hazırdır . Aşılması gereken "önyargılar ve korkular", ona "yabancı" din

4 Цв. Георгиева, „Системата на комшулука".

5 Pantez arasında söylenen – Hristo`nun paradigmatik tutumu Avrupa medeniyetinin temelidir ve Aziz Avgustin`den başlayarak Toma Kempiyski`ye kadar uzanan özellikle Batı felsefe geleneği Ortaçağlarda bu probleme yeterince ilgi adıyor. Sanki Doğu'da en belirgin temsilcisi Nikolay Kavasild`dır.

6 S. Žižek, *The Plague of Fantasies*, London–New York, 1997, pp. 24-35; S. Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge MA, 2003, pp. 43-66; – цит. по Г. Каприев, „Диалогът между религиите и стойността на мълчанието", – *Християнство и култура*, 1 (68), зима 2012, с. 110.

perdesinin arkasından bakıldığında ötekinin dinini tanımamaktan kaynaklanmıyor, tam tersine ötekisini tanımamaktan kaynaklanıyor. Din, ancak ve ancak başkalarının dini değerlerine saygının korunduğu ve saldırganlığın yok olduğu zaman, ortak yaşamın garantörü oluyor. Bu tür sessizlik, kamu geçerlilikli bir kimlik alanında engelsiz iletişim için şarttır.[7]

Her dinin, geri kalan her şeyin anlamlı anahtarı olarak görev yaptığı ve derinliklerinde bir dizi temel içeriğini içerdiğine dair olasılık, gayet mantıklıdır. Bu, Kapriyev'in Gilbert Chesterton'ın bir fikrine referansıdır. Buna karşılık, nükleer seviyede "ötekinin" dinine girmeyi reddetmek, "yabancı" dinin gerçeğini "kendinin" gibi kaçınılmaz bir şekilde kabul etmemekten kaynaklanacak olası çatışma eylemlerinden teknik açıdan kaçınmak görevini yerine getiren ilkel biçimde bir saygı formu olarak kabul edilmesi gerek. Işte bundan dolayı, halka açık olarak ötekisinin dinine beyan edilen saygı, istikrarlı iletişimsel mesafe, iki tarafın da uyguladığı sağlıklı mesafe anlamına geliyor. Tsv. Georgiyeva'nın iddialarına göre, samimi ve filtresiz bir yakınlık değil. Mecazi anlamda, Bulgar filozofun da dediği gibi açık komşuluk mutlaka sağlam duvar gerektiriyor.[8] Gelenekselliğin halka açık olması, kişilerarası ve altta yatan kültürel farklılıkların alındığı iletişim modeli gerektirmektedir, çünkü her birey herşeyden önce kendini sunar ve temsil eder. Bireyin temelden sorumlu olduğu günlük hayat düzeyindeki kimlik kültürleri, sadece bireyin vucudunu çevredeki dünyadan sınırlayanlardır. İdeolojik filtrelerin, Balkanlardaki geleneksel topluluğunun paradigmasında komşular arasındaki iletişimi çok az etkilemesi veya bu iletişime kesinlikle müdahale etmemesi, asıl nedendir.

Son olarak, Osmanlının Güneydoğu Avrupa'da hakimiyet kurmasından öncesine ait bir belge ile destekleyebiliri. XIII ve XIV asrın kaynak kubbesinde günlük hayatının sıkı bir şelilde yazılmış hiçbir ideoloji modelinin çerçevesine sığımadığına şahitlik edene büyük sayıda belge var. Örnekler: önemli çatışmaların meydana geldiği yerlerin hemen yakınlarındaki arazilerle ilgili davalar, geçersiz sayılacak büyüklükte ve miktarda toprak için yürütülüyor[9]; bölgeden bireyler ise dinini değiştiriyor, bazıları ise birkaç defa.[10] Grand narrative rejimdeki tarihin düşüncelerinden kaynaklanan bu dönemle ilgili doğal beklentiler, çok farklı olmakla ilgilidir, otantik olarak yaşayanlar , tahmin edilen kahramanlık ışında ulusal (ve diğer) fikirlerden deforme edilmiş modern analitik optiğe ayarlanmasına tabii tutulamıyor.

7 Г. Каприев, „Диалогът между религиите и стойността на мълчанието", с. 111.

8 Г. Каприев, „Диалогът между религиите и стойността на мълчанието", с. 111.

9 Actes de Zographou Publiès par W. Regel, E. Kurtz et B. Korablev – *Византийский временник*, Приложение к XII тому, Санкт-Петербург, 1907, с. 88-89, 92-94; Actes de Chilandar. Première partie. Actes grecs. Publ. par L. Petit – *Византийский временник*, Приложение к XVII тому, Санкт-Петербург, 1911, с. 88; В. Гюзелев, *Извори за средновековната история на България (VII – XVв.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви*, т. 1 – Български, други славянски и византийски извори, С., 1994 с. 133-134 и мн. др.

10 Д. Атанасов, „ Религиозният живот на Балканите през XIV век: ежедневни аспекти", – *Свети цар Константин и хришћанство*, т. 1, с. 609-622, Ниш, 2013, с. 616-618.

G. Kapriev, fikirlerinde, her düzeyde iki dini topluluk arasındaki kuşku taşımaz sistematik temaslara rağmen, Hıristiyanlık ile İslam arasındaki ilişkileri ele alan Ortaçağ Bizans'in uzun vadelik döneminden metinlerin hemen hemen mevcut olmadığına dair tespite dayanıyor. Bu yöndeki az sayıda denemeler, yazarların temel çalışmaları ve çağın tüm felsefi külliyatına nazaran tek tük ve periferiktir, işte bundan dolayı onlar Bizans felsefesinde takip edilebilinecek bir çizgi oluşturmuyorlar. Ortodoks düşünürlerin Müslüman dinine, gelenek açıdan bakış açısı, son derece yüzeysel ve temsil edilemeyecek düzeydedir. Iki gelenek hakkında da. Artı, bu konuya adanan metinlerin büyük bir bölümünde aynı düşünceler hiç değişmeden dilden dile aktarılıyor, ki bunun arkasında görüldüğü gibi, istikrarlı emperik bilgi değil tam tersine basmakalıp bilgileri duruyor. Bu uygulamada İslam öğretilerin temeline ulaşmak gibi en küçük bir denemenin yapıldığına dair bir deneme bile belirmiyor. Burada doğal olarak şu sonuca varılıyor: Buna benzer bir dürtünün Ortodoks filozoflarından gelmesi beklenirken onların ilgisi hemen hemen sıfırdır ve "ötekisini" tanıma yönündeki olumlu sonuçlar tamamen eksiktir.

Bizans dünyası çerçevesinde entelektüel etkinlik kuralları, Doğu komşularını nesne olaral ele almıyor. Işte bundan dolayı da onlar hakkında bilgilerde gelişme kaydedilmiyor. Biçimsel olarak konuşacak olursak ikili dialog var: önemli olmayan sayıya rağmen, metinler yine de eksik değildir ve işte bu gerçek, iletişimin parametreleri ve derinliği hakkındaki soruyu ortaya atıyor. Bu söz konusu metinler, kutsallığı hedef alan anlamlı tartışmanın dinamik bağlamını oluşturmuyor - bir dizi temel anlamı çözen kutsal dini törenin, anlamlı anahtarın. "Ötekinin" dininin tüm kavramsal binasını anlaması için kullanılan anahtarlar. Bütün bunlar, ticaret, savaş, günlük yaşamın ufuğundaki biribirine yakın olan tüm faaliyetlerde Hıristiyan ve Müslüman arasındaki olağanüstü yoğun bir iletişimin arka planında.

Bütün bunlardan dolayı Bizans üstünlüğünü suçlamak biraz anlamsız olur – Roma İmparatorluğu sınırları dışında diğer milletler üzerine medeniyet üstünlüğüne ilişkin özgüvendir. Az veya çok, son derece derin bir iletişime dayanan diğer tüm milletlerle ve ülkelerle olan yoğun ilişki, bunun bir kanıtıdır. Bulgar, Sırp, vesairlerin Ortaçağ tarihinin iskeletini sadece Bizans kaynakları oluşturuyor. Fakat bu sadece kısmen doğrudur – Bizans tarafından "ötekisine" takılan önemsememe etiketi bir açıklayıcı değer taşımıyorsa, sınırların dışındakilere ilgisizliğe ne demeli ?

Sofya Üniversitesi profesörü, bügünün Avrupa'sını Bizans zihniyetinin bir ürünü olarak ele alırken, açık komşuluk kapılarından alınacak uygun sonuç, günlük düzeydeki iletişim ile ilgilidir, fakat bu hiçbir şekilde çok kültürlü yaşamın bir sinyali değildir. Dialoğun iki tarafından gözemleyen mesafe, sorunsuz bir iletişimin garantörüdür. Bu şekilde "kendine ait" kutsal alanı, çekirdeğinde "kendine ait" kalıyor ve tehdit altında değildir, "ötekisi" ise ritüel yemekleri paylaşarak ve her türlü dini derinliği yok eden " Bayramın kutlu olsun!" formülü ile kutlayarak

marjinal bir şekilde katılıyor. Dialog ve özellikle bir tek günlük yaşamı ile ilgili onun bir varyantı, hiç bir şekilde kültürel değerleri tanıma anlamına gelmiyor, bireyleri ve onlara olan güveni kabul etmek, fakat onları, kültür gruplarının temsilcileri olduklarından dolayı değil de, onlar oldukları için kabul etmektir. Bireyselin görünümü için sorumluluk, topluluğa değil de, bireye aittir, işte bundan dolayı, basmakalıplar, lokal düzeyde her türlü doğrudan doğruya deney imkanı olan mesafeli olan için çalışıyorlar, oysa yakından olan ve duyusal erişilebilir olana basma kalıplara gerek yoktur. Bu prensip, günümüz şehirlerin vatandaşları tarafından denliliklerine kadar çok zor bir şekilde kavranabilir.

Tarihçi Tsvetana Georgiyeva'nınri gözlemleri, bir değiştirmeyi temel olarak kullandığını açıklarsak, abartmış olmayacağız, ki sonuçta bu değiştirme onun analiz sonuçlarının zor bir şekilde doğrulamasına yol açacaktır. Öyle görünüyor ki, anlamlar konusunda komşu bağlantılarını uzlaşmaya dönüştürerek ilk başta anlambilimsel ve kişisel katmanların yansımalarını birleştiriyor. Anlamsal evrenlerin çatışması, kişisel ilişkilerde tercüme edilemiyor. Komşuluğu açan ve kapayan ideoloji yakınlık değildir, günlük işleyen bir topluluktur, ki burada din ve etnik kökene bakmaksızın herkes ortak folklor şarkıları mırıldanıyor, köy meydanında beraber dans ediyorlar ve topluluğun dinamik sistemini ortak bir şekilde kuruyorlar. Orası, herkesin kendi yüzüyle görüldüğü yerdir ve görüldüğü gibi, etnik kimliğe ve inancın başlatılmasına gerek yoktur.

Aslında Balkanların "Bizanslaşması" veya "Osmanlaşması" ve bölgedeki toplumların oluşumu özerine bakış açısı – tabii ki – süreçlerin takip edildiği pozisyona doğrudan bağlı olan kaderdir. Mariya Todorova tarafından formüle edilen bölgedeki Osmanlı esansı fikrine, Militsa Bakiç-Heydın'ın analizini karşı koyabiliriz. Onun mantığına göre, Balkan Yarımadasının kimlik kodunu, Osmanlıların kültür emanetine nazaran Ortaçağlardan miras kalanlar daha önemli bir şekilde belirlemiştir. Daha da fazlası Bizans unsurlarının bir kısmı, kaynak ile bağlantıyı kaybederek Osmanlı İmparatorluğu tarafından kabul edilmiş ve benimsenmiştir: bir optik illüzyon, Romaya ait olan birşeyi otantik Osmanlı olarak görülmesini sağlıyor.[11] "Otantik" olarak ilan edilerek dünyanın bir resminin nitelendirilmesi ve onu bir ya da başka bir ideolojik optik ile anlamak, – kuşku yok ki – büyük bir çekici güce sahip. Işte bundan dolayı Bizantolji uzmanına göre, Balkanlar bir Bizans yapısıdır, Osmanlı uzmanına göre, bir "Balkan maddesi"nin Osmanlı usulune göre inşa edilmesi, kolay kolay sorgulanamaz. .

Toplum ve evrensel hakların fikirlerin kısa tarihçesi

Burada söylenenler birkaç önemli soruyu ortaya atıyor .Birincisi – aslında komşuluk fenomenini nasıl tanımlayabilirz? Görüldüğü gibi makul dialoğun ve kut-

11 М. Бакич-Хейдън, „Кое е византийското в Балканите", – Биелич, Д.; Савич, О. (съст.), *Балканите като метафора. Между глобализацията и фрагментацията*, София, 2004, с. 82-105.

sal içtenliğin karşılıklı tanınmasının emanasyonu olmadığına göre, onu nasıl bir anlam verebiliriz ?

Bu soruya biraz olsun ayrıntılarıyla cevap verebilmem için çokkültürlülük ve çokkültürlülük toplum fikrini analitik bir şekilde ele almaya ve aynı zamanda karşılaştırmalı planı çerçevesinde (Balkanlar ve Batı Avrupa) uygulamaların temel setini öne sürmeye niyetliyim. Evrensel olarak kabul edilmiş tanımına göre, çokkültürlülük, günümüz eşitsizlikler temelinde ortaya çıkan grup çatışmaların uzlaşma yollarından oluşan bir sistemdir. Diğer bir değişle, cevaplama yaklaşımlardan bir tanesi, son bölümde çokkültürlülük kavramının ortaya çıkardıkları toplumların tarihi seyrini izlemektir .

Şereften Onura Kadar Paylaşılan Bir Sosyal Kaynak Olarak Haklara Yönelik Ilk Adımlar

Modernliği doğuran ilk tür eşitsizliklerin mesleki eşitsizlikerin olduğunu kabul edersek, modern zamanının arkaik onur kavramının haysiyet kavramına dönüşmesiyle başlamasına ilişkin analizi, Charles Taylor'ın analizi, mantıklı ve kabul edilir gibi görünüyor.[12] Onurun, aristokratik ayrıcalıklardan yola çıkarak ve bunun kişisel niteliklere bakmaksızın kuşaktan kuşağı devredilmesi, modern "haysiyet" kavramı ile değiştirilmiştir, ki bu kavram, insanlık ırkına mensup olduğundan dolayı herkesin doğasında olan bir niteliktir. Ve bireyler için fırsat alanındaki dikey sosyal hareketlilik de dahil olmak üzere, Fransız devrimi ve mesleki limitlerin kademeli olarak kaldırılması sayesinde ulaşılan eşitlikçi bir anlayıştır.

Bunlar, tüm bireylerden eşit şekilde uzak olan ve onlara karşı değer açısından nötral olan ortak alan ve eninde sonunda modern tanınmanın meydana gelmesini sağlayan değişikliklerden oluşan ilk bölüm olduğu söylenebilir. Geleneksel toplumda iletişim uygulamaları karakter olarak çok farklıdır: micro topluluk yaşam, onun içinde dahil olan herkesin tam karşılıklı tanımasını gerektiriyor. İşte bundan dolayı burada söz konusu olan sicak, kişisel, "yüz yüze" bir ilişki. Modern kamusal alan serin, mantıksal işlemsel sayesinde kurulmuştur ve hatta beraberliği üzerine değil de, ortak menfaatler üzerine kurulmuştur. Menfaatleri ve paylaşılan hedefler birleştiriyor, gerçekleşmesi, bir projenin sonu ise yeniden yabancı kılıyor. Işte bundan dolayı, modern şehir ortamının, bir dünyayı yaratarak duygusal ilişkinin iletişimin temeli değil de, tamamen özel alanında yer alan bir olay, bir istisna olduğu ve aslında kişiler arasında sosyal mesafeleri artırdığı iddiası yersiz değildir.

Tarih açısından bakıldığı zaman Balkan sahasındaki olayalar tam bu şekilde çalışmıyor. Osmanlı iktidarı, hepsini eşitleyerek "reaya" - sürü kavramında özetliyor. Geç Ortaçağ döneminde yerli asalet kısmen yok edilmiştir, büyük bölümü

12 Ч. Тейлър, „Политиката на признаване", – А. Гутман (съст.). *Мултикултурализъм, Изследвания върху политиката на признаване*, София, 1999, с. 41-87.

ise, devamlı ilerleyen işgalcilerden kurtulmak amacıyla bölgeden göç etmiştir. Osmanli hakimiyetinin ilk asırlarında eksik olan elit, Osmanlı karşıtı temelleri üzerine siyasi efsanelerin seferberliğine ilişkin Ortaçağ asırlarında çarlık ve hükümdarlıklar üzerine fikirlerin restorasyonunu sağlayan fikirlerin hemen hemen yokluğuna anlam getiriyor.[13]

Bu şekilde Avrupa'nın Güneydoğundaki halklar, modernizasyonun ilk bölümünün ve onun çokkültürlülük keşiflerinin dışında kalıyorlar. Reaya, hem Hıristiyanları, hem Müslümanları dahıl ettiği kadar, insan hakları, kanun önünde eşitlik ve kurumlar tarafından herkese eşit muamelesinin uygulanması, daha sonra aşılacak olan engellerle karşı karşıya geliyorlar. Bu nedenle bölgedeki mesleki haklarla ilgili tartışmalar, toplumların gündemi açısından periferik kalırken bu tartışmalardan elde edilen sonuçlar, sosyal modelleşmeyi pek etkilemeyi başaramıyorlar. Batı'da ve haklar üzerindeki tekelin mesleki olduğu yerlerde, teoretik ve gerçek anlamda eşitlenme çabaların anlamı vardır, çünkü bu şekilde insanlar kurumsal başlangıcını inşa eden tam haklı varlık ve katılımcıya dönüşüyor, böylece daha başlangıcından hepsi Sultanın kölesi olduğu prensibinden oluşan Osmanlı Doğusunun grup düzeni, buna benzer Avrupa entelektüel modalarından uzak kalıyor. Burada bu söz konusu akımlar, daha fazla nitelikli diyalojik modalite türündendir ve çok yavaş, geç ve oldukça dekoratiftir.

Osmanlı açısından bu söz konusu konular, XIX asrın ortalarına on yıl kala, ortaya atılıyor, Tanzimat dönemiyle birlikte, ki bu da bölgede bazı ulusal hareketlerin ortaya çıkması için yasal dayanağın aranması gereken zamandır.[14]

Etimolojik açıdan bakıldığında, haysiyet, haysiyete sahip kişinin "yanına durmak", "kendini daha da düzenlemek" için sorunsuz imkan sağlayan zemindir. Ortak geçmişten toplum için model oluşturan anlatım figürlerinin yanına, ki onun figürü, onların yanında uygunsuz ve küstahça görünmüyebilir. Bu düşünce doğrultusunda kişi, her mikro toplum öncekilerin modelleri sayesinde kendisini yansıtan lokal, ağızdan ağıza dolaşan hikayelerde, yer kimliğine yerleştiriliyor. Söz konusu modeller, kahramanlığın (korkunç olan) ve iğrençliğin (utanç verici) uç noktaları arasında kapalı olup sosyal sağlık dağıtım yörüngesini özetliyorlar.

Profesyonel eşitsizlikler ile ilgili projeler rasyonalizm, şehir girişimciliğin ve büyük ölçekli eğitimin sonucudur.

Kartezyen mantığın keşfi ve onun sosyal analizi ve konstrüksiyon aracı olarak kullanımı, orijinal eşitsizlik problemine şans veriyor – çok az sayıdakiler "kan üzerine", çoğunluk ise aynı nedenden dolayı buna sahip değiller. – bu konu çok

13 Bulgarların tarihinden örnek alarak , Birinci Tırnova Ayajkanması (1598 yılı) görünüşte bir istisna gibi görünse de, daha fazla şu kuralı doğruluyor – onun için hemen hemen hiç bilgi yok, geç döneme ait bir Rus kaynağın dışında. Bu nedenle, bilgiler şüphe taşıyor ve herhalde amacı, yerli Hıristiyan halklarının iradesi üzerine Rus müdahalesine anlam getirmektir amacı.

14 Ал. Везенков, „Очевидно само на пръв поглед: 'Българското възраждане' като отделна епоха", – *Балканският XIX век. Други прочити*, София, 2006, с. 82-127.

açık bir şekilde vurgulanır ve sert bir şekilde ele alınır. Bu konuda Güneydoğu Avrupa, fonksyonları devre dışı kalan organ haline geliyor, bir appendikstir, ki burada şehir kültürünün Osmanlılar tarafından getirilmesine rağmen[15], modern burjuva durumuna feci bir şekilde yavaş transforme olurken bu yöndeki çabalar ise kıtanın Batı kıyılarında meydana gelenlerin uzak bir yankısıdır.

Bu nedenle iç bahçe kapıları, dine ve etnik gruba bakmaksızın herkesin diğerini bizzat tanıdığı ve güven duyduğu geleneksel topluluk tarafından doğurulan bir fenomendir. Avrupa'da toplumlar yeniden yapılandırılmaya giderken, bireyler ise, hayat projelerini serin, rasyonel temellerin mantıklarında daha sıkı bir şekilde inşa ederek biribirinden progresif bir şekilde uzaklaşırken Balkanlarda geleneksel çerçeve toplumun mevcut halidir, ki bu toplumda kamu ve özel kavramların henüz doğması bekleniyor. Her bireyden eşit bir şekilde uzak olan resmi kurumların yerine XIX asırda ve XX asrın ilk bölümünde hala, "yüz yüze" ilişkide yüzleriyle yer alan bireyler, günceliğini korumaktadır. Bu modelde, diğeri etnik ve dini açıdan yabancı değil, hala farklı karakteryolojik açıdan farklıdır. Bu durumda, dış, Batı perspektifinin hakim olduğu bölgeden seyredilen çağdaş görünümlerden bir tanesi yansıyor: (aşırı) duygusallık, sıcak tutkuların ve devamlı çatışma tehlikesinin olduğu bir yerdir. Bu nitelikler, etkileyici misafirperverlikte olduğu gibi[16] yerlerin eğlence kültüründe ve Güneydoğu Avrupa'nın "barut fıçısı" anlayışına yansımıştır.[17]

Burada azam düzeyde radikal olma cesareti göstereceğim: öyle görünüyor ki, çokkültürlülük iletişimin rasyonel temeli, toplumsal çelişkilere çözüm bulabilmek için onu araç olarak kullanıyor. "Ötekinin" kültürel özelliklerini kabul etmek, etnik açıdan karşı karşıya getirme sahası üzerinde değil de, toplumdaki farklı sınıfların asırlar boyunca farklı kültürleri, farklı dillerde dolaşmış farklı işaret sistemlerinin kurulduğu yerde meydana geldiğini söylesem, belki de abartmış olmam.

15 Osmanlıların Balkanları işgal etmesinden önce bölgede gerçek anlamda şehir, bir tek İstanbul ve bir yere kadar Selanik`tir. Ortaçağlardaki Balkan şehri, kendi atrım çevresiyle kaynaşmış olan daha fazla askeri ve idari merkezdir. Şehir, ancak Osmanlı bağlamında serbest mesleklerin, hizmetlerin ve korporatif birliklerin yeri oluyor, ancak bu, onun modern şehire transformasyonuna yol açmıyor. Nedenlerden bir bölümü paylaşılmıştır – hepsi "reayadır", sultanın köleleridir, özel güvenlik garantisi yoktur, yatırımlar için ise hepten. XIX asırda baiarılı işletmelerinin hızlı bir şekilde sekülerizasyonu ve daha sonra onların kısa zaman çerçevesinde iflasa uğratılması, iyi birer örnektir. Sliven`deki Dobri Jelyazkov`un tekstil fabrikasının tarihiyle ilgili olay, böyle bir örnektir. 1836 yılında Sultan`ın bir kararnamesiyle kurulan ve daha sonra 1853 yılında kurucusu ve yönetmeninin elinden alınan bir fabrika.

16 Ж. Форензиен, – Б. Цветкова (съст.), *Чужди пътеписи за Балканите. Френски пътеписи за Балканите XV – XVII век*, София, 1975, с. 169.

17 Bu metafor, Balkanlılar tarafından da benimsenmiştir, kendi kendini kolonileşme sürecine aktif bir şekilde katılarak (bkz. Ал. Кьосев, „Списъци на отсъстващото" – Кьосев, Ал.; Б. Пенчев (съст.), *Българският канон? Кризата на литературното наследство*, София, 1998, с. 5-49; A. Kiossev, "Notes on Self-colonizing Cultures" – Pejić, B.; D. Elliot (eds.). *Art and Culture in post-Communist Europe*, Stockholm, 1998, p. 114-118). Söz konusu metafor, Balkanlı ve Balkanlı olmayan yaratıcıların birçok bilim araştırmasının ve sanat eserlerinin güdüsü haline geliyor. Örneğin, bk. Steward Leg`in „Balkan Powder Keg" isimli filmi (1944) ve Goran Paskaleviç`in „Barut fıçısı" filmi (1998).

Çokkültürlülüğün Ön Şartı Olarak Ekonomik Eşitsizlik İşçilerin Ortaya Çıkması

Çokkültürlülüğün (ön)tarihinde, aşamalı olarak kişilerarası tesviye süreci ile ilgili olan ikinci etap ekonomik eşitsizlikleri aşma yolunda sistematik denemeleri kapsıyor. Kamu sanayileşmenin Avrupa'sı işçi sınıfını yaratıyor – günlük hayat şartlarında sağ kalmak için ürünleri kendilerinin üretme şansına sahip olmayan ve topraktan koparılan bir gruptur. Onlar, gereken ürünü veren toprağı işlemiyor; onlar fabrikada çalışıyor ve para karşılığında ihtiyacı olanı satın alıyorlar. Klasik Marksizmin, bu şartlar altında üretim araçlarının üreten güçlerin elinde değil de, sermaye sahiplerinin elinde olduğunu ve işte bundan dolayı da zenginlerin maddi malları biriktirmeye devam ettikleri, bu maddi malları üretenlerin ise yoksulluk içine saplanmaya devam ettiklerine dair açıklamayı yapmak için yararlandığı durumdur.

Geleneksel tarım alanından nüfusun büyük bir bölümünün kopmasına ve şehirlere yönelip fabrikalı işçilerin oruduruna katılmalarına neden olan önemli faktörlerden bir tanesi de – genel anlamda – daha iyi bir hayat arzusudur. Batı Avrupa'da toprak, bazı istisnalar dışında, işleyen kişiye aittir. Topraktan yararlanmak hakkına karşılık kira ödüyor, ki bu durum genelde ona ayakta kalması için çok zor şartlar sunuyor. Yıl boyunca şartlar elverişsiz olunca ve hasat zayıf ise, ayakta kalması hepten zora giriyor. Büyük coğrafi keşifler öncesi Batı Avrupa Ortaçağ tarihlerine ve kroniklerine bakacak olursak, açlık dönemleri anlatımlarına sık sık rastlanıyor, kitlesel açıklık ise sürekli tehditlerden bir tanesi. Bu nedenle Batı'da köylüler daha kolay seferber oluyor – gerek haçlı seferlere katılmak, gerek Yahudi karşıtı katliamı gerçekleştirmek, gerekse geleneksel şeylerden kopup daha kolay yaşam şartları aramak için.

Bu akıl yürütme, Balkanlardaki toprak sahip olma gelenekleri için geçerli değildir. Daha Ortaçağlarda bölgede üretüm için temel araç mülkiyettir. Bu gerçek, "baba emaneti" - kuşaktan kuşağı devredilen arazı kavramında en iyi bir şekilde gözler önüne seriliyor. Bu kavram aynı zamanda da Osmanlı kanunların da bir parçasıdır. Mülkiyet özel olarak, komünist iktidarının başlattığı kooperatifleşmeye kadar böyle kalıyor, ki bu adım 40'lı yılların sonunda ve 50'li yıllarda gerçekleşiyor sözüm ona tarım kooperatif işletmelerin (TKZS)[18].kurulmasıyla ortaya çıkıyor. Bölgedeki toplumların İkinci Dünya Savaşına kadar tarım ağırlıklı kaldı-

18 Sovyetler Birliği modelini takip ederek, 1945 yılın baharında Kimon Georgiyev hükümeti, "TKZS için Tasarı-Kanunu" onaylıyor, 1948 yılında ise (devletin başına artık model biyografiye ve saygı uyandıran karyere sahip ünlü komünist Georgi Dimitrov bulunuyor) Büyük tarım makineleri techisatın satın alınmasına ilişkin Kanun da kabul edilmiştir (böyle bir kanun daha 1947 yılının başında kabul edilmiştir.), ki bu kanuna göre, devlet, kendinin belirlediği fiyatlar üzerinden tarim makinelerini satın alma mecburiyetinde kalıyor, ki bu arada toprak sahiplerinin kooperatiflere katıldığı tahmin edilmeketedir. Bu kararın amacı, kendi toprağını işlemeye alışmış köylünün dayatılmış kooperati,fleşmeye olan zayıf çoşkusunu teşvik etmektir. .

ğını, şehir elitinin ise kısa geleneklere sahip neredeyse şeffaflık düzeyde çok ince bir tabaka olduğunu söyleseki heralde abartmış olmayacağız. Artı, Peter Brown'a göre, geç olan XVIII asır, şehir ortamının etkisinden kurtulmuş olan geleneksel toplulukların Batı Avrupa'da neredeyse kalmadığı zaman sınırıdır. Avrupa'nın Güneydoğusu köy yaşamını önemli ölçüde daha uzun zaman koruyor – yirminci asrın başlarından sonra da bölgede geleneksel yaşam tarzına hala rastlanılıyor.[19]

Eski Kıta'nın Güneydoğu bölgesinin sanayileşmesine bir göz attığımız zaman bu alanda yeterli sosyal yapıların beklentileri için nedenlerin mevcut olmadığını görüyoruz. Bulgar ekonomisin bel kemiği örneğin birkaç içşinin çalıştırıldığı, genelde sahibin ailesinin veya yakın çevresinin çalıştığı küçük işletmeler (tekstil, kibrit, ispirto, tarım araçları vs fabrikalar).[20] Sırbistan'da da durum ayni.

Avrupa'nın Güneydoğu çevresinin tüm iktisadi manzarasının aşağı yukarı böyle göründüğü diyebiliriz: kültür değişiklikleri girişiminde bulunamayak halsiz, neredeyse fark edilmesi zor olan bir iktisadi elit yaratan zayıf bir şehir kültürü. Diyelim ki, Bulgarstan ile Sırbistan arasındaki farklar, bunların mevcut olmasına rağmen, sınıf hakları gibi konuların kamu yüzeye yolunu zor bulduğu bölgenin ekonomik geri kalmışılık vizyonunu, zedelemeyecek durumda değildir. Bulgar topraklarının ancak Birinci Dünya Savaşından sonra gündemin bir parçası olması da rastlantı değildir ve bunun başlıca nedeni de köylülerin hızlı bir şekilde işçi sınıfına dönüşmesi değil, bunun başlıca nedeni Makedonya, Doğu Trakya ve Dobruca'dan bir milyondan fazla mültecinin göç etmesidir, çünkü bu söz konusu kişilere istihdam ve konut sağlanması gerekiyordu.

Bulgaristan'da toplu halde organize edilen emek huzursuzlukları – profesyonel menfaatlerini savunan işçi hareketinin belirlenmesine dair sinyal – ancak 1906 yılında ekonominin en dinamik şekilde gelişen dalında madencilik sektöründe düzenleniyor . Grev, kömür sektörünün merkezlerinden biri olan Pernik'te meydana gelirken bir aydan fazla devam ediyor. Avrupa pratiklerinde olduğu gibi, grevin başına ve sendikal isteklerin temsilcileri olarak sol parti liderleri geçiyor. Bu durumda bunlar Dimitır Blagoev, Georgi Kirkov ve Georgi Dimitrov idi.

1944 yılına kadar işçi sınıfının daha birkaç protestosu kaydediliyor ve bunların bazılarını sınıf mücadelesi olarak değerlendirilmesi zor olur. 1919 yılının sonunda ve 1920 yılının başında meydana gelen toplu taşıma grevi böyle bir örneği teşkil etmektedir. Bu grev, görülmedik ölçekte kriz şartlarında patlak veriyor: çok

19 Brown, 2004.

20 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. y Palayre, Michel, Майкъл. *Balkanların ekonomileri 1800 – 1914, Gelişme göstermeyen evrim*, Sofya, 2007. İzin verirseniz, İkinci Dünya Savaşının sonuna kadar Balkanlarda ağır sanayi olmadığına odaklanmak istiyorum. Bulgaristan ve Yugoslavya`da makine üretim işletmelerinin kurulmasına ilişkin girişimler suya düşüyor ve sonuç olarak terkedilmiş fabrika kompleksleri yaratıyor, ki bunların bir bölümü ne kazançlı, ne de rekabet gücüne sahip olmuştur. Bunların bir çoğu, sosyalizm zamanında „sunni solunumda" tutulmuştur, sosyalizmin yıkılmasından sonra ise, piyasa ve şüphe uyandıran özelleştirmeden sonra bu işletmeleri tamamen yok ettiler.

sevilen Makedonya'nın yitirilmesi ve ulusal ideallerin hüsrana uğraması, develetin baş edemediği Makedonya'dan gelen dev mülteci dalgası, kontrol edilemeyen enflas, BZNS hükümeti tarafından gerçekleştirilen alçakça siyasi baskı karşısında devlet egemenliğinin gerçek anlamda yitirilmesi. Grevcilerin isteklerinin bir bölümü işte bu yöndedir – siyasi nedenlerden dolayı zulmüm meşrulaştırılmasını sağlayan ülkede sıkıyönetimin kaldırılması, diğer parti temsilcilerine karşı baskıların sona ermesidir. Öyle görünüyor ki, grev isteklerinin üzerinde kurulduğu platform, sınıflandırılma üzerine değil de, tarihin burada yan yana getirdiği ulusal ve vatandaşlık üzerine kuruluyor.

Çokkültürlülüğün Yaratılması: Sözlükler Sözlüklere Karşı

Bulgar topraklarında devasa kentleşme ve köy halkının şehrilere akın etmesi, sosyalizmin ilk on yıllık dönemimde gözleniyor (genelde XX asrın 50'li ve 60'lı yıllarında)[21]. Köylülerin büyük bir bölümü, zorla doğal yaşam ortamından koparılıyor, fakat buna rağmen Bulgar toplumu şehir toplumuna dönüşmüyor. Farklı demografik istatistikleri bunu kanıtlıyor. Bu istatistiklere göre, şehir nüfusu, sayı açısından köy nüfusu karşısında ancak 60'lı yıllarda veya erken 70'li yıllarda üstün geliyor. Böylece bugüne dek, şehirlerde yaşayan Bulgarların büyük bir bölümü ancak ikinci veya üçüncü nesil şehirli sayılır ve onların geleneksel ortamla bağlantıları çok güçlüdür. Bulgarlar, hala şehir dışında mülke sahiptir, işte bundan dolayı da büyük çoğunluğu sadece estetik olarak değil, tarım periferiğe odaklanmış bulunuyor, gerek turist veya vila sahibi olarak, pragmatik açıdan ise köyü günlük ihtiyacını karşılamak amacıyla ürün kaynağı olarak kullanıyor. Bu gerçek, şehir kültürünün, burjuva hassasiyetin ve kapitalist girişimin oluşturulmasında en ciddi engellerden biridir.

Bir şey daha – Bulgar şartları altında kent sakinin geleneksel zihniyeti, sosyalizm zamanında doğdukları köyleri terkeden daha fazla vatandaşın sığınması amacıyla kentleşen bölgelerdeki ilginç komşuluk şekillerinde beliriyor. Bir – apartmanlar önündeki ortak alanlar, aynen köy meydanında olduğu gibi, akşam saatlerinde sakinleri sık sık biraraya getiriyor. İkinci – tarım geçmişinden sığı biyografik deriniklerinden getirilen bu söz konusu artık duyarlılık, apartmanlar önündeki ortak kullanım alanlarının bir nevi özelleştirilmesinden net bir şekilde ortaya çıkıyor.[22] Bu demek ki, dairenin sıkı ölçülerinden yola çıkarak kentsel yaşamın dikey düzeninin, kentlilerin büyük bir bölümünde gekenekesel köklerinin

21 Bu konuda bk. Rumen Daskalov, *Bulgar toplumu 1878 – 1939. Nüfus, toplum, kültür*. т. 2, Sofya, 2005, с. 136 – 185; Aleksandır Vezenkov, „Sofya vatandaşlığı (1942 – 1990)", – *Sofya – 120 yıllık başkent. Toplu eserler*, Sofya, 2000, с. 237-244.

22 Bugün Bulgaristan'danın büyük şehirlerinde apartmanlardaki merdiven boşlukları, genelde gereksiz ev eşyalarıyla doludur. Bu durumdan alınan sonuç şu: köy ortamına has algılama modeli burada görebilirsiniz ki köy ortamında eski kullanılmaz ve/ya gereksiz eşyalrın korunduğu yerler baçe köşeleridir.

henüz kültürlenmediğini gösteriyor. Onlar, komşuluğun her zaman açık olduğu ve ev sakinlerinin sahip olduklarının ev avlusunun genişliklerinde dağılmış olduğu köy evinin yatay çizgisinde yaşamaya devam ediyor. Güvenlik tehlikesi yok, çünkü karşılıklı güven, toplumdan herangi birisinin yabancı mülkiyete sahip olma ihtimalini dışlıyor.

Batı Avrupa fikirinin mantığına göre, sosyal yapı seviyesinde, sınıf tabakalaşmanın ürettiği eşitsizlik, yeniden bölüştürme önlemler yoluyla ile telafi edilebilinir. Solcu düşünürler – bu şekilde, üretilen mallar tabakalaşmanın ürettiği eşitsizlik, yeniden bölüştürme önlemler yoluyla ile telafi edilebilinir. Solcu düşünürler – bu şekilde, üretilen mallara eşit olmayan erişim konusunda denge korunuyor ve böylece patlak veren sınıf çatışmaları da yatıştırılmış oluyor, diye iddia ediyorlar. Kelimenin Marksist anlamında Güneydoğu Avrupa'da tabakalaşma daha geç görülürken sınıf eşitsizliklerine karşı önlemler, henüz kimsenin yararına olamayacağı durumlarda, alınıyorlar.

Bütük ihtimalle bölgedeki ulusal fikrinin tarihi ile bu fenomene anlam getirilebilir. Kısaca: erişilebilir köy kimlikleri, ampirik erişebilenlerdir – "kendine ait olan" görüş alanı sınırlarıyla, dikey görsel alanlarla çevrilidir. Toplumun temel başlıca prensibinin sanayi devriminden doğan sınıf tabakalaşmasının olmadığı, genetik olarak da düşünülen ulusala empatinin olduğu bir bir süreçtir. Balkan toplumları hala sınıf bölünmeleri üretmiyor, oradan da sınıf tanımlamalı kültürel farklılar da üretmiyor, onlardan birine değil, ikisine değil bu yönde baskı girişimleri uygulanmış olsa da.

Bu şekilde sınıf kültürleri ve onlardan doğan toplum hiyerarşisi, Balkan ufuğunda ulusal bir şekil aldı. El işçiliği çalışanın pozisyonundan "ötekisi" eli kalem tutan bir insan değildir; farklı niteliklerle görülen iyi eğitimli olan da değil ve pek fazla eğitimli olmayan vatandaşından aşılması zor olan mesafede bulunmaktadır. Ilk sosyal önem olarak, onun frekansı üzerinden ulusal olanın yayın yaptığı ideolojik farklılıklar öne sürülmüştür. XIX asırda yaratılan yeni ulusal devlet elitleri, Osmanlı karşıtı tutumlara ve etkili olan devrimci efsanesine güneverek ve milliyetçilik perspektifini seçerek "kendi olanım" ve "yabancılar" arasında sınırın daha net bir şekilde çizilmesine ilişkin bir dizi girişimleri ilk görev olarak belirliyorlar.

Modern duyarlılığın doğasındaki olan aristokratik onuru haysiyete dönüştürerek Fransız devrimi tarafından demirin dövüldüğü misali değerlerin lokalizasyonu, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, sosyal semantik ekseninde ve monarşinin aristokratik ayrıcalıklarına tezat olarak bestelenmedi. Bu söz konusu üç anahtar röle sahip değerlerin Balkan versiyonunun taşıyıcısı, ulusal kurtuluş paradigmasıdır. Bu nedenle özgürlüğün kültürel lokalizasyonu efendisinin siyasi çözümlemesi olarak kavramsallaştırılmıştır, "ötekisi", bağımsızlık ve "kendi" devleti olarak kabul edilmiştir; kardeşlik, etnik çoğunlukların temsilcileri arasında ulusal bir birlik imajı alıyor; eşitlik ise paylaşılan fikrin karşısında ortak eşitlik olarak kabul ediliyor – bu da gerçek ve sanal topraklar arasında tam bir örtüşme söz konusu.

Andreşko'nun Poturları[23]

Bulgar solcu gazeteciliği, tarih sahnesine daha XIX asrın sonlarında ayak basıyor. Fakat ilk başta toplumun gerçek durumunu yansıtmamaktadır. Çok az sayıda komünist gruplar, toplumsal sistemin, sistematik olarak yürülüğe konan siyasi kararlarla değişebileceği fikrini destekleyen geniş ölçüde destek alan akının entelektüel liderlerinin değil de solcu devrimcilerin, sosyal romantiklerin devamcılarıdır. [24]

Bulgaristan'daki sanat ancak onun Ortaçağada ulaştığı zirvenin sınırları çerçevesinde devletin azametinin restorasyonuna ilişkin ulusal projelerin hüsrana uğramasından sonra bu tür eşitlik konusunu keşfediyor, ki bu konu da Birinci Dünya Savaşı sonrası barış anlaşmaları sistemiyle yasalaştırılmıştır. Osmanlının toprak mirası artık bölünmüştür, ki Bulgarlar bu süreçte önemsiz bir katılama sahiptir, üç ard arda gelen savaşta büyük insan kaybı yaşamalarına rağmen. Bulgar solcu şairlerin eserlerinde[25] yoksul sınıfın isyanı değil de, daha fazla ülkeyi felakete sürükleyen statükonun yıkılması, ki bu durum "burjuva nitelikli" ve Rusya'daki Ekim Devrimi gibi dış etken karşısında doğasında eşitsizliğin yattığı bir taşıyıcı olarak kabul ediliyor. Bu nedenle "solcu" sanat dalı, (sadece Bulgaristan'da değil, tüm Balkan bölgesinde) Batı Avrupa'daki varsayılan örnekleriyle zor paralel yapılıyor. Yaşlı Kıta'nın entelektüel eliti için yürütülen dünya çatışmasından sonra herkesin Tanrı'nın evladı olduğu düşüncesiyle yola çıkarak Hıristiyan dini tarafından talep edilen İsa'nın dininde ortak bir kardeşlik fikri, suya düşüyor. Hatta İncil'de bir hikayeye göre, kardeş kardeşe bıcak çıkarır, ancak bu durumda anlaşmazlık çok derin. Bu durum da, Hıristiyanlık tarafından talep edilen insanlar arasında birleşik doğa fikrinde şüphe uyandırıyor.

Işte bu şekilde sınıf kavramının çevresinde birlikteliğin kurulması imkanı ön plana çıkıyor – menfaatlerin orta yönü ve paylaşılan hedefleri olan bir grup insan: barış, herkese refah, eşit haklar. Hatta insan ırkının kaybedilmiş bütünlüğünü başka bir temele rejenere eden ve kulağa hoş gelen bu ideoloji, toplumun gündemini pek fazla meşgül edemiyor. .

Balkan toplumları, birkaç yüzyıl boyunca Osmanlı iktidarı altında kendi elitine ve devletine sahip olmadıkları nedeniyle koşullar karşısında eşittir. Söz konusu elit ve devletler ise Ortaçağlarda eliter kültürün yaratılması için büyük imkanlardan bir tanesini sağlamaktadır. İşte sadece kavramsal olarak değil de, solcu siyasi projeler nispeten geç doğuyor. Aynı şey, muhafazakar akımlar ve bunların parti sözcüleri için de geçerlidir.

23 Andreşko, köylü bir insan olarak kabul edilen ve ulusal devletin kurulmasından sonra kentleşen ortama ayak uyduramayan çok ünlü Bulgar edebi karamanıdır. Bu sosyal tipin Balkan türünden olduğu da şüphe taşımaz.

24 Bulgar geniş sosyalistlerin parti liderleri, ülkenin yönetimde ancak 1918 yılında yer alıyorlar. Bu tarihte onlar, kısa süreli Malinov-Kosturkov kabinesini seçen koalisyonun bir parçasıdır.

25 Ekspresyonist Geo Milev, sembolizm sonrası şair Hristo Smirnenski, Hristo Yasenov, Asen Raztsvetnikov vs şairlerin figürleri amblemaktir.

Geleneksel kültürel konvansiyonun giderek kendi yaşam çevresini daraltmaya zorlayan Sanayi devrimin ayak seslerinin duyulduğu Batı Avrupa'ya nazaran kıtanın Güneydoğu kıyısında sanayileşme ve kentleşme süreçleri çok geç başlıyor. Bu sebeple bölgede hala "geçmişin kokusu" hissedilebiliniyor. Yok olmakla yüz yüze gelen bir tür olmasına rağmen, burada XX asrın ortalarına kadar geleneksel giyim kuşama rastlanabiliniyor ve folklor nesilden nesile aktarılıyor. Büyük ihtimalle bu gözetimde, çok yaygın bir şekilde paylaşılan matriks çözme kilidinin son bölümüne ilişkin Batılı bakış açısı bulunmaktadır. Bu gözetime göre, Balkanlar, altından kalkabileceğinden daha fazla tarih üretmektedir. Anlaşılan tarih hikayesi bu durumda toplumun davası için kullanılan geçmişin amacını, bugünün birlikteliğinin temellerini gösteren bir zamanki yaşamının sosyal açıdan önemli versiyonunu taşımaktadır.

Buradan çıkan sonuç şu: kültür yaşam alanında adaleti yaratan düzenleyici mekanizmaların gerekliliğini doğuran önşartlardan oluşan bu küme, Güneydoğu Avrupa bölgesinde tanınması çok zordur. Bu nedenle komşu bahçeleri arasında açık kapılar paradigması ve sosyal anlaşmazlıkların rasyonel bir şekilde çözümü için tasarlanmış araç seti, aynen yenli şapka misali tamamen faydasız olduğu ortaya çıkıyor.

Günümüzde Halk Kültürü

Kültürlerarası ilişkilerin sorunlu sahasını keşfettikten sonra heralde hangi kültürlerin tehlikeli duruma düşme ihtimaline ilişkin sorunun ele alınması aşırı dakikliğin bir meyvesi sayılmaz. Kuşkusuz bunlar kentsel (alt)kültürlü topluluklar değildir: onların yok olmasını kimse trajik bir olay olarak değerlendirmiyor, onlar modanın bir parçasıdır, oysa moda da son derece değişkendir. Her kentli yaşam boyunca birkaç (alt)kültürlü bağlantıyı değiştirebilir ve bu da kimlik kaybı ve/veya (dramatik) akültürasyon olarak kabul edilmeyeceketir..

Davranışsal standartları teklif eden ve tutumlardan oluşan paylaşılan çağdaş sistemlerden hiç birinin, aşınım küreselliğin saldırganlığından korunmak için özel kararlara ihtiyacı yoktur. Bunun başlıca nedeni de şudur: bin yıllar boyunca pürüzsüz birikimlerin meyvesi olan Avrupa medeniyeti, geçmişe bağlılık derecesiyle yakından bağlantısı olan değerler krüterlerini hazırlamıştır. Bir tek tarihsel doğrulama tartışılmaz olarak düşünülüyor – madem ki belirli bir nesen çok uzun zaman yaşamıştıri madem ki geçmişin romantik patina ile kaplanmıştır ve karamsar düşünenlere meydan okumuştur, demek ki, onun değerler statüsünü hedef alan diğer bir şüphenin ardından onun hayatta kalmasından daha doğal bir şey yoktur. Bu sebeple çağdaş kültürel ürünleri sık sık yersiz olarak (hele hele entelektüel anlamda), bundan dolayı gelip geçici, bir tek "burada ve şimdi" yaşam yönleri ile bağlantılı olduğu ve Avrupa'nın değerler temeliyle hiç bir bağlantısı olmayan hususlar olarak değerlendirilmektedir.

Aşağı yukarı kültür alanı bu şekilde görünüyor, dünyanın inşa edilmiş kavramı çok derin kökler saldığı geleneksel değerler ve hiyerarşinin modern sonrası çöküşü temeline dağılmış vaziyette

Aslında global ortamının aşındırıcı etkilerine karşı en hassas olanlar da globalleşme ve modern sonrası açıklık ile en az bağlantısı olan kültürlerdir. Bunlar da tam etnografik kültürlerdir – günümüzde Avrupa-Atlantik medeniyetinin kök saldığı o, kültürel temeli anlatmak – göstermek amacıyla son derece iyi bir şekilde düzenlenen binalarda sıra sıra dizili Batı'da çoktan bitki müzesi mirasının bir parçası haline gelen bunlar geleneksel toplumlardır .

Bugün bu anlamda geleneklerin, sanayileşme ve kentlerin gelişimi eylemi tarafından çoktan yok edilen bölgelerde bu tür geleneksel kültürler, Avrupa'nın çevresinde korunmuştur, ki orada bu söz konusu modernite olayları henüz sonuna kadar giremiyor. Bu kaynaklardan bir tanesi, Güneydoğu yarımadasında bulunmaktadır, Sultanın eski vatandaşlarının, daha sonra da onların komünist ve komünist sonrası mirasçılarının hala kent-köy arasındaki kopmaz bağların yarattığı şartları altında yaşadığı yerde. Heralde Bulgaristan'da ve Yugoslavya sonrası devletlerde köylerin boşalması, Yunan bölgesinde yerli Yunanlarının yoğun bir şekilde Arnavut göçmenleriyle değiştirilmesi, yerli halk acı veren nedenlerden bir tanesidir.

Geçmişe özlem duyanların hafızasında insan-doğa arasındaki sorunsuz yakınlığın demografik açıdan perspektifli ortamdaki tasasız bir hayattan geri kalan çocukluk harıraları, hala canlı olarak korunmaktadır. Köye yönelik bu duygusal hassasiyete farklı ideolojiler de çok kolay ekleniyor.: Bulgaristan'da yaşlı neslin büyük bir bölümü (enerjik değil de daha fazla hayal kırıklığı nitelikte), üretim için ana raç olarak "köye dönüş" ve "yüzünü toprağa çevirmek" çağrısında bulunuyor; sayısı da hiç az olmayanlar ise tarım kooperatif işletmelerinin hakim olduğu sosyalist geçmişi idealleştiriyor, iktidarın köylüleri işçi elbiselerine donandırma çabalarını hala nefes alan köyün doğal kalp atışlarına bağlayarak.

Batı Avrupa'daki geleneksel kültürler, git gide daha fazla global dünyanın alternatifi haline geliyorlar. Doğal yollardan üretilen gıdaların tüketilmesi, daha az işlemden geçmiş doğal materyallardan hazırlanan elbiselerin tercih edilmesi, doğanın doğrudan verdiği kaynaklardan yapılan evlerde yaşanması, bütün bunları geçmiş ve kaybedilmiş armoninin restorasyonu tutumuna anlam veriyor. Sadece doğal hayata dönüş çağrısı, tamamen geri dönüşümlü enerji kaynaklarının kulanma çabasında keşfedilmediğini, aynı zamanda da nudism gibi daha aşırı ve tartışmalı uygulamaların kabul edilmesinde de keşfedildiğini söylesem umarım abartmış olmam. Burada hayvanları koruma derneklerini de eklememiz gerekiyor, ki onların düşüncesi, hayvan dünyasının insan dünyası tarafından son derece baskı altında olduğu ve neticede onların savunma parametresinin, ki onların alanı eskiden doğadaki yaşamlarına nazaran şimdi çok farklıdır, ve bu düşünce Kant

felsefesi bağlamında bir borç olarak değerlendirilmelidir. Balkan topraklarında yerlilerin işlenmemiş karakterlerinde yok olan ve yerlilerde ya küçümseme, ya da aşalayıcı sözlerle karşılanan ve gevezelik ile yaşamın fırtınasında güçsüzlüğe kadar varan suçlamalar yöneltiliyor moda fenomenlerine, ki Balkan insanı bu nitelikleri "kendine ait" sınırlardan sıhhi mesafede büyük bir onurla tutuyor.

Geleneksel yaşamdan eskiden olup bitenle ilgili yeni reprezentatif kimliğin mantıksal olarak restore edilebilecek geri kalan anı, reprezantasyondur. Güncel hayat imkanlarından çoktan silinmiş olan geleneğin işlenmiş ve sıkı bir şekilde filtre edilmiş yansımasıdır. Bu tür kültürel kimliğin taşınması, Avrupa Batısında ilk bakışta uygun olmayan grup kimliklerin ortaya çıkmasına bir açıklama getiriyor. Bunun bir örneği de, yeni konvertitler-genelde bu dine mensup diaspora topluluklarından farklı olan Müslüman olmayan ailelerden Müslümanlar, Eskimo kökeni olmayan Eskimolar, Uzakdoğudaki birinci nesil dinler temsilcileri, ki bunlar için beklentiler Hıristiyan veya ateist olmaktır[26]. Bütün bunlar, son derece paradoksal biçimde aynı zamanda da global perspektifte paylaşılan bir eylimdir. Doğal başlangıca dönme çağrısı, denklemin vazgeçilmez bir praçası olan global etkeni de izole edilebilinir.

Bugünkü Avrupa paradigmatik orunluğunun sınırları içesinde etnografik kültürel kimlik de büyük derecede kişisel tercih meselesi. Yaşlı Kıta'nın koynunda büyümüş bir Avrupalı, rasyonalizm kuralları üzerine kurulu bir dünayada yaşadığı gerçeği sayesinde giderek yabancılaşıyor. Daha Marks Veber, kentsel düşüncenin ve girişimciliğin ilerlemesinin dünyayı değiştirdiklerini, kutsallığın ve gizemliliğini yok edederek büyüsünü kaldıkdıklarını açıklamıştı. Varloluş yavaş yavaş soğuyor, kutsallıkla olan ilişki, mantığın kapanına düşüyor. Dünyanın emici matriksinde kendi kalıntı tahribinine farkına varan, geleneksel kültürün tekrar canlanan reprezantasyonun bağlamında kendi görünümünü inşa etmeye başlar.

Globalleşmeden yaratılan dünya, Jean Bodriyar'ın sözlerine göre, ek artırılmış gerçekçilik varoluştur. Farkedildiği gibi, kutsal ayinler ve kutsal yasakların dokuduğu geleneneğin büyülü varlığı, olumlu bir gerçeğe dönüştürürerek rasyonelliğin kutsallığı – açıklanamayan şeyin, muhteşemliğin indirdiği kademeli olarak yerini modernliğe bırakıyor. Diğer bir deyişle, kutsal ayinlerin sahasını kademeli olarak işgal eden modernlik, gerçekleri aşırı bir şekilde üreten çağdır. Bu nedenle, günümüz çağı, hikayeleri gittikçe daha zor yaratıyor, kurgusal hikayeler ise gitgide daha gerçekçi oluyor, ki bu durum, dil iletimini atlayarak açıklama ciddiyetinin "dünyayı olduğu gibi" yansıttığını iddia eden edebiyatın, masif üretiminde açık bir biçimde ayırt edilebiliniyor. Edebiyat, edebiyat alanının doğal olarak olağanüstü olduğunu kabul eden temel yazma sözleşmesini kınama çabasında bulunuyor.[27]

26 Burada sözüm ona yeni dini hareketlerine dönüştürenleri eklemiyorum, çünkü onların olayı farklıdır.

27 Ж. Бодрияр, „Играта на световния антагонизъм", – Ивайло Знеполски (съст.). *In memoriam Жан Бодияр. Глобализацията като културен шок.* София, 2007, с. 18-24.

Bu şekilde bir değer atfederek zaman, mevcut olan zamandır Bu şekilde genel sunuma kadar esneyen bir değer atfederek zaman, mevcut olan zamandır, burada Bulgar filozof Kalin Yanakiyev'in metaforunu kullanacağım - zaman ise reklam kliplerinden oluşan koagülasyona dönüşüyor[28], ki bu klipler ekranı ve gerçek hayatı birleştiriyor, bugününde coşku arayarak ve onu artıksız yaşayarak. Bugünün üzerinde hiper odaklanma ve duyunun Baküs şenliğine dönüştürülmesi, kutsallık ufuğun yeni yeni keşfedilmesi talep dengesini olumsuz yönde görünür. Kant'ın formülünü kullanacak olursam, "aşkınlığa doğal eğilimi" söndürülme ihtiyacı.

Enstrümental Uygunsuzluk Uygulamaları

Kültürel kimlik, ilkel bir yaşam ortamı değil, bir hayat seçimdir, bireye yönelik bir ebeveyn ayrıcalığıdır. Toplumun tümü için geçerli yaşam işaretlerinin yaratılması amacıyla eski kitaplardan canlandırılan kültür görünümüm matriksi bilinçli olarak seçilmiştir, işte bundan dolayı da bu matriks değiştrilebilir. Alışılmış dini bağlamını terkeden yeni bir dönüştürme, babas inancının bağrına geri dönebilir ve bu da sarsıntı olarak kabul edilmeyebilir. ABD Denver'da Ortodoks kilisesinde din görevlisi olan benin bir dostum, lüteriyen okulunda okumuş eski bir Protestandır. Ortodoks dini ve Tanrı'ya hizmet, din görevlisi Daneil Payn'in hayatını belirliyor, ancak bunlar onun tarafından bilinçli bir eylemle yapılmıştır. Yarı geleneksel Balkanlar halkına nazaran, ki burada herkes bir inanç ile doğuyor ve ölüyor. Orada O, dinini kendisi seçiyor. İnsan ve kültürel haklardan setin bir parçası olan liberal bir adım. Burada dininden dönenler, kurallara katı bir şekilde belirlenen bazı İslam ülkelerinde kanundan dışarı sayılmasa da, onlar küçüğmseniyor ve toplum karşısında utanmaları bekleniyor. Kimlik bağlarında sorun yaratan jestler, "ihanet" olarak kabul edilir.

Boşuna Bulgaristan, Yunanistan ve Makedonya'daki Slav-Müslümanlar (Pomaklar), hala toplumların çevresinde bulunuyorlar. Burada faaliyette olan tek etnik ulusları kesinlikle onları reddediyor, bu toplulukların ürünü olan genç neslin büyük bir bölümü ise, (Müslüman isim geleneklerine göre isimlendirilen nine ve dedelerinden farklı olarak), Avrupai isimleri taşımalarına rağmen ve iyi eğitimli olmalarına rağmen, reddedilen ataların travmatik kimliğini hala koruyorlar. Onların büyük bölümünün sülalesinin İslam geçmişiyle alakası olmamasına rağmen, hatta büyük bölümünün ateist olmasına rağmen, onlar kökenlerini dikkatlice gizliyorlar, çünkü katı tutum sergileyen milliyetçilik hala tanıtımda etkili bölümleri oluşturuyor.

Tam bu global durum, kültürel haklar konusunu ortaya atma gereksinimi beraberinde getiriyor, ki bu durumun ancak normları yaratanların çabalarının odak noktasında bulunan kültürlerin baskı altında olduğu ve yok olmakla yüz yüze geldiği durumlarda anlamı vardır. Bu, tahmin ettiğimiz gibi, ancak ve an-

28 К. Янакиев, „Хедонизмът на лявото", – *портал Култура*, 24 септември 2012.

cak kültürün birey için olası tek yaşam çerçevesi olarak karakterini kaybettiği ve kişisel seçim için birçok olası yönün bir tanesine dönüştüğü halde geçerlidir. Kültürel geçmişinin bir ilgi alanı külübe dönüştüğü zaman. Bu fikir, müzelerde yer alabilecek, küresel bir toplum içinde dağılmakta olan toplulukların karşıtlığı ile bireyler arasında bağlılığın kaybolması ile bağlantılı telafi ihtiyaçları karşılamak amacıyla haftalinden çıkarılan bir kültür için geçerli olabilir: bu süreç gittikçe daha fazla travmatik tepkileri kışkırtıyor, etkilerin aşılması tekniklerden bir tanesi ise etnografik kimliklerin canlanmasıdır. Bunlar, kırılgan ve küresel erozyona maruz kalarak onların benzersiz karakterlerini evrensel globalleşmenin saldırılrından koruyacak özel kurallara ihtiyaçları vardır.

Bu nedenle, global ve çağdaş yerel temsili arasındaki sağlıklı mesafiyi öngören özel platform ihtiyacının amacı, sadece ve başta olmamak üzere farklı kültürel sistemlerini aralarında eşitlemek, özellikle sıhhi perimetrenin, aborijin nitelikli olup modern elbiseler giymiş ve otantik, kültürel süslerle süslenmiş olup taşıyıcılarında canlı külterel varlığı duygusu yaratarak gümümüz elektronik cihazların ekranlarında gösterilen kültürel koruma parkının oluşmasıdır. Çokkültürlü paradigma modenr sonrası zamanın Nuh gemisidir. Ondan kültürel çeşitliliği hiç kayıpsız en azından bir sonraki tarihsel döneme taşıması bekleniyor.

Işte bundan dolayı İspanyol boğa göreşinin, İber Yarımadasının kültürünün bölünmez bir parçası olarak kabul edilmiş olsa da, negatif olarak değerlendirilmiştir, çünkü hayvanların varlık hakları fikrine aykırıdır. Kurban konusunda da son derece olumsuz fikire sahip olanlar da bu temel üzerine basıyor, ki kurban İslam'a ait bir gelenektir. Aynu gerekçe ile çokkültürlü platform, Noel öncesi Bulgar hanelerinde domuz kesilen geleneği de reddediyor. Brodilovo köyünde evcil köpekleri "triçane" olarak bilinen geleneğin bundan kısa zaman öncesi (yeniden) keşfedilen ve toplumun ilgisine meydan okuyan bir tanesi olan etnografik uygulamalar da "insandışı" olarak değerlendirildi: hayvanlar özel bir şekilde ipe bağlanıyor, ki köpekler asılı kalıyor ve daha sonra ipler bükülerek köpekler köyün kenarındaki dereye atılıyor kötü ruhlardan korunmak amacıyla.

Bu bağlamda Balkanlardaki Müslümanlar arasında daha erken zamanlarda kadınlara sünet yapılırmış, ki bu gelenek, her türlü şüpheden dışarı, korkunç olarak değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme aslında lokal kültürün otantık ölçülerine göre değil de Avrupa hümanizmin bakış açısından değerlendiriliyor – bu da öenmli bir problem.

Burada İslam'a tipik bir tartışmayı da hatırlatmak yeterli olacak: kadın saçının gizlenmesi amacıyla baş örtüsü taşımakla ilgili bir tartışma, ki bu uygulamayı Fransa'daki göçmen toplulukları ısrarla talep ediyorlar. Enerjik savunmaya ve bunun kimlik önemi içim açıklamalara bakmaksızın, bu jest liberallığın kucağında kabul edilmedi, bu karara neden olan gerekçeler ise toplumdaki farklı kültürel geleneklerinin açıkça farklı temele oturtulması ve bunlardan birine orantısız vurgunun yapılmasından kadının İslam doktrinine göre alt yerde bulunması, ki bu da bireylerin hak açısından eşit ve özerk olma fikrine aykırıdır. Benin için özel-

likle, çok açık verilmiş olaydan yola çıkan argümanın açıkça ifade edilmemesi çok ilginçti: hatta yüzeysel bir bakış İslam'a mensup genç kadınlar arasında dini kıyafetin daha zayıf bir seçim olduğunu gösteriyor.

Bu dinin hakim olduğu ülkelerin üniversitelerinde genç çiftlerin ele ele tutuştukları görüntülere sık sık rastlanıyor, kız laik modern elbiseler giymiş, başında ise baş örtüsü var, ki kadın saçının baştan çıkarıcı güce sahip olduğu düşünce doğrultusunda ve saçın bir tek eşine gösterilmesi fikrin sadık olarak yapılıyor, çünkü saçını kapalı olarak görmeyenlerde baştan çıkarıcı ve samimi düşüncelere yol açabilecek fikri, asırlık dini geleneğinin ardında durduğu sembol olarak değil de kentavr misali komik bir anakronizm veya süs olarak duruyor. Bu olaya Cezayir, Türkiye, Bosna-Hersek vs ülkelerde bizzat kendim şahit oldum.

Bu nedenle Will Kimlika gibi çokkültürlülük teorisyenlere göre, kültürel gelenekler "kötü elementlerinden" sıyrılmalı ve bir sonraki taşıyıcı nesile eşitlik, insan hakları, hayvanların yaşama hakkı vs gibi yeni Avrupa liberal kavramlarına cevap veren bu devretmeliler.[29]

Kültürler arasında pratik değerlendirme eşitliğinin uygulamak amacıyla çokkültürlülüğün baş vurduğu gösterişli tekniklerden bir tanesi de yeniden dağıtımın tanımayla değiştirilmesi.[30]

Benim buna benzer alınan kararlardan korkum şundan ibaret : bir taraftan, bir değil, iki değil, bazı prensipler hayli celbedici geliyor, fakat geniş sosyal ölçekte kurulması daha fazla sorunlu olurdu. Diğer deyişle beraber ve açık komşuluk kapılar karşısında var olan çokkültürlülük kurallar seti, etnografik kültürler arsındaki ilişkilerde düzen yaratmıyor ve bu durumdan da anlaşmazlıklar ortaya çıkmıyor. Onların çağdaş, kentsel, doğal olarak sentetik olan görünümler, düzenlemeye tabii tutuluyor.

Bir analitik ayrıntı daha – modern dini tartışma veya çatışmanın toprağı üzerine dikilen çokkültürlülük, iki tarafı da memnun edecek karar yaratma güçüne sahip değildir .Bu açıklamanın bir bölümü, mesleki ve sınıf orantısızlıkların, köken, din ve diğer ulusal belirteçlere nazaran daha farklı yaklaşımlar gerektirdiği gerçeğinde gizli.

Freud Üzerine: "Küçük Farklılıkların Narsizmi"

İşte bundan dolayı Balkanlar, klasik çokkültürlülük alanı değildir. Burada tarih açıdan ön şartları yerine getirilmemiştir. Buna benzer pegülator stratejilerin top-

29 У. Кимлика, „Справедливост и малцинствени права", – *Критика и хуманизъм*, 2 (16), 2003, с. 241-268.

30 Н. Фрейзър, „От преразпределение към признание? Дилеми на справедливостта в „постсоциалистическата" епоха", – *Критика и хуманизъм*, 2 (16), 2003, с. 181-208; Ш. Бенхабиб, „От преразпределяне към признаване? Парадигмалната промяна в съвременната политика", – *Критика и хуманизъм*, 2 (16), 2003, с. 209-239.

lumun ihtiyacı seviyesine ulaşmasına gerek yoktur. Bozulmamış komşuluk güveni ve geleneksel türden mikro toplumların kurumları, yerli toplulukları ayakta tutan hala gayri resmi, ancak sağlam desteğin çekirdeğidir. Işte bundan dolayı saf olarak çokkültürlü kuralların ve uygulamaların dayatılması için saha mevcut değildir.

Bazıları, Sarayevo'daki saldırıdan ve onun başlattığı Birinci Dünya Savaşından başlayarak geçen asrın sonundaki ve eski Yugoslvaya'nın kanlı bir şekilde dağılmasına eşlik eden bu asrın başındaki askeri çatışmalarla son bulurken bir dizi edebi örneği kullanarak hemen itiraz edebilir. Böyle bir ihtimalin tam tersine Güneydoğu Avrupa'daki ulusal fikrin tüm tarihi görülüyor, ki bu tarihte karşılıklı hoşgörüsüzlük ve ötekinin kimliğinin eşit bir şekilde kabul edilmemesine ilişkin örnekler çok fazla. Büyük bir olasılıkla bölgenin, global çatışmanın patlak verme riski karşısında birleşmemesi boşuna değildir, patlak vermesi ise devletleri sancılı bir şekilde karşı karşıya getiriyor – gerek eski Osmanlı topraklarından mümkün oldukça daha fazla payı kapma çabasından dolayı, gerekse komşuluk hesaplaşması veya tarihi ve etnik hakları açısından komşular tarafından haksız ve yetersiz bulunan mevcut statükonun korunmasından dolayı.

"Aşırı tarih üretimi" (aslında tarih görünümü üretimi) bugün de Balkanlardaki toplumları yönetmeye devam ediyor. Bu düşünceme bölgeden geniş çapta toplum ve bilim toplulukların bir dizi tepkisi yol açıyor. Bulgaristan'da bizzat Cumhurbaşkanı ve Ulusal Tarih Müzesi müdürü, Bulgar ulusal travmasının amblemi olan "Batak katliamının" narrative konusundaki ulusal açıdan önemli versiyonun yapılandırılması sürecini araştırmayı odak noktası haline getirecek bilim konferansının düzenlenmesine karşı çıktılar.[31]

Yıl 2012, Годината вече е 2012, konu ise – popüler toplu sergisi "Bulgaristan'daki Türkler: tarih, gelenekler, kültür"[32]. Görünüşte küçük bir ayrıntı, Büyükbritanya'nın toplu askeri mezarlarından tarım için gübre satın alma uygulamasıyla ilgilidir, bu durum bir çatışmanın merkezinde bulunmasına yol açtı ve burada üst düzey devlet kurumlarının müdahale etmesi çağrısı yapıldı. Bir dizi basın toplantısında, ki burada Bulgaristan Bilimler Akademisi Tarih Araştırmaları Enstitüsü müdürü Profesör İliya Todev'in katılımı kaydadeğerdi, kitabın yazarlarının cezalandırılması, kitapların geri satın alınması, baskının ISBN'in ise geri çekilmesi çağrıları yapıldı.

31 Bulgar ulusal hareketinin doruk noktası olarak kabul edilen Nisan 1876 yılındaki devrimden bir sahne: Osmanlı başıbozuğu Batak köyüne saldırıyor ve son derece acımasız bir şekilde binlerce sivil vatandaşı katlediyor, bunların arasında kadın ve çocuk var. Bu olay şiddet açısından ancak Sırbistan'ın Çegar yakınlarındaki savaşta meydana gelen katlim ve ölülerin kafataslarından yapılan heykel ile kıyaslanabilir..Batak'ta ölenlerin kemikleri hala kilisenin kript bölümünde korunmaktadır ki onların büyük bir bölümü hayatını burada kaybederken kilise yüzyıldan fazla çalışmıyor sırf bu yüzden. Engellenen konferans hakkında daha fazla bilgi bkz. D. Atanasov, „Batak"; Lytudmila Jivkova, „Опит за социология на историята" – *Историография и савремено друштво. Зборник радова*, Ниш, 2014, с. 94-109.

32 *Турците в България: история, традиции, култура*, София, 2012.

Söz konusu girişim, iletişim dialoğunu tamamen ortadan kaldırıyor, hatta tam tersine –dünyanın bir resmimde, çokkültürlü, temelde rasyonel olanda, Balkanlarda halklar arasında iletim verimli birliktelik fikrine değer doğruluk olana anlaşılan – varoluş hakkı reddedilmiştir. Bu idari yoluyla da yapılmıştır: kitabın uluslararası geçerlilik identifikasyon kodunun silinmesi girişimine de işte böyle anlam verilmelidir. "Bulgaristan'daki Türkler" kitaba karşı tüm girişimler ideologların bizzat kendileri ve yayını gerçekleştirilenler tarafından belgelenmiştir, ki bu da yalanı çürütme ve tarihi gerçeği koruma adına yapılan yayında olmuştur – etnik ve milliyetçilik söyleme has formüller.[33]

Kosova'nın kaybedilmesine ilişkin isteri nöbetine neden olan Sırp kitle nevroz[34], bu konuda da iyi bit örneği teşkil ediyor, "Adem öncesi ve sonrası Sırplar" kitabındaki[35] Sırp milliyetçiliğinin yeniden inşası için başarılı deneyimi tartışmalı akademik ve genel kabulu ise tam belirtilen yönde açıklamaya hizmet ediyor. Bundan kısa zaman önce Türkiye'de "Muhteşem Yüzyıl" dizisi yapıldı (2011), ki bu filmin gösterime girmesi beklenmeyen zorluklara takıldı, çünkü "otantik" tarihi yansıtmıyormuş. Bu durumda kurgusal olarak bir tarih dönemini yansıtan popüler kültür esri üzerine tartışma, düzenlenmedi. Bölgeden diğer ülkelerde benzeri bir şekilde mantıklı dialog beklentileri (eğer böyleleri olsaydı) asılsız çıktı. Müdahale yine yüksek siyasi düzeyden gelirken filmin ideologlarına Türk halkından özür dilemeleri gerektiğine dair çağrı geldi, çünkü geçmişini saptiriyor ve tarih kanunlarından uzak bir resim çiziyorlarmış.[36]. 90'lı yılların sonunda Luçiyan Boya'nın "Romen bilincinde tarih ve efsane" adlı araştırması[37] bilim çevrelerinde son derece aşırı tepkiler yarattı, kitap hakkındaki yorumlar, hele hele İnternet sitelerinde olanlar tahrip edici türdendi. Bunların bazıları yazarın güvenliğini tehdit ediyordu.

Ortak Balkan tarih hikayesinin hazırlanması girişimleri de pek farklı değildir.[38] Söz konusu hikayede verimli beraberlik sergilenebilme konuları sayesinde anlatım mantığı konuları takip ediyor, milletlerin ve devletlerin ortak özelliklerine işaret ederken komşuluk anlaşmaları ise çağdaş tarih bilgi tüketicileri için kötü bir örnek olarak kullanılrken ders alınması husus olarak dikkat çekiliyor. Asırlar boyunca süren anlaşmazlıklarda uzlaşmanın sağlanması yönündeki kasıtlı çabala-

33 *По пътя на труповете от Плевен до Бристол*, София, 2015, Arka kapak.

34 B. Zlatanov, "The "holy" Territories of the European South-East: The Kosovo Case", – *CAS working papers*, issue 1, Sofia, 2007, pp. 3-39.

35 Р. Радић, *Срби пре Адама и после њега. Историја једне злоупотребе: слово против "новоромантичара"*, Београд, 2005.

36 Вж. Ердоган поиска съд за авторите на сериала „Великолепният век" – http://www.dnevnik.bg/sviat/2012/11/27/1956884_erdogan_poiska_sud_za_avtorite_na_seriala/; Турският премиер поиска съд за „Великолепният век" - http://www.novini.bg/news/102162-турският-премиер-поиска-съд-за-великолепният-век.html; Нито една ефирна БГ телевизия не иска „Великолепният век" – http://www.vsekiden.com/86208; Големите ефирни телевизии не искат „Великолепният век" – http://www.tvtv.bg/news/view/id/3726.

37 Л. Боя, *История и мит в румънското съзнание*, София, 2010.

38 В. Колев, Хр. Кулури, *Преподаване на съвременната история на Югоизточна Европа. Алтернативни учебни материали, Учебно помагало 3. Балканските войни*, София, 2012.

ra rağmen, deney genel olarak başarısızlıkla sonuçlandı. Bunun nedeni de yazılan ders kitabının son derece kötü bir şekilde karşılanması: yazarlardan bir tanesinin paylaştığı üzere, Sırbistan'da bu kitabı yayınlama cesaretinde bulunan yayınevi, hemen hemen ortadan kaldırılmış; Makedonya'da eleştirilerin odağında Osmanlı İmparatorluğunun restorasyon yönündeki bir girişim denemesi var; Hırvat toplumuna bu kitapta eski Yugoslavya'nın hayaleti görünüyor, Romen yayınevleri ona nefretle bakıyorlar, Türkiye'de ise, bu projenin finansmanın vakıfların üstlenmesine rağmen, yayıncı bugün ABD'de yaşıyor ve çalışıyor, çünkü hayatının ve haysiyetinin tehlikede olduğunu düşünüyor. Sırp değerlendirilmesinde, İkinci Dünya Savaşına adanan kitap cildinin editörünün Hırvat olduğu da anahtar röl oynadı. Bu nedenle Belgrad'taki yayıncı metni basmayı reddetmiş.[39]

Balkanlarda Çokkültürlülük Üzerine Çeviriler

Bütün bu durumlarda, kırsal, modern öncesi toplum çerçevesinde ağızdan ağıza, nesilden nesile aktarılan ve anlaşmazlıkların generatörünün toplumun geçmişine yönelik geleneksel narrative olduğundan şüphe duyan olmaz zannedersem. Bu hikaye, daha XVIII ve XIX asırlarda ulusal elitler tarafından yaratılmıştır. Onlar, Avrupa entelektüel modanın etksi altında, genelde Güneydoğu Avrupa sınırlarının dışında eğitim görmüş olan elit, lokal toplulukların uluslar çerçevesinde birleşme projeleri yaratıyorlar, ki daha sonra mükemmel bir tesadüf sonucu her biri üzerine kendine ait devlet kuruluyor. Bulgar ulusu fikrinin ilk destekçilerden biri şair Petko Slaveykov'un da işaret ettiği gibi, en büyük engellerden bir tanesi, tüm beklentilere rağmen komşular değil de, kendi vatandaşlarımız. Bireylerin her birisinin aralarında tanıştığı ve bağlılığın tamamen ideolojik bir gerçek olduğu geleneksel topluluk, ulusal makro grupta zor seçilebiliniyor.

Tüm zorluklara rağmen, ulusları yaratma planları bir yere kadar başarılı oluıyorlar. Avrupa benzerliklerinden daha geç de olsa, ulusal fikir, ilk yerde somut yaşayan lokaliteye dayanan mühafazakar kimliğe sahip nüfusun büyük bir bölümünü tarımın çevresinde terkederken ders kitapları, ordu ve elektronik medya sayesinde yayıgınlık kazanıyoır. Yapısal karakterine rağmen ulusal gelenek – az veya çok – yerelin yerine geçiyor

Hızlandırılmış kalkınma tempolarına ve Balkanlar elitinin Avrupa ile değerler modeli kaynağı olarak çok büyük yarış yapma arzusu, siyasi rejimlerin hedeflenen çabaları sayesinde ortaya çıkan "halk kültürü", henüz sanayileşmemiş şehirlere ve henüz kentleşmemeiş şehirlere doğrudan dikilmektedir, ki burada kültür sahaları, eğitimli seçim olarak rasyonel araçları tamamen dışlamaktadır. Hatta bireyin doğup, yaşadığı ve öldüğü Balkan şartlarında olan kültürel geçiş, geleneklerin yaşam ortamının dışında için sağlam ve tek imkan kalıyor. Elde edilebilenin ufuğa, kendi seçim temeli üzerine kültür değişiklikleri şansları hesaplanamıyor. ,

39 Св. Димитрова, „Одисеята на общобалканския учебник по история", – *Дневник*, 18.06.2008.

Sonuç

Köyde komşuluklar açık bırakılıyor, ancak şehirde sık sık savaşlar çıkıyor. Aslında bu durumun hikayesini Eski Kıta'nın Batı bölgelerinde takip edebiliriz. Haçlı seferler, "farklılara", Hıristiyan olmayanlara karşı katlıamlarla başlıyor, ancak bu seyirde kurbanlar sadece farklı dinden olanlar değildir. İstanbul'un fethedilmesi ise, en çarpıcı örneklerden bir tanesi.

Köyde, küçük bahçe kapılarından oluşan ve bu modern öncesi sosyal ağının öncüsü olan güven, özeldir. Bu nedenle yabancının kabul edilmesini genelleiştiren basmakalıplar orada çalışmıyorlar. Şehire nazaran, ki burada "ötekisinin" onu bizzat tanıma şansına sahip olmayan kişinin basmakalıp düşünce tuzağına kolay düşüyor.

Georgi Kapriev'in paylaştığı genel uzlaşma[40], ötekisinin kutsal ayinler konusu hakkında tam bir sesiszliğin temeline oturmuş olmasına ilişkindir. Bu karşılıklı uzlaşma tanımaya yol açmıyor, çünkü tanıma öznenin önceden tanımasını gerektiriyor.[41] Komşunun sahip olduğu geleneklerin değerleri konusunda razılık, onun garantisi olduğu yüzünden geçiyor. Buradaki dialog, farklı bir unsur olarak mevcut olduğu kadarıyla, makul çabanın perimetresinin dışında bırakarark nevraljik bölgeleri atlıyor. Bu nedenle dialog, kültürel farklılıklar açısından daha rasyoneldir. Komşu, etnik, dini veya başka bir topluluğun temsicisi olduğu için değil, kendisi olduğu için önemlidir

Şehirde kişisel olarak bilinmeyen biri olduğu için, karşılklı deneysel deneyime kök salmış güveni başka "kimse" başlatamaz, ki sonunsa bu deney komşuluğu açan unsurdur. Hele hele kültür, seçime, yeniden dizilmeye ve yorumlamaya tabii tutulacak potansyel anlamlarından oluşan bir sistem olarak kurulduğu durumlarda değil de, sağlam kimlik bir temel olarak kurulduğu durumlarda, ki bu temelin dışında kişilik başka bir şey değildir. Bu güç dengesi, doğrudan "ötekinin" basmakalıp çerçevelemesinden yola çıkıyor, ki bu da doğal olarak onun anlaşılması için her makul denemeden önce geliyor. Onun için imkansız olan amperik deneyim, alıcı kişi için uygun olan dar klişe sahasını kilitliyor ve böyece ötekinin özünü dekode eden ve temel anlamların ikili değişimi için kullanılan herangi bir projeyi, yine mümkün olduğu düşünülebilir alanının dışında kalması için kadere bırakıyor.

Çokkültürlülük, tarafların değerleri üzerinde, itirafları üzerinde ve kültürel kaynakları kullanımı şekli üzerinde anlaşma yürüttüğü rasyonel tartışma (sonsuz) çağrısında bulunuyor . Belli ki, Balkanlarda, kentsel ortama yüklenen, ancak mental olarak kentsel, ortak yaşamaya hazır olmayan birinin sabit bir şekilde kaderini belirleyen dünyada, anlaşmazlıkların rasyonel olarak yönetimine ilişkin tarfiler de, anahtar rölündeki bir azaltıma takılıyor - bu da etnik ulusu fikrine ait "ötekinin" azaltımı. Bu durum, bölgede sosyal açıdan yeniden inşa edilme

40 Г. Каприев, „Диалогът между религиите и стойността на мълчанието".

41 П. Рикьор, *Пътят на разпознаването. Три студии*, София, 2006, с. 11-37.

projelerin gelişiminden kaynaklanan durumdur, ki bu projeler, özgürlük, eşitlik, kardeşlik, egemenlik, kültür gibi modern çağın siyasi kültürünü belirleyen farklı kavram anlayışlar üzerinde yetiştirilen projelerdir.

Bazılarına buna benzer tespit fazla karamsar gelebilir. Bir: çokkültürlülük, tüm düzenlemelerde – gelin açık olalım – toplumlar için tek olumlu senaryo değildir. Iki – Avrupa‘ nun değerler yelpazesi, iyi ilişkiler adına “kenine ait” unsurlar üzerine kurulan dialog reddetmeden veya uzun ideolojik “sözü aniden kesme gibi” dayatmaların olmadığı karşılıklı saygıya dayanan ve kendi benzersizliği ile beraberliği birleştiren kimlik projelerin belirlenmesi için yeterince imkanlar sağlamaktadır. Aslında herkes kendi gerçeklerini taşımaya ve savunmaya hakkı vardır – bu prensip, söylenmemiş veya kasten olarak çokkültürcülük manifestolarda bastırıldığı karanlık alanlarda kalmıştır.

Aynı sözlük anlamlarını paylaşan terimlerin kültürel tercüme olanaksızılığı, görevden vazgeçmek için bir neden değildir. Tam tersine, onun normlar yarattığı ufuğu da dahil,dünyanın kültürel göreceliliğini kanıtlayan bir olay ile daha karşı karşıyayız.

“Esaretlik” temel klişeleri üzerine kurulan Türkiye ve Türkler hakkındaki görüntülerde aşırı negatif tonlar, gitgide yumuşuyor, ancak bu beraberlik ve karşılıklı saygı gibi hayat değerleri üzerine varılan liberal uzlaşma sayesinde değil de, ancak ve ancak pop kültürel bir fenomen sayesinde – bunlar da Türk dizileri.[42] Görüldüğü gibi, paylaşılan tutumların yaratılması, (ortak ulusal hikayeler) gibi herkes tarafından bilinen konuların alternatif anlatımından değil de, farklı görüntüler yolu sayesinde. Diğer deyişle, kimlik, onun anlatım özündeki iddialara rağmen[43], gösterim sayesinde yüz-yüze, göz- göze birliği sayesinde bu iletişim sağlanıyor. “Ötekinin” , kendisi gibi böyle kendi algılayıcısı olarak algılanarak ve taşıyıcısına (olası) tehlike alarmı veren basmakalıpların filtresizinden geçirilmeden, kişinin, bahçeler arasındaki açık olan kapının önünde durduğu şeklidir.,

Modern sonrası dönem her zamankinden daha fazla olarak ideolojik yaşam rejimi dayatmasında bulunuyor. Hatta, her türlü olağanüstülüklerden kurtulan “gerçeğin kendi dili”, bir ideolojik yapıdır. Ideolojik matriksler eskimeye uğrar ve her zamandan daha hızlı bir şekilde, değiştirilir. Çokkültürlülük platformunun çok derin bir şekilde yeniden düşünülmesi zamanı geldi bence. Herhalde ilk yön, kültürel göreliliğinin ve yaşadığımız dünyanın yaratılışının bilincine varılması, faktör olarak hesaplanması yönde olmalı.[44] Bu yön, kültürel evrenlerin karşılıklı anlaşılmazlığı ile ilgili gerekli perspektiften kurtuluş gördüğüm yöndür. Sonuncu olan – bütün bilgi birikimi ile: bir – marjinal ortak kavramsal çerçevesi ; ve iki – düşük sosyal düzeydeki sorunlu işlerliğidir.

42 D. Atanassov, “Nation vs. Region: Turkish Serials and The Fail of Mission of Bulgarian Historiography to Construct “Grand Narrative” of So Called Bulgarian National Revival Epoch”, pp. 23-43.

43 H. Bhabha, “DissemiNation: “Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, – Bhabha, H. (ed.) *Nation and Narration*, Routledge, 2000, pp. 291-322.

44 С. Герджиков, *De-cogito. Отмисляне на измисления свят*, София, 2007.

Kaynakça

АТАНАСОВ 2013: Атанасов, Д. "Религиозният живот на Балканите през XIV век: ежедневни аспекти". – Свети цар Константин и хришћанство, т. 1, с. 609-622, Ниш, 2013.

БАКИЧ-ХЕЙДЪН 2006: Бакич-Хейдън, М. "Кое е византийското в Балканите" – Биелич, Д.; Савич, О. (съст.) Балканите като метафора. Между глобализацията и фрагментацията, София, 2004, с. 82-105.

БАРИ 2003: Бари, Бр. "Политиката на мултикултурализъм". – Критика и хуманизъм, 2 (16), 2003, с. 39-56.

БЕНХАБИБ 2003: Бенхабиб, Ш. "От преразпределяне към признаване? Парадигмалната промяна в съвременната политика". – Критика и хуманизъм, 2 (16), 2003, с. 209-239.

БОДРИЯР 2007: Бодрияр, Ж. "Играта на световния антагонизъм". – Ивайло Знеполски (съст.). *In memoriam* Жан Бордияр. Глобализацията като културен шок. София, 2007, с. 17-30.

БОЯ 2010: Боя, Л. История и мит в румънското съзнание, София, 2010.

ВЕЗЕНКОВ 2006: Везенков, Ал. "Очевидно само на пръв поглед: "Българското възраждане» като отделна епоха" – Балканският *XIX* век. Други прочити, София, 2006, с. 82-127.

ГЕНЧЕВА 2000: Генчева, Р. "Европа и създаването на регионални идеологии: област Кърджали". – Социологически проблеми, 1-2, 2000, с. 109-127.

ГЕОРГИЕВА 1995: Георгиева, Цв. "Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България". – Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. София, без година на издаване [1995], с. 140-158.

ГЕОРГИЕВА 1998: Георгиева, Цв. "Между традицията и модерността (Преходът и преходите в Кърджали)". – Кърджали от традицията към модерността. София, 1998, с. 24-25.

ГЕОРГИЕВА 2010: Георгиева, Цв. "Системата на комшулука". – http://hermesbg.org/bg/nova-biblioteka/kniga-12/221-sistemata-na-komshuluka.html (30.04.2015)

ГЕРДЖИКОВ 2007: Герджиков, С. *De-cogito.* Отмисляне на измисления свят, София, 2007.

ГЮЗЕЛЕВ 2004: Гюзелев, В. Извори за средновековната история на България *(VII – XV*в.*)* в австрийските ръкописни сбирки и архиви, т. 1 – Български, други славянски и византийски извори, С., 1994

ДЖОРДАНО 2005: Джордано, Кр. "От кризата на антропологичните представи до нашествието на представките". – Българска етнология, 1, 2005, с. 5-19.

ДИМИТРОВА 2008: Димитрова, Св. "Одисеята на общобалканския учебник по история". – Дневник, 18.06.2008.

ЗНЕПОЛСКИ 2007: Знеполски, Ив. "Глобализацията: културна и социална идентичност в периферните култури". – Ивайло Знеполски (съст.). *In memoriam* Жан Бордияр. Глобализацията като културен шок. София, 2007, с. 109-125.

ИЛЧЕВ 1995: Илчев, Ив. "Митът за Санстефанска България като "свещена крава" на българския патриотизъм" – Знаме, VI (XXI), бр. 17-18, 1995; както и в История, 1, 1996.

ЙОТОВ 2003: Йотов, Ст. "Мултикултурализъм – дилеми на равенството". – Критика и хуманизъм, 2 (16), 2003, с. 13-25.

КАПРИЕВ 2012: Каприев, Г. "Диалогът между религиите и стойността на мълчанието". – Християнство и култура, 1 (68), зима 2012, 105-113.

КИМЛИКА 2003: Кимлика, У. "Справедливост и малцинствени права". – Критика и хуманизъм, 2 (16), 2003, с. 241-268.

КОЛЕВ-КУЛУРИ 2012: Колев, В; Хр. Кулури. Преподаване на съвременната история на Югоизточна Европа. Алтернативни учебни материали. Учебно помагало *3.* Балканските войни, София, 2012.

КЬОСЕВ 1998: Кьосев, Ал. "Списъци на отсъстващото" – Кьосев, Ал.; Б. Пенчев (съст.) Българският канон*?* Кризата на литературното наследство, София, 1998, с. 5 – 49.

КЬОСЕВ 2003: "Какъв ни е мултикултурализмът? (извадка със съкращения от стенограмата на дискусията). Участват: Александър Кьосев, Димитър Вацов, Емил Григовор, Иван Кръстев, Мила Минева, Стилиян Йотов, Яна Генова (модератор)".– Критика и хуманизъм, 2 (16), 2003, с. 269-292.

МОЖЕЙКО 2001: Можейко, Ед. "Мултикултурализъм и постмодернизъм". – Литературен форум, 36 (477), 6 – 12.11.2001.

ПЕТРИНСКИ 2007: Петрински, Ив. "Общият балкански учебник по история е все тъй далеч". – Сега, 23.08.2007.

ПЪТЯ 2015: По пътя на труповете от Плевен до Бристол, София, 2015.

РАДИЧ 2005: Радић, Р. Срби пре Адама и после њега. Историја једне злоупотребе*:* слово против *"*новоромантичара*"*, Београд, 2005.

РИКЬОР 2006: Рикьор, П. Пътят на разпознаването. Три студии, София, 2006.

СПИКАРД 1998: Спикард, Дж. "Човешките права като световна религия: размишления върху идеологиите на глобализирания мултикултурен свят". – Философски алтернативи, 2, 1998, с. 62-70.

ТЕЙЛЪР 1999: Тейлър, Ч. "Политиката на признаване". – А. Гутман (съст.). Мултикултурализъм. Изследвания върху политиката на признаване, София, 1999, с. 41-87.

ТЕЙЛЪР 2003: Тейлър, Ч. "Демократичното изключване (и неговото преодоляване)". – Критика и хуманизъм, 2 (16), 2003, с. 137-157.

ТОДОРОВА 2004: Тодорова, М. Балкани-балканизъм. София, 2004.

Турците 2012: Турците в България*:* история*,* традиции*,* култура. София, 2012.

ХАБЕРМАС 2003: Хабермас, Ю. "Равностойното културно третиране и границите на постмодерния либерализъм" – Критика и хуманизъм, 2 (16), 2003, с. 57-88.

ФОРЕНЗИЕН 1975: Форензиен, Ж. – Б. Цветкова (съст.). Чужди пътеписи за Балканите. Френски пътеписи за Балканите *XV – XVII* век, София, 1975.

ФРЕЙЗЪР 2003: Фрейзър, Н. "От преразпределение към признание? Дилеми на справедливостта в "постсоциалистическата" епоха". – Критика и хуманизъм, 2 (16), 2003, с. 181-208.

ЯНАКИЕВ 2012: Янакиев, К. "Хедонизмът на лявото". – портал Култура, 24 септември 2012, достъпен на: http://kultura.bg/web/хедонизмът-на-лявото/ (31.05.2015).

ACTES 1907: Actes de Zographou Publiès par W. Regel, E. Kurtz et B. Korablev – Византийский временник, Приложение к XII тому, Санкт-Петербург, 1907

ACTES 1911: Actes de Chilandar. Première partie. Actes grecs. Publ. par L. Petit – Византийский временник, Приложение к XVII тому, Санкт-Петербург, 1911

ATANASSOV 2012: Atanassov, D. "Nation vs. Region: Turkish Serials And The Fail of Mission of Bulgarian Historiography To Construct "Grand Narrative" of So Called Bulgarian National Revival Epoch" – *Journal of Social Sciences*, vol. 2, Special Issue on Balkans, December 2012, pp. 23 – 43.

BHABHA 2000: Bhabha, H. "DissemiNation: "Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation" – Bhabha, H. (ed.) *Nation and Narration*, Routledge, 2000, pp. 291-322.

KIOSSEV 1999: Kiossev, A. "Notes on Self-colonizing Cultures" – Pejić, B.; D. Elliot (eds.). *Art and Culture in post-Communist Europe*, Stockholm, 1998, p. 114-118.

ŽIŽEK 1997: Žižek, S. *The Plague of Fantasies*, London–New York, 1997, pp. 24-35.

ŽIŽEK 2003: Žižek, S. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge MA, 2003, pp. 43-66.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus, with an introduction by Bertrand Russel*, London, 1922.

ZLATANOV 2006: Zlatanov, B. "The "holy" Territories of the European South-East: the Kosovo Case" – *CAS working papers*, issue 1, Sofia, 2007, pp. 3-39, accessible at: http://www.cas.bg/uploads/files/Sofia-Academic-Nexus-WP/Blagovest%20Zlatanov.pdf (30.04.2015)

İslâm'ın Balkanlar'da Birlikte Yaşamaya Katkısı

İsmail ÇALIŞKAN

Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Özet

Bu yazı Balkan Yarımadası'nda yaşayan farklı dil, din ve kültüre mensup halkların bir arada yaşamasında İslam'ın katkısının ne olabileceğini soruşturmaktadır. İslam'ı merkeze almasının sebebi, bölgede Müslümanların nüfus bakımından ikinci sırada yer almasıdır. İslam'ın toplumsal yaşamdaki kaynaştırıcı ve ötekine karşı davranışlarda olumlu yönlendirici etkisinin ön plana çıkarılması bir diğer sebeptir. Yarımada stratejik konumu bakımından Avrupa ile Asya kıtaları, İslam dünyası ile Batı dünyası arasında bir kapı fonksiyonu görmektedir. Tüm bu hususlar göz önüne alınarak Balkanlar'daki İslam'ın ve Müslümanların yerel, bölgesel, Avrupa ve nihayet tüm dünya için ne ifade ettiği ciddi tahlile ihtiyaç duymaktadır.

Uzun tarihi geçmişe bakıldığında Batı Hıristiyan çevresi ile Müslümanların arasında bir kaç kez büyük karşılaşma meydana geldiği görülür. İslam ile son karşılaşmasında Batı'nın önünde yeni imkan-

ların açılması mümkündür, bunun tersi yani Müslümanlar için de söz konusudur. Hangi taraf yeni bir kazanç elde ederse etsin her hâlükârda Balkanlar için hayra vesile olacak bir doğuşa kapı açabilir. Bahse konu karşılaşmaların meydana geldiği mekanlardan birisi de Balkan Yarımadası'dır. Yakın zamanda I. Dünya Savaşı'nın başlamasının görünen sebebi bu topraklarda meydana geldi; savaşa giren güçler kozlarını burada paylaşmaya başladı; soğuk savaş döneminde ise sadece Sovyet-Batı blokları karşı karşıya gelmedi, aynı zamanda Müslümanlar tanrısız bir hükümranlığın egemenliğine girdiler; son otuz yıldır da kendini kabul ettirmek isteyen Müslümanlar ile onları olduğundan farklı tanımlamak isteyenlerin karşılaşma alanı gibidir. Yakın tarihi bir kenara bırakarak biraz gerilere gittiğimizde görüyoruz ki mevcut durum geçmişten gelen birikimlerin mirasıdır. Şu da var ki işaret edilen hadiseler, İslam'ı Avrupa'nın bir parçası haline getirmiştir. Sadece Balkanlar'da değil aynı zamanda çeşitli Avrupa ülkelerine yerleşmiş ve kendini oraya ait hisseden milyonlarca Müslüman kitle vardır. Bu da Avrupa'nın hem düşüncesinde hem de halkların bir arada yaşaması idealinde artık İslamî birikimden ve hayat tecrübesinden istifade etmesi gerektiği anlamına geliyor.

Balkan Yarımadası'nın günümüzde yaşadığı din ve milliyet eksenli tartışma ve çatışmaların sebeplerini geçmişten bugüne kadar tevarüs eden zihniyet ve bilinçte aramak doğru bir yoldur. Bunların ayrıntılı dökümünü yapmak Balkanlar'ın geleceğine yeni perspektifler için katkı sağlayabilir. Ancak biz bölgenin bir arada barış içinde yaşamasının yollarını soruşturuyoruz. Bu durumu sağlayan güçlü faktörlerin başında din gelmektedir. Bunun için hem somut kanıtımız hem gerekçemiz vardır. O da Osmanlılar döneminde İslam'ın Balkanlar'da sosyal barışa ve bir arada yaşamaya güçlü bir destek vermiş olmasıdır. Ancak 20. yüzyıla yaklaşırken bölgede etnik renklerin ön plana çıkmaya başlamasıyla dinin etki alanı daralmaya başladı. Çok geçmeden ulus eksenli devletler, sosyalist-komünist dalganın tahakkümü altına girdi. Bu devrede özellikle dinin etkisi kırılmaya çalışıldı. Aradan bir yüzyıllık zaman geçtikten sonra Balkan halkları bu baskıdan kendini kurtardığında adeta kaldığı yerden yani etnik kökenler üzerinden dirilmeye başladı. Öte yandan 19. yüzyılın ikinci yarısında Müslümanlar'ın bölgedeki nüfus oranı yüzde 43 civarında iken şimdilerde bu oran yüzde 12'lere düşmüştür. İşte bugünkü 'din eksenli' olduğu söylenen problemler bu vasat üzerinde yeşerdi. Bizce bunlar, gerçekte dinsel problemler değil, dinin kendi mecrasını bulamamasından kaynaklanan sorunlardır.

Mevcut durum üzerinde geleceğe yönelik çeşitli projeler ve yaklaşımlar ileri sürülmektedir. İster sadece Balkanlar isterse tüm kıta sınırları hesaba katılsın, İslam, Avrupa'nın değerlerinden birisi olmaya doğru ilerlemektedir. Bu nedenle Avrupa, İslam'ı, kendi özgünlüğü ile kabullenmek zorundadır. Müslümanlar anlayış ve yaşam biçiminde bir değişikliğe gidecekse bu kendi içinde, kendi iradeleri ve kendi şartları ile tezahür etmelidir. Farklı kültürel ve dinsel tecrübelerin kendi öz nitelikleri ile bir arada yaşama imkanlarının araştırılması daha sağlıklı sonuçlar doğuracaktır. Tıpkı Müslümaların kendi bünyelerine dahil olan dini ve kültürel tecrübeleri, fesada ve fitneye bulaşmamak şartıyla, bozmaya ya da yok etmeye çalışmadan yaşamasına izin verdiği gibi, çağdaş dünya da aynı yolu denemelidir. İslam'ın temel kaynaklarında çok kültürlü, çok dinli ve çok dilli, dolayısıyla çok uluslu toplumlarda barış ve huzur içinde bir arada yaşamaya dair referanslar ve bunlardan elde edilen ilkeler çoktur. Bu ilkelerin çalışmamızda öne çıkanları şunlardır: İnsanî hakikat her şeyin önünde yer alır; din, insanın ayrılmaz parçasıdır; farklılıklar Allah'ın takdiri ve hikmeti ile tezahür eder; inanmada özgürlük esastır, inanç özgürlüğü korunmalıdır; herkesin dinini öğrenmesi esastır; genel ahlakî esaslar korunmalıdır; ötekinin kutsalına saygı göstermek mecburidir; barış her zaman tercih edilmelidir. Bu ilkelerin ötesinde İslam'ın kişi ve guruplara verebilecek farklı mesajları vardır. Buna göre o;

- Her bir bireyin kendine, insanî ve İslamî bir hayat sürmenin erdemini öğreten bir mesajı,
- Balkan Müslümanlarına, etnik kimliklerinin ve varlıklarının muhafazasında İslam'ın büyük bir rol oynadığı mesajını,
- Müslüman dünyaya, Balkan Müslümanlarının İslam ümmetinin parçası olduğu mesajını,
- Balkan halklarına, birlikte yaşamak için İslamî hiçbir engelin olmadığı, yükselen etnik milliyetçiliğin birlikte yaşamayı zorlaştıracağı mesajını,
- Avrupa'ya, Avrupa'da Müslümanca yaşamanın imkanının sağlanmasının kaçınılmazlığı ve İslam'ın Avrupa kültür-medeniyetine katkı yapacak bir enerji kaynağı olduğu mesajını verebilecek kudrettedir.

Contribution of Islam to Coexistence in the Balkans

Summary

This paper queries the nature of the contribution of Islam to the coexistence of nations with different languages, religions and cultures living on the Balkan Peninsula. The reason why Islam is the focal point is due to the fact that Muslims are the second major element in the region in terms of population. Another reason is to highlight Islam's amalgamating impact in social life and its positive guiding influence regarding attitudes towards the other. In terms of strategy the peninsula functions as a gate between the continents of Europe and Asia as well as between the world of Islam and the West. Taking all these facts into consideration there is a need for a serious analysis of what Islam and the Muslims in the Balkans signify on a local, regional basis as well as for Europe and finally the whole world.

A retrospective review of long history reveals that major encounters have taken place between the Western Christian circles and the

Muslims. The most recent encounter with Islam may open new opportunities for the West, the reverse is also an option for Muslims. Regardless of which side achieves new gains it could be instrumental for the inception of benefaction in the Balkans. One of the locations where the mentioned encounters took place is the Balkan Peninsula. The apparent reason for the onset of the I. World War in the recent past took place on this territory; the forces participating in the war started to square their accounts with each other here; during the cold war period not only did the Soviet-Western blocks confront one another, at the same Muslims were put under the sovereignty of a godless rulership; for the past thirty years this territory has been like an arena for Muslims who have tried to make themselves accepted and those who want to define them differently. Putting recent history to one side and looking back retrospectively reveals that the current status is the legacy of the accumulation from the past. The fact is that the highlighted events have made Islam a part of Europe. Islam has not only settled in the Balkans but also in various European countries and that there is a group comprised of millions of Muslims who feel that they belong there. This means that the ideal of the coexistence of people in the minds of Europe must take advantage of the accumulation and life experience of Islam.

Looking for the reasons of the current debates and conflicts based on religion and nationality in the Balkan Peninsula in the mentality and consciousness which has prevailed from the past to the present day is a correct path. The preparation of a detailed breakdown of these reasons may contribute with new perspectives for the future of the Balkans. However, our query is about finding the path to peaceful coexistence in the region. Religion is one of the powerful factors which ensure this status. We have both concrete proof as well as justification for this. This is the strong support that Islam had on social peace and coexistence in the Balkans during the Ottoman era. However, towards the 20th century with the highlighting of ethnic elements the domain of religion started to narrow in the region. Before long nation centric states became dominated by the socialist-communist wage. During this phase efforts were made to undermine the impact of religion in particular. After the passing of a century the Balkan nations liberated from this domination began their resurrection on their ethnic roots almost from where they were intercepted. On the other hand during the second half of the 19th century the percentage of the Muslim population in the region was around 43 % whereas currently this rate has receded to around 12%. The problems which are indicated as 'religion-based' actually flourished on this medium. We believe that these are not religious

problems but problems generated by the inability of religion to find its own medium.

Various projects and approaches are asserted over the future of the current situation. Islam is progressing towards becoming one of the values of Europe perhaps only in the Balkans or perhaps in the whole continent. Therefore, Europe is obliged to accept Islam in its original form. If Muslims decide to make a change in their mentality and life style the change must manifest with their will and their conditions. More robust results can be generated by studying the possibility of the coexistence of their attributions with different cultural and religious experiences. The religious and cultural experiences of Muslims among themselves demand that these attributes are allowed to live without disruption or destruction provided they do not involve abuse and dissension and the modern world should try the same path. There are numerous references in the fundamental sources of Islam in terms about peaceful and serene coexistence in multi-national societies comprised of multi-cultural, multi-religion and multi-language societies and the principles acquired from them. Those principles which are highlighted in our study are the following: Humanitarian truth is a priority; religion is an integral part of the human being, differences manifest themselves with God's will and wisdom; faith is based on freedom, freedom of faith should be protected; it is essential that everyone learns their religion; general ethical principles must be maintained; it is mandatory to respect what is holy to others; peace should always be preferred. Islam has different messages beyond these principles which can be given to individuals and groups. Accordingly;

- a message which teaches every individual the virtues living a humanistic and Islamic life,

- a message that Islam plays a major role in the Balkan Muslims maintaining their ethnic identities and entities,

- a message to the Muslim world that the Balkan Muslims are a part of the Islam community,

- a message to the Balkan nations that Islam contained no obstacles to coexistence and that the rising ethnic nationalism would challenge coexistence,

- a message to Europe that ensuring the opportunity of living in Europe in the Islamic way was inevitable and that Islam had the power to contribute to the culture-civilization of Europe as a source of energy.

1. İki Dünya Bir Kapı

Dünyamızın 'Doğu' ve 'Batı' diye ikiye ne zaman ayrıldığı, bunu kimin akıl ettiği, muhayyel Doğu-Batı sınırının nerede başladığı beni ilgilendirmiyor. Beni ilgilendiren, yaşadığımız dünyanın Doğu ve Batı diye iki kampa ayrıldığı, bunun fiziki ayrımdan ziyade siyasi ve ideolojik, dolayısıyla bir kamplaşma ifadesi olduğudur. Eski dünyada kamplaşma yoktu demiyorum, ama böylesi topyekûn bir tanımlamanın uzun bir geçmişe sahip dünyamız için oldukça yeni sayılabileceğini ifade etmek istiyorum. İşte bu gibi nedenlerle, bu yazıda, Doğu-Batı ikilisi yerine coğrafi sınırların üzerinden konuşmanın gerçekçiliği nedeniyle 'Balkan', 'Balkanlar', 'Avrupa' vb. tabirleri kullanmayı yeğliyorum.

Balkan Yarımadası, Avrupa ile Asya kıtaları, İslam dünyası ile Batı dünyası arasında bir kapı fonksiyonu görmektedir.[1] Burada kullandığımız 'kapı', her ne kadar 'kapı metaforu'nu çağrıştırıyorsa da gerçekte yarımadanın böyle bir coğrafi fonksiyonu vardır. Dört bir tarafının giriş-çıkışa müsait coğrafi yapısı nedeniyle tarih boyu farklı etnik, ticari, askeri, kültürel ve dinî unsurlar bölgeye giriş yapmışlardır.[2] Fakat Batı kültür ve medeniyetinin perçinlenmesinden sonra İslam'ın bölgeye girişi ile birlikte buradaki nüfus, kültür, anlayış ve yaşayışlar oldukça değişmiştir. Buna ilaveten bölge, bahse konu iki farklı dinî-kültürel dünyanın birbiriyle iç içe girdiği, karşılıklı geçişlerin meydana geldiği yer olmuştur. Bu yüzden Balkanlar, sadece iki coğrafi kıtanın arasında bir kapı değil, aynı zamanda her yönüyle iki farklı dünyanın birbirine açıldığı kapıdır.

2. Karşılaşmalar: Krizler ve Doğuşlar

Her karşılaşma bir krizin, bir bunalımın işareti, hatta kendisidir; fakat her karşılaşma aynı zamanda bir doğuşun habercisidir, dolayısıyla her biri bir dönüm noktasıdır. Batı'nın kadım karşılaşmalarda Yunan'ı daha doğrusu Grek Felsefesi'ni bulduğu söylenir. İslam ile son karşılaşmasında çağdaş Batı, belki yeni buluşlara ve keşiflere ulaşabilir. Bunun tersi de mümkündür, Müslümanlar da yeni ufuklar elde edebilir. Hangi taraf yeni bir keşfe ulaşırsa ulaşsın her hâlükârda Balkanlar için hayra vesile olacak bir doğuşa kapı açılabilir.

Balkan Yarımadası tarihte ilginç karşılaşmalar meydanıdır. Yakın zamanda I. Dünya Savaşı'nın başlamasının görünen sebebi bu topraklarda meydana geldi; savaşa giren güçler kozlarını burada paylaşmaya başladı. Soğuk savaş döneminde ise sadece Sovyet-Batı blokları karşı karşıya gelmedi, aynı zamanda Müslümanlar tanrısız bir hükümranlığın egemenliğine girdiler. Son otuz yıldır da kendini kabul

1 I. Haçlı Seferi'ne katılan bütün ordular Balkanlar'dan geçerek İstanbul'a ulaşmışlardı: Güray Kırpık, "Haçlıların Balkanlardaki Faaliyetleri ve Tesirleri", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 13, sayı 39, Bahar 2009, s. 351-362.

2 "Balkanlar", *AnaBritannica*, İstanbul 1987, III,260; Kemal H. Karpat, "Balkanlar", *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 25-27.

ettirmek isteyen Müslümanlar ile onları olduğundan farklı tanımlamak isteyenlerin karşılaşma alanı gibidir. Fakat yakın tarihi bir kenara bırakarak biraz gerilere gittiğimizde görüyoruz ki büyük planda Balkanlar, İslam dünyası ile Hristiyan kültür ve medeniyet çevresinin karşılaşma alanıdır. Mevcut durum bu geçmişin mirasıdır.

Balkan coğrafyasının yukarıda belirtilen kendine özgü konumu, onu, Hristiyan dünyası ile Müslüman dünyası arasındaki karşılaşmaların yaşandığı merkez noktası yapmıştır. Bu nedenle Balkanlar'da İslam'ı konuşmak, bütün bir Avrupa kıtasının İslam ile yüzleşmesini konuşmak demektir. Bu kıtada İslamlaşma'nın ve Müslümanlarla doğrudan ilk ciddi karşılaşmanın başlangıcı batı kısmında Endülüs Emevileri marifetiyle hicri 2. miladi 8. yüzyıl sonunda, doğu tarafında ise 14. yüzyıldan itibaren başlamıştır. 15. yüzyılın sonuna doğru İslam, Avrupa kıtasının güney doğusunda kök salmaya başlarken, aynı tarihlerde batısından çıkarılmıştı. Balkanlar, İslam tarihinde Müslümanların Avrupalılarla doğu tarafından ilk karşılaşması, fakat son fethedilen toprak parçasıdır. Bu toprak parçası aynı zamanda Müslüman coğrafyanın batı sınırını çizmektedir. Fakat biliyoruz ki, Balkanlar fethedilmeden yani Avrupa ile Müslümanlar sert karşılaşmalardan önce, Avrupalılar bölgede gönül fetheden dervişler aracılığıyla Müslümanlarla çoktan tanışmışlardı. Bu sıralarda Endülüs ve Haçlı seferleri ile Kudüs etrafındaki karşılaşmalar hafızalardaki yerini muhafaza ediyordu. Endülüs tecrübesi onlara, Müslümanların sadece askeri mirası değil, bilim ve sanat, felsefe ve yaşam kültüründe de etkiler bırakmıştı. Demek ki karşılaşmalar aynı zamanda çok boyutlu bir alış-verişin başlangıcıdır.[3]

İşaret edilen gelişmelerden anlaşılıyor ki, İslam Avrupa'nın bir parçası haline gelmiştir, dolayısıyla İslam bu coğrafyadan ve onun gündeminden asla çıkmayacaktır. Olup bitenler, artık onun kaderinin bir parçasıdır. Dinlerin insan iradesini aşan taraflarından birisi de işte budur: Ne kadar istense veya istenmese de din kendini bir şekilde kabul ettiriyor, girdiği yerden çık(arıla)mıyor. İslam'ın Avrupa kıtasının manevi varlıklarından birisi haline gelmesi bunun bir belgesidir. Sadece Balkanlar'da değil aynı zamanda çeşitli Avrupa ülkelerine yerleşmiş ve kendini oraya ait hisseden milyonlarca Müslüman kitle vardır. Bu da Avrupa'nın hem düşüncesinde hem de halkların bir arada yaşaması idealinde artık İslam düşüncesinden ve hayat tecrübesinden istifade etmesi gerektiği anlamına geliyor. Bu romantik bir düş değil gerçeğin ta kendisidir. Merkezi/Batı Avrupa'da İslam'a, kıtaya dışardan ve yeni gelmiş bir olgu gibi bakanlar olsa da o kabullenilmiş ancak nasıl muamele edileceğine karar verilememiş gibi bir ikilem yaşanmaktadır. Bir problemin olduğu doğrudur, ancak Müslüman kitlelerin oraya gelişi sadece sömürü çağı ile alakalı tarihsel arka plana sahip değildir; modernleşmenin ürünü bir olgu da değildir. Bölgede yaşayan Müslümanlar ve gayr-i müslimler, İslam'ın

3 Annemarie Schimmel, karşılaşmaların aynı zamanda alış-verişin başlangıcı olduğunu Avrupa-İslam dünyası örneğinde ortaya koymuştur: *Doğu- Batı Yakınlaşmaları (Avrupa'nın İslam Dünyasıyla Karşılaşması)*, çev. Hüseyin Ağuiçenoğlu, İstanbul, Avesta Basın Yayın, 2012, s. 7 vd.

buraya yerleşmiş, dinî, kültürel ve dilsel bir olgu olduğunu unutmamalıdır. Dolayısıyla bu yazıda İslam, sadece Balkanlar'ın değil bütün Avrupa kara parçasının varlıklarından birisi olarak kabul edilecektir.

Her halükarda iki farklı tarihsel geçmişe ve dinî-kültürel kodlara sahip bu iki dünyanın karşılaşmasının, her zaman şiddete dayalı güçler/erkler mücadelesi şeklinde gerçekleştiği söylenemez. İki dünyanın bir birine rekabet ve üstünlük mücadelesinde, meydan okuyan kuvvet, kültürel de olabilir. Yani kültürlerin bir birine üstünlük mücadelesi de bir güçler mücadelesi sayılabilir. Böylesi karşılaşmalarda bazen şiddet, bazen rekabet, bazen karşılıklı hoşgörüyü bulmak mümkündür.

Kısa bir sunuşla belirttiğimiz tarihsel, dinsel ve kültürel karşılaşmalar meydanı haline gelmiş olan Balkan Yarımadası'nın günümüzde yaşadığı din ve milliyet eksenli tartışma ve çatışmaların sebeplerini geçmişten bu güne tevarüs eden zihniyet ve bilinçte aramak doğru bir yoldur. Fakat bizce asıl soru şudur: Karşılaşma sonrası kalıcı olan nedir? Kanaatimce kalıcı etki ya da hâkimiyet üç alanda ölçülebilir: Düşünce; sanat (edebiyat, mimari vs.) ve dinî yaşam. Bu üç alanın ortak tezahürü bir arada barış ve mutluluk içinde yaşamaktır dersek her halde yanılmamış oluruz. Elbette bu durumu sağlayan güçlü faktörlerin başında din gelmektedir.

3. İslâm'ın Balkanları'ndan Balkanlar'ın İslâmı'na!

Dinin bölgeler ve halklar nezdinde anlayış ve yaşamsal farklılıklara konu olduğu bir gerçektir. Bir dinin müntesiplerinin aynı ortak değerler ve inanışlar üzerine inşa ettikleri dünyanın özde bir birinden farklı olmadığı da bir gerçektir. Bu olgu Balkanlar'da da tezahür etmiş; Müslümanların dil ve kültürleri dinle örülmüş, din ve milliyet iç içe girmiştir. Marksist rejimler dini baskılamaya çalıştıkları sırada bile din, kültür ve gelenek şekline bürünerek yaşamıştır.[4] Şu durumda Balkanlar, diğer Müslüman coğrafyadan fiziki sınırlarla ayrı olsa da anlayış ve yaşam bakımından kesinlikle o büyük dünyanın bir parçasıdır. Yüzyıllarca bu hakikati iliklerine kadar yaşayan bölge insanları, bilinen sebepler yüzünden bağları koparılmadan öncesi ve sonrası bakımından yeni bir tanımlamaya tabi tutulmuş gözükmektedir. Burası İslam egemenliğine girdikten sonra 20. yüzyıl başlarına kadar sadece duygusal bağlarla değil sınırları ile de Müslüman coğrafyanın bir parçası durumunda iken 'İslam'ın Balkanları' tanımını hak etmekteydi.

'İslam'ın Balkanları', yarım yüzyıldan fazla bir süre 'Balkan fetret devri' diye adlandırabileceğimiz bir tecrübe yaşadı. Yine bir asırdan fazla bir zamandır bağımsız birçok ülkeye bölündü, bu süreçte etnik nitelikler ön plana çıkarıldı. Şimdilerde görülen yeni yapılanmanın kültürel kodları da daha çok ulus ekseninde

4 Kemal Karpat, "Balkanlar", V, 28.

şekillendirilmeye çalışılıyor. Oldukça başarılı sonuçlar elde edildiği de söylenebilir. Bu arada çeşitli amaçlar gözetilerek bölgede mevcut din anlayışının ve dindarlığın, Müslüman dünyadan farklı ve ayrı göstermek için her şeyiyle kendine özgü olduğunun altı çizilmeye çalışılmaktadır. Hâsılı bölgenin hassasiyetleri ve renkleri söz konusu edilmekte ve 'Balkan İslam'ı' ya da 'Balkanlar'ın İslam'ı' kavramı gündemde tutulmaya çalışılmaktadır.[5] İddiaya göre Balkanlar'daki İslam, diğer Müslüman bölgelere göre anlayış, yaşayış ve kültürel yönden derin farklılıklara sahiptir. Yerel, yöresel ve bölgesel anlayış ve yaşam farklılıklarını inkar edecek değiliz. Fakat Balkanlar'da yaşayan Müslümanların din anlayışı ve dindarlıklarını, hem bölge halkları arasında hem de diğer bölgelerdeki Müslümanlardan derin farklılıklara sahipmiş gibi göstermek, ilerleyen zamanlarda sadece duygusal kopuşlara kapı aralamaz, aynı zamanda Müslümanların birbirine yabancılaşmasını beraberinde getirir. Zaten etnik ve kültürel değerler ön plana çıkarılarak bölge halkları arasında kopuşlar ve bunun getirdiği çatışmacı sorunlar yeterince vardır. İfade etmeye çalıştığımız mahzurlardan dolayı 'Balkan İslam'ı' tabirini kullanmaktan özenle kaçınıyoruz. Modernitenin dine yüklemeye çalıştığı bu dar anlam hakikati yansıtmaz. İşte bu gerekçeyle '*İslam'ın Balkanları*'ndan *Balkanlar'ın İslamı*'na' ifadesini ironi maksatlı kullandığımı vurgulama ihtiyacı hissediyorum. Bu tabir, İslam'ın hakim durumdan bölgedeki bazı toplumlara ait bir unsur haline dönüşmesini ifade eder. Kanımca çok kültürlülüğü ön plana çıkarmaya çalışan Avrupa, bağrında yaşayan Müslümanları bütünden parçalamak, asimile etmek gibi yollara tevessül etmek yerine, onları öz nitelikleri ile kabul etmeye ve onlarla birlikte yaşamaya alışmalı. Balkanlar'da barış aranıyorsa -ki bunda şüphe yokturburadan başlanmalıdır.

4. İslâm'ın Balkanlar'da Bir Arada Yaşamaya Muhtemel Katkıları

İslam'ın Balkanlar'daki sosyal barışa ve bir arada yaşamaya katkılarına şu tespitle başlayabiliriz:

Osmanlılar, konumlarını muhafaza etmek ve geliştirmek üzere, Hıristiyanlar (Sırplar ve Romenler) arasından yeterli destek sağlayabilmişlerdi. Bir kez Osmanlı İslam toplumunun bir parçası haline gelen birçok kimse, iyi veya kötü, onun bir parçası olarak kalıyordu. Hıristiyan olarak kalan ahaliler arasında bile genellikle herhangi bir alternatife karşı Osmanlılar tercih ediliyordu.[6]

5 On yıl arayla yayınlanmış şu iki habere dikkat çekmek istiyorum: "In Sarajevo, a Different Kind of Islam", by John Kıfner, *New York Times*, December 15, 1993 http://www.nytimes.com/1993/12/15/world/in-sarajevo-a-different-kind-of-islam.html, erişim: 12.08.2015); "'We have a different kind of Islam' say Bosnia's Muslims", by Ferry Biedermann, July 1, 2013, www.thenational.ae/news/world/europe/we-have-a-different-kind-of-islam-say-bosnias-muslims (erişim: 12.08.2015).

6 Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev.: Alper Eker ve diğerleri, İstanbul 1995, II, 613.

Bu tablonun uzun süre renklerini muhafaza ettiği kesindir.[7] Ancak 20. yüzyıla yaklaşırken bölgede etnik renklerin ön plana çıkmaya başlaması ve Osmanlı gücünün zayıflama eğilimi göstermesiyle dinin etki alanı daralmaya başladı. Çok geçmeden ulus eksenli devletler, sosyalist-komünist dalganın tahakkümü altına girdi. Bu devrede özellikle dinin etkisi kırılmaya çalışıldı. Aradan yüz yıllık bir zaman geçtikten sonra Balkan halkları bu baskıdan kendini kurtardığında adeta kaldığı yerden yani etnik kökenler üzerinden dirilmeye başladı.[8] İşte bugünkü 'din eksenli' olduğu söylenen problemler bu vasat üzerinde yeşerdi. Bizce bunlar, gerçekte dinsel problemler değil, dinin kendi mecrasını bulamamasından kaynaklanan sorunlardır.

Etki alanının kırılması ile doğrudan bağlantılı bir diğer husus da Müslüman nüfusun azaltılması, dolayısıyla İslam'ın nüfuzunun kırılması çabalarıdır. Balkan savaşı öncesi nüfus ile yakın zamanlardaki nüfus dengesinin yüksek oranda değiştiği görülür. Buna göre Balkan Savaşı (Ekim 1912 - Ağustos 1913) öncesinde, Arnavutluk hariç Osmanlı'nın hâkimiyetindeki bu topraklarda, 2.315.293 Müslüman yaşamaktaydı. Söz konusu savaşlar sonrasında bu rakam yüzde 62 oranında eksilerek, 1.445.179'e indi. Yani bu kısa devrede 632.408 Müslüman öldü, daha büyük bir miktarı (812.771) ise Anadolu'ya göç etti. Osmanlı'nın bölgeden çekilmesi ve ardından yıkılmasından sonra Balkanlar'daki Müslümanlar en zor dönemlerini yaşamaya başladı. Krallık ve komünizm dönemlerinde Müslümanlar'a şüpheci bir gözle bakıldı, onlara yabancı muamelesi yapıldı, neredeyse mezalim hep devam etti. Bu sürede yaşanan vahim hadiseler, din bakımından çok olumsuz izler bıraktı. Bu tür politikalar, Balkanlar'ın etnik ve dinî haritasını kökten değiştirdi. 2000'li yıllarda resmi rakamlara göre Balkanlar'daki Müslümanlar'ın toplam sayısı yaklaşık 8.250.000 (sekiz milyon iki yüz elli bin) civarındadır (Arnavutluk 2,5 milyon, Bosna-Hersek 2 milyon, Kosova 1,6 milyon, Bulgaristan 900 bin, Makedonya 674 bin, Yunanistan 150 bin, Karadağ 120 bin, Sırbistan 235 bin, Romanya 70 bin).[9] Bu rakam, bölgenin toplam nüfusunun yüzde 12'sine karşılık geliyor. Orana dikkat edilmelidir. Zira araştırmalar, 19. yüzyılın ikinci yarısında Müslümanlar'ın buradaki nüfus oranının yüzde 43 civarında olduğunu göstermektedir. Yüzde 31'lik azalan fark, başlı başına Türk ve Müslüman varlığının yok edilişinin göstergesi değilse nedir![10]

7 Geniş bilgi için bkz.: Kamil Çalak, Numan Elibol, "Balkanlarda Birlikte Yaşama Tecrübesi: Rusçuk Örneği (1650-1700", *Balkanlarda Osmanlı Medeniyeti Uluslararası III. Sempozyum (Bükreş 1-5 Kasım 2006) Tebliğleri*, İstanbul 2011, s. 213-231; Tunca Özgişi, "Osmanlı Devletinin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek İçin Uyguladığı Politikalara Örnekler", *The Journal of Academic Social Science Studies*, number 26, Summer 2014, p. 345-356.

8 Değerlendirmeler için bkz.: Raymond Detrez, "Religion and Nationhood in the Balkans", *www.cie.ugent.be/CIE/detrez1.htm*, erişim: 02.11.2015; Abdulmecit Nureddin, "Din-Kimlik Bağlamında Balkanlarda Kimlik Arayışları", *Türk Dünyası Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu (Eskişehir 4-8 Kasım 2013)*, editör: Burhan Sayılır, Eskişehir 2014, s. 35 vd.

9 Nüfus sayıları şu kaynaklardan alınmıştır: Caner Sancaktar, "Balkanlar Türkiye İçin Neden Önemli?", *http://tasam.org/tr-TR/Icerik/71/balkanlar_turkiye_icin_neden_onemli*, erişim: 19.11.2015; Xavier Bougarel, "The role of Balkan Muslims in building a European Islam", *European Policy Center (EPC) Issue Paper No. 43*, 23 November 2005, p. 14-16.

10 Erhan Türbedar, "Balkanlar'da Nüfus Sayımları ve Kimlik Tartışması", *TEPAV Değerlendirme Notu*, Mart 2011, s. 6 (http://www.tepav.org.tr/upload/files/1300357213-6. erişim: 19.11.2015); Kürşat Kurtulgan,

1980'li yıllardan sonra Balkanlar'daki gelişmeler, orada yaşayan halkların 'kendilerini bulması' ve İslam'ın bireysel ve toplumsal rolünün tespiti bakımından önemlidir. Geleceğe yönelik perspektif sunabilmek için de bu noktadan hareket etmek sağlıklı sonuçlar verebilir. Bu bağlamda bölgedeki şu üç köklü gelişmeyi hatırlamakta yarar vardır: Yugoslavya'nın yani komünist sistemin çöküşü ile bağımsızlık hareketlerinin başlaması, onu izleyen bölgesel savaşlar ve nihayet ulus temelli devletlerin kurulması; ikincisi birkaç yönetim altında yaşayan etnik gurupların farklı din algıları ve dindarlıkları; üçüncüsü hatırı sayılır Müslüman kitlenin Batı Avrupa'ya göç etmesi.[11]

Avrupa'da gerek sömürge vesilesiyle gerek çalışma ve eğitim amaçlı gelen çok sayıda Müslüman vardır. Müslüman kitlenin kendi iç sorunları bir yana Avrupa'nın öncelikli hedefi, 'Avrupa İslam'ı kavramıyla yerleştirmeye çalıştığı bir anlayış ve yaşam biçiminin imkanlarını araştırmak ve gerçekleştirmektir. Konuyla ilgili en fazla vurgulanan şey Avrupa'nın kendi değerlerini kaybetmeden İslam'ın entegrasyonudur.[12] Öte yandan sosyal ve dinsel ilişkiler açısından bakıldığında Balkan kökenli müslümanların hem kendi dindarlıklarını sergiledikleri hem de Batı Avrupa ile Doğu Avrupa arasında bir köprü vazifesi gördükleri, bu bakımından kıtadaki diğer Müslümanlara göre oldukça farklı bir durumu temsil ettikleri anlaşılmaktadır.

Kendi vasatında haklı gerekçeleri ileri sürülmekle birlikte entegrasyon yaklaşımı, bir yanılsamayı da beraberinde getirmektedir. İster sadece Balkanlar isterse tüm kıta sınırları hesaba katılsın, İslam, Avrupa'nın değerlerinden birisi olmaya doğru ilerlemektedir. Bu nedenle Avrupa, İslam'ı, kendi özgünlüğü ile kabullenmek zorundadır. Şayet Müslümanlar anlayış ve yaşam biçiminde bir değişikliğe gidecekse bunu kendi içinde, kendi iradeleri ve kendi şartları ile gerçekleştirebilirler. Zaten Sovyet sisteminin ve Balkanlar'daki komünist yönetimin çöküşünden sonra tüm blok ülkelerinde olduğu gibi Balkan müslümanları arasında da İslamî yenilenme çabaları başlamıştır.[13] Esasında bahse konu gelişme, diğer müslüman

"Göç ve Göçü Hazırlayan Tarihi Süreçte Balkanlarda Kurulan Ulus Devletlerin Müslümanlara Yönelik Baskıları", *Balıkesir Ü. SBE Dergisi*, cilt 13, sayı 24, Aralık 2010, s. 215 vd.; Rahman Ademi, "Balkanlarda İslamafobi", *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyum (Sivas 18-19 Kasım 2011) Tebliğleri*, editör: O. Alacahan, B. Demir, Sivas 2012, s. 25-38.

11 Xavier Bougarel, "The role of Balkan Muslims in building a European Islam", p. 12-26; Nadje al-Ali, Richard Black, Khalid Koser, "Refugees and Transnationalism: The Experience of Bosnians and Eritreans in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. XXVII, no 4 (October 2000), p. 615-634.

12 Xavier Bougarel, "The role of Balkan Muslims in building a European Islam", p. 6, 20-22. 'Avrupa İslamı' kavramı ve İslam'ın entegrasyonu hakkında ayrıca bkz.: Xavier Bougarel, "Balkan Muslim Diasporas and the Idea of a 'European Islam'", Tomislav Dulić et alii (eds.), *Balkan Currents. Essays in Honour of Kjell Magnusson*, Uppsala: Uppsala Multiethnic Papers 49, 2005, p. 147-165; Jorgen Nielsen, *Towards a European Islam*, Basingstoke: Macmillan, 1999; Olivier Roy, *Vers un islam européen*, Esprit, Paris 1999; Alain Roussillon, "'Islam d'Europe' or 'Musulmans européens': reconduire l'exception musulmane?", *Cahiers d'étude sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no 34 (July 2002), p. 331-338.

13 Arolda Elbasani, "The Revival of Islam in The Post-Communist Balkans: Coercive Nationalism And New Pathways to God", *European University Institute Badia Fiesolana*, İtaly, April 2015, 1-11; Bougarel, "The role of Balkan Muslims in building a European Islam", p. 6-8.

coğrafyadaki İslamî yenilenmeye göre geç kalmış, daha doğrusu geciktirilmiş bir yenilenmedir. 'Yenilenme'den kastımız, Müslüman kitlenin kaybettiği, unuttuğu, eksik bıraktığı anlam dünyasını, maddi ve manevi varlıklarını, kurumlarını yerli yerine koymasıdır. Nitekim 1960'ta komünist idare dini hürriyetler alanında bazı toleranslar getirdiğinde Müslümanlar mescid yapma, okul açma, gazete çıkarma gibi son derece elzem temel ihtiyaçların karşılanmasına girişmiştir. Bazı müsteşriklerin 'İslamî uyanış', 'İslamî yenilenme' diye nitelediği bu tür girişimleri, aslında Müslümanların engellenmiş veya gasp edilmiş haklarını geri alma ve yok edilmiş kurumlarını yeniden inşa etme isteği olarak okumak gerekir.[14]

Bu toparlanmanın önündeki en büyük engel ve en ciddi sorun, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bölgedeki etnik duyarlılığın giderek yükselmesidir. Bu yükselme, dinin ön plana çıkmasını ve yerine getireceği işlevini engellemektedir. Şovenist ırkçılığın ise büyük tahribata yol açtığı, buna karşı dinin çok ırklı toplumda denge unsuru olduğu ayan beyan görüldü. Balkanlar'daki Müslümanların din anlayışının ve yaşayışının etnik kökenlere göre basit farklılıklar arzetmesi İslam'ın katkıları açısından ciddi sorun oluşturmaz. Mühim olan etnik bağlılıkların dini baskılayacak bir seviyede olmamasıdır.

Bize göre, entegrasyon ve daha kötüsü asimilasyon, dinin millileştirilmesi ya da geri plana itilmesi gibi aykırılıklar yerine farklı kültürel ve dinî tecrübelerin kendi öz nitelikleri ile bir arada yaşama imkanlarının araştırılması daha sağlıklı sonuçlar doğuracaktır. Tıpkı Müslümaların kendi bünyelerine dahil olan dinî ve kültürel tecrübeleri, fesada ve fitneye bulaşmamak şartıyla, bozmaya ya da yok etmeye çalışmadan yaşamasına izin verdiği gibi, çağdaş dünya da aynı yolu denemelidir. İslam'ın temel kaynaklarında çok kültürlü, çok dinli ve çok dilli, dolayısıyla çok uluslu toplumlarda barış ve huzur içinde bir arada yaşamaya dair referanslar çoktur. Referanslardan çıkarılacak ilkeler, kuşatıcı din politikalarına katkı olarak da değerlendirilebilir. Aşağıda bunlardan en genel olanlarını aktaracağız.

Zaman ne kadar geçse ve mekan ne kadar değişse de dinin yeni ve yenileyici imkanı kaybolmaz. Çok kültürlü ve çok dinli bir yapıya sahip olan Balkanlar'da iki yönlü açılıma ihtiyaç vardır. Birincisi farklı *dinler arasında ortak noktaların ön plana çıkarılması*; ikincisi de *din içinde* (ya da *din içi*) ihtilafların aza indirilmesidir. Her iki açılıma dair bir çerçeve çizebilmek için İslam'ın bakışının ortaya konması gerekir. Bu amaçla hem farklı dinlere mensup guruplar he de İslam'a mensup farklı dil ve kültüre sahip guruplar arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir şekilde geliştirilmesine yönelik Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in tecrübesinden elde ettiğimiz bazı genel esasları aşağıda takdim ediyoruz.

İnsanî hakikat: Bir toplumda yaşayan farklı inanç ve kültürel guruplara mensup insanlar arasındaki ilişkiler, dinî olmaktan önce insanidir. İslam, doğuştan gelen insanî nitelikler olan cinsiyet, ırk, sosyal ve siyasi konumu gözetmeksizin

14 Fikret Karçiç, *Târihu't-teşri'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, İstanbul, 1993, s. 51-52.

Allah'ın yarattığı varlıklar olmaları bakımından bütün insanları eşit kabul eder. Onların Allah'ın katındaki değerleri ise Hucurât sûresi 13. âyetinin delaletiyle, Ona olan imanlarının derecesi ve istikametleri oranındadır. Bu noktada karşımıza çıkan ontolojik farklılıklar (etnik köken, dil, aile[15] vs.), murâd-ı ilâhiye taalluk eder, bu tür konuların hiçbirinde insanın herhangi bir seçme yetkisi yoktur. Kısaca, bir varlık olarak insanı bu zaviyeden görmek ve şerefini muhafaza etmek esastır.[16] Evrensel insanî değerler (şerefi koruma, kişiliğe saygı…) ile temel ihtiyaçları ve hakları (geçinme, barınma, eğitim, sağlık, güvenlik, mülk edinme) kapsayan yaklaşım da buraya dahildir. Şu halde bu genel ilkenin uygulaması niteliğinde bir başka ilke de ötekini olduğu gibi kabul ederek üstünlük ve fazilet iddiasını terk etmektir. Her dindarın faziletli olmaya çalışması elbette görevidir, ama kimin daha faziletli olduğu konusunda yargıda bulunmaması hem dinî hem de insanî bir görevdir. Takdir Allah'ındır, müminin bu takdiri kabul etmemek gibi bir seçeneği yoktur. Dinlerin ve dindarların bir arada yaşamasına katkı yapacak en ideal yaklaşımı İslam düşüncesindeki şu söz özetlemiştir: "Allah'ın emrine saygı duymak, yaratılanlara şefkat göstermek (*ta'zîm li emrillâh, şefkat alâ halkillâh*)."[17]

Din, insanın ayrılmaz parçasıdır: Din, insanın doğuştan getirdiği öz nitelikleri ile bağlantılı bir hakikattir. Buna göre din, insan fıtratına yabancı değil, fıtratın bir parçasıdır; insanın özünde güçlü bir inanma duygusu vardır.[18] Dolayısıyla din olgusunu hakikat olarak kabul etmek ve varlığına saygı göstermek gerekir. Dinin hakikati geçmişten bugüne çok tartışıldı. Onun, insanın yabancılaşmasından tutun da kendine yetemeyen insanın uydurması olduğuna kadar pozitivist ve materyalist fikirler yayıldı. Günümüzde bu tür teorilerin çoğu değerini yitirmiştir. Şu halde çok kültürlü ve çok dinli toplum tipinden hangisi olursa olsun, baskın unsur dahil **bütün inanç guruplarının** haklarını koruma esası titizlikle benimsenmelidir.

Farklılıklar Allah'ın takdiri ve hikmeti ile tezahür eder: İslam, diğer dinleri vakıa olarak kabul eder; onları yok saymakla yok olmazlar. Buna karşın Allah, mesela, 'İslam'a inanmayanların hepsini ortadan kaldıracağız' gibi bir ifadede bulunmamıştır. Şu halde Allah, dinini tamamlamak isterken aynı zamanda karşıt oluşumların devamına müsaade etmiştir. Onun insanları tek bir ümmet yapmak istememesi[19] de farklı dinlerin varlığının tanındığını gösterir. Bu, İslam dışındaki din ve inançların meşru kabul edildiği anlamına gelmez, sadece çeşitlilik ve farklılığın Allah'ın iradesi dahilinde cereyan ettiğini (*sünnetullâh*) gösterir. Ayrıca Allah nurunu, kendi razı olduğu dinini insanlara ideal örnek olacak şekilde peygamberi

15 17 İsrâ 84; 49 Hucurât 13;30 Rûm 22.

16 5 Mâide 32.

17 A. Hamdi Akseki, "Dîn-i Tabiî ve Dîn-i Umumî I-II", *Sebîlu'r-Reşâd*, cilt: 15, sayı: 307-308, İst., s. 1334-1335, 239 ve 358; Mustafa Çağrıcı, "Saygı", *DİA*, İstanbul 2009, cilt 36, s. 212.

18 İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara, 2002, s. 114-124.

19 2 Bakara 213, 253; 5 Mâide 48; 6 Enâm 35, 107-108, 112, 137, 149; 11 Hûd 118; 10 Yûnus 19, 47, 99; 12 Yûsuf 103; 13 Rad 8; 16 Nahl 9, 36, 63, 84, 89, 93; 22 Hacc 40; 28 Kasas 75; 40 Mümin 5; 42 Şûrâ 8; 43 Zuhruf 33.

aracılığıyla göstereceğini açıklamıştır.[20] Bu teolojik temele göre, İslam dışındaki dinlerin yaşama hakları tanınır; 'dinî öteki'ni ve İslam içindeki farklılıkları yok saymak ve ortadan kaldırmaya kalkışmak ise *sünnetullâh*a uymaz; dolayısıyla onlarla birlikte yaşama yolları aranmalıdır. Bu arada Müslüman olmayan kimselere dinî tebliğ de doğal karşılanmalıdır, ancak tebliğ zorlamaya değil anlatma ve iknaya dayanır. Bu hususta Hz. Peygamber'in insanları İslam'a daveti sırasında takip ettiği şu nebevi model esastır:

Sen hatırlat, öğüt ver; çünkü sen sadece bir öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin. Bununla birlikte her kim yüz çevirecek ve inkar edecek olursa, bilsin ki Allah onu en büyük azaba uğratacaktır.[21]

İnanmada özgürlük esastır, inanç özgürlüğü korunmalıdır: İnsanlar, özgür bir şekilde dinlerini seçme, öğrenme ve yaşama hakkına sahiptir. Bu esas, yukarıdaki prensiplerin parçasıdır ve onların pratiğini sağlar. Şu ayetler, inanç özgürlüğünün korunması hususunda, genel din politikasını açıklar:

Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi inanırdı. O halde sen yine de inanmaları için insanlara baskı mı uygulayacaksın? (Gerçek şu ki,) Allah dilemedikçe hiç kimse inanamaz. Böylece O, akıllarını kullanmayanları (inkar) pisliği içinde bırakır.

De ki; "Gerçek Rabbinizdendir. O halde, kim dilerse inansın, kim de dilerse inkar etsin." Ancak, biz zalimler için, duvarları kendilerini kuşatacak olan bir ateş hazırlamış bulunuyoruz...[22]

Görüldüğü gibi, bu ayetlerde bireylerin kendi iradelerine bağlı olarak iman tercihinde bulunmaları (*inanç hürriyet*) öngörülmektedir. Ayetlerin bağlamında bu tercihe beşeri müdahaleyi meşru kılacak herhangi bir kanıt yoktur. Tercihleri değerlendirmek ve ona göre karşılığını vermek ilahi otoriteye aittir. Bakara suresi 256. ayeti bu fikri desteklemektedir: "Dine/dinde zorlama yoktur. Doğru ile eğri birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tağutu reddedip Allah'a inanırsa, o, kopmaz sağlam bir kulpa yapışmıştır...". Genelde bir restleşme ve ültimatom olarak değerlendirilen, 'Sizin dininiz size benim dinim bana.'[23] önermesini bu prensiple uyum içinde anlamaya ve yorumlamaya her hangi bir engel yoktur.

Bu yaklaşım, *din özgürlüğü ve inançlara saygı* uğrunda verilen mücadeleye büyük bir katkı olarak kabul edilmelidir. Özgürlük için Hz. Muhammed öncülüğünde mücadele vermiş bir dinin, başkalarının dinini ve inancını engelleyici, tahkir edici ve baskıcı olması düşünülebilir mi? En zayıf döneminde, inananları, Hıristiyan Habeş kralı Necaşî'ye emanet eden bir dinî hareket, farklı inanç öz-

20 9 Tevbe 32-33; 48 Fetih 28; 61 Saf 9.

21 88 Ğaşiye 21-24.Benzer ayetler için bkz.: 10 Yûnus 108; 27 Kasas 92; 30 Rûm 44; 39 Zümer 41; 41 Fussilet 46; 45 Câsiye 15.

22 10 Yunus 99-100; 18 Kehf 29.

23 109 Kâfirûn 6.

gürlüklerini görmezden gelebilir mi? Din özgürlüğü ve inanca saygıya dair İslam tarihinden sayısız örneklerden bazıları şöyledir: Hz. Muhammed Medine'de, Yahudilerle, birlikte yaşama anlaşması yaptı; Mekke'yi fethettiğinde insanları tercihlerini yapmaları konusunda özgür bıraktı; kendisiyle görüşmeye gelen Necran Hristiyanlarına mescitte ibadet etmelerine müsaade etti; Hz. Ömer Kudüs'ü fethettiğinde herkesi dinlerini yaşama hususunda serbest bıraktı;[24] Fatih İstanbul'u fethettiğinde aynı tutumu sergiledi. Sonuç olarak günümüzde ister İslamî ister insanî kaygılarla olsun baskıyı reddederek özgürlüğü esas almak en doğru tutumdur.

Herkesin dinini öğrenmesi esastır: Her bireyin dili, dinî ve etnik aidiyeti kendisi açısından kıymetlidir. Bireyin kendi dininin mükemmel ve hak olduğuna inanması, onun dine sadakati ve bağlılığı açısından *teşvik edici, destekleyici* ve *ikna edici*dir. Müslüman için Maide suresi 3. ayetteki, "Bugün dininizi en mükemmel şekilde size sundum ve böylece nimetimi de tamamladım, İslam'ın sizin dininiz olmasına razı oldum…" ifadeyi bu bağlamda okuyabiliriz. Her dinde bu tür kabullerin olması doğal, hatta bireysel ve sosyal bir gereksinimdir. Şayet bir din böylesi bir iddiaya sahip değilse, onun yaşama şansı yoktur. Çünkü birey dinine güvenmiyor ve onun kurtuluş vadinden kuşku duyuyorsa, kısaca onu mükemmel bulmuyorsa, bağlılığında zayıflama, ona karşı lakayt kalma ve hatta onu hafife almaya neden olabilir.[25] İnananla din arasında böylesine 'göreceli' bir ilişkiyi hiçbir din doğası gereği istemez. Şu halde her din ve inanç mensubunun, dininin mükemmelliğini ve doğruluğunu savunması, farklı dinlere ve inançlara mensup bireylerin bir arada yaşamalarında en temel ilkelerden birisi olmalıdır.

Ahlakî esasların korunması: Hz. Muhammed'in nübüvvetin ilk günlerinden itibaren, birincisi şirk inancı; ikincisi de haksızlık, insan onur ve şerefine aykırı davranışlar, yani ahlaki ölçüleri çiğneyen hal ve hareketler olmak üzere iki konuda mücadele ettiğini görüyoruz. Sadece şu ayetleri hatırlatmak isterim:

Vay haline ölçüyü eksik tutanların! Onlar (insanlardan) haklarını eksiksiz isterler, ama borçlarını vermek için hesap etmeye gelince, az göstermeye çalışırlar. Onlar tekrar dirileceklerini (ve) korkunç bir günde, (yani) bütün insanların âlemlerin Rabbi'nin huzuruna varacağı Gün'de (hesaba çekileceklerini) bilmezler mi? Gerçek şu ki, kötü ruhların kaydı, eksiksiz bir şekilde tutulmuştur. Bilir misin nedir o eksiksiz olan? O silinmez şekilde tutulan bir kayıttır. Vay haline o gün hakikati yalanlayanların! Hesap gününün geleceğini yalanlayanların![26]

Şu halde Müslümanlar, çoğunlukta oldukları toplumlarda öncelikle kendileri bu insanî ve dinî ahlakı korumalı, sonra da ötekileri en azından ortak insanî ahlakı korumaya çağırmalıdırlar. Burası farklı dinsel guruplar arasındaki buluşma

24 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 2003, I,188-197, 252-258, 266-268, II,1030 vd.; Mustafa Fayda, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, cilt 37, s. 45

25 Şinasi Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara 2005, s. 94, 137.

26 83 Mutaffifîn, 1-11.

noktalarından birisi olabilir. Adaleti, sevgiyi ve hoşgörüyü de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından öğreniyoruz ki, adalet sadece hukukun alanına girmez; aksine sosyal bütün davranışları kapsar. Bu nedenle o bireysel ve sosyal ahlakın öncelikli maddelerinden birisidir. Adaletin olmadığı yerde zulüm vardır, Allah ise zulmün hiçbir şekline razı olmaz. Adalet sadece Müslümanlar için değil toplumun bütün üyelerine gösterilmelidir. Sadece şu ayet bu hakikati ispat etmeye yeterlidir: "Allah, adaleti, ihsanı, akrabaya yardım etmeyi emreder; çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."[27]

Ötekinin kutsalına saygı göstermek: Bu ilkeyi tesis amacıyla, müminlere uyarı tarzında, '(müşrik de olsa) ötekinin ilah, mabed gibi kutsallarına sövmeme, yani onların kutsalına saygı gösterme'[28] uyarısı yapılmış, mabed dokunulmazlığı[29] esası getirilmiştir. Şüphesiz buraya İslam dışındaki bütün inançları dahil etmek gerekir, buna karşılık ötekilerin İslam'ın kutsallarına saygı göstermesi istenecektir.

Barış her zaman tercih edilmelidir: Yukarıdaki esasları topluca göz önüne aldığımızda şu önemli yargıya ulaşıyoruz: Din ayrılığı, savaş nedeni değildir, olmamalıdır; her türlü medeni şartta öteki ile birlikte yaşama imkanı araştırılmalıdır. Ülkeler ya da bir ülkedeki farklı guruplar arasındaki anlaşmazlık ve sorunlar görüşmelerle giderilerek güven ortamı yaratılmaya çalışılır. Müslümanlar bu ahitleşmeye sonuna kadar uyar, onu ihlal edecek hareketlerden kaçınırlar.

İslam'ın kaynaklarından elde ettiğimiz yukarıdaki bazı temel ve genel ilkeler, çağdaş dünyada farklı inanç ve kültür guruplarından oluşan toplumların istikrarını bozabilecek sorunların aşılmasında güçlü birer referans olarak yer alabilir. Bu ilkelere ilaveten yaşamsal değeri olan bazı mesajları gündeme getirebiliriz. Bu bağlamda belirtelim ki, İslam'ın potansiyel fikri ve sosyal desteği, kişi ve guruplara göre farklılık arzeder. Buna göre o,

- Her bir bireyin kendine; insanî ve İslamî bir hayat sürmenin erdemini öğreten bir mesajı,
- Balkan Müslümanlarına; etnik kimliklerinin ve varlıklarının muhafazasında İslam'ın büyük bir rol oynadığı mesajını,
- Müslüman dünyaya; Balkan Müslümanlarının İslam ümmetinin parçası olduğu mesajını,
- Balkan halklarına; birlikte yaşamak için İslamî hiçbir engelin olmadığı, yükselen etnik milliyetçiliğin birlikte yaşamayı zorlaştıracağı mesajını,

27 16 Nahl 90.
28 6 Enâm 108.
29 22 Hacc 40. Ayrıca Hümeze, Mâun, İkra, Duhâ, İsrâ gibi ilk inen surelere bakılabilir.

- Avrupa'ya; Avrupa'da Müslümanların kendi din ve kültürlerini yaşamasının imkanının sağlanmasının kaçınılmazlığı ve İslam'ın Avrupa kültür-medeniyetine katkı yapacak bir enerji kaynağı olduğu mesajını verebilecek kudrettedir.

Sıraladığımız ilke ve mesajların Hristiyanlar, Yahudiler ve başka din ve inançlara mensup insanların yaşadığı Müslüman toplumlar için de geçerli sayılması gerektiğinin altını çizmek isterim. Dikkat edilirse İslam'ın insandan ve onun sahip olduğu maddi ve manevi değerlerden hareket ettiği görülür. Çünkü o, insanın dünya ve ahiret huzurunu sağlamak için vardır. Kendi müntesipleri için bunu öne çıkardığı gibi, gayr-i müslimlerin hem yaşamasına müsamaha gösterir hem de onların huzur ve güvenliğini garanti altına alır. Şayet insandan hareket edilir, her türlü değere saygı gösterilir, demokratik anlayış geliştirilirse sorunların üstesinden gelinebilir.

Sonuç

Eski dünyanın yeni halleri, hemen her yerde insanları uğraştırmaya devam ediyor. Balkanlar'da, Avrupa'da ve başka birçok bölgede yaşanan din bağlantılı sorunlar, ilk defa meydana gelmiyor. Onlar aşılabilir şeylerdir, önemli olan vakit kaybetmeden sorunların bir trajediye dönüşmesini engellemeye çalışmaktır. Her ne kadar bu tür sorunlar yerel veya bölgesel görünse de çoktan sınırları aşmıştır. Neredeyse hiçbir ciddi sorununun bölgesel kalmadığı günümüzde farklı kıtalarda yaşayanlar birbirleri ile işbirliğine ihtiyaç hissetmektedir. Nitekim 21. yüzyıla kadar dinler, medeniyetler, kültürler, milletler, halklar ve devletler, çok çeşitli biçimlerde *karşılaşmalar* yaşadı. Fakat günümüzde öncekilerden oldukça farklı olarak bütün dinler, üç sorunla karşı karşıyadır:

1. Aşırı materyalist zihniyet, Tanrı'yı umursamazlık, dine karşı duyarsız ve dinden kopuşlar
2. Yükselen din görünümlü, sınır tanımayan küresel aşırılık ve şiddet
3. Dijital çağda bireyin kolayca ulaştığı her bilginin onu denetlenemeyen, dağınık ve eklektik bir inanca ve dindarlığa sürüklemesi

Sanırım sırf bu tür sorunlar yüzünden evrensel işbirlikleri, yeni bakış açıları ve yaklaşım tarzları geliştirme ihtiyacı doğmuştur. Balkanlar özeline gelince, yukarıdakilere ilaveten, etnik çatışmaların, kimi dinsel radikal hareketlerin, din anlayışları ve dindarlıklardan doğan sorunların farkındayız. Son yıllarda artan terör eylemlerinin Müslümanlar hanesine yazılması da hesaba katılınca durumun ne denli karmaşık hale geldiği görülür. Fakat burada İslam'ın bölge ile bütünleşmiş olduğunu; yine bu coğrafyada Batı merkezci tarih, kültür ve din anlayışı etkili olsa da Müslümanların dil ve kültürlerinin dinle örüldüğünü unutmamak gerekiyor. Bu da Müslümanların, tarihsel birikimleri ve ulusal niteliklerini koruyarak dindar

kalmaya ihtiyaç duydukları anlamına gelir. Bütün bu nitelikleri ile Balkanlar'ın İslam anlayışının Avrupa'da henüz çerçevesi çizilmemiş İslam anlayışından farklı ve köklü olduğu, dolayısıyla bu olgunun işlevselliğinin daha etkili ve kalıcı olabileceği umudunu vermektedir.

Bu yazıda anlatılmaya çalışılan gerçekler ve nedenler, İslam'ın Balkan Yarımadası'ndaki sınırlı ama güçlü bir etkisini, bunun aktif hale getirilmesi ile bölgenin kârlı çıkacağını gösterir. Çünkü burada öncelik güvenliğin sağlanmasıdır, buna katkı yapacak her unsur titizlikle korunmalıdır. Şayet bu yarımadada barış ve huzur olursa, İslam dünyası ile Batı dünyası arasında sağlam bir iletişim ortamı ve güvenli geçiş *kapı*sı da kurulmuş olur.

Kaynakça

"Balkanlar", *AnaBritannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1987, III,257-265.

"In Sarajevo, a Different Kind of Islam", by John Kıfner, *New York Times*, December 15, 1993 http://www.nytimes.com/1993/12/15/world/in-sarajevo-a-different-kind-of-islam.html, erişim: 12.08.2015);

"We have a different kind of Islam' say Bosnia's Muslims", by Ferry Biedermann, July 1, 2013, www.thenational.ae/news/world/europe/we-have-a-different-kind-of-islam-say-bosnias-muslims (erişim: 12.08.2015)

ADEMİ, Rahman, "Balkanlarda İslamafobi", *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyum (Sivas 18-19 Kasım 2011) Tebliğleri*, editör: O. Alacahan, B. Demir, Sivas 2012, s. 25-38.

AKSEKİ, A. Hamdi, "Dîn-i Tabiî ve Dîn-i Umumî I-II", *Sebîlu'r-Reşâd*, cilt: 15, sayı: 307-308, İstanbul 1334-1335, s. 239-242 ve 357-360.

AL-ALİ Nadje, Richard BLACK, Khalid KOSER, "Refugees and Transnationalism: The Experience of Bosnians and Eritreans in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. XXVII, no 4 (October 2000), p. 615-634.

BOUGAREL, Xavier, "Balkan Muslim Diasporas and the Idea of a 'European Islam'", Tomislav Dulić et alii (eds.), *Balkan Currents. Essays in Honour of Kjell Magnusson*, Uppsala: Uppsala Multiethnic Papers 49, 2005, p. 147-165.

BOUGAREL, Xavier, "The role of Balkan Muslims in building a European Islam", *European Policy Center (EPC) Issue Paper No. 43*, 23 November 2005, p. 14-16.

ÇAĞRICI, Mustafa, "Saygı", *DİA*, İstanbul 2009, cilt 36, s. 211-212.

ÇALAK, Kamil, Numan ELİBOL, "Balkanlarda Birlikte Yaşama Tecrübesi: Rusçuk Örneği (1650-1700", *Balkanlarda Osmanlı Medeniyeti Uluslararası III. Sempozyum (Bükreş 1-5 Kasım 2006) Tebliğleri*, İstanbul 2011, s. 213-231.

ÇALIŞKAN, İsmail *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

DETREZ, Raymond, "Religion and Nationhood in the Balkans", *www.cie.ugent.be/CIE/detrez1.htm*, erişim: 02.11.2015.

ELBASANİ, Arolda, "The Revival of Islam in The Post-Communist Balkans: Coercive Nationalism And New Pathways to God", *European University Institute Badia Fiesolana*, İtaly, April 2015, 1-11.

FAYDA, Mustafa, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, cilt 37, s. 44-51.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara 2005.

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, İstanbul, 2003.

HODGSON, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev., Alper Eker ve diğerleri, İstanbul, 1995.

KARÇİÇ, Fikret, *Târihu't-teşrî'l-İslâmî fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, İstanbul 1993.

KARPAT, Kemal H., "Balkanlar", *DİA*, İstanbul 1992, V, 25-32.

KIRPIK, Güray, "Haçlıların Balkanlardaki Faaliyetleri ve Tesirleri", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 13, sayı 39, Bahar 2009, s. 351-362.

KURTULGAN, Kürşat, "Göç ve Göçü Hazırlayan Tarihi Süreçte Balkanlarda Kurulan Ulus Devletlerin Müslümanlara Yönelik Baskıları", *Balıkesir Ü. SBE Dergisi*, cilt 13, sayı 24, Aralık 2010, s. 213-226.

NİELSEN, Jorgen *Towards a European Islam*, Basingstoke: Macmillan, 1999.

NUREDDİN, Abdulmecit, "Din-Kimlik Bağlamında Balkanlarda Kimlik Arayışları", *Türk Dünyası Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu (Eskişehir 4-8 Kasım 2013)*, editör: Burhan Sayılır, Eskişehir 2014, s. 33-46.

ÖZGİŞİ, Tunca, "Osmanlı Devletinin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek İçin Uyguladığı Politikalara Örnekler", *The Journal of Academic Social Science Studies*, number 26, Summer 2014, p. 345-356.

ROY, Olivier, *Vers un islam européen*, Esprit, Paris 1999; Alain Roussillon, "'Islam d'Europe' or 'Musulmans européens': reconduire l'exception musulmane?", *Cahiers d'étude sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no 34 (July 2002), p. 331-338.

SANCAKTAR, Caner, "Balkanlar Türkiye İçin Neden Önemli?", *http://tasam.org/tr-TR/Icerik/71/balkanlar_turkiye_icin_neden_onemli*, erişim: 19.11.2015.

SCHİMMEL, Annemarie, *Doğu- Batı Yakınlaşmaları (Avrupa'nın İslam Dünyasıyla Karşılaşması)*, çev.: Hüseyin Ağuiçenoğlu, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2012.

TÜRBEDAR, Erhan, "Balkanlar'da Nüfus Sayımları ve Kimlik Tartışması", *TEPAV Değerlendirme Notu*, Mart 2011, s. 6 (http://www.tepav.org.tr/upload/files/1300357213-6. erişim: 19.11.2015).

Sociological Picture: Between Belief, Indifference and Disbelief

Mariya SERAFIMOVA

Assoc. Prof. Dr., Department of Sociology, Southwestern University "Neofit Rilski", Blagoevgrad

Summary

The specifics of every religion can be read and interpreted sociologically. Sociologists of religion study religious facts, be they past or present, and these objective phenomena must be also treated as social facts, explainable by other social facts. In other words - to construct them, classify them, compare them, treat them within the relationship and conflicts of a society, recessed community in certain groups.

The object of religion is alive, reborn, spreads, dissipates, moved to the "critical times" - the task of sociologists is to track and analyze these transformations.

In the study of religion, sociologists are interested in social context, social impact, social significance, role, nature and functions of a religion in society, the interaction of religion with other spheres of social life.

The effect of modern mass culture in all of its forms serves as an addition to the traditionally neglectful attitude of Bulgarians towards the faith. The invading secularism of the West mingles itself with the atheistic heritage of the Communist era. The direct consequence of this interaction is an even deeper alienation from the values of Christianity. This process concerns the young generation most deeply.

Popular culture, pseudo-folkloric music and all the new tendencies of modern day life have a dominant role in a young person's view of life. Things like morality, faith or knowing the Bible seem like secondary problems. Many among the young are more susceptible to ideas of occultism and exorcism than to those coming from the Churches or the Word of God.

There is, however, a large group in Bulgarian society which is according to the official statistics of the current authorities completely extinct. They are the atheists. Not a single Bulgarian is listed as atheist, despite the fact that just ten years ago, until the fall of Zhivkov's regime, the then Bulgarian communist party greatly tolerated atheism.

Tradition typically requires a collective legitimizing of a memory, of a past that may or may not have really existed. Tradition and imagination create and constitute imagined dynamics that can embrace any object. If the traditional and the modern are two ideal-typical poles, each human community, each human formation can be defined with reference to these two ideal poles.

The present day Bulgarian society is situated somewhere between the two of them. In all cases, it is a mixture combining the pole of traditionalism, defined by continuity with the past, and the pole of modernity, defined by change, novelty and innovation.

The contemporary Bulgarian society has been formed by communist atheism and is in a transition from totalitarianism to democracy. The atheism as an extreme form of secular monopolism has significantly influenced the attitude that Bulgarian society has towards religion. The influence and social prestige of religious institutions is diminishing.

The social and religious situation, the attitudes of people towards the Faith and the overcoming of basic prejudices should be taken into account. All this requires an objective analysis of the conditions, in which the contemporary Bulgarian citizen lives.

It was previously known that, in terms of religiosity and interest in the sacred, Bulgarians fall behind most nations of Western and even Eastern Europe. That's why, before the presentation of the surveys themselves, the preconditions for the weak interest of people in the Word of God should be clarified.

An attempt has been made to obtain the necessary authentic and thorough information by combining quantitative and qualitative methods. This means that for the purpose of the final analysis, the data from a representative sociological survey have been combined with the additional analysis from discussions with focus-groups and also with the results from an observation with participation.

According to its program for the year 2006, the Department of Sociology began conducting a series of sociological surveys in the year 2006, 2009, 2013.

Rich database and the results of various sociological studies allow for comparative analysis and understanding of the colorful „picture" of religion in modern societies.

Possible answers to the questions related to the role of religion in everyday life of ordinary people in their real activities, the influence of religious communities in which they live. This „ picture" constantly adds. Refers to a specific type of research perspective aimed to search beyond the empirical.

Sosyolojik Bir Portre: İnanç, İlgisizlik ve İnansızlık

Özet

Her dinin özellikleri okunabilir ve sosyolojik açıdan yorumlanabilir. Din ile ilgilenen sosyologlar geçmiş veya bugünkü dini unsurları inceliyorlar ve bu nesnel olgular aynı zamanda diğer sosyal unsurlarla anlatılabilen sosyal gerçekler olarak algılanmalıdır. Diğer bir deyişle onların yapılandırılması, sınıflandırılması, karşılaştırılması ve toplumun ve bazı gruplar söz konusu olduğunda ilişkileri ve çatışmaları kapsamında işlenmelidir.

Dinin amacı yaşıyor, yeniden doğmuş, dağılıyor, yayılıyor, 'kritik döneme' taşınmış – sosyologların görevi bu dönüşümlerin takip ve analiz edilmesidir.

Din ile ilgili çalışmalar yapan sosyologlar dinin sosyal bağlamı, dinin toplumdaki sosyal etkisi, sosyal önemi, rolü, doğası ve işlevleri ve sosyal hayatın diğer alanları ile olan etkileşimi ile ilgileniyorlar.

Modern kitle kültürü farklı şekillerde Bulgarların inanca yönelik geleneksel umursamaz etkisi de etkilenmektedir. Batının nüfuz eden

laiklik komünist döneminin ateist mirası ile harmanlanmaktadır. Bu etkileşimin doğrudan intikal ettirdiği sonuç insanların Hıristiyanlık değerlerinden daha da yabancılaşmasıdır. Bu süreç özellikle genç nesilleri etkilemektedir.

Popüler kültür, sözde folklorik müzik ve modern hayatın tüm yeni eğilimler gençlerin hayat görüşlerinde önemli bir yer almaktadır. Ahlak, inanç ya da İncil'i bilmek gibi unsurlar ikinci planda olan sorunlar gibi görünmektedir. Birçok genç Kiliselerin veya Tanrı'dan gelen sözlerden ziyade okültizm ve şeytan çıkarma ile ilgili düşüncelere daha yatkındır.

Ancak yetkililere göre Bulgar toplumunda tamamen kaybolmuş büyük bir grup var. Bunlar ateist vatandaşlar. Hiçbir Bulgar vatandaşın kimlik bilgilerinde ateist yazmıyor oysa ki Zhivkov rejimi düşene kadar yani on yıl öncesinde o zamanki Bulgar komünist partisi ateizme karşı oldukça müsamaha gösteriyordu.

Geleneğin tipik bir gereksinimi olarak gerçekten yaşanmış veya yaşanmamış bir geçmişin bellekte kolektif bir şekilde meşrulaştırmasını gerektirmektedir. Gelenek ve hayal gücü herhangi bir nesneyi kucaklayabilen hayal edilmiş dinamikleri oluşturmaktadır. Geleneksel ve modern iki ideal-tipik kutuptan ibaret olması halinde her insan topluluğu ve her insan oluşumu bu iki ideal kutba atıfta bulunarak tanımlanabilir.

Günümüzün Bulgar toplumu bu iki kutup arasında bir yere yerleşiktir. Her halükarda Bulgar toplumu geçmişin devamı olan gelenekçiliğin ve değişim, özgünlük ve yeniliklerle tanımlanan modernliğin harmanlanmasıdır.

Çağdaş Bulgar toplumu komünist ateizmin tarafından oluşturmuş ve totalitarizmden demokrasiye bir geçiş yapmaktadır. Laik tekelciliğin aşırı biçimi olarak ateizm Bulgar toplumunun dine karşı tutumları önemli ölçüde etkilemiştir. Dini kurumların etkisi ve toplumsal prestiji kaybolmaya yüz tutmuştur.

Sosyal ve dini durum, insanların dine karşı olan tutumları ve temel önyargıların üstesinden gelinmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Bütün bunlar için çağdaş Bulgar vatandaşlarının şartları ile ilgili objektif analizin yapılmasını gerektirmektedir.

Bulgarların batı ve hatta doğu Avrupa milletlerine göre dinsellik ve kutsallığa karşı ilgisiz oldukları bilinmektedir. Buna göre Tanrı'nın kelamına karşı ilginin zayıf olmasının ön koşullarının anketleri sunulmadan önce açığa kavuşturulmalıdır.

Gerekli özgün ve tam bilgilerin elde edilmesi için nicel ve nitel yöntemleri harmanlanmıştır. Buna göre nihai analizi yapmak için temsili sosyolojik anketten elde edilen veriler odak-grupları ile yapılan görüşmelerin analizi ve katılım ile ilgili gözlem sonuçları ile birleştirilmiştir.

2006 yılı programı uyarınca Sosyoloji departmanı 2006, 2009 ve 2014 yılları için bir dizi sosyolojik anket uygulamıştır.

Zengin veritabanı ve farklı sosyolojik araştırmalar sayesinde karşılaştırmalı analiz yapıldı ve çağdaş toplumlarda din için geçerli renkli 'portre' anlaşılabilmiştir.

Günlük faaliyetlerini yürüten olağan insanların hayatında dinin rolü ve yaşadıkları dini toplumların etkisi ile ilgili sorulara olası yanıtlar elde edilmiştir. Bu 'portre' gittikçe kalabalıklaşıyor. Ampirik ötesi amaçlı belirli türden olan araştırma bakış açısına atıfta bulunulmaktadır.

Introduction

The specifics of every religion can be read and interpreted sociologically. Sociologists of religion study religious facts, be they past or present. These objective phenomena must be also treated as social facts, explainable by other social facts. In other words - to construct them, classify them, compare them within the relationship and conflicts of a society, recessed community in certain groups.

In the study of religion, sociologists are interested in social context, social impact, social significance, role, nature and functions of a religion in society, the interaction of religion with other spheres of social life.

Sociology of religion is a field that should have much to contribute to the understanding, necessary to advance such a world. Historically, sociology of religion was of central importance to sociology, with early seminal figures writing extensively on the role of religion in society.

The religious "explosion" of the East, the development of Islam, the "new religious movements", the vitality of the "new communities", attracts the sociological interest and brings up many questions.

In my opinion, there can be no substantive definition of religion. If the notion of religion is desubstantialized, what remains of it is, as far as possible a way of believing that is compatible with the idea of tradition. Its contents are not defined a priori and they refer to the way of validating a given collective memory.

In the postmodern culture, individuals look for ways to orient their worlds. They find themselves amidst a sea of chaotic relativity and have a greater need to bring meaning to their lives. Because of this the existence of societies is impossible without religions – neither authentic, nor the so-called "earthly", civil or laic religions.

The Sacred and Profane

The labyrinth of human relations with the sacred is incredibly complex and impassable. According to Emil Durkheim in *The Elementary Forms of Religious Life*, the human conscience regards the sacred and the profane as *two different kinds, two worlds that have nothing in common*. The passage of things from the one world to the other is possible only through "true metamorphosis". It is ambiguously perceived as a blessing and a curse at the same time, as "mighty" and fascinating, but on the other hand – vulnerable to the attacks of the worldly. It exists in separate space and time and is enclosed with rituals.

Ceremonies open the gates to the world of gods, by means of them, and so humans go through metamorphosis. Without this reality, human existence is empty and anonymous. Nevertheless, the sacred in its' classical form seems to be losing ground. Examining the world of the profane and the world of the sacred and the relations between them, Durkheim reveals the important role that religion has in the formation and development of societies.

Sacred things with their immunity offer the ultimate meaning of everyday life, because within the limits of the profane it is impossible to find such meaning.

People perceive as individuals a force greater than themselves, which is social life, and give that perception a supernatural face. Humans then express themselves religiously in groups, which for Durkheim makes the symbolic power greater.

In fact, Durkheim defines society by its symbolic boundaries: it is the sharing of a common definition of the sacred and the profane, of similar rules of conducts and a common compliance to rituals and interdictions that defines the internal bonds within a community. He posits that the boundaries of the group coincide with those delimitating the sacred from the profane.

The great French sociologist argued that religion is eminently social, providing a source of solidarity and social control. Each institution, such as the corporation, marriage, the family, non-profit organizations, and political offices, is separate and different.

However, all institutions are subordinate to the rule of law, which keeps them functioning in harmony. Law serves as an indicator of social solidarity and, specifically, of the passage from mechanical to organic solidarity, which can be observed in the evolution of law from a repressive to a restitutive system. Durkheim's concept of justice is defined and explored in the context of his quest for establishing a "science of moral facts." Justice is taken as being the basis of moral order in modern societies.

Religious practices, and even the most intimate religious acts, have a social meaning and a social context. Religious activity helps make individuals aware of their community, enables them to symbolically express the social order and gain an objective awareness of society.

In *The Sacred and Profane*, Mircea Eliade begins his discussion of sacred place as it relates to the idea of the "holy" in Rudolph Otto's work *The Holy*. He agrees with Otto that the sacred is not some abstraction that has very little to do with our everyday lives. The Holy One, that is, the infinite presence of the "wholly other," encounters the finite human with the sacred and thus brings transcendence to the human world.

In his chapter on *Sacred Space* and *Making the World Sacred*, Eliade presents the three building blocks of every sacred place: disruption, orientation, and communication. These categories not only because they are important for understanding sacred place. Sacred place then, in Eliade's thinking, "breaks upon" a profane world-a world in which there is no difference. As opposed to so much of modern or new age thinking, a sacred place is a place of disruption and difference.

Profane space or chaotic space would be a world where there are no differences, where place is the same in that one place and is no more significant than another. Creation without difference would be a creation without sacred place. The whole world then would be profane space which, of course, is a world of chaos, confusion, and relativity.

The rapid race of technological change, the dominance of huge, impersonal institutions, and the bewildering complexity of modern society has left many individuals feeling adrift, isolated, and lacking any sense of meaning or purpose to their lives. They are surrounded with satellite television, radio, e-mail, computer networking, fax machines, and of course the Internet. There is a profusion of *data*, but very little *knowledge* that connects people. There is a deluge of *information*, but very little *wisdom* that helps them live skillfully.

The religious man is more like a nomad, that hardly defines his time travelling and because they change the places where they live more often. Everyone is free to adopt and abandon the symbolic content of religious systems that they like.

The social and religious situation, the attitudes of people towards faith and the overcoming of basic prejudices should be taken into account. All these require an objective analysis of the conditions, in which the contemporary Bulgarian lives.

Though undergoing a transition from totalitarianism to democracy, contemporary Bulgarian society has been formed by the atheism inculcated in the past. People in the country started respecting religious beliefs only sixteen years ago. It would certainly take a lot of time and effort to fill the spiritual vacuum created in their souls by the aggressive atheistic propaganda. Political and ideological suggestions are the main reason for the suspicious attitude of Bulgarians towards religious education.

For the average Bulgarian, faith has little importance regarding the general development of the country. They can influence neither the models for public conduct, nor the personal morality of citizens.

The contemporary Bulgarian society has been formed by communist atheism and is in a transition from totalitarianism to democracy. The atheism as an extreme form of secular monopolism has significantly influenced the attitude

that Bulgarian society has towards religion. The influence and social prestige of religious institutions is diminishing.

A process of alienation of politics from the moral laws can be observed. The claims that individual religious values of a person differ from the values of society allow every norm to be broken and render politics into something very different from human life, regarded as a whole. This gives freedom to people with power to intensify their "ungodly" activities, which "actually benefit the society".

It was previously known that, in terms of religiosity and interest in the sacred, Bulgarians fall behind most nations of Western and even Eastern Europe. From 1944 to 1989, atheism played the role of state religion and the Churches were systematically persecuted. Several generations were deeply influenced by an atheistic paradigm of education and the repudiation of any kind of religiosity.

Rich database and the results of various sociological studies allow for comparative analysis and understanding of the colorful „picture" of religion in Bulgarian society.

In an attempt to obtain the necessary authentic and thorough information, were combined quantitative and qualitative methods. This means that for the purpose of final analysis, the data from a representative sociological survey have been combined with the additional analysis from discussions with focus groups and with the results from an observation with participation and interviews.

Data Obtained from a Representative Sociological Survey

Bulgaria has a total area of 42,855 square miles, and its population is approximately 7 million according to a 2011 census. According to a February 2011 study by the country's National Statistical Institute, approximately 76 % of citizens are Orthodox Christians and approximately 10.1 % are Muslims, while the remainder includes Roman Catholics, Protestants, Jews, Gregorian-Armenian Christians, Uniate Catholics, and others. A total of 200 denominations are registered officially with the Government.

Statistical data from the official census campaigns during the decades shows religious affiliation of the population in the times of different censuses[1].

1 Results of the census (1994), vol. 1, NSI, Sofia.

Religious denomination	1910	1920	1926	1934	1946	1992	2001	2011
Number								
Total	**4 337 513**	**4 846 971**	**5 478 741**	**6 077 939**	**7 029 349**	**8 487 317**	**7 928 901**	**5 758 301**
Eastern-Orthodox	3 643 918	4 062 097	4 569 074	5 128 890	5 967 992	7 274 592	6 552 751	**4 374 135**
Muslim	602 078	690 734	789 296	821 298	938 418	1 110 295	966 978	**577 139**
Catholic	32 150	34 072	40 347	45 704	-	53 074	43 811	**48 945**
Protestant	6 335	5 617	6 735	8 371	-	21 878	42 308	**64 476**
Judaic	40 067	43 232	46 431	48 398	43 335	2 580	653	**706**
Armenian-Gregorian	12 259	10 848	25 402	23 476	-	9 672	6 500	**1 715**
Other or undeclared	706	371	1 456	1 802	79 604	15 226	7 784	**281 287**
Undefined	-	-	-	-	-	-	308 116	**409 898**
Structure - %								
Total	**100.0**	**100.0**	**100.0**	**100.0**	**100.0**	**100.0**	**100.0**	**100.0**
Eastern-Orthodox	84.0	83.8	83.4	84.4	84.9	85.7	82.6	**76.0**
Muslim	13.9	14.3	14.4	13.5	13.3	13.1	12.2	**10.1**
Catholic	0.7	0.7	0.7	0.8	-	0.6	0.6	**0.8**
Protestant	0.1	0.1	0.1	0.1	-	0.3	0.5	**1.1**
Judaic	0.9	0.9	0.8	0.8	0.6	0.0	0.0	**0.0**
Armenian-Gregorian	0.3	0.2	0.5	0.4	-	0.1	0.1	**0.0**
Other or undeclared	0.0	0.0	0.0	0.0	1.1	0.2	0.1	**4.9**
Undefined	-	-	-	-	-	-	3.9	**7.1**

The data the government has given to the Commission of the Council of Europe say the following: there are 7,274,592 Orthodox Bulgarians, 1,110,295 Muslim Bulgarians, 53,074 Catholics, 21,878 Protestants, 9,672 Armenian Gregorian's, 2, 580 Jews.

In the post-totalitarian development of the Bulgarian society the activation of traditional creeds is obvious – orthodox Christianity, which by apparent reasons is a symbol of Bulgarian nationality, Judaism, Islam, Protestantism, etc.

Sociological researches have been made in recent years, studying the state of neighborhood of different ethnic and religious communities. They find a certain level of alienation and different prejudices, related with it.

But at the same time these researches show a religious map of mutual tolerance and of a willing to share experience in the common religious field. Such a positive development is even more significant, having in mind the extremely grave economical and social situation in the country.

In 2005/2006, a team of specialists (Maria Serafimova, Tania Nedeltcheva, Vladimir Dulov) from the Department of Sociology of the South West University in Blagoevgrad conducted a sociological survey whose main subject was: *religious and ethnical identity of the students in the swu"neofit rilsky"*.

The team was formed by students and professors from the department, which gave additional possibilities for obtaining information and conducting *observation with participation*. The conducted empirical sociological survey is based on a representative extraction, including the 863 students from the SW University "Neofit Rilsky".

The Southwest University „Neofit Rilsky" can be regarded as a contact zone, where cultural, political, historical and religious events, destinies and interests interweave. The region where the university is located is one of the best examples for ethnic variety which is characteristic of the Republic of Bulgaria. In a place like this, one can easily see the existence of different phenomena and processes, related with the diverse aspects of traditional and modern religiosity in the whole Bulgarian society.

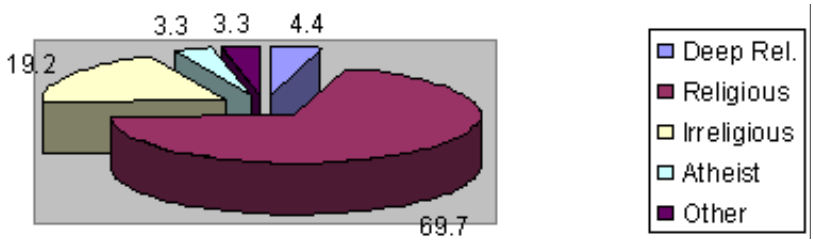
The analysis of the results shows that the Christian Orthodox Creed dominates – 83, 2 % of the participants. The Catholic creed is second with 3,3 % and Sunni Islam is third with 2,8 %. The Protestant version of Christianity is represented by 1,4 % of the participants in the survey. 1,7 % define themselves as representatives of creeds, different of Christianity, Judaism and Islam.

All this means that representatives of creeds, other that Orthodox Christianity are in fact in a state of isolation from their religious environment and are dependent in a great degree on the tolerance of the Orthodox Christians.

At the same time they affirm, that good relations between the different religious communities are possible, which implies the positive conclusion that the majority of Christian students in the SW University are tolerant towards representatives of other creeds.

The attitude of the participants toward their religiosity is such that 69,7 % define themselves as religious. The combinations of such indications with the specific practices of the different creeds show that there is a deep relation between religious mentality and the way of life of people. Some 4,4 % define themselves as deeply religious, 19 % are nonreligious and 3,3 % are definite atheists.

Type of religiosity

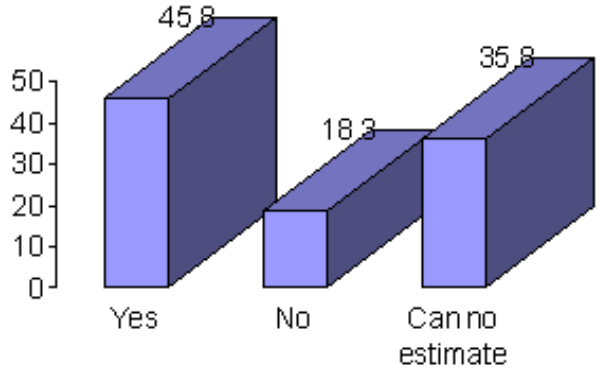


Concerning age, 65 % of the participants indicate that they have adopted their creed as children. This shows a religious education of adequate dimensions and significant role in prime socializations.

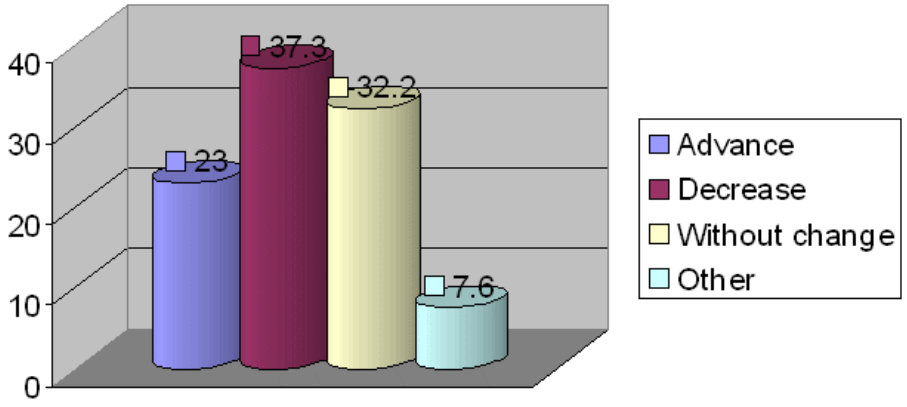
This indicator can be considered seriously having in mind the religious vacuum, in which previous generations have lived (including the generation of the parents of the participants).

Another important indicator is the influence which religion has on people's daily round. Among the participants, 45, 5 % admit that their creed has influenced their everyday life, 35, 5 % weren't able to give a definite answer (but that doesn't mean they deny a possible influence) and some 18, 2 declare that religion isn't an important factor in their life.

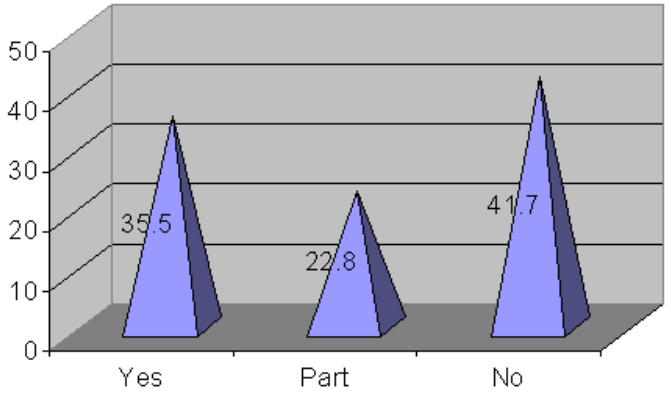
Does religion help you in your life?



Does influence of religions change in society?



Does Religious influence the way of communication? Between different religious groups?



But at the same time, the attitude towards this problem is strictly personal and should not be postulated as a universal law. The role of religion is evolving but it still is that deep, invulnerable and eternal layer which will always exist in the life of a society.

By affirming that there are many paths to the temple, the students agreed that "*The University also could be regarded as a home for the sacred*".

The positive and tolerant attitude of the students from the SW University towards different religious groups makes a good impression. 77,7 % of them (78,8 % of those who have answered the inquiry) believe that good relations between different religious groups are possible.

14,3 % of them could give a straight answer and only 6,6 % consider this impossible. The analysis and meaning of these indications show that there is a definite and strong religious aspect in the cultural life of the Southwest University.

It exists particularly among young people who do not have a clear memory of the so-called totalitarian past. They answer without fear to questions concerning the intervention of religion in their lives and admit that it has an increasing role in the private and public life of Bulgarian citizens through the past years.

Would you accept a Turkish friend?

	Turks	*Bulgarians*
Yes	83,3	53,3
Can not estimate	0	10
No	16,7	11

Would you accept a Bulgarian friend?

	Turks	*Bulgarians*
Yes	83,3	96
Can not estimate	0	0,7
No	0	0,3

When friendship is the distance shortens and increases "goodwill" of the representatives of different ethnic communities.

Interest is the presentation of the relationship between ethnic groups associated with the issue of "cooperation" in business.

Would you accept a Turkish partner?

	Turks	*Bulgarians*
Yes	100	37,6
Can not estimate	0	21,5
No	0	17,4

When it comes to the attitude of Bulgarians towards Turks in business relations, partners remain the same rate that shows the question of friendship.

Would you accept a Bulgarian partner?

	Turks	*Bulgarians*
Yes	83,3	85,5
Can not estimate	0	2
No	0	1,3

Moreover, the question "Would you accept a Bulgarian as a teacher?" Turks had a complete trust in the representatives of their own ethnic community, while Bulgarians show skepticism as to "their" and to "others."

Would you accept a Turk as a teacher?

	Turks	*Bulgarians*
Yes	100	43,8
Can not estimate	0	13,8
No	0	17,5

Would you accept a Bulgarian teacher?

	Turks	*Bulgarians*
Yes	83,3	92
Can not estimate	0	0
No	0	0,7

Is the success in life depend of ethnicity?

	Turks	*Bulgarians*
Yes	16,7	13,4
No	66,7	52,1
Can not estimate	16,7	34,5

The study found relatively peaceful ethnic picture that does not mean the absence of clearly defined ethnic boundaries.

Concerning the attitude towards university education the sociological surveys was conducted in the year 2006, 2009, 2013 with permission of the Department of Education by a team of the *Department of "Sociology"* from the *South-West University "Neofit Rilsky"* and the *Institute of Sociology* of the *Bulgarian Academy of Sciences* (which made field work) on the topic: *Place of the Southwestern University "Neofit Rilsky" in the minds of Bulgaria, related to higher education* (after students completed their secondary education and their parents in 28 municipalities in Bulgaria).

The following data are obtained, which can serve for comparison and tracking of dynamic processes that are the subject of research interest.

A question was included in the survey, which inquired about the type of literature that the person reads. "The Bible" was one of the possible answers in the questionnaire.

The answers to the question - *What kind of literature do you read?* – which was included in the questionnaire, are strongly related to the priority direction of our interest. Below are the answers, related to the reading of the Bible. They have been deduced out of an extract of some 3000 young people (high-school students) and parents who have been inquired.

What kind of literature do you read?	Answers	
	Number of participants	Relative quota
Fiction	761	32,9%
Scientific literature	529	22,9%
Magazines and newspapers	823	35,6%
The Bible	56	2,4%
The Koran	22	1,0%
Other	43	1,9%
I don't read	77	3,3%
General	2311	100,0%

Chart N 1: Structure of the preferred types of literature.

The fact that only 56 of the participants (or 2, 4 %) have read the Bible is very indicative. It is also indicative that the most preferred type of literature among the young is "Magazines and newspapers" which outlines their major intellectual directions and those of their parents, which is even more disturbing.

The results from a representative inquiry, conducted by the National Statistical Institute create a possibility for comparative analysis and drawing conclusions. This study included more than 8000 people. The fact that under 1,6 % have read the Bible is indicative, while the people that regularly read newspapers and magazines has increased from 34,6 % to 45, 8 %.

Also, the fact that the people reading scientific literature, shouldn't be disregarded while the people who read fiction has increased slightly – from 32,9 % to 33,5 %.

What kind of literature do you read? (select up to three answers)	Answers	
	Number of participants	Relative quota
Fiction	2892	33,5%
Scientific literature	1325	28,5%
Magazines and newspapers	3962	45,8%
The Bible	141	1,6%
The Koran	77	0,9%
Other	245	2,8%
General	8642	100,0%

Chart N 2: Structure of the preferred types of literature.

The following table clearly demonstrates some reduction in rates related to reading the Bible and the Koran.

Not ignore the fact that the relationship between artistic, scientific literature and newspapers and magazines is changing the direction of reducing the reading of newspapers and magazines.

What kind of literature do you read?

Parents	Answers	
Kind of literature	N	**%**
Fiction	710	36,5%
Scientific literature	437	22,5%
Magazines and newspapers	710	36,5%
The Bible	27	1,4%
The Koran	11	,6%
Other	20	1,0%
I don't read	30	1,5%
General	1945	100,0%

Chart N 3: Structure of the preferred types of literature.

Comparing the statistics clearly shows the unenviable place which religion occupies in contemporary Bulgarian society. The results of this latest survey shows lower rates of reading, especially for religious literature.

The theme of the empirical sociological survey conducted in the month of May 2012 by researchers and students was: *In the Mirror of Cultural Identity*.

The results and analysis of the empirical material are presented in this collection, based on the results of the survey "The Balkans and Europe in the Mirror of Cultural Identity." The aim of the study was to identify cultural practices, behaviors, attitudes, and values, and to gain intended knowledge on the people of the South-West region.

The survey was conducted in Bulgarian cities of the Municipality of Blagoevgrad. It was realized with the help of students from the specialty "Sociology" at South-West University "Neofit Rilski" in Blagoevgrad, who acted as interviewers. 1 808 persons were interviewed in the course of the questionnaire survey.

The survey findings indicate certain regularities; they point emphatically that social change is taking place in society, explain the typology of the region, its traditions and specifics, and make it possible to trace the image of the contemporary Bulgarians from South-West Bulgaria and their cultural identity. On the other hand, it allows us to search for bridges connecting the local values and priorities with those of other countries in Europe and the Balkans. The goals of the study were to obtain a better understanding of cultures, to strengthen social dialogue and enhance tolerance between people, to improve our understanding of, recognition and respect for, the beliefs and practices of Others, of different cultures.

This empirical survey again raised the issue of the interests and preferences of people types of literature.

What kind of literature do you read?

What kind of literature do you read?	Answers	Relative quota %
	Number of participants	
Fiction	687	23.5%
Scientific literature	533	18.3%
Magazines and newspapers	1369	46.9%
The Bible	143	4.9%
The Koran	103	3.5%
Other	83	2.8%
General	**2918**	**100.0%**

Chart N 4: Structure of the preferred types of literature.

The number of respondents who said they read the Bible increased compared to the study in 2009 and 3 times more (4.9%). Those who do read the Koran have increased to those who have read it in 2009 with nearly 6 times. Let us, of course, to account for the fact that research conducted in 2006 and 2009 are national and cover all 28 districts in the country. The survey from 2012 also is

representative, but this should be clarified that data compare are representative survey, but for the region of Blagoevgrad

The social and religious situation, the attitudes of people towards faith and the Church, and the overcoming of basic prejudices should be taken into account. All these require an objective analysis of the present-day conditions in which Bulgarians live.

The results are certainly impressive that with the purpose of obtaining additional in-depth information the next step was to organize discussions with *focus groups*.

These activities are interactive and it is very important to know that they tend to create new notional connections between the participants of different groups. Quite often, this reveals unexpected aspects of the previously gathered information.

Six discussions of this kind were organized[2]. The focus groups were composed out of representatives from different strata of Bulgarian society. The places where different discussions were held, were deliberately selected – the capital, a big city and a town – the cities of Sofia, Plovdiv and Blagoevgrad, respectively.

Groups with different focus, among which – a group of young people, were composed for the purpose of the project. Representatives of different strata were invited depending on their age, social, financial, educational, and intellectual status and background.

A group of believers who actively practice a certain religion was composed. The other groups were focused respectively on irreligious people, students from secular and theological faculties, manifest atheists, and experts.

All of the participants (60 persons) were between 20 and 70 years of age. The focus groups were attentively observed and recorded with a Mini DV video camera for the sake of authenticity and preserving the information. An audio-only record was simultaneously created.

The place and context into which a focus-group discussion is organized has a serious effect on the nature and quality of the information that is obtained. The medium where focus group discussions were held influenced the interaction greatly and the kinds of response and feedback that was obtained.

The optimal conditions and atmosphere were created so that the participants could feel comfortable and really take part in the discussion. They were seated around a table, which created the opportunity for direct questions and visual contact between them. It is notable that all of the focus groups went on in a spirit of mutual tolerance and sincere desire to speculate on the topical problems. The

2 Sociological surveys, which are parts of the following Bulgarian Bible Society (BBS) priority projects.

participants were calm throughout the conversation and after the initial acquaintance, all of them eagerly joined the discussion.

The description and comparison of the focus groups allows the examination of the opinions, evaluations, and decisions of the different participants.

It is not a conventional practice to include percentages and quotas in a report about a focus group. Guarantees for the representative nature of the extract or the criterion for selecting participants is not required either. This method is not based on a quantitative approach but rather on specific in-depth analysis techniques.

Outcome of the Focus-Groups Stage

A. What is the difference between believers and irreligious people?

Participants regard religious persons as trustworthy, they share that their soul is relaxed when they communicate with believers and they do not expect any harm from them. Nevertheless, it is also obvious that when an essential discussion on the matter takes place, the confrontation between believers and irreligious people is inevitable. The situation depends greatly on whether the irreligious person realizes clearly, in what exactly he does not believe.

B. Many participants who declare themselves irreligious, turned out to be genuine but isolated believers.

A person should not be definitely classified as "Irreligious" before conversation is held with him. Only in a topical discussion can a person reveal its true religious orientation.

C. People who declare themselves irreligious think that the modern way of life is predominantly materialistic and deprived of any kind of spirituality. They point this out as the main reason why they cannot find any time for faith and religion.

D. Many among the irreligious show interest in religions and teachings outside Christianity.

E. Some of the people in this category think of God only during major religious festivities and that is the only time they actually visit a temple.

F. *Some explain their own religious indifference with the lack of religious orientation in their families. Many people are repulsed by the religious propaganda that is broadcasted by the media on different occasions.*

Some of the conclusions that we got from these researches are:

- Young people avoid reading religious literature. They do not regard it as a possible source for answers and solutions for their problems.

- In the opinion of young people, the Bible is just a book, like many others, intended to develop a certain morality in a person. It is far from being a preferred reading in this kind of literature.

- Young people are skeptical towards the purpose and effects of a religious education. For them it is more like a matter of personal choice, rather than one of public necessity.

- The family is the first small spiritual school where parents introduce their children to the Bible and the experience of the faith. Religious upbringing should be deepened at school, according to specially developed programs.

The next step in the research was *interviews with forty respondents completed the "picture" of religion in Bulgarian society.*

Respondents were young people with different religious orientations, different outlook, business, artistic and scientific intelligentsia. Without exaggeration, it can be argued that this is a very interesting and effective research effort.

Discussed problems can be grouped into several problem rounds that are expressive enough to confirm, complement or bring out a new emphasis on issues that were investigated.

■ ***Bulgarian society and the "spiritual coma"***

- A conclusion that the atheistic period in the history of Bulgarian society is a factor in the spiritual vacuum in the Bulgarian society, but more serious reason for it is the period of transition leading to total weightlessness - economic and spiritual weightlessness.

- The institutions of church self-discrediting, this is a total coma, no landmarks, no spiritual reference points.

- Young people need spiritual direction and they're not the only ones, because in modern society and its dynamic rhythm, the material side of things prevails. We are witnessing not only a material crisis but also a profound spiritual one.

- The spiritual is inverted to the point that kept the material and where available, can be said that there is some form of native flashes that are not organized in any process.

■ ***Influence of religion in Bulgarian society***

- The Bulgarian has a healthy dose of skepticism, it is due to his intelligence and not least for his alertness and his quest creature in real life, including faith.

- Many people are influenced by popular culture, but it is different, and her motto is absolute chaos of information, but it seems basic, necessary for building a complete person.

- Originally the main elements of human culture, including and religion are phenomena with great momentum. They change more slowly and more difficult than other items.

- The main thing that has changed is the massive sense of freedom of expression and prestige of formal religion as a phenomenon.

- In general, according to respondents, there can be no society without religion. It has its place in social space, but is something very individual.

- Most say that everyone in modern society "*believe in their own thing*".

- Some time ago the belief was associated with some ideas, but now - with others.

- Most say the way to the temple can be found in a different way.

- Unfortunately, young people turn to religion only when something bad happens to them, if they suffer, or have a dilemma that excites them.

The spiritual vacuum, anomie and uncertainty, has generated a situation of searching for a meaning.

Conclusions

• Some people think of God only during major religious festivities and that is the only time they actually visit a temple.

• Others are unhappy with the educational activity of the BOC and the insufficient charity initiatives. They think that the Church neglects the actual problems of Bulgarian society.

• Most of the respondents explain their own indifference towards faith with the lack of religious orientation in their families.

• Many people are repulsed by the religious propaganda that is broadcasted by the media on different occasions.

• Religious ignorance has a destructive effect.

• Young people are skeptical towards the purpose and effects of a religious education. For them it is more like a matter of personal choice, rather than one of public necessity.

Most of the Bulgarians do not regard religion as a source for moral support. The majority of the population does not believe religion can really help in their private lives.

Unfortunately, in the years of democracy, Bulgarian families, politics, the clergy and the laity have been consumed by their own, egocentric passions and have forgotten that young people have the need to share and seek solution for their problems.

The direct consequence of this interaction is an even deeper alienation from the values of religion.

Nevertheless, it is also obvious that when an essential discussion on the matter takes place, the confrontation between believers and irreligious people is inevitable. The situation depends greatly on whether the irreligious person realizes clearly, in what exactly he does not believe.

Some consider the contents of the Bible incomprehensible. Even though they possess a Bible in their homes, they hardly ever open the book.

It appears that young people with a low level of Christian culture tend to regard the Bible as an old, retrograde and antiquated book. They often think of it as a sectarian text and are even afraid sometimes.

In the opinion of young people, the Bible is just a book, like many others, intended to develop a certain morality in a person. It is far from being a preferred reading in this kind of literature.

Many youths have difficulties in understanding the biblical text. They regard the Scripture only as something holy and nothing else. Its messages are remote to their minds. There is an interesting fact that in a society that is often regarded as "non-religious", "secular", "pagan" and religious interaction among young people is common.

It exists particularly among young people who do not have a clear memory of the so-called totalitarian past. They answer without fear to questions concerning the intervention of religion in their lives and admit that it has an increasing role in the private and public life of Bulgarian citizens through the past years.

In contrast to what is often suggested, there is no return, no return to a pre-modern situation. I suggest, rather, that institutional religion may no longer presume to impose its views, its doctrine, and its morals, its rules, either in public affairs or on individuals who claim their autonomy. To be listened to, religious spokespersons have to modify their discourse and its presentation.

The religious actor has also to re-legitimize some religious dimensions, which, during modernity, were eliminated or at least reduced in order to rationalize religion. To survive or to have a chance still to play a role in society, the religious actor will offer himself as a resource for other systems - by showing its capacity to solve problems generated in other fields but not solved there.

A deep spiritual transition is happening in Bulgaria, along with the political and economical changes. Thousands of Bulgarians seek for and read all kinds of religious literature, which is abundant on our market. In general, we can af-

firm that the majority of Bulgarians are returning into the bosom of traditional Christian denominations. This process compels the churches to deal with the challenges of the newly created situation, one of which is the adequate provision of Bible books to the new members.

The notions of the young generation can be classified in several categories: according to their opinions on the way of life, values, religious identity and observance of traditions.

There are some respondents who fully accept, or totally reject traditions, religious affiliation, and the testimony of collective memory, which has served as a collective code for many generations.

There is a rather interesting feature in the typological divisions of people in modern societies. By means of a peculiar *bricolage***,** attempts are being made in the Bulgarian society to create a modern sacred, in order to give an answer to the question: **"***how is it possible for what is, to no longer be what is***"**.

We see unexpected connections and views, new mixed types, in which the boundary of the sacred, in Durkheim's terms, expands.

An analogy naturally comes to mind with the reasoning of Jean Fourastie in his book entitled *what I believe in?* There is a rather interesting feature in the typological divisions of people in modern societies. According to the typology offered by Fourastie, human types in a given society are divided in two types. Atala – is the young heroine of Chateaubriand's famous novel. Citroen is the no less-famous automobile constructor. The first of these two types embodies the sentimental, affective, intuitive faculties and needs, while the later signifies the rational, technical, scientific needs. Of course this distinction is a very rough one. It only points to the fact that people and human groups are different, that there is polarity among them. Extremes are usually rejected. Every person, every society are mixture of Atala and Citroen, but also of Don Quixote and Sancho Panza.

In general, Fourastie uses very original means in his argumentation: a new synthesis between emotions and rationality, belief and knowledge that he hopes will serve to revive the spiritual side of modern society.

The common person has the need to light a candle, to pray to God, to battle the feeling of loneliness and to regain the belief in themselves. It is unimportant whether this is performed in a big church, which is in one of the "attractive centers" of a city or in the chapel of a small village. Regardless of the size and location of the temple, it is still the link between man and God.

Bibliography

BELL, D., *The Winding passage*, Trans. Publishers, 1991.

BERGER, P., *The Sacred Canopy*, Garden Sity, 1969.

CRISP, Tony. *Religion and Dreams*.

DURKHEIM, E., *The Division of Labor in Society,* 1893.

DURKHEIM, E., *Rules of Sociological Method,* 1895.

DURKHEIM, E., *Suicide,* 1897 .

DURKHEIM, E., *The Elementary Forms of Religious Life,* 1912.

DURKHEIM, E., *The Dualism of Human Nature,* 1914a.

ELIADE, M., *The Sacred and the Profane: The Nature of*

RELIGION, Harper Torchbooks, New York, 1961.

FOURASTIE, Jean, *Ce que je croix*, Gallimard, Paris, 1981.

HERVIEU-LEGER, D., *La Religion pour mémoire*, P., Les ed. du CERF, 1993.

Wright Mils, Dj., *The Sociological Imagination*, N.Y.: Oxford Univ. Press, 1959.

http://www.dreamhawk.com/d-relig.htm. (April 17, 2004).

http://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade

Ulama (Scholars) as Members of Urban Community

Kerima FILAN
Prof. Dr., University of Sarajevo

Summary

With the appearance of Islam in the Balkans, mosques were built in inhabited places as places of public worship as primarily ordered by God. Mosques were also places of other forms of worship and prayer meetings. They were centres around which the existing settlement grew or a new one was founded.

Near mosques, schools for children were opened – maktabs (Tur. sıbyân mektepleri). Almost every settlement, or residential quarter, and every village had a school where children went at the age of 5-6 years. The basic teaching at school was the correct learning by heart of parts of the Muslim Holy Book, the Qur'an, then religious rules, good manners, practical performance of religious duties, and reading and writing. The level of education offered at maktabs mainly depended on the financial status of the waqf, i.e. endowment supporting the maktab. The duty of a muallim, a maktab teacher, was usually carried out by a person working as an imam at the mosque, as witnessed by the documents of foundation and existence of the

endowment. Muallim, therefore, had to have a certain qualification. Richer endowments were able to finance a muallim with higher education and trained to teach school students various fields of knowledge, such as Arabic, rhetoric, history, poetry and literature, calculus. Maktab alumni could continue their education at a madrasa.

Madrasas were established with an aim to offer a high level of religious education. Madrasa students studied traditional and rational sciences to become trained for a high service; they became kadis (jurists), muftis (religious high officials), muderrises (teachers at madrasas). Madrasas were internally ranked with regard to the education acquired there. The level of education depended, definitely, on teachers' qualification and competence. It was usually one teacher - muderris teaching at a madrasa. He had to have sufficient education enabling him to provide madrasa students with the amount of education as expected for the awarded salary. The salary was fixed by the benefactor at the establishment of endowment within which a madrasa was opened. Therefore, the rank of a madrasa depended on the financial power of endowment; of course, better-off endowments were in cities. Madrasa alumni belonged to the class of scholars – ulama.

Activities of ulama were centred in cities and towns. Ulama members influenced on the forming of culture of a city/town, not only with their intellectual activities but also with their mere presence. Needless to say, the position of the ulama in high state functions was special as they were an autonomous class of the Ottoman society oriented to the state top. On the other hand, Ottoman sources show that merchants and craftsmen with a certain level of education should be credited with a role of cultural character of Ottoman towns, in the sense in which Le Goff, speaking of European intellectuals in the Middle Ages, says that all those having the knowledge of writing, who enabled a town to realize itself by teaching "free" skills (…), deserve to be considered intellectuals of urban development of cities.

On the example of the Ottoman city of Sarajevo, this paper shows a contemporary's perception of urban ulama and their role in a community in the 18th century. At that time, Sarajevo had some hundred residential sub-quarters and over a hundred mosques. Evliya Chelebi in his Seyâhatnâmi recorded that there were 180 maktabs in the city of Sarajevo alone. The most relevant among them was the maktab within the Gazi Husrev-bey endowment with a salary of 5 dirhems for the muallim and 2 dirhems for his assistant. The madrasa that the Sarajevo benefactor Gazi Husrev-bey had built in the

16th century was the largest and most important, both in Sarajevo which, at different periods, had about 15 madrasas, and in the west Balkans. Muderris's salary at that madrasa was 50 dirhems.

The source for this paper is a Mecmua in which its owner, Mulla Mustafa Basheski, in 1780, described or, more precisely, commented on the scholars acting in Sarajevo at that time.

Mulla Mustafa Basheski noted in a passage that "in his book" he described only the persons who knew Arabic well, and left out those not skilled at that language "so that the book would not be too extensive". Thus he demonstrated his awareness of the difference in the level of education of the persons considered to be scholars in his community, as well as of their role in the city's cultural life. He concerned himself with those making up the ulama of the city of Sarajevo, i.e. the persons who, owing to their knowledge of Arabic, were able to study sources of the Islamic religion.

Basheski describes the learned Sarajevans enumerating the services they carried out and the sciences they were familiar with. As he himself, as he noted in his Mecmua, made efforts during his lifetime to perfect his personality through reading, thinking and useful companionship, in such descriptions Basheski gave his own judgments about the value of knowledge of the Sarajevo ulama.

From Basheski's descriptions we see the scholars in Sarajevo of his time as teachers at schools (madrasas or maktabs), as preachers (vaiz), as muftis and imams or khatibs at mosques. They are the persons present in the city's public life, and their role is teaching and concern about the people who should learn from them.

We find Basheski's observations in his comments about the nature and behaviour of the scholars. His observations are about the influence which the learned exercised on their community. We read them in the sentences such as these: "he had no hollow words", "everything he said was wise" or "what he told people was far from sensible talking".

Such comments tell us that Basheski considered teaching to be an intellectual's important role. The note he made about himself shows that the purpose of scholarliness for him meant to make it available to others by transferring and sharing knowledge. In the note he says that he worked, read and meditated round the clock; that in time his wish came true as he understood all the knowledge, both concrete and abstract; and that by religion it was forbidden to him (haram) to say "I don't know" about "what he did understand".

Kentsel Topluluğun Üyeleri Olarak Ulema

Özet

İslam'ın Balkanlarda ortaya çıkması ile camiler öncelikle Allah'ın emir olarak yerleşim yerlerine halkın ibadet edebilmesi için inşa edilmiştir. Camiler aynı zamanda başka ibadet şekilleri ve dua meclisleri için kullanılmıştır. Camiler mevcut yerleşim yerlerin genişlediği veya yeni yerleşim yerlerinin tesis edildiği yerlerdi.

Camilerin yanına çocukların gidebileceği okullar – mektepler - açıldı (ilkokulları). Hemen hemen her yerleşim yerinin veya meskûn mahallenin ve köyün çocukların 5-6 yaşlarında gideceği okulu vardı. Okullardaki temel eğitim Kuran-ı Kerim'in doğru ezberlenmesinden, dini kuralların öğrenilmesinden, terbiye, dini vazifelerin icra edilmesinden ve okuma yazmadan ibaretti. Mekteplerin sunduğu eğitim seviyesi mektebi mali açıdan destekleyen vakfın mali durumuna bağlıydı. Vakıf belgelerinden ve vakıf bağışları ile ilgili belgelerden görüldüğü üzere mektep öğretmenliği, yani muallimin

görevleri genellikle camide aynı zamanda imam olan kişi tarafından yürütülmekteydi. Böylelikle Muallimler belirli niteliklere sahip olmalıydı. Daha varlıklı vakıflar daha eğitimli ve Arapça, hitabet, tarih, şiir ve edebiyat, matematik gibi alanlarda öğrencilere eğitim verebilecek muallimleri istihdam edebiliyorlardı. Mektep mezunları eğitimlerine medreselerde devam edebiliyorlardı.

Medreseler yüksek düzeyde din eğitimi sunmak amacı ile kurulmuştur. Medrese öğrencileri, yüksek hizmet için eğitilmek üzere geleneksel ve rasyonel bilimler okudular ve kadı (hukukçu), müftü (yüksek din görevlisi), müderris (medrese öğretmeni) oldular. Medreseler içten orada edinilen eğitim konusunda sıralanmıştır. Eğitim düzeyi kesinlikle öğretmenlerin yeterlilik ve yetkinliklere bağlıydı. Medrese de genellikle bir müderriş – öğretmen görevliyi.

Bu öğretmen verilen maaşın hakkını verebilmek için medrese öğrencilerine eğitim verebilecek eğitime sahip olmalıydı. Öğretmenin maaşı medresenin açıldığı ilgili vakfın hayırseveri tarafından belirleniyordu. Böylelikle medresenin seviyesi vakfın mali gücüne bağlıydı; tabii ki daha varlıklı medreseler şehirlerde bulunuyordu. Medreseden mezun olanlar ise ulema - âlim sınıfına terfi ettiler.

Ulemanın faaliyetleri şehir ve kasaba odaklıydı. Ulema mensupları sadece entelektüel faaliyetleri değil sırf varlıkları ile bile bir şehrin/kasabanın kültürünün oluşturmasını etkilediler. Osmanlı toplumun devlet zirvesine odaklı ve özerk sınıfa dâhil olduklarından Ulemanın yüksek düzeyli devlet işlevlerindeki konumları özeldi. Diğer yandan Osmanlı kaynaklara göre belli bir seviyede eğitimli olan tüccar ve zanaatkârlar Osmanlı kasabaların kültürel özelliklerin şekillenmesinde rol almışlar ve Le Goff'un dediği gibi Orta Çağlardaki Avrupalı entelektüellerden bahsettiğinde yazmayı bilen herkes, 'serbest' becerileri öğreterek kendi kendini oluşturan şehirleri sağlayanlar (…) şehircilik açısından entelektüel olarak kabul edilmeyi hak ediyorlar.

Osmanlı şehir Saraybosna örneğinde olduğu gibi bu bildiride şehir uleması ve onların 18. yüzyılın toplumundaki rolüne yönelik çağdaş algıyı sergilenmektedir. O zamanlarda Saraybosna'nın yüze aşkın mahallesi ve yüzden fazla camisi vardı. Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine göre sadece Saraybosna'da 180 mektep vardı. Bunların arasında en önemlisi muallime 5 dirhem maaş ve asistanına 2 dirhem maş ödeyen Gazi Hüsrev bey'in vakfının çalıştırdığı mektepti. Saraybosnalı hayırsever Gazi Hüsrev beyi tarafından 16. yüzyılda inşa edilen medrese farklı dönemlerde yaklaşık 15 medresesi olan

Saraybosna ve Batı Balkanların en büyük ve en önemli medresesiydi. Medresenin müderrise ödediği maaş 50 dirhemdi.

Bu bildiride kullanılan kaynak Molla Mustafa Başeski'nin sahip olduğu ve 1780 yılında o tarihlerde Saraybosna'daki âlimleri tarif ettiği veya daha doğrusu yorumladığı Mecmua dergisidir.

Molla Mustafa Başeski kitabın bir bölümünde 'kitabın fazla kapsamlı olmaması için' 'kitabında' sadece iyi Arapça bilenleri ve Arapça konusunda çok yetenekli olmayanları dâhil etmediğini belirtmişti. Böylelikle toplumda âlim olarak kabul edilen kişilerin eğitim düzeyleri arasındaki farkın ve şehrin kültürel yaşamındaki rollerinin farkında olduğunu göstermiştir. Saraybosna şehrinin ulemasını oluşturan yani Arapça bilgileri ile İslam dininin kaynaklarını araştırabilenlerle ilgileniyordu.

Başeski eğitimli Saraybosnalıların yürüttükleri hizmetleri ve aşina oldukları bilimleri tarif etmektedir. Mecmua'da belirttiği şekilde yaşamı boyunca okuyarak, düşünerek ve yararlı arkadaşlıklarla kişiliğini mükemmelleştirmek için çaba göstermekteydi. Bu tariflerde Başeski Saraybosna'nın ulemanın bilgi değerleri hakkında kendi düşüncelerini tarif etmiştir.

Başeski'nin tarifleri sayesinde onun zamanında Saraybosna'daki âlimleri okullarda öğretmen (medrese veya mektep), camilerde vaiz, müftü ve imam ve hatip olarak hayal ettik. Onlar şehrin kamusal hayatında var olan insanlar olup rolleri öğretmek ve onlardan öğrenmek durumunda olan insanları merak etmektir.

Başeski'nin gözlemlerini ulemanın doğası ve davranışları hakkındaki yorumlarda görüyoruz. Gözlemleri ulemanın toplum üzerindeki etkisi ile ilgilidir. Gözlemleri böyle cümlelerde görebiliriz: "hiç boş kelimesi yoktu", "söylediği her şey akıllıca idi" veya "insanlara söyledikleri mantıktan uzaktı".

Bu yorumlar bize Başeski'nin öğretmenin bir entelektüelin yapacağı önemli rol olduğunu anlatıyordu. Kendisi ile ilgili yazdığı notta onun için bilginliğinin bilginin başkaları ile paylaşılması ve onların erişimine sunulması anlamına geldiğini belirtmektedir. Notunda diyor ki gün boyuna okuduğunu, çalıştığını ve meditasyon yaptığını; zaman içinde somut ve soyut bütün bilgileri anladığında arzularının gerçekleştiğini ve 'anladığı bir konuda' 'bilmiyorum' demek onun için dinen haram olduğunu anlatıyor.

Introduction

The chapter entitled "The Ottoman ulama" prepared by Madeline C. Zilfi for the book *Türkiye Tarihi 1603–1839. Geç Osmanlı* İmparatorluğu says that, when it comes to the Ottoman Empire's scholars, we know almost nothing about such people in Istanbul and in other cities who did not rise to high state offices, and even less about the scholars in towns in the Empire's inland".[1] Actually, the source-based papers telling of scholars of the Ottoman period mostly relate to important persons.

This made us concern ourselves with the notes in Mulla Mustafa's Mecmua about Sarajevo, in which the author comments on the scholars of his time in the city where he lived. That was the second half of the 18th century. Recording in his Mecmua, put in his own words, "some events in the city of Sarajevo and the Bosnia Eyalet to remain in memory and not to get lost in oblivion",[2] Mulla Mustafa Basheski dedicated a few pages to the description of the scholars. As he set a task upon himself to regularly note time and events being subjects of his notes, it is undoubtedly clear that he was writing about the Sarajevo scholars at the very beginning of 1194 A.H., i.e. January 1780. Basheski announced the theme in his sentence: İşbu *'asırda* şehrümüzde *'ulem*âyı *bir parça* şerh *ü beyân edeyim*[3] – I am going to describe the ulama of this time in our city.

The Arabic word *ulama* is the plural form of the verbal adjective *'âlim* meaning "he who knows", "he who is informed". The noun *'âlim* means "connoisseur", "scholar", "scientist". The term *ulama* was used in the whole Islamic world to denote an expert in religious disciplines;[4] the Ottomans used it to denote the learned persons exercising high state functions, or the persons who would, in regard of their education, exercise such functions.[5]

The noun *beyân* in this introductory sentence means "report", "list", and the noun şerh means "description", "comment". Obviously, Mulla Mustafa Basheski intended not only to record but also to describe or comment on the people of knowledge who lived and worked in Sarajevo at that time.

Who did Basheski present as the ulama of Sarajevo?

He did not give the criteria by which he included people in his book as the learned. However, the common trait of the people he described was that they

1 Madeline C. Zilfi, "Osmanlı Uleması", Suraiya Faroqhi (ed.), *Türkiye Tarihi 1603–1839. Geç Osmanlı* İmparatorluğu, Vol. 3, trans. Fethi Aytuna, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011, p. 255.

2 6a1–2. This is how we mark sheets and lines/here where the quoted text is in Mulla Mustafa Basheski's Mecmua. Basheski wrote in Ottoman Turkish, and his text transcription is available in the book: Kerima Filan, *XVIII. Yüzyılda Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası*, Sarajevo, Connectum, 2011.

3 35b17–18.

4 Mehmed Zeki Pakalin, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Vol III, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971, p. 544.

5 Madeline C. Zilfi, "Osmanlı Uleması", p. 262.

were present in the city's public life; they were teachers at schools (madrasas or maktabs), preachers and imams at mosques. So, for Basheski, ulama were the people entrusted with public teaching.

Basheski, however, did give one criterion that suggests scientific evaluation: the knowledge of the Arabic language. "I am not going to describe or comment on those who are not good at Arabic to avoid making this book extensive. "In our city there are hafizes and kadis who know Arabic well, but there are some who are bad at it."[6] By setting this criterion, Basheski demonstrates that he followed the teaching of Islamic scholars that knowledge implies one's striving to know the Being; the tool for this practice is Arabic.[7] The knowledge of Arabic is a prerequisite for the study of the Islamic religion.[8] The knowledge of Arabic and being informed about logic - the science teaching how to exercise one's judgment and making conclusions, is the way in which one understands what he believes.[9] Basheski is clear about the criteria for the knowledge of Arabic; hence it is possible to draw a conclusion that his understanding of education implied reading, understanding, reflexion and making conclusions. From the inner structure of his text, we may infer that Basheski set one more criterion: members of ulama, for him, are those who learn and work to develop their personality and teach others.

The Author of Mecmua as a Member of Ulama

Mulla Mustafa Basheski listed himself as well among the scholars in Sarajevo in 1780. He introduced himself as the last on the list, after other Sarajevo scholars. Yet, we will put him as number one with the intention to get to better know his personality and his views of the world.

In 1780 he could have been about 50 years of age. All we know about him comes from some notes in Mecmua where he recorded some information about his life. Thus in 1217 A.H., i.e. 1802–1803, he noted he was over 70.[10] Consequently, he was born around 1730. Here and there he mentioned that he lived in the Mimar Sinan Sarajevo residential sub-quarter and that his mother had also lived in that house. From his mentioning some other members of his family, we can infer that he was born in Sarajevo. All the time while writing his Mecmua, from 1757 he was in Sarajevo.

6 37a20–21.

7 How Ottoman scholars understood language, see: İhsan Fazlıoğlu, 2003, http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=147 (posjećeno 22. juni 2013).

8 In Mustafa Ali's biography, we read that he started school at the age of 6 and that he learned the basics of Arabic in elementary school (*sıbyan mektebi*). "Language teaching was the basis of the official Ottoman education curriculum", notes Fleischer. Cf Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, trans. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, p. 19.

9 Arabic and logic at madrasas as early as in the lower classes. During schooling, the matter was taught from simple to more complex themes. This implies that good mastery of Arabic meant many years long education. About the knowledge acquired at madrasa, see: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1965, pp. 19–31.

10 142b10–11.

At the very beginning of Mecmua he noted that in 1171 A.H. (1757–1758) he had become *muallim-i sıbyân* (a maktab teacher)[11] and that two years later on appointed as imâm and khâtib of the mosque in the Hajji Hasan Buzaji Sarajevo residential sub-quarter through official procedure (*bâ-berât*).[12] He exercised that duty for the following seventeen years. Basheski certainly had to have adequate religious education for the job. We do not know where he acquired it, he said nothing about that. Only in one note did he say: "At some time past, as a boy, I was an assistant to Mulla Abdi at a maktab".[13]

Maktabs offered children elementary education; they were taught reading and writing, basics of religion, basics of calculus and similar knowledge and skills. Special attention was paid to teaching children good manners. Children started elementary school at the age of 5-6, and they were considered as alumni at the age of 13-15.[14] Such schools, known as *mekteb-i sıbyân*, were financed from endowments; benefactors fixed a part of the endowed funds for muallim's salary and for the maintaining of cleanliness, heating in winter, repairs and other similar needs. Thus the quality of teaching was significantly determined by the funds available to the given endowment. The richer ones could pay, beside the muallim, his assistant who saw to the children's acquisition of the teaching material.[15] Obviously, Basheski was entrusted, in his boyhood, with the practice of assistant at one of such endowments.

The fact that the community in which Basheski lived recognized his reputation of a religiously educated person is reflected in the title of mulla prefixed to his name. In Mecmua he himself writes his name prefixed with that title.[16]

Another job Basheski did may have added to his reputation in the Sarajevo community. From 1763 he was a recorder.[17] So at the same time he did the job of a religious official and that of a recorder.[18] On the margin of sheet 26a he recorded *Mula Mustafâ, kâtib-i havâss ve avâm*, which tells us that he did clerical work both for the authorities and general public.

11 7b18–19.

12 30a10.

13 137b1–2.

14 Cf Zülfü Demirtaş, "Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin Örgütlenmesi", *Fırat* Üniversitesi *Sosyal Bilimler Dergisi*, No 17/1, 2007, pp. 173-183.

15 Source *Defter-i Mufassal-i Liva-i Bosna* relating to 1604 there is a list of waqfs founded by that year in Bosnia Sanjak, one of the territorial-administrative units in the Ottoman state. Studying the information about those waqfs, we established that in many of them a salary as expenditure was planned for the muallims teaching children at maktabs (e.g.: pp 483, 484, 486. 487, 487, 488ff); some of the also included a salary for the assistant to the muallim, e.g.: pp. 495, 497, 499, 500, 504). We used the translation of the quoted *Defter* into Bosnian published under the title, *Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604.godine*, Vol. I/2, trans. and ed. Adem Handžić, Sarajevo, Bošnjački institut Zürich – Odjel Sarajevo & Orijentalni institut u Sarajevu, pp 481-511.

16 For example, here: *bu fakīr Mollā Mustafā idüm* (26b13); *ve işte hakīr-i pür-taksīr Mollā Mustafā* (33b12); *ve bu hakīr kātib Mollā Mustafā* (155a6).

17 This employment of Basheksi's is treated in the notes on: 8b6–7, 18b21–22.

18 It is in this order that he himself recorded his jobs: *bu hakīr imām, kātib dahi* (I, the indigent one, an imam and a scribe). Note from 1773 (21b17–18).

Late in 1770, Basheski recorded that he "attended lectures (ders'i) in astronomy and Shari'a law delivered by Hajji Mehmed-efendi Velihodžić (Velihojich) at the Gazi Husrev-bey maktab". Those were regular public lectures for adults, called *ders-i 'âmm*.[19] The lecturer delivered ders'i in the way that he would consecutively read a book from a field of science, explaining to the audience what he read. The audience was usually a smaller group of people interested in expert topics who, very likely, participated in discussions while listening to a lecture.[20] In lectures that Basheski mentions in his book, he listened to the interpretation of Shari'a law according to *Mültekî*.[21] Very likely, Mehmed-efendi Velihodžić interpreted astronomy as well according to a work, but Basheski left no information on that. In any case, this record bears witness to the presence of practice of knowledge transfer in Sarajevo through lectures.

Another practice whose purpose was to transfer and exchange knowledge was the sohbet-halva. Basheski recorded that once a week, in the winter of 1778-1779, he met with about a dozen or so of his friends at the sohbet-halva. On such occasions, in his words, they first did the late evening prayer, then they spent about half-an-hour reciting the Qur'an, tawheed and salawat; then they read a book also for half-an-hour, and the rest of time they spent conversing.[22] He listed some of the persons he mentions on Mecmua pages as the Sarajevo ulama.

Speaking about himself as a person informed about knowledge, Basheski points out his interest in tasawwuf (Islamic mysticism). The note clearly tells of his perception of knowledge:

"External knowledge cannot be understood without internal knowledge, i.e. tasawwuf, just as the bird cannot fly with one wing. I realised that knowledge could not be revealed to the one who knows only external knowledge, so having studied external doctrines I devoted my attention to the study of tasawwuf. I had been meditating and reading night and day, and it hadn't been difficult for me, until knowledge revealed itself to me and until I understood the essence of the tasawwuf doctrine. One night knowledge became lit up to me. All the books on tasawwuf, as many as there are, became clear to me, they all merged into one essence. I understood everything, all that had been clear and unclear (external and internal) became clear to me."[23]

19 On 16a6–8, Basheski wrote down that, together with him, five more citizens of Sarajevo attended those lectures, all bearing the title of mulla: Mulla Ibrahim and Mulla Hasan Abadžić, Mulla Ahmed Saračević, Mulla Salih and hafiz Mula Mahmud.

20 Haso Popara, "Nekoliko novih podataka o Visočaninu Osman-ef. Šugliji, sinu Ahmedovu – Prilog izučavanju književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 32, 2011, p. 8.

21 This is a well-known work about the Shari'a law written in Arabic by Ibrahim Halebī in the 16th c.

22 33b6–14.

23 36b18–37b5.

Basheski obviously dedicated himself to the study of tasawwuf and that devotion determined his way of thinking. "Conversations with the sheik of the Hajji Sinan tekke and reading books on tasawwuf were my great pleasure", noted he in a note in Mecmua.[24]

Occupation with texts and meditating helped Basheski to form his own perception of the world. What for him learning and knowledge meant is clear from a note in which he says that having understood all the knowledge, concrete and abstract, his wish came true and after that it was forbidden (haram) to him, by religion, to say he didn't know (*mâdemki murâda erdüm andan soŋra "bilmem" demem, bana harâmdur bilmem demek, fe-fehm*).[25]

This record shows that Basheski was in an unbroken relation with God. Still Basheski does not emphasise that relation; it is reflected in the comments he makes on some events.

The comment repeated several times in the same form reads *Allahu a'lem – God knows best.* Basheski included the sentence *Allahu a'lem* in all the records related to predictions and to what is hidden for one's knowledge.[26]

Consistency in using the sentence about God's knowledge as the only safe reveals Basheski as someone who constantly recollects God; that is the known dimension of sufi practice.

Equally inseparable part of sufi practice is permanent thanking God. Tasawwuf teaches three levels of gratitude to God: for the comforts He bestowed, for the comforts He did not bestow and gratitude for thanking.[27] Here is how Basheski expressed gratitude to God for his two different life situations. Once he did it when speaking about his successful business at the time of strained circumstances in Sarajevo: "Many jealously looked at me for my successful business and good earning. They said: "He isn't rich, but look, Sublime Creator gave him satisfaction in this world. " These words are immediately followed by *Elhamdulillah – Thanks God.*[28] The other situation was his illness: "Here I, the modest author of these lines, fell ill with temperature for the third time. This time I suffered all the agony this illness brings. It lasted seven days so that I closed the office on one Friday evening and reopened it next Friday. *Elhamdulillah 'alâ kulli hâlin – Thanks God for every condition."*

We will have treated exhaustively the information Basheski recorded in his Mecmua when we add that in 1800 the principal of the Gazi Husrev-bey waqf entrusted him with the duty of *cüz-hân*. Basheski, as *cüz-hân*, daily recited the

24 36b20–21.
25 37a5–6.
26 42b2, 8b2–3, 34a13–17.
27 Annemarie Schimmel, İslamın *Mistik Boyutları*, trans. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı, 2004, p. 177.
28 56b9.

Qur'an at the Gazi Husrev-bey Mosque for the benefactor Gazi Husrev-bey's soul; for the job done he received some food at the *imâret* (soup kitchen) belonging to the same endowment.[29]

Basheski recorded in his Mecmua several poems of his in Turkish, two of them being kasidas.[30] Hence we know that he used the name Ševki as his poetic name. Finally, he composed a number of chronograms to be found in several notes in Mecmua.[31]

Basheski's last records relate to the years1804–1805. He died in1809.

The Learned Sarajevans, their Jobs and Fields of Interest

At the time Basheski was describing the learned men, **Ahmed-efendi** was a teacher (muderris) at the Sarajevo's largest school – Gazi Husrev-bey madrasa,[32] alias **Dupničanin**[33] after his birthplace Dupnice in the area of Zvornik in eastern Bosnia. He was given a job at the Husrev-bey madrasa in 1765,[34] when he was about thirty-five.[35] He stayed in that office just under five decades, until his death in 1812. He was certainly a teacher with the longest service in the history of the school. Talking about Ahmed Dupničanin's scholarliness, Basheski says: "He could say that he knew any branch of science, but he particularly was proud of his knowledge of logic and grammar." Basheski confirms his competence of a teacher with the words: "Everything he said had a sense. He was good-natured and addressed people gently."

At the same time when he started teaching at the Gazi Husrev-bey madrasa, Ahmed Dupničanin was appointed as head of the Husrev-bey *hânegâh*. Hânegâh was the name of the institution intended for members of a certain sufi brotherhood to stay permanently there acquiring knowledge of sufism. Hânegâh was simultaneously a centre which, headed by a sheikh, took care of moral and material status of the tekkes related to that hânegâh. That was the purpose for which Husrev-bey founded the hânegâh in Sarajevo.[36] In later centuries, the Sarajevo

29 155a6–7.

30 48b, 53b–54a, 120b–122a.

31 22a12–15, 145b10–13, 154b13.

32 According to the Deed of Endowment (vakufnama) for that madrasa made by the endower in 1531, a muderris's salary should be 50 dirhems, his assistant's (muid) 4 dirhems, and each student received 2 dirhems per day. Cf Fehim Spaho (trans.) "Vakufnama Gazi Husrev-bega", Lejla Gazić (ed.) *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, 1985, p. 65.

33 About Dupničanin on sheet 35b22–24.

34 At that position, Ahmed Dupničanin succeeded Sabit-efendi, whose death Basheski recorded on sheet 66a1: "Sabit-efendi, muderris at the Husrev-bey madrasa died."

35 Presumably, Ahmed Dupničanin was born about 1730. He was the fourth muderris of Bosnian origin in a row at the Husrev-bey madrasa. Cf Hamdija Kreševljaković, "Husrevbegov mekteb", pp. 149–150.

36 This is written in the endowment deed (vakufnama) about hânegâh made by Gazi Husrev-bey in 1531. The job at that institution, by the endower's wish, should go to a sheikh who is one of the best derwishes of the Halveti sufi brotherhood. Cf trans. Fehim Spaho, "Vakufnama Gazi Husrev-bega", Lejla Gazić (ed.) *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, 1985, p. 55.

hânegâh became an educational institution of a madrasa type.[37] The change came probably due to the fact the people who were muderrises at the madrasa were appointed as heads of the hânegâh,[38] as shown by the example of Ahmed Dupničanin. Anyway, that scholar ran the two most important educational institutions in Sarajevo for at least ten years, as from 1765.[39]

In 1777, **Mehmed-efendi Velihodžić**[40] became head of the hânegâh.

Basheski recorded that Mehmed-efendi Velihodžić had left his earlier office for the hânegâh; he was a muallim (teacher) at the Gazi Husrev-bey maktab where he taught junior and senior students.[41] Since its foundation, the Gazi Husrev-bey maktab was "first-ranked in Sarajevo as excellent and the most competent muallims always taught students there".[42] This maktab graduates were educated to continue schooling at a madrasa.

Basheski praised Mehmed Velihodžić's scholarliness. He first noted that he knew law of succession very well, "let's say he was excellent, an acrobat at law of succession" and that "he admirably solved legal issues". We learn that Velihodžić also ran for the kadi office from Basheski's 1772 record of a confirmation which came to Sarajevo of three kadi candidatures; one of them was in the name of Mehmed Velihodžić.[43] Until then, Velihodžić had already had some practice as a court clerk since in 1771 he served as an assistant to Hašim-efendi Šerifović,[44] "the most prominent of the Sarajevo kadis."[45]

Judging by Basheski's records, Velihodžić was very good at other sciences as well. He was fast and accurate at mathematics and "knew astronomy so well that he had no equal in Bosnia" (*Bosna'da müneccim anuŋ gibi yog idi*). He composed calendars every year. Everybody had to give credit to his scholarliness and con-

37 Cf Džemal Ćehajić, „Gazi Husrevbegov hanekah u Sarajevu", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 4, 1976, pp. 3–8. Ismet Kasumović, Školstvo *i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, Mostar, Islamski kulturni centar, 1999, pp. 164–167. Hamdija Kreševljaković, "Husrevbegov mekteb", *Spomenica Gazi Husrev-begove* četiristo-godišnjice, Sarajevo, Islamska dioničarska štamparija, 1932, pp. 57–59. Omer Nakičević, *Arapsko-islamske znanosti i glavne* škole *od XV do XVII vijeka (Sarajevo, Mostar, Prusac)*, Sarajevo, Gazi Husrev-begova biblioteka, 1988, pp. 133–136.

38 This assumption is made by Hamdija Kreševljaković, "Husrevbegov mekteb", 1932, p. 58.

39 Ahmed Dupničanin at this position at the Husrev-bey madrasa was succeeded by his son Mehmed, remembered in Sarajevo for a long time as an exceptionally successful scholar. He taught various sciences at the madrasa and "was diligent in every respect". Cf Hamdija Kreševljaković, "Husrevbegov mekteb", p. 150.

40 Cf Hamdija Kreševljaković, "Husrevbegov mekteb", p. 150.

41 35b25–36a7. Hamdija Kreševljaković says that Mehmed Velihodžić was head of the Gazi Husrev-bey maktab from 1756 to 1777. Cf "Husrevbegov mekteb", p. 44.

42 Hamdija Kreševljaković, "Husrev-begov mekteb", p. 43.

43 19a16.

44 18a15–17.

45 We read this information in the record of kadi Šerifovića's death in 1779 (86a5). As Mehmed Mujezinović established, („Epigrafika i kaligrafija pjesnika Mehmeda Mejlije", *Naše starine*, No 4, pp. 161–162), a chronogram about the kadi's death was composed by the Sarajevo poet Mehmed Meyli to be mentioned bellow.

sider him "a competent man" since "he fluently read any text given to him (*ne yazı eline versen tez tez, su gibi okurdı*).

Basheski's praise of Velihodžić's education matches the information that that Sarajevo scholar had a large private library. His inheritance contained 199 books from various fields of science: interpretation of the Qur'an, Islamic tradition, dogmatics, philology, history, geography, mysticism, medicine, but the most books were from the field of Shari'a law, then astronomy and mathematics. He may have inherited some of the books as he descended from a scholarly family; his father Velijuddin-khodja also was a muallim at the the Gazi Husrev-bey maktab.[46]

The most expensive book in Mehmed Velihodžić's library, as estimated then, was his own transcript of a voluminous Arabic-Turkish dictionary known as *Vankülü Lügatı*;[47] Basheski recorded in his Mecmua that Velihodžić had copied Vankulu's dictionary "in a beautiful handwriting" (*ve tatlı yazusı var idi, Vanküli lügâtini kalemile yazdı*).

Basheski also recorded that Mehmed Velihodžić's poetic name was Razi and that "he demonstrated his poetic skills in composing chronograms in verse". We know very little about Velihodžić's verse as we know only of two chronograms written by a poet named Razi".[48] However, it is positively known that Mehmed Razi Velihodžić had, in his private library, eight works by Persian classics, including Jami's *The Beharistan,* Rumi's *Masnavi*, Sudi's commentary on Hafiz's *Divan*.[49] Velihodžić must have read those works since he had mastery of Persian as Basheski informs us: "he acquired education from the imam at the Gazi Husrev-bey Mosque and surpassed him in erudition by knowing Persian, too, unlike his teacher." [50]

Mehmed Velihodžić also wrote verse in Bosnian under his poetic name of Razi.[51] Those are didactic poems whose aim was to inspire young people to learn

46 Velijuddin-khodja died in 1744 (Mehmed Mujezinović, *Mula Mustafa* Ševki *Bašeskija – Ljetopis (1746–1804)*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1968, p. 39).

47 Mehmed Mujezinović, „Biblioteka Mehmed–Razi Velihodžića šejha i muderisa Husrev-begova hanikaha u Sarajevu", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 5–6, 1987, p. 70. This a two-volume dictionary made in the 16th c. by Mehmed-efendi from Van. Actually, he translated an Arabic dictionary into Turkish; that translation was used several centuries for learning Arabic. The first book printed in the first Turkish printing shop in the early part of the 18th century. Gazi Husrev-bey library in Sarajevo has one printed copy from that year, 1728. Mehmed Velihodžić wrote out his own copy after that year. At the Gazi Husrev-bey library, there is one copy of another work copied by Velihodži; therefore, that scholar quite possibly engaged in copying business, perhaps in translation as well. Cf Mehmed Mujezinović, „Nekoliko rukopisa prepisanih u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 4, 1976, p. 29.

48 Mehmed Mujezinović, „Biblioteka Mehmed–Razi Velihodžića šejha i muderisa Husrev-begova hanikaha u Sarajevu", p. 67.

49 Mehmed, Mujezinović, "Biblioteka Mehmed–Razi Velihodžića šejha i muderisa Husrev-begova hanikaha u Sarajevu", pp. 76-77.

50 In this note, Basheski means imam of the Gazi Husrev-bey Mosque called Ibrahim-efendi Muzaferija (died in 1790) (127a5–7).

51 About that poetry of Mehmed Razi, see: Abdurahman Nametak, *Hrestomatija bosanske alhamijado*

and teach them good manners. Basheski made no record about such Velihodžić's skill. The reason certainly was that writing such poetry in the local language was considered as a form of educational work. That poetry has a value for local culture, as well as for the Ottoman culture seen from our time.

The last information Basheski gave about Velihodžić is that by 1780 he had made pilgrimage to Mecca twice, once for himself, and the other time a substitute /bedel/. When in 1785 he once more accepted the service of a bedel, he did not return from the trip. He died in Mecca. Having recorded the event in his Mecmua, Beasheski did Velihodžić honour with the words: "He was my virtuous friend, my companion and an erudite I learned from."[52]

Basheski was also friends with **hafiz Mulla Mahmud**. They attended together Velihodžić's lectures on Shari'a law and astronomy at the Gazi Husrev-bey maktab and went together to sohbet-halva.

Basheski says that Mulla Mahmud was "a hafiz of the Qur'an" and "a hafiz of kutubhane", meaning that he kept the Qur'an in memory and books in the library".[53] The service at the library must have been a favourable circumstance for the man who, in Basheski's words, "kept borrowing books". Having returned from Istanbul, where he had spent some time studying, Mulla Mahmud obviously continued improving his knowledge. Basheski praises him as a clever, intelligent, reasonable man who understood science well, all on his own, with no help from others. "I believe that was God's gift in him – he learned with God's power," he went on, "as he was better and more precise at all sciences than anybody else I mention here. He solved any problem in any science that nobody else could. He was excellent at astronomy, I would say another Ptolemy. He knew everything in mathematics, he missed nothing, solved everything correctly. He also wrote some mathematics booklets."[54]

In addition to the job at the library, Mulla Mahmud did two other jobs: he was an imam at a mosque and a teacher (muallim) at a Sarajevo maktab. Both these jobs required education, and Basheski's record shows that Mulla Mahmud was aware of books as his tools.

---

književnosti, Sarajevo, Svjetlost, 1981, pp. 97–100. Also: Mehmed Mujezinović, „Biblioteka Mehmed–Razi Velihodžića šejha i muderisa Husrev-begova hanikaha u Sarajevu", p. 67.

52 96b5.

53 Mulla Mahmud was a librarian at the Osmana Šehdi library located near the Imperial Mosque (Mehmed Mujezinović, *Mula Mustafa* Ševki *Bašeskija – Ljetopis (1746–1804)*, p. 248). Osman Šehdi built a library, in memory of his son Ahmed Hatem who died young, near the Imperial Mosque, which Basheski recorded in his Mecmua (7b20). Otherwise, Osman Šehdi was a distinguished person working in Istanbul. He sent 180 copies of valuable books to the library in Sarajevo (Madžida Bećirbegović, „Prosvjetni objekti islamske arhitekture u Bosni i Hercegovini", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, No 20–21, p. 332). When Osman Šehdi›s library building collapsed, the books were transferred to the Gazi Husrev-bey library.

54 We didn't come across the name of Mulla Mahmud as the author of any work in the manuscript collections of the Sarajevo libraries.

Of the scholars described by Basheski, only **Ahmed-efendi** Ćesri (Chesri) was not a teacher.[55] Publicly, he acted as a full time preacher (vaiz); he gave lectures at the Gazi Husrev-bey Mosque on Fridays. In 1772 he took the service over from vaiz hafiz Tokatli.[56] The most prominent scholars of the time were appointed as full time preachers at the Bey Mosque.[57] Ćesri obviously satisfied that requirement and discharged the duty for many years. Additionally, he was a court clerk for several years. Basheski respected Ahmed Ćesri as very skilful at court affairs.[58] Ćesri was doing the job in 1793, too, when he was appointed the Sarajevo mufti.[59]

According to Basheski's record, Ahmed Ćesri, like his namesake Ahmed Dupničanin, "knew all sciences, especially proud of his knowledge of logics". Ahmed Dupničanin, as said above, was proud of both his knowledge of logics and grammar. For him as a madrasa teacher, it was very important to demonstrate good knowledge of grammar. Basheski wrote about those two scholars comparing them to each other, probably because they had the same names and they were of the same age: "Both Ahmed-efendis were competent to discuss all fields of knowledge; still, the Sarajevan [Ćesri] was more competent than the other one."

Mulla Mustafa Basheski presented three more scholars in somewhat shorter descriptions.[60]

Hajji Ahmed-efendi Garibi, "a very old man of eighty years of age, perhaps even ninety." He taught grammar, but we don't know in which school. He possessed a lot of books and kept writing.

Mehmed-efendi Gurani was a derwish of the kaderi sufi brotherhood. He descended from a distinguished family, was elegant and had good manners; he was learned, intelligent and sharp-witted. He knew many things by heart and was well-informed about all fields of knowledge. Basheski praises him as an excellent expert in Arabic grammar who, in his modesty, "would never say about himself that he knew Arabic". Then he praises his poetic skills: "He was a poet, an exceptional one; I could say he had no peer in the whole of Bosnia. He signed as Meyli. He was a successful calligrapher and pursued drawing (*musavvir idi*).[61]

55 35b19–21.

56 19b2.

57 Mahmud Traljić, "Forma i sadržaj ibadeta u Gazi Husrevbegovoj džamiji", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 9–10, 1983, p. 315.

58 Ahmed Ćesri's father, Ali-efendi Ćesri was a kadi. Basheski recorded (67a5) that he had died in 1181 A.H. (1767–1768).

59 The record of Ćesri's appointment to the mufti office is on sheet 146a3.

60 36a21–36b6, 89b18, 93b1–4.

61 There are several translations of Meyli's poetic writings into Bosnian in: Lamija Hadžiosmanović & Salih Trako, *Tragom poezije bosanskohercegovačkih muslimana na turskom jeziku*, Sarajevo, Gazi Husrev-begova biblioteka, 1985. Meyli's original verses are found in his Mecmua kept at the Gazi Husrev-bey library in Sarajevo. Mecmua full contents can be seen in: Lejla Gazić $ Salih Trako, „Medžmua sarajevskog pjesnika Mehmeda Mejlije Guranije", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 15–16, 1990, p. 105–130. About Meyli as a calligrapher, see: Mehmed Mujezinović, "Epigrafika i kaligrafija pjesnika Mehmeda Mejlije".

Sejid Mehmed-efendi Svrako in1780, when Basheski described the learned Sarajevans, was the Sarajevo mufti, skilled at solving legal problems and issuing founded *fatwas*. "He was generally respected for his reliable fatwas", says Basheski, "and he was informed about other knowledge as well, but he did not like to emphasise his scholarliness".

They had Different Characters

Among the scholars described by Mulla Mustafa Basheski, Mulla Mahmud is an example of the man who, owing to his keen mind and constant companionship with books, travelled the way from a village to Istanbul, acquired sound education and earned esteem. Basheski provided information only about him to have been educated in Istanbul. Basheski noted, as Mulla Mahmud's good feature, that "he had no frivolous talk, spoke in a moderate voice and recited (probably meaning reciting the Qur'an as he was a hafiz) with no yelling or noise. Nevertheless, we do not see Mulla Mahmud acting publicly in the central city mosques as a preacher or teacher. He may have not wanted to stand apart as he was, says Basheski, withdrawn. Basheski also noted about himself: "I am quiet and standing apart is not my attribute, that's why I don't force myself to give lectures (ders) or sermons (vaaz). I am, however, happy to transfer knowledge to the students who address me with such request".[62]

Such Basheski's comments, related to the origin and character of scholars, tell of their personality in urban environment. They are members of the community, people with different characters and different fates.

Ahmed Garibi never got married nor did he have any children. He struggled with his morose character, living in isolation. Mehmed Meyli, too, "grew old and never got married", but his nature differed from that of Garibi's. He "always kept company with smart people" like himself. Basheski recorded that Meyli used a timar (a military estate), which means that, in return, he served the country as a soldier. Once he filed arzuhâl (a petition) to Pasha to release him from a war campaign, informing him that he was "infirm, which comes as time passes".[63]

Mufti Sejid Mehmed-efendi Svrako was, in Basheski's own words, "a good man, one of those good people in the true sense of the word, and pious". When his vision declined of age, mufti Svrako used "spectacles for one eye through which he watched people". The monocle was definitely a rare personal accessory of the Sarajevo citizens in the 18th century – so the one on mufti Svrako's eye was worth recording.

62 36b19.

63 See: Lamija Hadžiosmanović & Salih Trako, *Tragom poezije bosanskohercegovačkih muslimana na turskom jeziku*, pp. 107–108.

Gentleness in speech and communication was characteristic of both Ahmeds Dupničanin and Ćesri: "They had no frivolous talk, they did not manifest moroseness, they behaved gently, spoke softly. They delivered lectures in a moderate voice, too."

Describing their characters, manners, origins, Basheski depicted the Sarajevo scholars as individuals and members of that community, not as a detached social stratum. The high ulama in the Ottoman capital, however, "were a closed social category with certain privileges constantly increasing until the 19th century".[64] The gap between Istanbul and smaller cities/towns in regard of educational and cultural infrastructure was ever-bigger as time passed. Back in the 17th century, madrasa graduates in the inland did not have the education which would make place for them among the ulama of the capital.[65] But, over all the centuries there was a possibility for the young men from the inland to be educated in the Istanbul madrasas.[66] They brought experience from the centre into the interior of the Empire thus rising themselves on the social scale in their community. Hafiz Mulla Mahmud was such a scholar in Sarajevo in Basheki's time.

Madrasa was a school where education of a student was adjusted to himself and his potentials, i.e., the school, both in the country's centre and in the inland, could not be completed until all the teaching material prescribed had been mastered. Consequently, madrasa graduates, undoubtedly, were learned in their social environment. Basheski's records tell us that the characteristic of their education was universality of their scientific interests.[67] That tunes with the understanding that sciences such as "kelama (dogmatics), logic, rhetoric, grammar, geometry, arithmetic, astronomy, philosophy, history and geography are instruments of understanding the sublime knowledge – of the Qur'an, Prophet's tradition and Islamic law".[68]

Ulama that Basheski Objects to

Basheski made different objections about some of the scholars he described in his Mecmua.

One of them was **Emir Vaiz of Amasia**. Basheski never quoted his name[69] nor did he address him as muderris although he ran the madrasa at Bendbaša

64 Madeline C. Zilfi, "Osmanlı Uleması", p. 255.

65 Ibid, p. 267.

66 Ibid.

67 Generally, it was important among ulama to demonstrate successfulness at several fields beside the one being one's profession. Cf Madeline C. Zilfi, "Osmanlı Uleması", p. 261.

68 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin* İlmiye *Teşkilatı*, p. 20. Arabic, interpretation of the Qur'an, Islamic tradition, Shari'a law, logic and philosophy were taught at madrasas. In their deeds of endowment, madrasa founders mentioned other subjects, too, that should be taught at their schools. It is difficult to establish exactly to what extent other subjects announced in the deeds of endowment were included; that certainly depended on the madrasa relevance and on the time it was established.

69 His name was Abdullah-efendi. Cf Mehmed Mujezinović, *Mula Mustafa* Ševki *Bašeskija – Ljetopis (1746–1804)*, p. 97.

for years.[70] He calls him Vaiz because "he preferred to appear at pulpits and give sermons; because he never stepped down from kürsü (pulpits) for fifteen years, attacking derwish orders, rebuking and abusing them with inappropriate words; because he preached in a loud voice, yelling and making a noise; because in each of his sermons he blamed sheikhs, derwishes, tekkes, derwish caps, kadis; and because he did it with a great skill."

Such speech from the pulpit revealed Emir Vaiz of Amasia as a religious puritan, and such like him launched a religious movement, in Istanbul in the 17th century, lasting for almost a century. They are known as the Kadizadelis. They acted through sermons at mosques, scolding any novelty in the Islamic religion including the religious practice of sufism followers, too. Vaiz of Amasia obviously was present in the public life of Sarajevo as a preacher attacking and scolding sufis. Sufis and "devotees of the sufi religious practice" – *muḥibb-i dervîşân*, as Basheski calls them – made a great part of the social environment and, therefore, his sermons must have sown confusion in the community. How could the ordinary people have known which religious practice to follow – the one practiced by sufis or the one that puritans spoke of?

People welcomed Vaiz of Amasia when he came to Sarajevo because, wrote Basheski, "people are like that – they like anything that is new" (*kullu cedîdin lezzetun*).

Vaiz spoke in a loud voice and with determination from the pulpit, in Turkish. That definitely left a favourable impression on people. The fact that he was not a native of Sarajevo, but came from the city of Amasia where Ottoman princes stayed as governors preparing for the Empire's throne, could have left an impression of power. Anyway, Vaiz had such a renown that, as Basheski put it, the Sarajevo citizens accepted his appeal to raise money and build a madrasa at Bendbaša, in which he became a muderris.[71] Basheski claims that "it is unknown at which knowledge Vaiz is skilled, but he knew how to present himself as learned". These words sound like an objection to Vaiz's way of public acting. Actually, Basheski does not expressly say that Vaiz was not learned, but he did not deliver knowledge, at least not from the pulpit. Only when speaking about Vaiz's position of a mufti would Basheski clearly say that Vaiz did not have knowledge for that position and that people realized his incompetence and stopped recognizing him as a learned person.

With regard to the title of "emir" in Basheski's naming Vaiz, its meaning may be inferred from some other records as Vaiz is not the only "emir" in Basheski's book. The title is used with the names of some other Sarajevo citizens including

70 Notes on Emir Vaiz of Amasia are on sheets: 9a1–2, 24b15–20, 26a15–26b2, 36a8–14, 97b13–18.

71 In 1180 A.H. (1766–1767), Basheski recorded that Vaiz of Amasia appeared in Sarajevo and that a madrasa, called the New Madrasa or Inadiya, was built at Bendbaša. Presumably, it was built in the vicinity of the place where the Ulama-pasha madrasa, which burnt in 1697 when Eugene of Savoy reduced Sarajevo to ashes, had stood before. Cf Ismet Kasumović, Školstvo *i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, Mostar, Islamski kulturni centar, 1999, p. 183.

some learned persons, craftsmen, better-off and indigent persons. An indigent person, for instance, was the old man Ismail-basha, a roast-chestnut man. "When he died, a green turban was put on his coffin because he was an emir, but nobody knew it before".[72] That Basheki's note suggests the relation between the title of "emir" and the green turban.

The green turban (*saruk*) is a sign of Prophet Muhammad's descent, i.e. offspring of Prophet's grandsons Hasan and Hussain. They wore special garment consisting of a green overcoat (*cubbe*) and a turban wrapped in green cotton fabric. The garment was a sign of their honourable lineage. The green turban worn by the offspring of the Prophet's grandson Hussain – *seyyidi* – was called *emîr sarugı* by the Ottoman. French travel writer Poullet recorded in his travel book, in the mid-seventeenth century, as one of his impressions of Bosnia, that the green turban on the bier cover was a signs of Prophet's descendents.[73]

In Basheski's book the title "emir" is used with the name of Mehmed-efendi Svrako. Basheski says in a note that he is emir, chelebi and mufti. In another note he calls him "our mufti Svrako, sejjid Mehmed-efendi". Such addressing mufti Svrako shows that the titles of emir and sejjid refer to the same person. The title of emir in addressing Vaiz of Amasia certainly indicates his noble descent.[74]

Another scholar that Basheski makes objections to was **Mehmed-efendi**.[75] He was a native of Čajniče, a place in eastern Bosnia, which gave him the name Čajno (Chayno). He was a muderris in a Sarajevo madrasa, known by the name of its benefactor Đumišić. With regard to Mehmed-efendi's scholarliness, Basheski says that "he emphasized his knowledge of logic and literature, but he believed that he was knowledgeable about other sciences as well". Basheski, however, had objections to this: "In fact, he was not knowledgeable about literature, neither that in Turkish nor in Persian; he was so weak at it that I can say he knew nothing at all. All his talk comes down to retelling what he saw in Arabia".

Basheski described Mehmed-efendi's teaching in the following way: In our city there is hajji Mehmed-efendi Čajno from whom some Qadizadelis learn Arabic grammar. But what does he teach them? Conjugation of the verb *nasare nasar*â. People believe that is science".

As in his note Basheski mentions the Qadizadelis as Mehmed Čajno's students, we can assume that the teacher rallied about himself the young people with views similar to his. Or, they may have formed such views in his school! Basheski

72 97a2.

73 Fehim Nametak, "Institucija nekibu-l-ešrafa u Bosni i Hercegovini", *Anali Gazi Husrev-begove* biblioteke, No 17–18, 1996, p. 253.

74 At the Gazi Husrev-bey library, there is a diploma issued in Istanbul in the name of Sayyid 'Abdullah-efendi Al-Amasî (Haso Popara, „Idžazetname u rukopisima Gazi Husrev-begove biblioteke – Prilog proučavanju historije obrazovanja u BiH", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 25–26, 2007, p. 17). The probability is that it is a diploma of Vaiz of Amasia. Sejjid is a reliable sign of Abdullah's belonging to the Prophet's noble lineage.

75 31a14–21, 128b11–12.

demonstrated his disagreement with the environment in which Mehmed Čajno taught young people by describing his teaching as the simplest teaching of Arabic – conjugation.[76]

Mehmed Čajno, definitely, knew more Arabic than what conjugation is. To become a muderris, he had to complete schools, and in each of them Arabic was the most relevant subject. He wrote in Arabic. He wrote a commentary on the logic work *Isagoga*, then a shorter treatise on praying after performing the five daily prayers, and another short treatise on the cleanliness and the Muslims' ritual washing before prayers. But, criticizing Čajno's teaching, Basheski might have wanted to say that a language is not mastered by conjugation, but rather by establishing a relation between a language and the reality expressed with it.

Mehmed Čajno's book *Otkrivanje tajni u komentarisanju Isagoge* /Discovering secrets in commenting on Isagoga/ is, as seen from the title, a commentary on the known work written by the Arabic scholar Al-Ebheri. It was used in Ottoman madrasas as a textbook of basic knowledge of logic, which is a good reason for scholars to write explanations of that piece of writing of Al-Ebheri's. Of Ottoman scholars of Bosnian origin who wrote commentaries on Al-Ebheri's Isagoga were Mustafa Ejubović Sheik Yuyo in 1682, and some hundred years later on Mehmed Čajno. But Mehmed Čajno's commentary is largely identical to that written by Mustafa Ejubović.[77] Regardless of the fact if Čajno used Ejubović's commentary, it is clear that his commentary is no more advanced than Ejubović's written a hundred years before. That was the assessment of his work.

Effects of the gap between Istanbul and smaller cities/towns with regard to education were certainly huge in the late 18th century. Perhaps so large that a work largely identical with the book already existing was called a new work. Even a more serious effect was that those who considered themselves learned were not aware of the real state of science and education. Some, however, were. Some, like Basheski, understood knowledge and its spread in a different way.

Here is one more preacher criticised by Basheski on pages of his Mecmua. That is **Mulla Hasan**, from Nikšić by birth. He delivered sermons at evening hours in suburban mosques and received money from people for the job. But he had neither intelligence nor refinement or good manners. He preached as a religious zealot (a Qadizadeli) – a lot of words, but no meaning![78]

76 Mustafa Ali, speaking of the learned people in the city of Gelibolu, also mentions the teaching of grammar from morning till night: "In Gelibolu there are no great sheiks. Nor are there the true preachers or interpreters of faith. The majority are imams and khatibs who night and day teach grammar." Cf Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, p. 15.

77 Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, 1996, p. 55.

78 37a7–10.

Why Basheski Made Objections to them

With the name of each of those scholars that Basheski objects to, religious puritans – the Qadizadelis are mentioned. It is not difficult to conclude that Basheski, as a believer devoted to Islamic mysticism, disagreed with the Qadizadelis' religious practice. And yet, Basheski's recording procedure directs to the observation that he was not encumbered with the ideas promoted by the religious puritans but rather with their behaviour. There is no evidence of his personal clash with the scholars he criticizes. If the following of different religious practice was a cause for Basheski's disagreement with them, then his criticism may be the attitude in the name of the people of like mind. Anyway, Basheski's observations and comments on the people who, as officially appointed preachers, addressed the city's public are worth noting if we know that he did not care about his own career. While criticizing others, Basheski does not show that he thinks he is harmed, that he is interested in an appointment; there is no resentment in him because of hurt personal feelings. This attaches an important note of objectiveness to his comments.

When a change occurred in his professional life of a recorder, Basheski even then manifested no anger but patience. Actually, in one period, of his own decision, for a temporary change of environment, he left Sarajevo with his family to serve at a small place, Zgošća. He then left his office which he rented for his recorder services. During his eight-month absence, a certain Mulla Ibrahim used his office. "When I returned to Sarajevo", says Basheski, "I didn't ask of Mulla Ibrahim to hand over the premises I had used; I accepted the situation with patience" (*geldigümde 'inâd etmedüm, sabr eyledüm*). I worked for a year in a small office near that big one. By God's order, Mulla Ibrahim's last hour came. He was ill for a day or two and then he died. The office was vacant. I rented it from the owner and was back in a good-sized office. God's great wisdom".[79]

What Basheski was interested in and why he wrote about people of knowledge is the influence they exercised on the community.

At that time, public lectures at mosques were an important way of teaching adults and the best indicator how much the scholars cared about the souls of the people who wanted to learn from them. Public lectures introduced the people into the religious life.

However, Basheski in his comments on the three preachers formed an impression that they had cared about their own reputation with people. As the ordinary people accepted Emir Vaiz, who preached in Turkish (put in Basheski's words, "because sweet is all that is knew"), as they paid money Mulla Hasan for his sermons "with a lot of words, but little meaning", so was pleasant for them to listen to Mehmed-efendi Čajno; they praised him as an excellent scholar and put

79 41b7–10.

him before the true scholars. However, what he told the people was, in Basheski's words, far from the sensible telling: "When a true connoisseur listens to him, his stomach turns" (*ve okur yazar diŋlese mi'desi bulanurdı*). In any case, as preachers, they took up a different attitude to the world from Ahmed Dupničanin, Ahmed Ćesri and hafiz Mulla Mahmud, who were "without much ado".

Emir Vaiz and Mehmed Čajno became Sarajevo muftis; in that office they both lost their earlier reputation, each one of them in a different way.

Two Sarajevo Muftis: Emir Vaiz and Mehmed Čajničanin

A mufti is a high religious officer responsible for the enforcement of Shari'a and behaving by religious regulations, both in religious and everyday life. The mufti's duty is to issue *fatwas* – solutions to the religious questions asked. He is available to all – institutions and individuals. Contact with the mufti is direct; between the mufti and believers, there is the issue to be solved, making them turn to each other. That is a different relation from that between the preacher and the believer. The preacher is raised on the pulpit from which he addresses a group. Between him and the believer group there is a space and height distance. The topic of preaching is chosen by the preacher, while the mufti answers the questions asked by the believer. We should have all this in mind to understand Basheski's notes about the failures manifested by Emir Vaiz and Mehmed-efendi Čajničanin as muftis.

Emir Vaiz was appointed to the mufti office in 1775. Here is what Basheski knew about that appointment:

"At the initiative of some of his followers, Vaiz lodged a request to be appointed to the mufti office; the Mulla affixed his seal onto his mahzar. But as Vaiz was a simple ignorant, he got totally lost in the mufti's job. A pile of queries were put, but he could not resolve any of them. So lost, he issued a number of unintelligible fatwas. So some people started to secretly leave, at mosques and various places, letters reading: *Ey müftî câhil ebter, rüsvây-ı ʿâlem oldun beter, ʾimâna gel artuk yeter* – Mufti, you the ignorant, that's enough! You should be ashamed of yourself before people. Get back to faith after all.[80]

We do not know for how long Emir Vaiz discharged the mufti duty,[81] but after the year 1775, Basheski never again mentioned his presence in the public space.

80 26a15–26b3.

81 Sheik Sejfuddin Kemura does not mention Vaiz of Amasia (nor Abdullah-efendi) as a mufti, which may be his oversight. See: Kemura, *Sarajevske muftije od 926–1519. do 1334–1916. god.* Sarajevo, Islamska dioničarska štamparija, 1916.

Mehmed-efendi Čajno became a mufti in 1783. The note about his appointment reads: "He was appointed to the mufti office, but he issued the wrong fatwas and so people started ridiculing on him." (*yanlış fetvâ vermekle pür-mashariyyât oldı*). [82]

There is a document showing that the citizens sent a petition to Istanbul requesting mufti Čajno's removal from office. The document is dated to 1200 A.H., i.e. 1785–1786. Indeed, his incompetence to solve religious issues may have been the reason why people turned against the mufti. However, we should know that was the time of disturbances in the Skadar sanjak caused by the attempts of Mahmud-pasha Bushatli, governor of Skadar, to terminate kadis' and ayans' imposing high taxes on the people. The Skadar prominent persons decided to dethrone Bushatli-pasha and were supported by their Sarajevo counterparts, including mufti Čajno. As people considered Mahmud-pasha to be a just governor who wanted to protect the harmed, mufti Čajno's support of Bushatli's opponents was one of the reasons for people's animosity against him. Whatever the reasons might have been given in the petition to remove mufti Čajno from office, they were not confirmed; he held office until his death in 1793.[83]

Both examples of muftis show that their acting affected the life of the community. The citizens had an opportunity to address the state top and lodge their petitions and requests, but the question is whether the authorities had opportunities to consider such letters coming from various parts of the great Empire, especially at the time they were occupied with foreign policy and riots inside the Empire.

Basheski's characterization of the Sarajevo ulama, including his calling Emir Vaiz and Mehmed-fenedi Čajno ignorants should be considered in the light of their attitude to the social environment and the discharge of roles they played in it. Basheski knew that "kadis dispensing justice in courtrooms, then muftis and eventually muderrises educating the future ulama had a responsibility for the interpretation of the meaning of Islamic doctrine and social order in harmony with religious principles".[84]

In descriptions of the scholars in Sarajevo at his time, Basheski focused his attention to them as individuals, their mentality and practice. His text structure, where we primarily have in mind the concise expression deprived of any additional explanation, even of a surface connection in a note, suggests the thought that the writer, describing the scholars in Sarajevo at his time, refers to the discrepancy between their scholarliness and application of education in practice rather than to the level of their knowledge.

82 42a9.
83 Kemura, *Sarajevske muftije…,* p. 18
84 Madeline C. Zilfi, "Osmanlı Uleması", p. 259.

Describing the scholars and their activities in one part of the Ottoman Empire, Basheski, in fact, demonstrated how the situation in the Empire's centre was reflected in that form of public life. Eventually, the people of knowledge should be also regarded in the context of the overall public life. The time when Basheski lived and in which the described people acted was fraught with wars, defeats of the Ottoman military at the front and increasingly worse living conditions.

Bibliography

AYVERDI, Yüksel, *Avruda'da Osmanlı Mimari Eserleri: Yugoslavya*, Vol. II/3, Istanbul, Istanbul Fetih Cemiyeti, 1981.

BEĆIRBEGOVIĆ, Madžida, „Prosvjetni objekti islamske arhitekture u Bosni i Hercegovini", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, No 20–21, 1974, pp. 223–364.

ĆEHAJIĆ, Džemal, „Gazi Husrevbegov hanekah u Sarajevu", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 4, 1976, pp. 3–8.

ĆURIĆ, Hajrudin, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1983.

Defter-i Mufassal-i Liva-i Bosna – Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604.godine, Vol. I/2, trans. and ed. Adem Handžić, Sarajevo, Bošnjački institut Zürich – Odjel Sarajevo i Orijentalni institut u Sarajevu, pp. 481-511.

DEMIRTAŞ, Zülfü, "Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin Örgütlenmesi", *Fırat* Üniversitesi *Sosyal Bilimler Dergisi*, No 17/1, 2007, pp. 173-183.

EVLIYA ÇELEBİ, *Seyâhatnâme*, Topkapı Sarayı Bağdat 307 yazmasının transkripsiyonu–dizini, Vol. V, Y. Dağlı, S. A. Kahraman, İ. Sezgin (eds.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

FAZLIOĞLU, İhsan , „Osmanlı Döneminde Fen Bilimlerindeki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", Bahaeddin Yıldız (ed.), *Dil, Kültür ve* Çağdaşlaşma, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkilap Tarihi Enstitüsü, 2003, pp. 153-164. http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=147 (22. juni 2013).

FİLAN, Kerima, *XVIII. Yüzyılda Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası*, Sarajevo, Connectum, 2011.

FLEISCHER, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, trans. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

GADŽO–KASUMOVIĆ, Azra, „O sidžilima u Gazi Husrev-begovoj biblioteci", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 21–22, 2003, pp. 41–83.

GAZIĆ, Lejla and Salih TRAKO, „Medžmua sarajevskog pjesnika Mehmeda Mejlije Guranije", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 15–16, 1990, pp. 105–130.

HADŽIOSMANOVIĆ, Lamija and Salih TRAKO, *Tragom poezije bosanskohercegovačkih muslimana na turskom jeziku*, Sarajevo, Gazi Husrev-begova biblioteka, 1985.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, „Obrazovanje i nauka u Osmanskoj državi", *Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.) Historija Osmanske države i civilizacije, trans. Kerima Filan, Sarajevo, IRCICA – Orijentalni institut u Sarajevu, 2004, pp. 771–944.*

İPŞİRLİ, Mehmet, „Osmanske državno uređenje", *Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.) Historija Osmanske države i civilizacije, trans. Kerima Filan, Sarajevo, IRCICA – Orijentalni institut u Sarajevu, 2004, pp. 161–340.*

KASUMOVIĆ, Ismet, Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave, Mostar, Islamski kulturni centar, 1999.

KEMURA, Šejh Sejfuddin, *Sarajevske muftije od 926–1519. do 1334–1916. god.*, Sarajevo, Islamska dioničarska štamparija, 1916.

KREŠEVLJAKOVIĆ, Hamdija, "Husrevbegov makteb", *Spomenica Gazi Husrev-begove četiristo-godišnjice*, Sarajevo, Islamska dioničarska štamparija, 1932, pp. 43-45.

LE GOFF, JACQUES, *Intelektualci u srednjem vijeku*, trans. Mihaela Vekarić, Zagreb, Jesenski i Tursk, 2009.

LJUBOVIĆ, Amir, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, 1996.

MUJEZINOVIĆ, Mehmed , „Epigrafika i kaligrafija pjesnika Mehmeda Mejlije", *Naše starine*, No 4, 1957, pp. 131–168.

MUJEZINOVIĆ, Mehmed, *Mula Mustafa Ševki Bašeskija – Ljetopis (1746–1804)*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1968.

MUJEZINOVIĆ, Mehmed, „Nekoliko rukopisa prepisanih u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 4, 1976, pp. 21–32.

MUJEZINOVIĆ, Mehmed, „Biblioteka Mehmed–Razi Velihodžića šejha i muderisa Husrev-begova hanikaha u Sarajevu", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 5–6, 1987, pp. 65–82.

NAKIĆEVIĆ, Omer, *Arapsko-islamske znanosti i glavne* škole *od XV do XVII vijeka (Sarajevo, Mostar, Prusac)*, Sarajevo, Gazi Husrev-begova biblioteka, 1987.

NAMETAK, Abdurahman, *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti*, Sarajevo, Svjetlost, 1987.

NAMETAK, Fehim, „Institucija nekibu-l-ešrafa u Bosni i Hercegovini", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 17–18, 1996, pp. 253–257.

PAKALIN, Mehmed Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I–III*, İkinci Basılış, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971.

POPARA, Haso, „Idžazetname u rukopisima Gazi Husrev-begove biblioteke – Prilog proučavanju historije obrazovanja u BiH", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 25–26, 2007, pp. 5–44.

POPARA, Haso, „Nekoliko novih podataka o Visočaninu Osman-ef. Šugliji, sinu Ahmedovu – Prilog izučavanju književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 32, 2011, pp. 7–33.

SCHIMMEL, Annemarie, İslamın Mistik Boyutları, trans. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı, 2004.

SPAHO, Fehim, "Vakufnama Gazi Husrev-bega", trans., Lejla Gazić (ed.) *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, 1985, pp. 47–71.

TRALJIĆ, Mahmud, „Forma i sadržaj ibadeta u Gazi Husrevbegovoj džamiji“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, No 9–10, 1983, pp. 315–320.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilat*ı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, 1965.

ZILFI, Madeline C., „Osmanlı Uleması“, Suraiya Faroqhi (ed.), *Türkiye Tarihi 1603–1839. Geç Osmanlı İmparatorluğu*, Vol. 3, trans. Fethi Aytuna, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011, pp. 255–274.

The Case of Slovenia: Top-Down Islamophobia

Srečo DRAGOŠ
Assoc. Prof. Dr., University of Ljublijana

Summary

The Muslisms living in Slovenia constitute the second largest religious community (following the Christians), and they occupy the first place in terms of the increase of membership, in both urban and rural environments. The basic, traditional characteristic of Muslims living in Slovenia is that they are well integrated, regardless of the fact that the Slovenian environment has not always been friendly to them. Although Slovenia is one of the rare countries in which the equality of all religious groups is inscribed in its Constitution, it remains the only European country without a mosque.

In Slovenia, there are around 3000 Catholic churches for the 1,135,626 Catholics, which means approximately 378 Catholics per church. To ensure the same ratio for the country's 47,488 Muslims, approximately 125 religious buildings would have to be made available to them. And yet they still do not even have one. After

45 years of efforts to obtain permission to build the first and the only mosque in Slovenia, in this year (2015) the construction of the religious-cultural centre that will include a mosque has finally begun. In the same year, Slovenia also obtained the first Slovene translation of the Koran. It is and extraordinary achievement for Slovenia and the Muslims, but the feeling is tainted – it lasted too long. Opposition and protests against cultural and civil right were too extensive to make us believe that they will not be repeated at the first opportunity. That makes necessary this analysis of how and why the obstacles lasted for so long and why they were so persistent.

The many bureaucratic hurdles in the first period point to the latent presence of xenophobia, while the considerable number of proposed locations for the building of the mosque and their "persuasive" and prompt rejection clearly indicate that the lack of space for the mosque was not a reason for its rejection. In the second period, xenophobia became explicit and in the third it acquired the form of islamophobia and was institutionalised through the referendum initiative. During the three phases, the typology of islamophobic arguments was shaped. It includes six types of arguments that were developed and exploited to prevent the building of the mosque (1. the zero-sum argument, 2. the sanitary-landscape argument, 3. the assimilation argument, 4. anti-colonialisation argument, 5. paternalist argument and 6. conspiracy theory). Occasionally several arguments were combined, but all together they constitute the Slovenian islamophobic ideology. The main theses of the article is that intolerance was provoked form the above – from political elites – and the common denominator that blocked the exercising of the basic rights for Muslims in Slovenia was made because of moral panic. Moral panic glued together key elements of this unpleasant story – chronological history of "urban planning" and location problems, latent xenophobia and manifest islamophobia, and typical Slovene problems and multiculturalism.

Multicultural societies which are indifferent to the growing inequalities among groups, categories and classes, have been cutting off the branch on which they sit, because in this way they aggravate conditions that make their own multicultural attributes successful and convincing. The flash points of moral panic (MP) are not specific only to societies in transition during the early stages of modernization, when the taken-for-granted assumptions of premodern, segmented societies (smaller internal differentiation of the

social structure and the pronounced outward isolation of a society) begin to be undermined by the opposite, modernization processes (greater external connectivity and greater internal differentiation). Even highly modernized environments are not immune to moral panic. In pluralized societies which are in the process of introducing multiculturalism, and in multicultural societies, when they are confronted with growing social inequalities, the collectives which emerge by taking on specific identities are inevitably involved in competition for social resources, meaning that their positions and mental schemes can no longer be taken for granted. Precisely such situations provide an environment that is ideal for the outburst of moral panic. There are two possible solutions. In increasingly pluralized societies, collective-identity conflicts are inevitable but they may be regulated. Societies that lack multiculturalism are more vulnerable than their counterparts that have experience with multicultural politics. Unfortunately, this is still a largely general experience that is easily ignored by the political elites in multicultural environments. It is always possible to invoke isolated instances of intolerance, or disappointment over supposedly underdeveloped multicultural strategies that are on top of that burdened by excessive expectations. Therefore, the second solution is also important. It aims to civilize, restrict and reduce social inequalities. Multicultural projects which ignore this condition only discredit themselves. This (and not the percentage of muslims living in the country) is the main problem in Slovenia. A very positive thing connected with this problem is that during almost a half-of-the century long effort to obtain a mosque, the Muslims living in Slovenia have shown an exemplary combination of persistence, patience and tolerance in drawing attention to their religious rights. This is the attitude with which Muslims have enriched the Slovenian tradition of cultural struggles with what Slovenia lacks most: they have shown that it is possible to maintain a religious identity in an unfavourable environment in a non-conflicting way. Those who are unable to appreciate this will be surprised by the future fight in the market of religious ideas and services. Due to the inevitable pluralisation of religious suppliers, groups, organisations, interpretations and strategies, it is very likely that Slovenia will be exposed to the bad and good sides of this phenomenon. This is especially true of the current trends in Slovenia (and Europe), which move towards the erosion of the welfare state and the increase of social inequalities, which is bad news for the shaping of the politics of multiculturalism.

Yukarıdan Aşağıya İslâmofobi: Slovenya Örneği

Özet

Slovenya'da yaşayan Müslümanlar en büyük ikinci dini toplumu (Hıristiyanlardan sonra) oluşturuyorlar ve gerek kentsel gerek kırsal çevrelerde üyelik artışı açısından ilk sırada yer almaktadır. Slovenya yaşayan Müslümanların temel geleneksel özelliği her ne kadar Sloven çevresi her zaman onlara dostça davranmadıysa da çevreleri ile iyi entegre olmalarıdır. Slovenya, tüm dini grupların eşitliği kendi Anayasasında yazılı olduğu nadir ülkelerden biri olmasına rağmen cami olmayan tek Avrupa ülkesi olmaya devam etmektedir

Slovenya'da mevcut 1,135,626 Katolik vatandaşı için yaklaşık 3000 Katolik kilise mevcut olup 378 Katolik vatandaşa bir kilisenin var olduğu anlamına gelmektedir. Aynı oranı ülkedeki 47,488 Müslüman'a temin edilebilmesi için sağlanması gereken dini yapı sayısı yaklaşık olarak 125'dir. Ancak halihazırda bir yapı bile yoktur. Slovenya'da ilk ve tek caminin inşasına izin alabilmek için 45 yıl

çaba harcandıktan sonra bu yıl (2015) içinde cami da barındıracak olan dini-kültür merkezinin inşaat işleri nihayet başlamış bulunmaktadır. Aynı yıl içinde Sloven dilini çevrilmiş Kuran-i Kerim de çıkarılmıştır. Bu Slovenya ve Müslümanlar için olağanüstü bir başarı olmakla birlikte buruk bir tadı var çünkü çok fazla zaman aldı. Kültür ve vatandaşlık haklarına karşı yürütülen muhalefet ve protestolar ilk fırsatta tekrarlanmayacak kadar kapsamlı olduğunu inanıyoruz. Bundan dolayı bu engellerin neden ve niçin bu kadar uzun sürdüğünü ve bu kadar dirençli olduğunun analiz edilmesi zorunlu hale gelmiştir.

Birinci dönemdeki birçok bürokratik engelin varlığı gizli yabancı düşmanlığa işaret etmekle birlikte caminin yapılması için önerilen birçok yerin mevcut olmasına rağmen bu yerlerle ilgili 'ikna edici' ve hızlı bir şekilde ret edilmesi cami için uygun yerlerin olmamasından kaynaklanmadığını göstermiştir. İkinci dönemde ise yabancı düşmanlığı kesinleşti ve üçüncü dönemde bu yabancı düşmanlığı islamofobi halini alarak referandum girişimi ile kurumsallaştırıldı. Bu üç aşama esnasında islamofobi ile ilgili argümanların tipolojisi şekillendi. Bunlar arasında cami yapımının önlenmesi için sömürülebilecek altı tipten argüman geliştirildi (1. sıfır sonuç argümanı, 2. sağlık-peyzaj argümanı, 3. asimilasyon argümanı, 4. sömürgecilik karşıtı argümanı, 5. paternalist argümanı ve 6. komplo teorisi). Bazen birden fazla argüman birleştirildi ancak hepsi birlikte Slovenya'nın islamofobik ideolojisini oluşturuyorlar. Bu bildirinin başlıca tezi hoşgörüsüzlüğün yukarıda belirtilen unsurlarla provoke ediliyordu – siyasi elitler tarafından – ve Slovenya'da Müslümanların temel haklarını kullanmayı engelleyen ortak paydanın ahlaki panik duygusundan kaynaklanmasıdır. Ahlaki panik bu nahoş hikayenin ana elemanları olan 'şehir planlaması' nın kronolojik tarihi ve yer sorunları, gizli yabancı düşmanlığı ve ilan edilen islamofobi ve tipik Sloven sorunları ve çok kültürlülüğü birleştirdi.

Gruplar, kategoriler ve sınıflar arasındaki eşitsizliklere kayıtsız kalan çok kültürlü toplumlar bindikleri dalı kesiyorlar çünkü böylelikle kendi çok kültürlü unsurları başarılı ve ikna edici yapan şartları ağırlaştırıyorlar. Ahlaki paniğin (MP) parlama noktaları sadece modernizasyonun erken döneminden geçen ve modern öncesi parçalanmış toplumların varsayılan müktesep hakların (toplumun sosyal iç yapısında daha küçük farklılıklar ve toplumun bariz harici izolasyonu) karşı modernizasyon süreçlerinin (daha fazla harici bağlanırlık ve daha fazla dahili farklılık) zarar vermeye başladığı toplumla-

ra özgü değildir. Aşırı modernize olmuş ortamlar da ahlaki paniğe karşı dokunulmaz değiller. Çok kültürlüğü takdim etme sürecinde olan çoğulcu toplumlar ve çok kültürlü toplumlar büyüyen sosyal eşitsizliklerle karşı karşıya kaldıklarında belirli kimlikleri üstlenerek ortaya çıkan kolektifler kaçınılmaz halde sosyal kaynakları için rekabet eder haldeler ve böylelikle konumları ve zihinsel planları artık düzenlenmiş sayılamaz. Bu gibi durumlar ahlaki paniğin patlaması için kesinlikle ideal ortamı sağlıyorlar. İki olası çözüm mevcuttur. Artan şekilde çoğulcu olan toplumlarda kolektif-kimlik çatışmaları kaçınılmaz ancak düzenlenebilir. Çok kültürlü olmayan toplumlar çok kültürlü siyaset konusunda deneyimli olan muadillerinden daha zarar görebilir durumdalar. Maalesef bu halen çok kültürlü ortamlarda siyasi elitlerin kolaylıkla göz ardı ettikleri genel bir deneyimdir. Sözüm ona üstelik aşırı beklentilerle yüklenmiş az gelişmiş çok kültürlü stratejileri üzerine hoşgörüsüzlük veya hayal kırıklığı ile ilgili münferit olayların çağırılması her zaman olasıdır. Böylelikle ikinci çözüm de önem arz etmektedir. Bu çözümün amacı sosyal eşitsizlikleri medenileştirmek, kısıtlamak ve azaltmaktır. Bunu göz ardı eden çok kültürlü projeler sadece kendilerine zarar veriyorlar. Slovenya'nın sorunu esasen budur (ülkede yaşayan Müslümanların yüzdesi değil). Bu sorunla ilgili olumlu bir unsur ise Slovenya'da oturan Müslümanların neredeyse yarım asır süren camiye kavuşma çabaları esnasında dini haklarına dikkat çekmek adına sergiledikleri sebat, sabır ve hoşgörü örneğidir. Müslümanlar bu yaklaşımla Slovenya'da eksik olan kültür mücadelesi geleneği ile Slovenya'yı zenginlik kattılar: olumsuz ortamda çatışma olmadan dini kimliğin muhafaza edilebileceğini göstermişler. Bu hususu takdir edemeyenler gelecekte dini fikirler ve hizmetlerle ilgili pazardaki mücadele ile şaşıracaklar. Dini tedarikçileri, grupları, organizasyonları, yorumları ve stratejilerin kaçınılmaz çoğalması ile Slovenya'nın bu olgunun iyi ve kötü yanlarına maruz kalması olasıdır. Bu durum çok kültürlülüğun şekillenmesi açısından kötü olan ve refah devletin erozyonu ve sosyal eşitsizliğin artmasına yönelen ve özellikle Slovenya (ve Avrupa) daki mevcut trendler hakkında doğrudur.

Introduction

The forty-five years of efforts to obtain permission for the construction of the first and only mosque in Slovenia, eventually yielded results. In 2015, the Muslims in Slovenia were finally allowed to exercise their constitutional rights and were given the green light to begin the construction of a religious and cultural centre that will also shelter a mosque (and a 40 meter high minaret that for a long time presented an obstacle preventing the construction). Furthermore, in 2015 the first ever Slovenian translation of the Koran was published. Despite all, it would be wrong to uncritically celebrate good news. Satisfaction and solemn events that will follow once the project is completed are in order, but we should also not forget the fact that the only contribution of the Slovenian political and cultural elite to this success consists in their failure to completely prevent it, despite their effort that lasted almost half a century. One can therefore hope to learn something from experience only by casting a critical look at the unfolding of events.

The thesis of this essay is that the opposition to the construction of the mosque was in fact part of the wider effort to create an intolerant atmosphere poised against Muslims, meaning that in Slovenia intolerance was a top-down phenomenon, originating with the political elite. During the first and the longest stage of the process, intolerance was latent. It became distinct only during the second and the third stage (see the next section, The Chronology of Conflicting Relations) to the extent that it was noted and criticized by important international organizations, for example, the European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), the Commissioner for Human Rights of the Council of Europe (Alvaro Gil-Robles), the American report on Human Rights, and numerous non-governmental organisations, especially the Slovenian Peace Institute.[1] The populist behaviour of the political elite produced moral panic, which is a relatively rare and uncommon collective phenomenon in Slovenian society. The panic eventually subsided and at the moment the attitude to Muslim fellow countrymen tends to be positive – intolerance is not perceptible either in public life or in political discourse – but it would be too optimistic to conclude that Slovenian society has become immune to islamophobia.

The chronology of conflicting relations

In Slovenia, there are around 3000 Catholic churches for the 1,135,626 Catholics (as recorded in the last census, 2002; Table 1), which means approximately

1 B. Soban, Človekove pravice niso tema za referendum -Intervju s komisarjem Sveta Evrope (Human Rights Are Not a Referendum Subject -Interview with the Commissioner of the Council of Europe), Delo 4 February 2004, p. 4; The European Commission against Racism and Intolerance ECRI, Drugo poročilo o Sloveniji (The Second Report on Slovenia), Strasbourg 8 July 2003, issues 38, 40, 43; International Religious Freedom Report 2003 – Slovenia, The Bureau of Public Affairs, US Department of State 2003, Sections II and III; Country Reports on Human Rights Practices – Slovenia, The Bureau of Democracy Human Rights and Labor, US Department of State 2003, section II/c.

378 Catholics per church. To ensure the same ratio for the country's 47,488 Muslims, approximately 125 religious buildings would have to be made available to them. And yet they still do not even have one.

Table 1: *Population according to religious belief and type of residential area, Slovenia, census 1991 and 2002 (structural shares, %)*[2]

Religious belief	Total		Urban areas		Non-urban areas	
	1991	2002	1991	2002	1991	2002
TOTAL	100	100	100	100	100	100
Catholic (N)	71.6 (1.369.873)	57.8 (1.135.626)	59.6	46.9	84.0	69.1
Evangelical	0.7	0.8	0.3	0.4	1.2	1.1
Other protestant	0.1	0.1	0.1	0.1	0.1	0.1
Orthodox	2.4	2.3	4.2	4.0	0.6	0.6
Other Christian	0.1	0.1	0.2	0.1	0.1	0.1
Muslim (N)	1.5 (29.361)	2.4 (47.488)	2.7	4.1	0.4	0.6
Jewish	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
Oriental	0.0	0.1	0.0	0.1	0.0	0.0
Other religious beliefs	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
Is a believer but does not belong to any particular religion (N)	0.2 (3.929)	3.5 (68.714)	0.3	4.5	0.2	2.5
Not a believer, atheist (N)	4.4 (84.656)	10.1 (199.264)	7.1	14.8	1.6	5.3
Refused to answer	4.2	15.7	5.3	17.2	3.2	14.1
Unknown	14.6	7.1	20.3	7.8	8.6	6.3

Intolerance of Islam in Slovenia was not the result of the September 11 terrorist attack on the World Trade Centre in New York (in 2001) but had started well before then. The many bureaucratic hurdles in the first period point to the latent presence of xenophobia, while the considerable number of proposed

2 Statistical Office of the Republic of Slovenia, Population, Households and Housing Census, 2002. https://www.stat.si/popis2002/si/rezultati/rezultati_red.asp?ter=SLO&st=8.

locations for the building of the mosque and their "persuasive" and prompt rejection clearly indicate that the lack of space for the mosque has not been a reason for its rejection.[3] In the second period, xenophobia became explicit and in the third it acquired the form of islamophobia and was institutionalised through the referendum initiative. The three periods mentioned eloquently illustrate the irresponsible behaviour of the main political actors (especially the authorities) who remained passive in the face of the described phenomena.

1. In the first period of reluctance to allow the building of the mosque (1969–2000), the main problem was the state ideology, first communist (up to 1991) and then, after the independence, nationalistic. The former is characterized by an aversion to all organized collective expressions of ethnic or religious attributes, which a mosque could by all means be said to encourage. By contrast, the latter was more pragmatic - priority was given to nationally "more important" themes, among which care for ethnic or minority needs was not included. Nevertheless, and notwithstanding the fact that the two ideologies are diametrically opposite, both treated the mosque problem in the same way: the building was constantly blocked or postponed, and the arguments were invariably vague.

2. In the second period (2001–2003), the opposition to the mosque became active, transparent and explicitly political. As the left-centre coalitions, which were in power uninterruptedly after the independence of Slovenia, ignored the mosque problem, the problem was consigned to the arena of political fights (on the level of the town of Ljubljana) waged by the right-wing parties. The question was no more a silent and "embarrassing" theme of the political parties, which had been so often swept under the carpet; and only then the mosque became, for the first time, an instrument of political fights.

3. The third period (2004–2005) is characterized by strong polemics. The demagogic argumentation increased (fight against "fundamentalism", etc.). The mosque question became a central political theme in public debates engulfing the entire country and attracting international attention. The request for a referendum on the mosque has been filed, but rejected by the Constitutional Court. In public, the islamophobic sentiments, which were not so strong before, deepened.[4] The basic reason was the activities of the political right-wing parties and the passivity of the left-centre.[5] In this context, the Roman Catholic Church in Slovenia (RCC) sided with the political right wing.[6]

4. The fourth period (2006 to the present day) has been characterized by the easing of tensions. The blockade on the construction of the mosque (and the Islamic cultural centre) was finally lifted; the islamophobic sentiments in politics and public opinion are not so pronounced any longer, and occasional islamopho-

3 Dragoš, 2003.
4 Dragoš, 2005a.
5 In this period left-wing parties did not exist in Slovenia; *ibid*.: 319 – 312.
6 Ocvirk 2004, Žirovnik, 2003, Štefanič 2001, Rebula 2001.

bic outbursts in the media are met with a critical response.[7] In 2006, the Muslim community in Slovenia first received a concrete and serious offer for the building plot,[8] and the foundation stone was laid in September 2013. The first construction contract was signed in June 2014, while the beginning of the construction, in May 2015, was marked with a ceremony presided by the Mufti Nedžad Grabus and the Ljubljana Mayor, Zoran Janković. Despite the optimism-inspiring onset of the process that leads to the successful resolution of the Slovenian Muslims' basic request, certain other basic rights enjoyed by the Roman Catholic Church, continue to be denied to the Muslim community, or are simply ignored. Moreover, in fourteen Slovenian towns (of the eighteen altogether), the Muslims are denied the right to the religious burial, that it to say, the right to a dignified burial.[9]

In the context of islamophobia, nobody can be left out of these events, especially actors with great social power. Irresponsiveness, of course, is an eloquent response. The greater the social influence of an actor, the more their disregard (e.g. deliberate non-participation) reaffirms intolerance. It is a message that turns a "non-event" into an event.

In the three decades of struggle for a mosque, the Muslims living in Slovenia have shown an exemplary combination of persistence, patience and tolerance in drawing attention to their religious rights. This is the attitude with which Muslims have enriched the Slovenian tradition of cultural struggles with what Slovenia lacks most: they have shown that it is possible to maintain a religious identity in an unfavourable environment in a non-conflicting way. Those who are unable to appreciate this will be surprised by the future fight in the market of religious ideas and services. Due to the inevitable pluralisation of religious suppliers, groups, organisations, interpretations and strategies, it is very likely that Slovenia will be exposed to the bad and good sides of this phenomenon, and the most exposed will be the existing monopolists in the religious scene.

Islamophobia

What could be said about the four stages of islamophobia mentioned above? Should we be cautious optimists or realistic pessimists, and after all, what would be the difference between the two? We have shown that endless bureacucratic procedures which during the first stage prevented the construction of the mosque testify to the latent presence of xenophonia, since the large number of proposed building plots and the authorities' persistence in rejecting them as inappropriate is a telling sign that the ostensible reason for rejection was not genuine. In the second stage, xenophobia became explicit, and in the third it took on the charac-

7 E.g. Smajila 2015.

8 When the Ljubljana City boards »were discussing the last document relating to the mosque, not one member was against it,« stated the Ljubljana City Mayor, Zoran Janković, justifiably boasting the fact; Kolednik 2015.

9 Grah, 2015.

ter of islamophobia. The typology of islamophobic argumentation that transpired during the four stages is shown in Table 2.[10]

Table 2: *Typology of islamophobic arguments*

TYPES OF ARGUMENT	MEANING
1. the *zero-sum* argument	If one side gains, the other necessarily loses something;
2. the sanitary-landscape argument	The Slovenian cultural landscape has to remain uncontaminated by non-Slovenian foreign bodies;
3. the assimilation argument	The minority has to adapt to the majority—the foreigner to the native—otherwise the opposite happens;
4. anti-colonialisation argument	Immigrants are followed by their relatives and acquaintances, the immigrant community grows continuously and endangers the "indigenous" majority (whose birth-rate is anyway falling);
5. paternalist argument	"It is all for your benefit"—listen to us, it is for your benefit;
6. conspiracy theory	The ruling forces and communists are exploiting Muslims in their own struggle against democracy, the RCC, and the Slovenian nation.

There are several aspects of the typology that should be stressed in this context:

- all the arguments presented above had been present before the terrorist attack on WTC and were not a consequence of that specific event (which had an after-effect on the instigation of islamophobia in Slovenia);

- the typology as a whole, as well as the six types of islamophobic arguments, is elaborate and diverse, so it cannot be considered sporadic;

- all six arguments were invented (formulated, articulated) by politicians, or put differently, they did not originate among the "grass roots," "the street" or tabloid newspapers; all came from within the Ljubljana municipal bodies (at the session held on May 25, 2001), and were soon embraced by the wider political circles and the Slovenian public;

- the authors of virtually all arguments were representatives of right-wing political parties, while a small part of them was contributed by a party of the political centre.

- islamophobic statements, which became more frequent and sharper during the third stage, were only variations of the already existing arguments (save for the sixth argument which emerged later).

The above explanations suggest the specific character of the Slovenian politi-

10 For a more detailed empirical analysis of the examples that led to the topology shown in Table 2, see Dragoš, 2003, 48 – 51.

cal sphere. Unlike in West European societies, the main source of islamophobic stances in Slovenia are the Slovenian political circles: instead of mollifying islamophobia, they instigate it. If instigation is persistent, as it was during the second and third stage mentioned above, then it is not surprising that the public responds by complementing the political stance. At the time when the issue of mosque construction became one of the main political topics, the opinion surveys showed that public favoured the parties that instigated xenophobia, thus punishing those parties that stood on the opposite bank of the river and responded passively to the problem, or completely ignored it.

We will now have a look at the shift in the attitude towards the mosque construction that was recorded by the Politbarometer[11] survey during the period December 2003 to February 2004, i.e. during the transition from the second to the third stage of islamophobia (Table 3 shows respondents' answers to the question contained in the title of the table).

Table 3: *"There has been a lot of public talk about the construction of a mosque in Ljubljana. Do you find it appropriate that Slovenian citizens and residents who belong to the Muslim community should obtain a suitable religious and cultural centre?"*

ANSWERS – all in %			DEC. '03	JAN. '04	FEB. '04
ALL[12]		YES, it is appropriate	48	38	40
NO, it isn't appropriate		45	54	51	
I DO NOT KNOW		7	8	9	
RELIGIOUS	Religious	YES, it is appropriate	43	32	35
		NO, it isn't appropriate	50	62	56
		I DO NOT KNOW	8	6	9
	Non religious	YES, it is appropriate	63	53	54
		NO, it isn't appropriate	33	38	42
		I DO NOT KNOW	5	9	4
	No Declared Affiliation	YES, it is appropriate	39	38	34
		NO, it isn't appropriate	54	52	48
		I DO NOT KNOW	7	10	18

11 CJMMK 2004.

12 The Politbarometer survey is carried out by the Centre for the of Public Opinion at the Faculty of Social Sciences according to the following sample: Research: December 2003, N = 958; January 2004, N = 940; February 2004, N = 934.

The table shows that in three months, i.e. from December to February 2004, the share of respondents in favour of the mosque dropped by 8 percent, while the share of those who rejected the possibility that members of the Islamic religious community would have their religious building constructed grew by 6 percent; at the same time, the share of those undecided also increased. A comparison of respondents with regard to their political party affiliation shows[13] that the share of those who opposed the construction increased among all members and supporters of parliamentary parties.[14] Although most Slovenians are Christians, and the Islamic religion might be considered (besides Judaism) the closest to Christianity—ultimately, they do have a common god and shared scriptures – the majority of believers opposed the mosque, while in the category of non-believers the ratio was reversed. Undoubtedly, the attitudes of the top Catholic Church officials in Slovenia also need to be considered, for the Church is not in favour of the mosque.[15]

When postulating that religious intolerance in Slovenia is instigated by politics and disseminated top-down, there is one counter argument that should be considred: is not the opposite assumption more logical, namely that the real instigator of intolerance is not politics but civil society which had long since nurtured intolerance, but under the authoritarian socialist government it remained latent because of the official political ideology and undemocratic system? Is it possible to say that the transition to parliamentary democracy in 1991, when Slovenia gained independence, was a change that brought to light previously concealed social distance and xenophobic attitudes of the majority ethnic group in Slovenia? If yes, then it would mean that political party pluralism is simply a transducer of conflicting interests originating at the bottom, rather than their initiator. Or, put more accurately, what if political parties – particularly those belonging to the right political pole – simply translate and bring to the surface the already present conflicts, while other, left parties continue to push them away from the public sphere, in accordance with the "transition" heritage of the past authoritarian system in which issues that deviated from the official image were not mentioned? What if the only weakness of the Slovenian political players is their inability to react appropriately to the source of the problem in society as a whole, that is to say, their inability to tackle the social distance between the majority social groups on the one hand, and the Other and those different on the other, meaning minorities who have least power?

13 For more on this issue, see Dragoš 2005a, p. 310.

14 The only exception were the voters of the then "United List of Social Democrats" - former communists. In this group, both the supporters and the opponents of the mosque reduced by one percent, with almost two-thirds of this party voters being in favour of the mosque, and only one-third opposing it.

15 Anton Stres was the only leading cleric whose statement on the subject was positive, albeit very short, general, lacking in self-initiative and clearly too late; see Aleksič, 2004; 2004a.

Xenophobia

The basic precondition that leads to xenophobic feelings, conflicts and policies is the increase in social distance among individual social groups. The extent of social distance in Slovenia has been assessed through the public opinion surveys. The findings are shown in Tables 4 and 5 below.[16]

Table 4: *Social distance (in %)*

Which groups you would not like to see as your neighbours?	1992/1	2001/2	2008/1
People who were convicted for crimes	37.3	42.1	34.0
People of a different race	39.5	17.4	28.2
Left extremists	31.2	45.0	27.4
Drunkards	44.5	68.6	46.1
Right extremists	32.8	45.6	28.2
People with large families	39.7	8.5	28.2
Emotionally unstable people	36.2	41.3	29.0
Muslims	37.6	27.5	28.4
Immigrants, immigrant workers	39.6	20.6	27.8
People with HIV	40.7	42.0	28.7
Drug addicts	46.8	17.9	47.3
Homosexuals	42.5	46.9	33.6
Jews	37.2	23.0	27.4
Roma people	41.9	45.9	38.0

Table 4 shows that social distance between the majority group and various minorities has not been increasing since Slovenia gained independence; quite to the contrary, it has been decreasing with regard to all categories except "drunkards." Furthermore, not any survey recorded the prevailing aversion, i.e. aversion expressed by more than a half of respondents, towards any specific social group except "drunkards," who in 2001 were rejected by two-thirds of respondents. A look at the five most conspicuously rejected categories of the thirteen in total, i.e. groups rejected by most respondents (40%) at the time when Slovenia was gaining independence, shows that none of these categories included people who came from outside Slovenia, meaning that immigrants from the region and wider

16 Povzeto iz: Toš, 1999; 2004; 2009.

did not cause discomfort among Slovenian residents. On the contrary, the largest social distance during the early 1990s was kept from people who had been *among us* since ever and were part of our community, but their identity attributes set them apart from the rest of the community and damaged their reputation independent of anything that could be described as extraneous (drug addicts, drunkards, homosexuals, the Roma people, people with HIV). The last column in the table above depicts the state of affairs sixteen years later, revealing that the overall picture has not changed. The five most undesired categories in 2008 again consisted of our compatriots, or domestic "aliens", rather than members of other races, immigrants, or Muslims. Muslims seem to be in a situation similar to that of Jews. The minor part of the population, which comprises much less than one third of the population, is annoyed by anyone who is different from them and they maintain social distance from these groups regardless of their personal experiences, the visibility of the group they reject, and indeed even regardless of its size which could be so insignificant that the group may be considered non-present for all practical purposes (as in the case of Jews, who have no conspicuous public image in Slovenia and whose numbers in Slovenia are below 0.1 percent of the population, so the last two censuses did not record them as a group; see Table 1).

One should not overlook in the table above an indicator of a positive trend, demonstrating how politics created by political parties through the public media, various measures and the legislation, may influence the public opinion towards dispelling prejudices. A look at the attitude towards "people with large families" in 2001 will show a surprising decrease in social distance from this group (from 39.7& to 8.5%). It is very likely that the change was brought about by the introduction of the legislation aimed at supporting large families,[17] which was accompanied with a political campaign that dealt with the issue of low birth rate. Put differently, politics can probably work in such a way that prejudices are reduced, not only increased.

The attitude towards national immigration policy is a good indicator of social distance from external Others. How has the public's attitude towards the (combination of) criteria regulating immigration into Slovenia changed over time? When assessing it, one should not forget that the gaining of independence in Slovenia – supported by the large number of voters in the plebiscite which to the present day remains unsurpassed in terms of the turnout – was motivated by three reasons: 1) the national one, requiring that the matters affecting Slovenia be decided by the Slovenes instead of alienated federal bodies in Belgrade (the capital of former Yugoslavia); 2) the economic one, requiring that the exploitation on the part of former Yugoslavia be brought to an end, since the Slovenian economic contribution to the federal budget was larger than what Slovenia received in re-

17 Part of it was a financial aid awarded to large families for each newborn child, regardless of the material status of the family or its income. It was an expression of the policy that encouraged the growth of the birth rate and it represented a substantial item in the national budget that continuously increased, even while other social rights were curbed. Although the measure was senseless, it obviously had one positive effect – it reduced prejudices against large families.

turn; and 3) the political one, requiring the replacement of the socialist system monopolized by the political party elite with a pluralist parliamentary democracy.

The above reasons were also closely connected with the immigration regulations. After becoming a sovereign country, for the first time in history Slovenia was able to autonomously regulate the movement of people and things within its borders. Table 5 recapitulates the attitudes towards immigration criteria during various periods.[18]

Table 5: *Immigration policy (in %)*

How many people of different national origin than that of the majority Slovenian residents should be allowed to immigrate?	1970	2002/2	2008/2
- many should be allowed to immigrate	28.6	7.2	11.7
- only some should be allowed to immigrate		46.4	46.4
- only few should be allowed to immigrate	19.6	31.3	29.7
- no one should be allowed to immigrate	42.5	10.5	8.9
- I don't know	9.4	4.7	3.3

After Slovenia gained independence, the public became significantly more tolerant of immigrants of non-Slovenian origin than it had been almost half a century ago, during the first immigration wave. While in 1970, more than 60% of the population expressed negative attitude towards non-Slovene immigrants,[19] once Slovenia became a sovereign country this percentage perceptibly decreased (41.8% in 2002 and 38.6% in 2008).

Background: the high level of intolerance towards immigrants 45 years ago was decisively influenced by the economic situation of the time. As the most developed republic in former Yugoslavia, Slovenia began to accept (or rather invite) immigrants from less developed parts of the country to satisfy labour demand within the heavy industry.[20] During the early 1970s, the process entered the second phase. It was the period when developed European countries began to tighten restrictions on immigration (because of the onset of the global economic crisis when the price of energy rose five times and triggered the recession in the heavy industry, which in other parts of Europe began earlier than in Slovenia). This provided an additional impetus for immigration into Slovenia from other parts of former Yugoslavia. The early 1970s also saw the emergence of Slovenian national

18 Table 5 combines data from Toš, 2004, 2009, and for 1970 from Malnar, Bernik 2004, p. 354.

19 We here refer to the total percentage of "no one" and "only few" answers.

20 From 1970, net immigration into Slovenia began to increase annually. In 1974, the net immigration rate reached the highest level recorded since WWII, and continued to rise even further (Mežnarić, 1986, p. 61).

policies which the centralized political party assessed as separatist and accordingly sanctioned them. It was also the beginning of Yugoslavia's internal conflicts that eventually led to the dissolution of the country, with individual republics accusing each other of exploitation. Given this context, the relatively high percentage of intolerant attitudes towards immigrants in Slovenia during the early 1970s may be attributed to the combination of factors during the first and the second immigration phase, the tense political situation and the global economic crisis.

The question that imposes itself here is whether or not the mentioned positive trend is good news. The interpretation is relative and should be done in comparison with other countries, as shown in Table 6.[21]

Table 6: *The rejection of minorities and marginal groups*

I would not have as a neighbour	Czech Republic	Slovakia	Poland	Hungary	Slovenia	Croatia	Romania	Bulgaria	USA	Norway	Western Germany	Eastern Germany
People of different races	10.5	13.5	19.9	18.6	17.1	8.4	29.7	17.3	7.1	8.2	2.1	3.6
Immigrants/ im-migrant workers	28.1	18.4	21.0	24.9	18.0	6.8	32.8	15.6	9.5	9.8	4.3	10.0
Muslims	45.5	68.4	25.7	/	22.8	14.3	30.4	16.7	12.3	19.3	9.2	15.8

The table shows the findings of the World Value Survey for 1995. It is obvious that the attitude in former socialist countries was essentially different from that in established democracies (USA, Norway, former Western Germany etc.). The level of intolerance in the socialist countries of the time – including Slovenia – towards the three minority groups was perceptibly higher than that in the latter group of countries. Findings for Slovenia place it in the group of countries that are conspicuously below the European average in this regard.

The same, albeit a more comprehensive picture was provided by the second survey, the European Social Survey 2002/2003, which covered thirteen European countries. Respondents were presented with eight requirements which immigrants had to meet to be allowed into the target country, and they were asked to assess their importance on the 0-10 scale (0 – not important at all, 10 – very important).[22] The requirements were as follows:

21 Miheljak 2004, p. 99.

22 The "very important" assessment here corresponds to the highest scores (8,9 or 10) on the 0-10 point scale .

- good educational qualifications,
- close family already living in the country of immigration
- the knowledge of the country's official language ("knowledge of Slovene" in the case of Slovenia)
- coming from a Christian background
- being of white race
- being wealthy
- having work skills needed in the country of immigration
- being committed to the way of life in the country of immigration.

Table 7: *Support for strict requirements applicable to immigrants – the percentage of respondents who assessed at least five criteria as very important*[23]

State ('02/03)	**%**	**Position**
Hungary	33.0	1.
Poland	24.1	2.
Slovenia	24.0	3.
Czech Republic	22.9	4.
Italy	17.6	5.
G. Britain	17.4	6.
Spain	16.3	7.
Austria	16.2	8.
Ireland	15.6	9.
Germany	15.2	10.
Netherlands	8.8	11.
Norway	7.7	12.
Sweden	7.1	13.

This survey showed that the public opinion in Slovenia was the same as the predominant public opinion in other ex-socialist countries, all of which occupied the top four positions in the list regarding the strictness of the immigration criteria. Another characteristic shared by this group was the high percentage of respondents who thought that having the close family already living in the target country was a very important requirement, while in Western European countries the percentage of respondents who assessed this requirement as very important was radically lower.[24]

To obtain a more credible picture of intolerance in Slovenia, we should compare the above data with the findings relating to respondents' attitudes towards

23 Hafner-Fink, 2004, p. 69.
24 *Ibid.*, p. 69.

politics in general, their overall trust in other people, and the characteristics of their social networks (Table 8).[25]

Table 8: *Individual attitudes (in European countries) towards politics and other people*

Country	a) **Significance of politics for an individual**	b) **The level of politicians' taking into account "people like me"**	c) **Trust in fellow citizens**	d) **Accessibility of help within one's social network**
	0-10 point scale (21 countries in all)	% of positive answers on the 1-1 point scale (21 countries in all)	1-11point scale (21 countries in all)	% of positive answers on the 1-1 point scale (21 countries in all)
Austria	4.91	38	5.13	37
Belgium	4.03	51	4.81	35
Czech Rep.	3.51 (20.)	32	4.29	17 (18.)
Denmark	4.89 (4.)	67 (3.)	6.99 (1.)	81 (1.)
Finland	3.85	63 (4.)	6.46 (3.)	46
France	3.84	43	4.48	25
Greece	4.92 (3.)	21 (19.)	3.63 (21.)	19
Ireland	3.85	49	5.47	48
Italy	4.34	39	4.52	39
Israel	4.69	36	4.89	14 (20.)
Hungary	3.75	32	4.08 (18.)	16 (19.)
Germany	5.1 (1.)	36	4.67	32
Netherlands	5.02 (2.)	62	5.71	39
Norway	4.37	71 (1.)	6.64 (2.)	60 (3.)
Portugal	3.52 (19.)	20 (20.)	4.16	20
Poland	3.83	27(18.)	3.69 (20.)	24
Slovenia	3.18 (21.)	20 (20.)	3.98 (19.)	10 (21.)
Spain	3.68 (18.)	32	4.89	23
Sweden	4.41	70 (2.)	6.09 (4.)	67 (2.)
Switzerland	4.61	63 (4.)	5.64	30
G. Britain	3.77	54	5.05	56 (4.)

25 Table 8 shows combined data from Malnar 20004, p. 136, 142, 145. The first column (a) shows the assessment of politics on the 10-point scale which was an item on the list presented with the question "How important do you find each of the listed items." The second column (b) refers to the question, "Do you think that politicians are interested in the opinions of people like you?" The column shows combined results of assessments using a 5-point scale ("rather interested,", "very interested," and "most of them are interested.). The next column (c) shows the trust assessed through the question, "Speaking generally, would you say that most people could be trusted, or would you say that one should be very cautious?" The assessment involved the 11-point scale. The last column (d) shows combined results ("quite easy" and "very easy") on the 5-point scale in response to the question, "If you suddenly find yourself in a serious financial crisis for whatever reason and are forced to borrow money to sustain yourself, how difficult or easy would you find it?"

Data for Slovenia are alarming in all aspects covered by Table 8. Of all the participants in the survey, Slovenian respondents attached least importance to politics as a factor affecting people's life, and the same finding has been confirmed by many other surveys conducted since Slovenia became a sovereign country. The same goes for their trust that political representatives would take into account the opinions of ordinary people; in this respect too, Slovenia is at the bottom of the table (occupying 20th position). Put differently, in the perception of the Slovenes, politicians are an alienated elite and accordingly, politics is discredited. If this extremely high level of dissatisfaction with politics is combined with low social capital, indicated by the low level of trust in other people (shown under c) and accessibility of urgent aid in a social network (shown under d), it is obvious that the potential for triggering xenophobia is dangerously high. Low social capital (Table 8, c, d) points to strong dependence on family members and relatives, and the resulting deficit in strong links with other members of one's social network, e.g. friends, acquaintances, colleagues and the like. In this respect, too, Slovenia proved to be well below the European average, and particularly so when compared with the Scandinavian countries that head the list.[26]

To recapitulate: the Slovenes are not significantly more xenophobic than people in other European countries. Data for Slovenia are comparable to those obtained for other East European countries with which Slovenia shares similar experience of transition from socialism to capitalism during the period that followed the gaining of independence. Social distance from external foreigners is less conspicuous than distance from domestic "foreigners," i.e. the minority groups of fellow citizens who are ascribed lower identity attributes. However, certain things that are unacceptable, unjust, discriminatory and even scandalous do not necessarily pose a threat (to everyone). They become truly dangerous when certain symbolic or social attributes are attributed to the entire categories of the population which are then deemed superior or inferior on this basis, and when status inequalities coincide with the ethnic or religious inequality. In Slovenia, such examples are the Roma people and the Muslims. The problems connected with the not-yet-existing mosque provide a graphic example – now already a historical one – of how the Slovenian national sentiments are susceptible to moral panic when it comes to certain topics or categories of the population. This is not to say that Slovenia is standing at the seventh gate of Hell. None of the problems mentioned above is essentially different from those confronted by other societies and none is unsolvable if the right instruments and structures are in place. However, Slovenia is peculiar in this respect compared to other European countries in that its citizens display an extremely low level of trust in politics and people in general, with the consequence being an unfavourable structure of social networks. Such a situation provides a fertile soil for the fomenting of intolerance. In Slovenia it

26 For more, see Novak, 2004; Iglič, 2004, 2004a; Dragoš, 2002; Dragoš, Leskošek 2003; Leskošek, Dragoš, 2004.

is a top-down process, originating with political actors, and it underlies all large discriminations, ranging from the attitude towards the non-existent mosque to that towards "the erased people"[27] and the Roma.[28]

All the arguments against the construction of the mosque in Slovenia point to a dilemma about whether multiculturalism is an appropriate concept for resolving conflicts among collective identity differences within nation states. To what extent a nation state, which in Slovenia was founded on the premises of the Slovenian land, ethnicity, language and culture, is willing to tolerate ethnic, linguistic, religious and even visual peculiarities (cityscape, the height of minaret) of foreign origin? Is the non-Slovenian within Slovenia good, bad, desired or only tolerated? Or, should it be prevented from entering the country? To what extent, in which quantity or proportions (e.g. the height of the minaret) is it deemed acceptable or unacceptable? To even begin to imagine answers, we must first look into the questions.

"Multiculti"

One of the more recent examples in the series of provocations of Muslims through various caricatures, ridicule and insults, is a contradictory poster by the anti-Islamic fundamentalists in the US reading, "*In any war between the civilized man and the savage, support the civilized man. Support Israel. Defeat jihad.*"[29] The group won the legal case and managed to obtain permission to stick posters throughout the New York subway.

The poster was created soon after the publication of an amateur, provocative 14-minute video clip entitled The Innocence of Muslims, in which the author, who wrote the script while in prison, makes fun of the Prophet Muhammad. The film triggered bloody protests across the Muslim world, the most severe ones in Egypt and Libya (where four American diplomats and the US Ambassador to Libya were killed). The New York City transport authorities opposed the poster fearing the outburst of violence, but the authors managed to secure permission with the help of the legal judgement which gave priority to freedom of speech over regard for (religious) sentiments. Is respect for basic human rights in pluralistic societies a sufficient requirement for the regulation of intercultural conflicts, or is a multicultural approach also needed in such situations?

It is widely known – both in Europe and the USA – that the above mentioned incident was neither the first nor the last case of multicultural predica-

27 The group comprises 18, 305 people who were erased from the register of permanent residents who consequentially lost all civil rights. For more see Dedić, Jalušič, Zorn, 2003; Kogovšek, Petković, 2010.

28 Pušenjak, 2004; Autor, Kuhar, 2005.

29 The posters were created by the FDI movement (*Freedom Defense Initiative*), led by a blogger and an established opponent of Islam, Pamela Geller; two years ago she was one of the main initiators of the campaign entitled "Stop the Islamization of America" (Delo 2012).

ment. What is not known, though, is whether these difficulties should be taken as proof that multiculturalism is dysfunctional because it cannot offer a solution in such situations, or as proof that it does not exist at all?

The most resounding response to the question of the impact of multiculturalism in Europe is the syntagm "multiculti." It stemmed from the speech of the German Chancellor, Angela Merkel (in October 2010), who stated that multicultural policy had not yielded desired results, so scepticism was in order. The context of that statement was a debate related to the stricter criteria which Germany should apply to immigrants with a view to integrating them, e.g. the knowledge of German, the acceptance of the cultural standards of the host country etc. (assimilation was also mentioned). However, in the wider European context, the remark by the German Chancellor hit upon the three largely mutually incompatible thesis about the weaknesses of multiculturalism, namely the conservative, the liberal and the traditional thesis.

1. According to the conservative thesis, multiculturalism is a defence weapon used by various groups to prevent the consistent implementation of pluralism, which in modern states indiscriminately asserts liberal principles and individual autonomy thus undermining collective identities, traditions and internal homogeneity of both the minority and the majority groups. When in a plural society a majority cultural group begins to ponder over how far it should go in tolerating the demands and customs of a minority (usually a "non-autochthonous" immigrant group, e.g. Muslims), the situation is as much alarming as in undemocratic societies in which subdued minorities oppressed by the requirements imposed by the dominant group posed the same questions. In pre-modern and undemocratic societies it was pluralism that seemed to offer a solution to the suppression of minorities. Can multiculturalism be a solution to the same problems in democratic and plural societies? Obviously, an affirmative answer to this question would have a flaw, because it does not explain to what extent, in which way – and why, as the nationalists would surely add – the majority should adapt to the minority which moved in from elsewhere. Furthermore, multiculturalism does not explain to what extent a minority which coexists with a majority group should remain intact and unchanged, or rather, what the right measure of mutual adjustment is and at what point one or the other group will begin to see adaptation as enforced on them. Although multiculturalism is presented as the only possible solution, it has no answers to these questions. Obviously, the mechanism does not work.

2. According to the liberal thesis, if multiculturalism is based on liberal values then it rejects exclusion and stigmatization on both the individual and the collective level, which is especially important for the affirmation of minorities and marginal groups (ethnic, religious, gender etc.). In this sense, multiculturalism is an opponent of cultural conservatism wherever dominant groups prioritize or discriminate relations among cultural entities when it comes to access to goods, rights and social reputation, mainly by invoking the statehood, national, autoch-

thonous or some other hierarchical criteria. If multiculturalism appears incapable of efficiently solving these problems, which have only escalated with globalization, then it means that multiculturalism is still insufficiently present and not taken seriously by those who professedly rely on it. If that is true, then it cannot be said that the concept itself is dysfunctional.

3. According to the traditional thesis (to borrow the term from Kymlicka),[30] multiculturalism involves the building, strengthening and upgrading of citizenship in the direction of common national identity that will emancipate itself from separatist/individual cultural patterns of citizens and their collectives (which are themselves emancipated). Plural society is kept together not only by formal and legal equality, but also by various mechanisms that ensure the basis for the equality of all – including different and marginal groups – and the feeling of inclusion in the political community. In this sense, the emergence and dissemination of social, medical, educational and general and specific[31] cultural rights has not been a humanitarian gesture of the elites and not a result of bottom-up pressures, but rather a statehood project. In this sense, multiculturalism is a means of national integration in modern environments (that emerged after the bourgeois revolution), where the equality of various entities before the law is just one of several preconditions that needs to be fulfilled to maintain cohesion among groups, but it is by no means sufficient in itself. In post-modern societies where globalization has been undermining the power of nation-states precisely in the sense that was the reason behind their formation – monopoly over the regulation of goods and information, therefore the very foundation – the impact of multiculturalism is perceptibly smaller than it seemed in the past. What indeed is the meaning of this critique? It may be interpreted in many ways, but one thing that is not possible to say is that multiculturalism is a child's cloth that should be discarded once the child outgrows it, and even less the emperor's clothes from Andersen's fairy tale implying something that does not exist at all. After all, as traditionalists would say, the story is similar to that of the welfare state. It too has been jeopardized by globalization; it has been shrinking and accordingly its fate is uncertain, but it would be difficult to find anyone, even among its critics, who would dare say that it (has been) unimportant.

The theses above have not been listed in order to choose the right one and reject the other two. A scientifically precise test would probably lead to a conclusion that they are not mutually exclusive at all. Indeed, one's support for a liberal, conservative or traditionalist thesis is in part a result of personal beliefs.[32]

30 Kymlicka 2005, p. 457 ss.

31 E.g. special rights for cultural minorities, either on the individual level (e.g. the right to obtain an interpreter) or on the collective level (e.g. the rights of the Italian and Hungarian minorities in Slovenia who even have their representatives in the Parliament).

32 A similar holds true of typical leftist arguments against multiculturalism. These can be condensed into three groups which I named *glaucoma, atrophy and mistaken diagnosis*, depending on the logic of the argument in question. (see Dragoš 2005, p. 70-72).

Unfortunately, the problem is deeper than simply deciding which thesis should be used to support or reject multiculturalism. In the case of Slovenia, the most problematic point – particularly in the light of the debate about the mosque – is that the country has never arrived at a consensus on multicultural politics which would enable the assessment of its impact. Indeed, the politics of multiculturalism in Slovenia does not exist.

Many predicaments related to multiculturalism have to do with general principles and notions. Diagram 11 below will explain why they cannot be completely ignored in relation to the subject analysed in this text. Most often, multiculturalism is used to denote societies in which "people from a variety of different cultural and ethnic backgrounds live in a proximity, and with a degree of interaction."[33] In a way, it denotes not only the level of pluralism achieved, but also the "idea or the ideal of harmonious coexistence of various cultural and ethnic groups in a plural society," as emphasized by Todd.[34] Differing opinions on how such situations (or notions) should be implemented and whether it is sensible to work in the direction pointed out by these definitions begin with the question of what these definitions actually mean. For example, which level of "interaction" should be recognized as "harmonious coexistence" and which differentiations no longer deserve to be considered an aspect of multiculturalism. Is plural society a precondition for multiculturalism, or multiculturalism is an instrument of pluralism that paves the road to pluralistic societies? Is the meaning of the two concepts the same in essence, as follows from Cashmore who says that pluralism can also be defined as a state of affairs or a struggle about "how many various groups of varying background can live together without their differences leading to conflicts."[35] The argument that it is necessary to distinguish between multiculturalism and pluralism because they emphasize different aspects, is not really convincing. It is true that the term "pluralism" is used particularly in connection with the interests (of various groups), while multiculturalism primarily denotes cultural patterns or their combinations (identities). However, why should a focus on interests (pluralism) or on cultural patterns (multiculturalism) be more important than the fact that care for cultural patterns is always expressed as an interest? To use an analogy, why would the hair-splitting over of the terminological difference between the *interest* in food and the fact that someone is *hungry* be crucial to the debate about hunger? Why shouldn't we use the above mentioned definition of pluralism to define multiculturalism as well? What would be gained or lost in such a case?

Some avoid this question by resorting to the compound term and suggesting that modern societies should be defined "as pluri-cultural."[36] However, when two ambiguities are merged into one, is the resulting ambiguity larger or smaller?

33 Back 1998, p. 76.
34 Todd 1996, p. 244.
35 Cashmore 1996, p. 275.
36 Audinet 2004, p. 16.

Wouldn't it be better to simply renounce one of the terms and thus reduce the terminological inflation, since it is certainly true that understanding is not improved when different words are used to denote the same concept. Sympathizers of Alexander the Great and his cutting of the Gordian knot instead of untying it patiently could argue that by dropping the redundant term we would not only lose but also gain, as such an approach would place in the focus the point – indispensable for both pluralism and multiculturalism – that the absence of conflict among various groups or identities rests on the precondition that power is distributed at least approximately equally among all the groups involved. And vice versa, when stronger groups prevail over others in the sense that the weaker groups have difficulties accessing important public goods (education, good jobs, apartments, social reputation), heterogeneity will probably lead to conflict rather than coexistence. Are not the issues of social power and its distribution, of inequality, marginalization and access to public goods, of such a character that they cannot be ignored by identity images created by the collectives to distinguish themselves from others? Do not these issues lie in the core of the problem that we try to resolve by resorting to multiculturalism? If they do, wouldn't it be better to focus on them rather than translate them into cultural traits and in this way obscure the essence of the problem? After all, multiculturalism is only a recipe for dissolving the fundamental social issue into a debate about folklore. Is multiculturalism dangerous?

It seems that over the past few decades, in contrast to the interest in "pluralism," interest in multiculturalism has been fading, both in social sciences and in national policies. The frequency of use of both notions in academic literature suggests that both social and political sciences are much more restrained in using the term multiculturalism than pluralism. The table below shows a random selection of important social sciences books, almost all of them of a recent date (none older than quarter of a century). Not one of these books focuses narrowly on a specific problem, and all are written with an explicit intention to synthetize. Not one is less than 200 pages long, and all deal with the issues (at least indirectly) that gave rise to the concepts of "pluralism" and "multiculturalism." Let us see how often the two terms were used.

Table 9: *Pluralism and multiculturalism*

Frequency of the notions (by pages)			
Source	**Number of pages**	PLURALISM	MULTICULTURALISM
Ritzer (1992)	759	0	0
Giddens (1993)	819	11	0
Lyman (1995)	450	4	0
Luhmann (1995)	627	2	0
Cashmore (1996)	412	12	10
Marshall (1996)	573	2	1
Bilton (1996)	683	8	1
Ingold (1997)	1127	6	0
Van Dijk (1998)	374	0	2
Outhwaite (1998)	864	21	0
Haralambos (1998)	955	20	4
Healy (2001)	314	0	3
Beck (2002)	221	6	4
Haugaard (2002)	341	10	0
Fenn (2003)	485	4	0
Alcock (2003)	504	7	1
Davie (2005)	286	14	4
Taylor (2005)	466	3	0
Taylor (2007)	874	0	2
Baldoc (2012)	561	2	0
Ritzer (2012)	661	0	2
Piketty (2014)	685	0	0
Total	12.356	132	34

This ad hoc table suggests that the notion of multiculturalism has been retreating from the terminology of social sciences and the reason is certainly not that the problem responsible for the emergence of the concept has been resolved. In the sources cited, "multiculturalism" is mentioned only in 0.28 percent of pages, while the term pluralism appears almost four times more often. Does the diffi-

culty lie in the abstract and fluid character of the term or somewhere else? Charles Lemert satated, "*'Multiculturalism' – it is one of the vaguest and most abused terms in the vocabulary of social sciences.*[37]" While it is certainly true, it is not likely that it is the only such term in social sciences and that its ambiguity is the reason for leaving it out. Think of similar terms that are not more concise but are still very frequent, e.g. culture, globalization, modernity, post-modernity, individuality, justice, civil society, subconscious, fiscal policy, etc. Is the term multiculturalism indeed so much less precise than the term pluralism? (We have already shown that it is not, since the definitions of the two notions are virtually identical).

Moreover, multiculturalism has been retreating from politics too. The study of the three social systems in three countries expressly oriented towards multiculturalism – in politics and in everyday life – shows a picture that is much the same as the one proceeding from the table above. The countries in question are Australia, The Netherlands and the Great Britain, which are well known for their method of integrating minorities by way of affirming their cultural identities and for their especially careful approach to different kinds of immigrants. All the three countries have recently been relinquishing multiculturalism in an obvious way. What led to this? A shift away from multiculturalism in these countries, as Christian Joppke argues,[38] manifests itself in three ways:

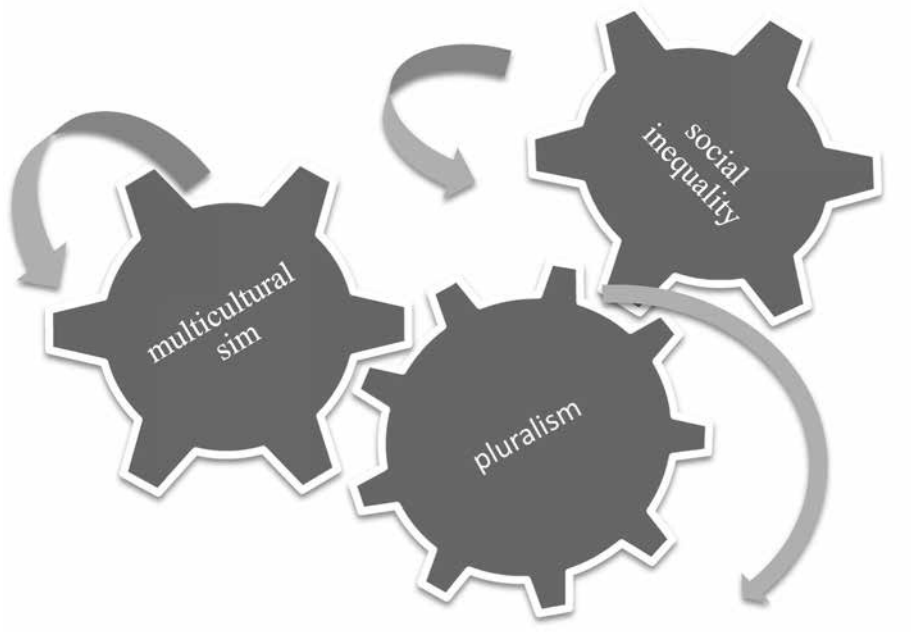
- a chronic deficit of public support for the politics of multiculturalism
- internal weaknesses and failures of multiculturalism implementation policies, particularly in the social and economic field,
- new susceptibility of politics in these countries to the imposition of (neo) liberal principles.

If in the previous century multiculturalism was a means of rejecting monoculturalism that became problematic after the dissolution of empires, what will be an answer to the problems faced by multiculturalism in the century of globalization? It is obviously not an issue of terminology (only), but of something that is much more serious.

The problem with multiculturalism is related not only to pluralism but also to hierarchy as a consequence of social inequalities. Picture 10 shows why inequalities, pluralism and multicultural politics cannot be considered separately.

37 Lemert, 2001, p. 297.
38 Joppke, 2004.

Picture 10: *The complexity of (the issue) of multiculturalism*



Multiculturalism, inequality and pluralism are the three aspects of the same "machinery" – a problem with one cog affects the whole system. The politics of multiculturalism cannot be implemented in environments lacking in pluralism, although it is indisputable that pluralism can exist without multiculturalism (which is similar to the case of welfare state, which may exist even if democracy is not present). Another important dimension is social inequality, that is to say, the hierarchy of social groups, classes, categories and individuals. The greater inequality, the greater the potential for conflict among various groups, especially the dominant group and others, and the more difficult it is to implement multiculturalism.[39] Unfortunately it seems that the opposite is not true, namely that in societies with a higher level of egalitarianism multiculturalism may be implemented more easily.

In the environments where multiculturalism is challenged, undesired or non-articulated, the public is rather susceptible to moral panic. However, it should also be noted that multicultural environments are by no means immune to this

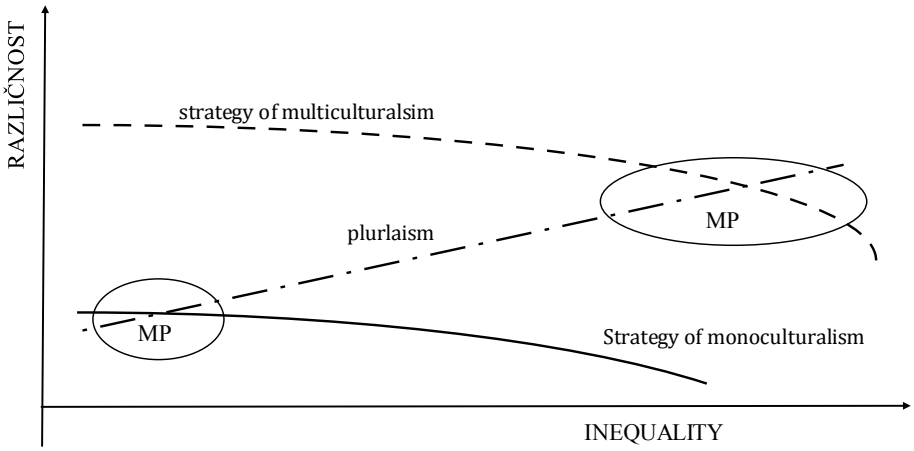
39 The same holds true of education. For an illustration of difficulties accompanying a multicultural curriculum, see Banting, Kymlicka, 2003, Davidson 2004, Tanemura, Spencer, 2000, Platt, 2002, Dragoš, 2006.

social phenomenon.[40] In both cases, moral panic is an indicator of the distribution of power among individual groups, with stronger groups as the main players being able to "afford" such panic because it enables them to impose and legitimize their own interests (usually aiming at status quo), and weaker groups most often being the focus of this kind of "social attention." In contrast to ordinary panic, moral panic involves moral and value related assumptions of a collective identity which are suddenly called to question or it appears that they should be called to question. In the case of *ordinary* panic experienced by individuals or small groups, response to the threat is characteristically impulsive or affective and it occurs when an individual or a group assesses that an escape is available only to some rather than to all. *Moral* panic, on the other hand, is accompanied with a higher measure of rationalization and precisely because of that it is more difficult to identify. As a consequence, it is frequently interpreted as a debate, polemics or contest. Moral panic is a collective sentiment that provides the reason for employing one or another kind of communication mode. In this sense, moral panic may be defined as a group's rationalized defence of things that have been taken for granted but began to elude them because the situation has changed. This type of the collective imaginary may be activated when a group confronts a difference that comes from the outside (We/They) or one that exists within the group, e.g. the drugs, prostitution, homosexuality, juvenile delinquency, marginalized musical subcultures, religious practices, infectious diseases, political extremism, perceived natural disasters and the like. In such cases, the subject of the panic is not the phenomenon itself, but its protagonists (e.g. drug addicts, prostitutes, gays, lesbians, the young generation, religious communities, individual politicians etc.). In the case of the moral panic about the mosque in Slovenia,[41] the fiercely discussed issues of its "physical proportions," the Slovenian cultural landscape, and the appropriate location for the mosque were not the main problem. What was problematized were Muslims as a community, and this occurred when they became visible by publicly declaring their demands. The thesis that should be mentioned in this connection is one about the flash point of moral panic in pluralistic societies, shown in Diagram 11. In modern, developed, modernized and pluralized environments, societies are increasingly confronted with two challenges that are precipitated by the globalization trends: differences and inequalities. The question of which strategy should be employed to regulate social differences in the situation which encourages the feeling that increasing inequalities are unavoidable, has become acute. Is multiculturalism a better strategy (represented by dotted line in the diagram below) or monoculturalism should be employed instead (solid line)? The point I would like to emphasize by presenting this diagram is that such a question is wrong.

40 For more on moral panic, see Ben-Yehuda 2012, p. 218-219.

41 In the second and third phase of conflict (see the classification in the section *The Chronology of Conflicting Relations*).

Diagram 11: *The flash point of moral panic (MP) in modern societies*



Four aspects should be stressed in connection with the diagram above:

1. Since the opposite of the differentness is the sameness, and the opposite of inequality is equality, these are two dimensions that should not be equated. Various groups, cultures, ethnicities, identities, or various professional, artistic, sexual, religious, aesthetic orientations increase the diversity and distinguishability of societies (ordinate), while inequalities among them relate to the distribution of crucial public goods, positions, power and reputation (absis). It is true that one and the same thing or characteristic may be interpreted as a difference in one situation and as a (basis for) inequality in another. However, it does not depend solely on the angle of view, but what is involved are realistic conditions in which the transition from one dimension to another changes the quality or the meaning/significance of the phenomenon (e.g. when the "race" becomes part of, the precondition or the basis for social inequalities, the phenomenon turns into racism; by contrast, when references to the "race" are used to denote one of the differences that is not enforced on others, it can be considered a simple prejudice).

2. Monoculturalism – as the opposite of multiculturalism – is increasingly incompatible with pluralism, so there is probably a point in the pluralization of social processes and groups at which monoculturalism cannot be defended any longer. A similar could be said about the relation between monoculturalism

and growing social inequalities (the largest "laboratory" for testing this thesis is contemporary China). On the other hand, nothing similar could be said about the relation between the pluralisation of social structures and the growing of inequalities within it. Indeed, a society may continue to pluralize and diversify while maintaining a high level of inequality (e.g. the USA), although not in the sense of multiculturalism, because in such conditions it inevitably begins to turn into its opposite. This means that multicultural societies – if they are indifferent to the growing inequalities among groups, categories and classes – have been cutting off the branch on which they sit, because in this way they aggravate conditions that make their own multicultural attributes successful and convincing.

3. The flash points of moral panic (MP) are not specific only to societies in transition during the early stages of modernization, when the taken-for-granted assumptions of pre-modern, segmented societies (smaller internal differentiation of the social structure and the pronounced outward isolation of a society) begin to be undermined by the opposite, modernization processes (greater external connectivity and greater internal differentiation). A similar process takes place at the point where pluralization and multicultural processes meet, as is shown on the right side of the diagram. In pluralized societies which are in the process of introducing multiculturalism, and in multicultural societies, when they are confronted with growing social inequalities, the collectives which emerge by taking on specific identities are inevitably involved in competition for social resources, meaning that their positions and mental schemes can no longer be taken for granted. Precisely such situations provide an environment that is ideal for the outburst of moral panic. What could be a solution?

4. As Diagram 11 suggests, there are two possible solutions. In increasingly pluralized societies, collective-identity conflicts are inevitable but they may be regulated. Societies that lack multiculturalism are more vulnerable than their counterparts that have experience with multicultural politics. Unfortunately, this is still a largely general experience that is easily ignored by the political elites in multicultural environments. It is always possible to invoke isolated instances of intolerance, or disappointment over supposedly underdeveloped multicultural strategies that are on top of that burdened by excessive expectations. Therefore, the second solution is also important. It aims to civilize, restrict and reduce *social inequalities*. Multicultural projects which ignore this condition only discredit themselves.

Biblioraghy

ALCOCK, Pete Angus Erskine and Margaret May, ed. (2003), *Social Policy*. Oxford: Blackwell Publishing.

ALEKSIČ Jure (2004), Slovenci, ogrožena vrsta (Slovenians, the endangered species). *Mladina*, 26 January 2004, No. 4, pp. 28f.

ALEKSIČ Jure (2004a), Toleranca se grdo gleda (Tolerance is given the evil eye). *Mladina*, 1 March 2004, št. 9, pp- 52f.

AUDINET, Jacques (2004), *The Human Face of Globalization*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

AUTOR, Sabina and Roman Kuhar (2005), Če *ne boš priden, te bomo dali Slovencem - Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 04* (If you are naughty you'll be given over to the Slovenes – A report by the Intolerance Monitoring Group 04). Ljubljana: The Peace Institute.

BACK, Les (1998), Local/Global. In: Chris Jenks, (ed.), *Core Sociological Dichotomies*. London: Sage Publications, 63-77.

BALDOCK, John, Lavinia Mitton, Nick Manning, Sarah Vickerstaff, ed. (2012), *Social Policy*. Oxford: Oxford University Press.

BANTING, Keith and Will Kymlicka (2003), Multiculturalism and Welfare. *Dissent,* 2003, 50, št. 4: 59 – 66.

BEN-YEHUDA, Nachman (2012), Deviance: A Sociology of Unconventionalities. In: Georg Ritzer, ed., *Sociology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 212 – 228.

BILTON, Tony, et al. (1996), *Introductory Sociology*. London: Macmillan Press.

CASHMORE, Ellis, et al. (1996), *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London: Routledge.

CJMMK (2004), Javnomnenjska raziskava: Politbarometer (Politbarometer: A public opinion survey). *The government portal of the Republic of Slovenia*, ISPO – Informacijski servis podatkov:

http://e-upava.gov.si/ispo/politbarometer/prikaz.ispo (7. 3. 2004).

ČEBULAR, Nataša (2006), Politizacija v medijih: primer džamije (Politization in the media – the case of the mosque). *Media Watch,* 27 December, 2006: 35 – 36.

DAVIDSON, Chandler (2004). Deciding who is really black. *New Statesman*, 17, 813: 16–17.

DAVIE, Grace (2005), *Religija v sodobni Evropi (Religion in Modern Europe)*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences.

DEDIĆ, Jasminka and Vlasta Jalušić and Jelka Zorn (2003), *Izbrisani, organizirana nedolžnost in politike izključevanja* (The Erased, the Organized Innocence and the Politics of Exclusion). Ljubljana: Peace Institute.

DELO (2012), Newyorška podzemna bo vendarle objavila sporni plakat (The New York subway will display the disputable poster). *Delo*, 22 September, 2012: 32.

DIJK Van, Teun A. (1998), *Ideology, a Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications.

DNEVNIK (2014), Izgradnja Islamskega versko-kulturnega centra bi se lahko začela oktobra ali novembra (The construction of the Muslim religious and cultural centre could begin in October or November). *Dnevnik*, 14 July, 2014:

http://www.dnevnik.si/slovenija/ljubljana/izgradnja-islamskega-verskokulturnega-centra-bi-se-lahko-zacela-oktobra-ali-novembra (28. 7. 2014).

DRAGOŠ, Srečo (2002), Socialni kapital: dragocena, nejasna in nevidna dobrina (Social Capital: a Valuable, Vague and Invisible Good). *Socialno delo*, 41, 2: 71 – 89.

DRAGOŠ, Srečo, Vesna Leskošek (2003), *Družbena neenakost in socialni capital (Social Inequality and Social Capital)*. Ljubljana: Peace Institute.

DRAGOŠ, Srečo (2003), Islam in suicidalno podalpsko pleme (Islam and the Suicidal Alpine Tribe). In: Roman Kuhar, Tomaž Trplan ed., *The Report by the Intolerance Monitoring Group 02*, Ljubljana: Peace Institute, 34 – 53.

DRAGOŠ, Srečo (2004), Islamofobija na Slovenskem (Islamophobia in Slovenia). In: Tomaž Trplan, Sabina Autor, Roman Kuhar, ed., *The Report by the Intolerance Monitoring Group 03*. Ljubljana: Peace Institute, 10 – 27.

DRAGOŠ, Srečo (2005), Multikulturalizem – rešitev ali problem? (Multiculturalism – A Solution or a Problem) In: Vesna Leskošek, ed., *Mi in oni: nestrpnost na Slovenskem* (We and They – Intolerance in Slovenia*)*. Ljubljana: Peace Institute, 41 - 80.

DRAGOŠ, Srečo (2005a), Islamophobia in Slovenia: Politically Produced Intolerance. *Journal of Contemporary European Studies*, Vol. 13, No. 3, 299 – 315.

Dragoš, Srečo (2006), Multikulturacijski doseg (izobraževanja) (Multicultural impct (in education). *Sodobna pedagogika*, 57 (123): 182 - 199.

FENN, Richard K., ed. (2003), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.

GIDDENS Anthony (1993), *Sociolgy*. Oxford: Polity Press.

GRAH, Matija (2015), Polovico slovenskih muslimanov pokopljejo v tujini (Half of the Slovenian Muslims are buried abroad). *Delo* (Ozadja), 15 May, 2015: http://www.delo.si/novice/slovenija/polovico-slovenskih-muslimanov-pokopljejo-v-tujini.html

HAFNER-FINK, Mitja (2004), Državljanstvo, (nacionalna) identiteta in odnos do tujcev (Citizenship, (national) Identity and Attitude Towards Foreigners). In: Brina Malnar and Ivan Bernik, ed., *S Slovenkami in Slovenci na* štiri *oči*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, IDV, CJMMK, 55 – 80.

HARALAMBOS, Michael and Martin Holborn (1999), *Sociologija, teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.

HAUGAARD, Mark, ed.(2002), *Power: A Reader*. Manchester: Manchester University Press.

HEALY, Lynne M. (2001), *International Social Work*. Oxford: Oxford University Press.

IGLIČ, Hajdeja (2004), Dejavniki nizke stopnje zaupanja v Sloveniji (The Factors of the Low Level of Trust in Slovenia). *Družboslovne razprave*, 20 (46): 149 – 176.

IGLIČ, Hajdeja (2004a), Tri ravni socialnega kapitala v Sloveniji (The Three Levels of Social Capital in Slovenia). In: Brina Malnar and Ivan Bernik, ed. (2004), *S Slovenkami in Slovenci na* štiri *oči*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, IDV, CJMMK, 155 – 174.

INGOLD, Tim, ed. (1997), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.

KATUNARIĆ, Vjeran (1991), Pred novimi etnopolitičnimi razkoli: Hrvatska ter Bosna in Hercegovina (Facing New Ethnic-Political Conflicts: Croatia and Bosnia-Herzegovina). *Družboslovne razprave,* VIII, 12: 175 - 187.

KERŠEVAN, Marko (1992), Émile Durkheim, sociologija in samomor (Spremna beseda). In: Durkheim, É., *Samomor / Prepoved incesta in njeni izviri*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta, 139 – 155.

KOGOVŠEK, Neža and Brankica Petković (2010), *Brazgotine izbrisa* (The Scars of the Erasure). Ljubljana: Peace Institute.

KOLEDNIK, Aleksander (2015), V Ljubljani se je začela gradnja džamije s 40 metrov visokim minaretom (Begging of the construction of mosque in Ljubljana and the 40 meter high minaret). *Planet Siol.net*, 6 May, 2015:

http://www.siol.net/novice/slovenija/2015/05/gradnja_dzamije.aspx

KYMLICKA, Will (2005), *Sodobna politična filozofija* (Modern Political Philosophy). Ljubljana: Krtina.

LESKOŠEK, Vesna and Srečo Dragoš (2004), Community and social capital in Slovenia – the impact of transition. *European Journal of Social Work*, 7, 1: 73 – 88.

LUHMANN, Niklas (1995), *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.

LYMAN, S. M., ed. (1995), *Social Movements: Critiques, Concepts, Cese-Studies*. London: Macmillan Press.

MALNAR, Brina (2004), Vrednotenje pomena politike in problem nizkega zaupanja v slovenskem prostoru. (The Assessment of the Importance of Politics and the Problem of Low Trust in Slovenia) In: Brina Malnar and Ivan Bernik, ed. (2004), *S Slovenkami in Slovenci na* štiri *oči (Eye to Eye with the Slovenes)*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, IDV, CJMMK, 131 - 154.

MALNAR, Brina and Ivan Bernik, ed. (2004), *S Slovenkami in Slovenci na* štiri *oči (Eye to Eye with the Slovenes)*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, IDV, CJMMK.

MARSHALL, Gordon, ed. (1996), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.

MEŽNARIĆ, Silva (1986), *"Bosanci." A kuda idu Slovenci nedeljom?* ("The Bosnians." But Where Do the Slovenes Go on Sundays?) Ljubljana: ZSMS, KRT.

MIHELJAK, Vlado (2004), Slovenija na presečišču vrednostnih geografij. (Slovenia at the Cross Section of Value Geographies) In: Brina Malnar and Ivan Bernik, ed., *S Slovenkami in Slovenci na* štiri *oči. (Eye to Eye with the Slovenes)*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, IDV, CJMMK, 81 – 109.

MOL 2001 = *Stenogram k 12. točki seje Mestnega sveta* Mestne občine Ljubljana (The transcript of Item 12 on the agenda of the session of the City Council of Ljubljana). Ljubljana, 21 May, 2001: občinska služba MOL.

NOVAK, Mojca, et al. (2004), *Omrežja socialne opore prebivalstva Slovenije (The Social Support Networks of the Slovenes)*. Ljubljana: Social Protection Institute of the Republic of Slovenia.

OCVIRK, Drago K. (2004), Kaj je džamija po islamskem izročilu (What a mosque means within the tradition of Islam). *Družina*, 18 January, 2004, year 53, No. 3: 8.

OUTHWAITE, William and Tom Bottomore, ed. (1998), *The Blackwell dictionary of twentieth-century social though*. Oxford: Blackwell Publishers.

PIKETTY, Thomas (2014), *Capital in the twenty- first century*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

PLATT, Tony (2002), Desegregating Multiculturalism: Problems in the Theory and Pedagogy of Diversity Education. *Social Justice*, 29, št. 4: 41–46.

PUŠENJAK, Dejan (2004), Intervju z Janezom Janšo (Interview with Janez Janša). *Delo - Delo's Saturday supplement*, 31 July, 2004: 4 – 7.

REBULA, Alojz (2001), In če je šlo tudi za svojevrsten misijon? (And what if it was a mission of its own kind?) *Družina*, 14 October, 2001: 28.

RITZER, George, (1992), *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.

RITZER, George, ed. (2012), *Sociology*. Oxford: Wiley-Blackwell.

SMAJILA, Barbara (2015), "Muslimane na ladje" ali kdo seje sovraštvo. ("Put Muslims on the ships," or who has been spreading hatred) *Dnevnik*, 6 March, 2015.

https://www.dnevnik.si/1042708734/slovenija/muslimane-na-ladje-ali-kdo-seje-sovrastvo

ŠTEFANIČ ml., Bogomir (2001), Ogroženi se odziva nagonsko (intervju z dr. Ocvirkom) (One who is threatened responds instinctively (an interview with doctor Ocvirk). *Družina*, 7. X. 2001: 22.

TANEMURA, P. Morelli, and Michael S. Spencer (2000), Use and Support of Multicultural and Antiracist Education: Research-Informed Interdisciplinary Social Work Practice. *Social Work*, 45, št. 2: 166–175.

TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

TAYLOR, Victor E. and Charles E. Winquist, ed. (2005), *Encyclopedia of Postmodernism*. London: Routledge.

TODD, Roy (1996), Multiculturalism. In: Ellis Cashmore (ed.), *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London, New York: Routledge, 244-246.

TOŠ, Niko, ed. (1999), *Vrednote v prehodu II., SJM 1990-1998*. (Values in transition II. Slovenian Public Opinion 1990-1998) Ljubljana: Faculty of Social Sciences, Public Opinion Research Center.

TOŠ, Niko, ed. (2004), Values in transition *III., SPO 1999-2004*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, IDV - CJMMK.

TOŠ, Niko, ed. (2009), Values in transition *IV., SPO 2004-2009*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences, IDV - CJMMK.

ULE, Mirjana (2009), Vpliv finančne in gospodarske krize: Damoklejev meč nad gradnjo džamije. (The influence of the financial and economic crisis: the Sword of Democles over the construction of the mosque) *Dnevnik.si*: http://www.dnevnik.si/novice/slovenija/1042246679 (16. 9. 2012).

VODOVNIK, Dejan (2010), Zgodba o džamiji, dolga štirideset let. (The 40-years long story about the mosque) *Delo - Delo's Saturday Supplement*, 9. 1. 2010: 15 – 16.

ŽIROVNIK, Angelca (2003), Ne smemo postati evropski kupleraj (intervju). (We must not turn into a European brothel (interview) *Mladina*, 18 August, 2003, str. 31.

The Concept of Zakah from a European Law Researcher's Perspective

Orsolya FALUS

Dr., Vice-rector Tomori Pál College, Secretary General Institute of Islamic Research
Kaposvár University

Summary

For the 21th century it has become obvious that natural sciences evolving with the speed of light are still unable to give insufficient response to the challenges of economic and political crisis. The focus thus seems to get relocated from the natural to the social sciences. The challenge here is to find a common denominator, which, for jurisprudence research, means those basics of natural law that are independent of certain cultural backgrounds, that stem from human nature. The final explanation of all question emerge is the simple fact that all people are God's creatures.

Voluntary sector plays an important role in Muslim societies. Islam, as a religion, lays considerable stress on pious deeds. Islam, as a way of life, however, spells out the basic principles of the legal institutions as zakat, sadaqah and waqf, as well, in order to reach the well-being of the "ummah". " To the Muslim way of thinking, "ummah" represents a universal world order, ruled by an Islamic government in accordance with the "Shariah", the Islamic religious law. Islamic

economic system is clearly egalitarian. The primary function of the Islamic voluntary sector is therefore to bring about an equitable distribution of income and wealth. It can be operated either through direct unilateral transfer from the rich to the poor, or may be done via certain aid schemes that would enable the poor to be economically self-reliant. Voluntary charities can thus take different forms, one of which is zakah.

This research aimed to study the rates and different types of "zakah" as a special Islamic tax related to religion, and also the time of its occurence during the history of Islam. Another part of this research is the study of the different viewpoints of a law-oriented approach, analyzes the elements of this legal institution, as well as their validity supplies. The legal analysis of the study shows the zakat through a tax-law-assessment. Several theories explain the legal foundation of taxes. The first is the contractual theory. This is adopted by many philosophers of the eighteenth century, who argue that tax is based on a contractual relationship between the state and the individual, whereby taxes are paid in exchange for services provided by the state, such as security and other public services. By the 21th century it seems obvious to be irrelevant. The second theory is that of state sovereignty. This theory explains taxes by the authority of the state as the sovereign body, which has the right to distribute the burden of taxes according to the principle of solidarity of all members of society, regardless of any benefits they receive from the state's services. This leads to zakah as it is based upon the theory of brotherhood, mutual solidarity and vicegerency, because all human beings are only vicegerents, and thus God is the true owner of everything.

In the end of the paper a comparative research exhibits the differences between the zakat in Islam and the church tax in Roman Catholic Church through Codex Iuris Canonici and the practice of a Hungarian village, Kaposszerdahely. The conclusions of the research are:

1. Zakah in Islam is not a mere charity or a contribution to the expenses of the church, but also stresses emphasis on the donors' soul as part of their good deeds. It is rather an essential pillar of this religion, one of its major rituals and the third of its main five forms of worship. He who denies its obligation is considered disbeliever.
2. Zakah is a right to the poor in the wealth of the rich, a right decided by God, as the true owner of all wealth. Zakah thus does not humble or humiliate the receiver nor does it make the rich get a higher rank, ethically or socially.

3. The Islamic states are charged with the responsibility of collecting zakah and distributing it. Zakah is in this respect like a tax that must be collected and not like a contribution that is granted.
4. The state has the right to penalize that who refuses to pay zakah.
5. Individual Muslim is called upon to establish this essential obligation of Islam even if the state does not collect it, since the payment of zakah is in itself a worship that a Muslim offers to his God. If the government does not require its collection, it is required by the faith and by the Qur'an. Each Muslim should know of all the rules of zakah so he or she may pay it according to the conditions stipulated in Shariah.
6. Zakah is not merely temporary relief to the immediate needs of the poor, but aims at eliminating poverty and making the poor at least self sufficient, helping them with sufficient financial means to enable them to work and produce for their own sustenance.
7. Zakah aims at achieving several spiritual, moral, social, and political purposes. For that reason, it may be spent for the reconciliation of hearts, for the liberation of slaves, for those who are in debt, and for the sake of God in the widest meaning of the word.
8. Zakah is distinct from alms in other religions, it is a unique religious and legal institution.

Bir Avrupalı Hukuk Araştırmacısının Perspektifinden Zekat Kavramı

Özet

Işık hızında evrim geçiren doğa bilimlerinin ekonomik ve siyasi sorunlara cevap vermede hala yetersiz yetersiz kaldığı XXI. yüzyılda aşikar hale gelmiştir. Bu sebeple odak noktasının doğa bilimlerinden sosyal bilimlere kaydığı gözlemlenmektedir. Burada asıl sorun hukuki araştırma için ortak bir payda bulmaktır. Bu ortak payda insan doğasından gelen ve bazı kültürel arka planlardan arınmış olan doğal hukukun temel öğelerini içermelidir. Bütün soruların nihai açıklaması olarak tüm insanları Allah'ın yarattığı gerçeği gösterilebilir.

Müslüman toplumlarda bağış esasında faaliyetlerde bulunmanın önemli bir yeri vardır. Bir din olarak İslam dindarlıktan kaynaklanan yardımlaşmalara büyük önem atfetmektedir. Bununla birlikte İslam bir yaşam biçimi olarak zekat, sadaka ve vakıf gibi hukuki kavramların temel prensiplerini, ümmetin refaha ulaşması amacıyla ayrıntılı olarak açıklamaktadır. İslami düşünceye göre Ümmet, İsla-

mi hükümet tarafından dini hukuk olan Şeriat'e uygun olarak yönetilen evrensel dünya düzenini temsil eder. İslami iktisat sistemi açık bir şekilde eşitlikçidir. Bu sebeple İslami bağış sektörünün temel fonksiyonu gelir ve refahın adaletli bir şekilde dağıtılmasını sağlamaktır. Bu, zenginden fakire direkt tek taraflı akış şeklinde olabileceği gibi, fakirlerin iktisadi anlamda kendi kendilerine yetmelerinin sağlandığı bazı yardım programları aracılığıyla da gerçekleştirilebilir. Böylece bağış girişimleri farklı formlar alabilir, bu formlardan birisi de zekattır.

Bu araştırma, din ile ilintili İslami özel bir vergi olarak zekat oranlarını ve farklı zekat türlerini, ayrıca İslam tarihinde zekatın ortaya çıkış sürecini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın bir diğer kısmı farklı hukuki yaklaşımların bakış açısını incelemekte, hukuki bir durum olarak zekatın unsurlarını ve geçerlilik şartlarını analiz etmektedir. Araştırmanın hukuki analizi zekatı vergi hukuku açısından değerlendirmektedir. Verginin hukuki bir kavram olarak ortaya çıkışını açıklayan birçok teori vardır. Birincisi sözleşme teorisidir. XVIII. yy.'da birçok feylesof tarafından kabul gören bu teoriye göre vergi, devlet ile birey arasındaki bir sözleşmeye dayanmakta; devlet tarafından sağlanan güvenlik ve diğer kamu hizmetleri karşılığı olarak ödenmektedir. XXI. yy.'da bu teorinin geçrksiz olduğu anlaşılmıştır. İkinci teori devletin egemenliği teorisidir. Bu teoriye göre devlet otorite sahibi egemen olarak vergileri toplama ve dayanışma prensibi çerçevesinde vergi yükümlülüğünü toplumun tüm üyelerine – devletten aldıkları yardımlara veya hizmetlere bakılmaksınız – dağıtma hakkına sahiptir. Zekat ise kardeşlik, karşılıklı dayanışma ve vekillik teorisine dayanmaktadır. Zira yeryüzündeki tüm insanlar ancak vekildirler, Allah ise evrenin gerçek sahibidir. Çalışmanın sonundaki karşılaştırmalı araştırma, İslam'daki zekat ile Roman Katolik Kilisesi'ndeki kilise vergisi kavramları arasındaki farkı Codex Iuris Canonici ve Kaposszerdahely isimli Macar köyündeki uygulamalar aracılığıyla ortaya koymaktadır. Araştırmanın sonuçları şu şekildedir:

1. Zekat İslam'da yalnızca bağış veya dini mabedin giderleri için katkı değildir, aynı zamanda donörün salih amelinin bir parçası olarak ruhuna vurgu yapar. Zekat, İslam dininin temel taşlarından biridir. En önemli ritüellerinden biri ve İslam'ın beş ana şartından içincisidir. Zekat ibadetinden kaynaklı yükümlülüklerini inkar eden kişi inançsız kabul edilir.

2. Zekat, zenginin refahının içerisindeki fakir payıdır. Fakirin bu pay hakkı tüm mülkün sahibi olan Allah tarafından takdir edilmiştir.

3. İslam devletleri zekatı toplamak ve dağıtmakla mükellef kılınmışlardır. Bu anlamda zekat, yapılan bir katkı özelliği taşımaz, toplanması gereken bir vergi gibidir.
4. Devletin zekat ödemeyi reddeden kişiyi cezalandırma hakkı vardır.
5. Devlet zekat ücretini toplamasa bile her Müslüman İslam'ın bu temel gereğini yerine getirmekle mükelleftir. Çünkü zekatın ödenmesi kendi içerisinde Müslümanın Allah için yaptığı bir ibadettir. Hükümet zekat ücretinin toplanması ile ilgilenmiyor olsa bile zekat verilmesi din ve Kur'an tarafından talep edilmektedir. Her Müslümanın, Şeriatte vurgulanan şartlar uyarınca zekat ödeyebilmek için zekat ile ilgili bütün kuralları bilmesi gereklidir.
6. Zekat yalnızca fakirlerin ilk derece ihtiyaçlarının giderilmesi değildir – fakirliğin ortadan kalkmasını ve fakirlerin en azından kendi kendilerine yetecek seviyeye gelmelerini amaçlar. Bu amaçla fakirlere çalışabilmelerini sağlayacak derecede mali yardım yapar ve geçimlerini sağlayabilecek derecede üretmelerini sağlar.
7. Zekat, manevi, etik, sosyal ve politik bir çok amaca ulaşmayı hedefler. Bu sebeple kalplerin uzlaştırılması, kölelerin özgürlüklerine kavuşturulması, borçluların borcunun ödenmesi ve en geniş anlamda Allah'ın rızası için harcanabilir.
8. Zekatın amacı diğer dinlerdeki amaçlardan farklıdır, emsalsiz bir dini ve hukuki kavramdır.

1. Human dignity

For the 21th century it has become obvious that natural sciences evolving with the speed of light are still unable to give insufficient response to the challenges of economic and political crisis. The focus thus seems to get relocated from the natural to the social sciences.

Global solutions to global problems can only be used. This in turn raises the question of tensions caused by the differences among cultures. The challenge here is to find a common denominator, which, for legal research, means those basics of natural law that are independent of certain cultural backgrounds, that stem from human nature. The final explanation of those is the simple fact that all people are God's creatures. These are the basic requirements of human dignity that all citizens of every nation - regardless of skin color and religion – has right to demand for himself, and that everyone must respect.

For the fragmentation of societies on basic sociological level, only internal social safety net can provide an evident solution, which seems to work more naturally and efficiently in Islamic states than in Christian societies. What could be its reason?

Some ideologues such as Sayyid Qutb[1] claim that zakah is a specifically Islamic concept, superior to Christian charity because, being in principle mandatory, it neither exalts the giver nor demeans the recipient. In English, much confusion has been caused by the conflation of two entirely different senses of the English word "charity": charity as spiritual love, or the New Testament's "agape", and charity as alms. This ambiguity has allowed us, Christians, when we put our alms in a collection plate, the luxury of assuming that we are engaged in an act of spiritual love. Modern churches, however, try to bring the practice of almsgiving back to its historical origins, where there is hardly more than differences of emphasis between Jewish, Christian, and Muslim teaching: all say that wealth belongs to God rather than to us.

Many New Testament texts praise material poverty and attack the love of money. Yet in practice it was within Christianity that capitalism emerged, and very few Christians today give away all they have to the poor. The Islamic prescription of zakah, as payment of one fortieth of one's assets per year, with many refinements of detail, has much in common with the references to tithing found in the Pentateuch. In general, Islam is more down-to-earth and practical about money than modern Christianity. The many Qu'ranic preceptions to give alms and donations are reflected today in popular preaching and religious education, but Muslims are also advised to keep some money for themselves and to give in

1 Sayyid Qutb, *Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives,* New York, Islamic Publications International., 2000, p. 19-24.

keeping with social rank. If we consider zakah as a "financial worship", it hardly seems to appear in most churches and synagogues.[2]

In Qur'an it is stated:

"And We have revealed to you, [O Muhammad], the Book in truth, confirming that which preceded it of the Scripture and as a criterion over it. So judge between them by what Allah has revealed and do not follow their inclinations away from what has come to you of the truth. To each of you We prescribed a law and a method. Had Allah willed, He would have made you one nation [united in religion], but [He intended] to test you in what He has given you; so race to [all that is] good. To Allah is your return all together, and He will [then] inform you concerning that over which you used to differ."[3]

It means that the only difference among people derives from their acts. Good people are those who made good and pious deeds during their lifetime. As our holy book, the Bible, demands the same: we should all thus follow the Muslims' example to reach Heaven.

2. The role of zakah in collaborative finance in "ummah"

Voluntary sector plays an important role in Muslim societies. Islam, as a religion, lays considerable stress on pious deeds. Islam, as a way of life, however, spells out the basic principles of the legal institutions as zakat, sadaqah and waqf, as well, in order to reach the well-being of the "ummah".

"Ummah" is a common Arabic word meaning "nation." The term takes on religious connotations in the Qur'an where God is said to have sent to each ummah its own messenger. The messengers given special prominence as recipients of holy scripture and founders of an ummah are Moses, Jesus, and Muhammad. As the concept of ummah correspond to our Christian understanding of "nation", it does not exactly have the same meaning. "Nation is a strictly political concept; it may be defined as a community of peoples possessing a given territory with their own government; while membership in the ummah involves commitment to a particular religion. To the Muslim way of thinking, "ummah" represents a universal world order, ruled by an Islamic government in accordance with the "Shariah", the Islamic religious law[4].

Islamic economic system is clearly egalitarian. The primary function of the Islamic voluntary sector is therefore to bring about an equitable distribution of

2 Jonathan Benthall, „The Qu'ran's Call to Alms Zakat, the Muslim Tradition of Alms-Giving", *ISIM Newsletter*, No 1, October 1998, p. 8.

3 Qur'an 5:48.

4 Osman Bakar, *Islamic Civilisation and The Modern World: Thematic Essays,* UBD Press, Brunei Darussalam, 2014, p. 51-52.

income and wealth. It can be operated either through direct unilateral transfer from the rich to the poor, or may be done via certain aid schemes that would enable the poor to be economically self-reliant[5]. Voluntary charities can thus take different forms, one of which is zakah.

Paying zakah is an obligation for Muslim when possessing assets that cover a specific amount *("Nisab")* and reach the time period of a year *("hol")*. Since zakah can be compared as a welfare fund or rather a source of funds that will help other Muslim in the society for a better life, therefore, people who possess enough assets can help people who are poor or have less. People who have possessions can help others in the society by giving zakah. This is the format that is hardly observed in other religions apart from Islam.

Zakah is thus one of the Islamic principles and an important factor in solving social problems since many problems are caused by poverty, debts, the lack of liberty in living, the lack of faith, and the lack of morality. Paying zakah may help to solve these problems effectively. If the wealthy people avoid paying zakah just as they avoid paying taxes or pay less than required, or do not pay in accordance to the purpose of Islam, problems such as social gap between the rich and the poor will arise. The poor will obviously envy the rich. Society will be weak as poverty will increase. A nation without a large gap between rich and poor, however, will lead to a peaceful and harmonious society. Zakah is therefore an important factor in building a strong society and nation – it can be even regarded as a means of collaborative finance in Islamic states.

3. The meaning and religious goal of zakah

There are fundamental principles in Islam. The first principle is the main beliefs. Muslims believe in Allah, the Angels of Allah ("Malaikah"), the Books of Allah, the messengers of Allah, ("Rusulullah"), the Day of Judgment ("Akhirah"), and the Supremacy of the Divine Will ("Al-Qadâr"). The second principle is the 5 acts of worship which are also called as the "Five Pillars of Islam". Zakah is one of those Five Pillars.

The first pillar of the Creed, or "declaration of faith" ("Al-Shahada"), which is a key tenet of the Islamic faith practice. When the new muslim tkakes Islamic faith, tells the creed, which reads: *"Ashadu anna la ilaha illa-lláh, va ashadu anna Muhammad raszúlu lláhi".* ("I bear witness that there is no God but Allah and I bear witness that God's messenger Muhammad.") This creed is told by all Muslims in all their prayers. The other pillar is Prayer ("Salat"), which is a mandatory religious worship five times a day. The third pillar is mandatory and voluntarily donation, a special kind of "Charity Tax" ("Zakah", zakat). Technically, zakah is

5 Mohamed Ariff, *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia,* Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1991, p. 4.

a fixed proportion collected from the surplus wealth and earnings of Muslims. It is then distributed to prescribed beneficiaries and for the welfare as well as the infrastructure of a Muslim society in general. It is paid on the net balance after a Muslim has spent on basic necessities, family expenses, due credits, donations and taxes. In order to be liable for zakat a Muslim must possess wealth in excess of the nisab level for one lunar year (in Islamic Calendar/"Hijri" it is 354 days). This year begins on the date the wealth is obtained. It means that if the assets are in its owner's possession at the beginning and end of the lunar year the zakat tax is applicable. In many modern societies nisab is considered equivalent to a governmentally determined poverty threshold. There are, however, also other kinds of optional donation, such as the charity ("Sodakah"), wich can be given to people of any religion, and Islamic foundation ("Wakaf")[6]. The fourth axiom is Fasting ("Sawm"), under which in the month of Ramadan, fasting is obligatory from breaking dawn till sunset. During this period, the believer should not take any food or drink, and smoking is also forbidden. The fifth batch is Pilgrimage to Mecca ("Hajj"), which is obligatory to carry out at least once during every faithful Muslim's life. The pilgrimage occurs from the 8th to 12th - or in some cases 13th of Dhu al-Hijjah, the last month of the Islamic Calendar. Because the Islamic Calendar is lunar and the Islamic year is about eleven days shorter than the Gregorian year, the Gregorian date of Hajj changes from year to year.[7]

One of the main efforts of Islamic religion is to prevent people having to beg because of their poverty. Two of Islam's five pillars of faith bear directly or indirectly on the issue of poverty: zakah, which is the duty of the rich to give alms to the poor, and sawm, which intended partly to show empathy for the poor.[8]

"In order to maintain one's life, he has to look for work, to gain the necessary material foundation. It is is, however, not only a duty but a great virtue as well. A man with working capability commits a sin if he is financially dependent of others. He is so stigmatized socially, because he certified ingratitude against humanity."[9] Thus, Islam does not prohibit the have-nots seek help from the rich, but encourages them to tend to keep themselves. Those who make a habit of begging, are characterized by the Qur'an this way:

"*And of them is he who defameth thee in the matter of the alms. If they are given thereof they are content, and if they are not given thereof, behold! they are enraged.*"[10]

The Islamic charity is not aimed at supporting such beggars.

6 *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX. Leiden, 2002, pp- 59-99.
7 Fadell Hayeeharasah, et al, "The Timeline of Zakah", *Procedia – Social and Behavioral Sciences* No 88, 2013, p. 3.
8 Sohail H. Hasmi, „The problems of Poverty in Islamic Ethics", William A. Galston and Peter H. Hoffenberg (eds), *Poverty and Morality. Religions and Secular Perspective*, Cambridge University Press, 2010, p. 180.
9 Balázs Judit, *Gazdaság - vállalkozás - versenyképesség az iszlám társadalmakban*, Budapest-Sopron-Kairo, 2008, p. 4.
10 Qur'an 9:58.

Each of the most trusted Hadiths in Islam have a book dedicated to zakah. Sahih Bukhari's Book 24 deals with it. Sahih Bukhari1s Book is a collection of sayings and deeds of Prophet Muhammad, also known as the Sunnah. The reports of the Prophet's sayings and deeds are called Hadeeth[11]. Imam Bukhari lived a couple of centuries after the Prophet's death and worked extremely hard to collect his Hadeeth. Each report in his collection was checked for compatibility with the Qur'an. Bukhari's collection is recognized by the overwhelming majority of the Muslim world to be one of the most authentic collections of the Sunnah of the Prophet.

To Qur'an 9:58 he quoted Abu Sa'id:

"*While the Prophet was distributing (something, 'Abdullah bin Dhil Khawaisira At-Tamimi came and said, "Be just, O Allah's Apostle!" The Prophet said, "Woe to you ! Who would be just if I were not?" 'Umar bin Al-Khattab said, "Allow me to cut off his neck ! " The Prophet said, " Leave him, for he has companions, and if you compare your prayers with their prayers and your fasting with theirs, you will look down upon your prayers and fasting, in comparison to theirs. Yet they will go out of the religion as an arrow darts through the game's body in which case, if the Qudhadh of the arrow is examined, nothing will be found on it, and when its Nasl is examined, nothing will be found on it; and then its Nadiyi is examined, nothing will be found on it. The arrow has been too fast to be smeared by dung and blood. The sign by which these people will be recognized will be a man whose one hand (or breast) will be like the breast of a woman (or like a moving piece of flesh). These people will appear when there will be differences among the people (Muslims)." Abu Sa'id added: I testify that I heard this from the Prophet and also testify that 'Ali killed those people while I was with him. The man with the description given by the Prophet was brought to 'Ali. The following Verses were revealed in connection with that very person (i.e., 'Abdullah bin Dhil-Khawaisira At-Tarnimi): 'And among them are men who accuse you (O Muhammad) in the matter of (the distribution of) the alms."*[12]

The orgoninal Arabic world "zakah" originates from the etymons: Z ("za"), K ("kaf") and Y ("ya"). It means: "purity", "prosperity", and "praise". The word zakah has its root from Arabic language (al zakah), which covers the mandatory and voluntarily donation.[13] During the time of the Prophet Muhammad, there were many Hadiths in which the Prophet used the word "Sodakah" (al-sodakah). In linguistic term, the word zakah is defined as an abstract noun. In religious aspects, however, zakah is a command to give parts of the assets that is due according to the conditions and amount by the religion to the group of people who are entitled to receive it.

11 Hadith: literature consists of verbal traditions relating Prophet Muhammad's words and actions. As a source of Islamic theology, law, and ethics, the Hadith is considered second to the Qur'an, because Hadith collections were compiled after the Prophet's death, beginning in the 2nd century.

12 Translation of Sahih Bukhari, Volume 9, Book 84, Number 67., http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/bukhari/084-sbt.php (Accessed 20 July 2015).

13 Fadell Hayeeharasah, et al, "The Timeline of Zakah", *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 88/2013, p. 3.

The word "al zakah" occurs in the Qur'an thirty times. Scholars use the word "al" zakah, with the article "al" (the) to refer to the word used in the religious meaning. The word zakah, in the pure meaning, is mentioned in two additional places: in sura 18:81, and in sura 19:13. In twenty-seven of them it is associated with prayers in the same verse. Surveying these thirty places in the Qur'an shows that eight of them are Makkan verses and the others are Madinan. Some authors claim that zakah is associated with prayers in eighty-two places in the Qur'an, but this is an obvious exaggeration. Since even if we include such places that have implicit reference to zakah, while words like "spending", "lending" or "feeding" are mentioned, we would not reach that acclaimed number.[14]

Nevertheless, we can state that there are many references concerning zakah and other donations in Qur'an, and everywhere with positive meaning:

"And establish prayer and give zakah and obey the Messenger - that you may receive mercy."[15]

"O you who have believed, spend from the good things which you have earned and from that which We have produced for you from the earth. And do not aim toward the defective therefrom, spending [from that] while you would not take it [yourself] except with closed eyes. And know that Allah is Free of need and Praiseworthy. Satan threatens you with poverty and orders you to immorality, while Allah promises you forgiveness from Him and bounty. And Allah is all-Encompassing and Knowing."[16]

"Certainly will the believers have succeeded: They who are during their prayer humbly submissive, And they who turn away from ill speech, And they who are observant of zakah"[17]

In the beginning of Qur'an in sura 2 we will find charity as one of the main characteristic features of Muslims:

"Alif, Lam, Meem. This is the Book about which there is no doubt, a guidance for those conscious of Allah. Who believe in the unseen, establish prayer, and spend out of what We have provided for them"[18]

Muslims give donations and practice charity for the contentment of Allah, and total certainty is assured that God will bless them for the charity even in their earthly life, also the money they spent on God's way will be multiplyed in Heaven:

"And whatever you give for interest to increase within the wealth of people will not increase with Allah . But what you give in zakah, desiring the countenance of Allah - those are the multipliers."[19]

14 Yusuf Al- Qaradâwî, *Fiqh al Zakah,* Islamic Book Trust, Selangor, Malaysia, 2011, p. xiv.
15 Qur'an: 24:56.
16 Qur'an: 2: 267-268.
17 Qur'an: 23: 1-4.
18 Qur'an: 2: 1-3.
19 Qur'an: 30: 39.

"*The example of those who spend their wealth in the way of Allah is like a seed [of grain] which grows seven spikes; in each spike is a hundred grains. And Allah multiplies [His reward] for whom He wills. And Allah is all-Encompassing and Knowing."*[20]

Muslims do not boast their pious deeds:

"If you disclose your charitable expenditures, they are good; but if you conceal them and give them to the poor, it is better for you, and He will remove from you some of your misdeeds [thereby]. And Allah , with what you do, is [fully] Acquainted. Not upon you, [O Muhammad], is [responsibility for] their guidance, but Allah guides whom He wills. And whatever good you [believers] spend is for yourselves, and you do not spend except seeking the countenance of Allah . And whatever you spend of good - it will be fully repaid to you, and you will not be wronged." [21]

Those Muslims, however, who do not comply with the provision of paying zakah, will get afterlife punishment:

"O you who have believed, indeed many of the scholars and the monks devour the wealth of people unjustly and avert [them] from the way of Allah . And those who hoard gold and silver and spend it not in the way of Allah - give them tidings of a painful punishment."[22]

The riches of the wealthy – though they are acquired by lawful means – are nevertheless obstacles to their salvation. Their wealth is so "cleansed" by acts of charity, and paying zakah, as "alms-tax".[23]

It is important to understand as there are many philosophies beneath zakah, for example:

1) Paying zakah helps to clean the mind of the payer and is restrained from misery and selfishness.
2) Paying zakah creates the spirit of love and unity among Muslims.
3) The payers of zakah are those who pay loyalty to Allah and follow the command of the Lord.
4) Paying zakah creates strong society from the mutual assistance.[24]

Zakah is so one of the obligatory forms of religious practice in Islam, with numerous special aims, solving the social problems of the ummah, that can not be found in any other religions in the world.

20 Qur'an: 2: 261.
21 Qur'an: 2: 271-272.
22 Qur'an 9: 34.
23 Sohail H. Hasmi, „The problems of Poverty in Islamic Ethics", William A. Galston and Peter H. Hoffenberg (eds.), *Poverty and Morality. Religions and Secular Perspective,* Cambridge University Press, 2010, p. 185.
24 Fadell Hayeeharasah, et al, "The Timeline of Zakah", *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 88/2013, p. 3-4.

4. The history and types of zakah

During the time of the Prophet Muhammad, there were many Hadiths that the Prophet used the word "Sodakah" (al-sodakah). Later on, those donations that were given to other Muslims with religious intent were called uniformly as zakah.

In religious aspect, zakah is a command to give parts of the assets that is due according to the conditions and amount by the religion to the group of people who are entitled to receive it. The zakah can be classified into types which are:

1. "Zakat al-Fitr" (zakah fitr) for food; and

2. "Zakat al-Mal", (zakah) for assets.

According to the history of Islam, zakah fitr was stipulated as "Fardu" (required) for every Muslim before stipulating zakah for assets. Qur'an does not specify the details of the various types of property required to pay zakah. The identification for details and classification of types for zakah occurred from the guidelines and the practices of the Prophet Muhammad, in the Hadiths.

Islamic scholars have classified the various types of zakah into 9 categories:

1. Zakah fitr which is the command to give food that is the main consumption in the country (such as rice, wheat flour, barley, date, dried grapes, flour etc)

2. Zakah from livestock (such as cows, sheep, goats and camels)

3. Zakah from gold silver and jewelry

4. Zakah from assets received from trading

5. Zakah from agricultural products (such as rice, wheat, barley, dried grapes, date)

6. Zakah from honey and products from animals

7. Zakah from mineral and assets received from the sea (e.g. minerals)

8. Zakah from valuable assets

9. Zakah from income.[25]

The provisions about zakah were not determined in the Prophet's Makkan period. Verses from the Qur'an that were given down to the Prophet while he was staying in the city of Makkah was to remind those who believe to donate some property for the poor. The donation was done only by voluntary, and there was no nisab and types of property required to pay zakah. After the migration of the Prophet Muhammad in Hijrah 2, gave the principle of zakah to be used among

25 Fadell Hayeeharasah, et al., "The Timeline of Zakah. In: Procedia" – *Social and Behavioral Sciences* 88/2013. 6. old.

all Muslims.[26] In the era the classification for the rates and types of zakah mostly still based on the provisions from the Qur'an.

5. Rules of paying zakah

There is no specific command in Shariah about the time or month when zakah should be paid. Whenever one has excess wealth in one's possession for a full period of twelve calendar months, the zakah payment on this excess wealth becomes due. The beginning of the year for zakah starts on the date that a person pays zakah for the first time that is the day that person possesses the amount of asset that covers the required amount.

The reason why most people pay the zakah particularly in Ramadan is because in this period Allah has promised a manifold reward to the donators. The important thing is that this obligatory zakah should be paid on one's excess wealth which has been in one's possession for a period of one calendar year, and Islam makes it easy and lets every person to decide whether he wishes to pay it during Ramadan or at any other time.

In Islam nisab is 20 dinars for gold and 200 dirhams for silver. The dinar is a gold coin weighing one mithqal (4.25 grams) and the dirham is a silver coin weighing 0.7 mithqal (2.975 grams)[27]. The nisab is applicable to the cumulative stock of dinars, dirham and any other zakatable valuables, such as merchandise that has been in store for at least one year. As long as the total value of the zakatable valuables exceeds the value of the nisab zakat must be paid.

Zakat al-Mal so relates to the saved money; however, zakat al-Fitr is paid by the head of the household on behalf of the family members. Zakat al-Mal is so to be paid when the savings reach the prescribed value, while there is no fixed nisab for zakat al-Fitr, but it is to paid by the person who has one day's meals. Besides, zakat al-Mal can be paid at any time of the year as long as the nisab remains in one's possession for one year. Zakat al-Fitr must be paid by the person who witnesses part of the month of Ramadan and part of the month of Shawwal. The amount of zakat al-Mal is a fourth of a tenth, that means 2.5 % of one's wealth, whereas the amount of zakat al-Fitr is two qadahs.[28]

The Prophet ordered that a fasting person should give out Zakat al-Fitr at the end of Ramadan. Its measure is one saa' of staple food on behalf of himself and each person he is responsible for. A Prophetic saa' is not a weight measurement. It was and still is a measurement of volume, similar to the size of a large salad bowl.

26 Osman Ail Akbar, *Mengapa perlu membayar zakat? Apakah kelebihan zakat? Apakah azab jika tidak membayar zakat?* Kuala Lumpur, al-Hidayah Publishers, 1995, p. 6.

27 Yusıf Al- Qaradâwî, *Fiqh al Zakah,* Islamic Book Trust, Selangor, Malaysia, 2011, p. xiv.

28 an old measure: 1 'small' qadah=760.5 g; 1 'big' qadah=1.521 KG; M. Ismail Marcinkowski, *Measures and Weights in the Islamic World*, Malaysia, IIUM, 2003, p. 77-78.

It is made up of four mudds, and a mudd is a smaller container, close to the size of a small salad bowl. Precisely, a Prophetic mudd in modern volume measurements is 750mL, which means that one saa' is three litres.[29]

6. Zakah as a legal institution

6.1. Validity Requirements

6.1.1. The recipient

Qur'an regulates the circle who should accept zakah. According to the Quran's Surah Al-Tawba, there are eight categories of people ("asnaf") who are permitted to be such recipients:

"Alms are for the poor and the needy, and those employed to administer the (funds); for those whose hearts have been (recently) reconciled (to Truth); for those in bondage and in debt; in the cause of Allah; and for the wayfarer: (thus is it) ordained by Allah, and Allah is full of knowledge and wisdom."[30]

It means that those eight categories are:

1. those who live without means of livelihood *("poor")*
2. those who cannot meet their basic needs *("needy")*
3. zakah collectors *("those employed to administer")*
4. those sympathetic to or expected to convert to Islam, and recent converts to Islam *("for those whose hearts have been (recently) reconciled (to Truth)")*
5. slaves of Muslims who have or intend to free from their master by means of a "kitabah" – a special contract whereby a slave pays a specified amount for his freedom *("for those in bondage")*
6. those who have incurred overwhelming debts while attempting to satisfy their basic needs *("for those [...] in debt")*
7. those who are fighting for a religious cause or a cause of God *("in the cause of Allah")*
8. wayfarers, stranded travellers who are traveling on an Islamic goal but cannot reach their destination without financial assistance *("for the wayfarer")*.

Zakat should not be given to one's own parents, grandparents, children, grandchildren, spouses or the descendants of the Prophet Muhammad.[31] Zakah, however, should be given for only individuals, thus schools, hospitals, free kitchens are suported by the means of the special Islamic, fund, the Wakaf.[32]

29 Yusuf Al- Qaradâwî, *Fiqh al Zakah,* Islamic Book Trust, Selangor, Malaysia, 2011, p. 247-250.

30 Qur'an 9:60.

31 Hans Visser, *Islamic finance: principles and practice,* Edward Elgar Publishing, Gheltenham UK., 2009, p. 29.

32 Latiff Azha, et al., "The Practice and Management of Waqf Education in Malaysia", *Procedia - Social and Behavioral Sciences,* No 90, 2013.

From the verse of Quar'an it also turns clear, that the donor has to check if the recipient should accept the donation. If the donor defaults it, the zakah is not valid. In case, however, if the donor was acting with due diligence, but despite this he was wrong, his zakah is still valid. From a legal perspective we can state thus, that in fact, it is not the conventional functionality of the recipient, but rather the donor's good faith is the basic condition of the validity for zakah. This may sound uncustomary enough for a European lawyer, but we should always keep in mind, that this special tax is also a pillar of a religion. Probably it easier to follow a law which identifies with the soul as well.

6.1.2. The donation

Zakah is valid, if the ownership of the donation is transferred irrevocably to the recipient, and it also must be physically given to his possession. I means that lending is not valid as zakah.

6.1.3. Rule of priority

Donations are required solely from the assets, which are over and above our subsistence level: it has to be paid from excess savings. Indeed, according to the Qur'an, first in our own body has a right over us, than come our family – according to blood relation proximity. These are also the basic rules of succession in Islamic law. However, those relatives will be given priority who are in greater need. This rule is one of the fundamental ways of thinking roots, a "natural law-related" item, that seems to be easy to follow and abide. The philanthropic purpose of zakah is thus a donation based on the natural human choice, however, always providing the maximum possible support.

6.2. Zakah as tax

Several theories explain the legal foundation of taxes. The first is the contractual theory. This is adopted by many philosophers of the eighteenth century, who argue that tax is based on a contractual relationship between the state and the individual, whereby taxes are paid in exchange for services provided by the state, such as security and other public services. This is founded on Jean Jacques Rousseau's theory of social contract.[33] According to Adam Smith[34] this contract is like a rental one, whereby the state provides individuals with services and they pay rent for them, while Montesquieu[35] and Hobbes[36] argued that it is like an insur-

33 Jean-Jacques Rousseau, *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei,* trans. Kis János,, PannonKlett Kiadó, Budapest, 1997.

34 Adam Smith, *A nemzetek gazdagsága,* trans. Bilek Rudolf , Akadémiai Kiadó, Budapest, 1959.

35 Charles-Louis the Secondat Montesquieu, *A törvények szelleméről*, trans. Szrógh Sámuel, Osiris-Pallas Stúdió-Attraktor, 2000.

36 Thomas Hobbes, *Leviatán (vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*), trans. Vámosi Pál, Kossuth Kiadó, Budapest, 1999.

ance contract, whereby the tax is a premium paid by the individual to insure protection of the rest of his wealth. Critics of this theory believe it is ill-founded, since there is no way of realizing justice in any exchange between taxes and benefits received by the taxpayer, since it is impossible to estimate the exact benefit each citizen receives from the public expenditure on security, law enforcement, judiciary system, education, and national defense. By the 21th century it seems obvious to be true.

The second theory is that of state sovereignty. This theory explains taxes by the authority of the state as the sovereign body, which has the right to distribute the burden of taxes according to the principle of solidarity of all members of society, regardless of any benefits they receive from the state's services.[37] This leads to zakah as it is based upon the theory of brotherhood, mutual solidarity and vicegerency, because all human beings are only vicegerents, and thus God is the true owner of everything. Only God has the right to regulate upon it and prescribe the way of spending it via certain types of charity, such as zakah.[38]

7. Zakah and the Roman Catholic Church Tax. Comparative research

In Roman Catholic Church, we also have a "church tax" that has been determined in the Church Code (Codex Iuris Canonici).[39] Its Vth Book regulates the property of the Church. In Canon 1254. 1. §. it is stated that the Church has the right to obtain material goods regardless of the secular power, possess, administer and dispose of the specific aims to serve.

According to 2. § these specific aims are: to hold worship services, to ensure that the clergy and other ministers get a decent supply of the holy and apostolic activity in particular against helping the poor practice of acts of love.

According to the CIC the Roman Catholic Church has the right to ask from the believers what is needed for achieving its particular aims (Canon 1260.), and believers have the right to transfer assets for the Church (Canon 1261. 1§).

Canon 518. provides that local residents need to be organized in parishes. All parishes have their own temple. So being the member of a parish is not arbitrary, but it is determined by the place of residence. In spite of the place of the residence, however, believers are free to visit Holy Mass and other liturgical acts, seminaries and community events in any Roman Catholic parishes and temples. It these temples they are free to give any kind of donations, but the church tax has to be paid only for the parish the belong to. Its measure ("nisab") is 1% of their annual net income. As opposed to zakah the base of the tax is not only the surplus, but the whole wealth the believers earned in that particular calendar year. Parishes are allowed to define a minimum amount that must be paid in cases

37 Yusuf Al- Qaradâwî, *Fiqh al Zakah,* Islamic Book Trust, Selangor, Malaysia, 2011, p. 671-672.
38 Yusuf Al- Qaradâwî, *Fiqh al Zakah,* Islamic Book Trust, Selangor, Malaysia, 2011, p. 673-674.
39 *Az Egyházi Törvénykönyv* (Codex Iuris Canonici – CIC), Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1983, trans. Erdő Péter, Budapest, 1984.

where the income is less than one percent of that. This church tax should be paid by every believers who graduated from school and capable of working.

The theoretical basis for this regulation is that the temple, the church is not a room to rent for "a variety of events, such as births, deaths, weddings", but rather the centre of the religious life of the people belonging to the parish, so it is the mission of all members of the parish to maintain it. At the same time, with paying the church tax as contribution, all believers confess their debt and identity to the local Catholic parish. The parish priest is obliged to warn believers of the obligation of maintenance, and thus urge them in appropriate ways to do it (Canon 1261. 2§). If someone needs a religious ceremony, but has not paid this tax continuously, equitable burden sharing in all parishes means he should pay it retroactively for five years.

The church tax calculator of the Kaposszerdahely (Hungary)[40] *Roman Catholic parish*[41]

Monthly net income (HUF)	1 %	Annual net income (HUF)	**Annual church tax (HUF)**	Monthly net income (HUF)	1 %	Annual net income (HUF)	**Annual church tax (HUF)**
30 000	300	360 000	**3 600**	65 000	650	780 000	**7 800**
32 000	320	384 000	**3 840**	70 000	700	840 000	**8 400**
34 000	340	408 000	**4 080**	75 000	750	900 000	**9 000**
36 000	360	432 000	**4 320**	80 000	800	960 000	**9 600**
38 000	380	456 000	**4 560**	85 000	850	1 020 000	**10 200**
40 000	400	480 000	**4 800**	90 000	900	1 080 000	**10 800**
42 000	420	504 000	**5 040**	100 000	1000	1 200 000	**12 000**
44 000	440	528 000	**5 280**	110 000	1 100	1 320 000	**13 200**
46 000	460	552 000	**5 520**	120 000	1 200	1 440 000	**14 400**
48 000	480	576 000	**5 760**	130 000	1 300	1 560 000	**15 600**
50 000	500	600 000	**6 000**	150 000	1 500	1 800 000	**18 000**
55 000	550	660 000	**6 600**	200 000	2 000	2 400 000	**24 000**
60 000	600	720 000	**7 200**	300 000	3 000	3 600 000	**36 000**

In the parish of Kaposszerdahely the minimum amount of the church tax is 3000 HUF.

40 small village close to Kaposvár city, Hungary.

41 http://kaposszerdahely.plebania.hu/egyhazi_hozzajarulas (Accessed 21 July 2015)

As church tax is regulated by only the Codex Iuris Canonici, it is not enforceable by state power, and so it is not an enforceable claim at courts.

The main differences between zakah and church tax are:

1. Zakah in Islam is not a mere charity or a contribution to the expenses of the church, but also stresses emphasis on the donors' soul as part of their good deeds. It is rather an essential pillar of this religion, one of its major rituals and the third of its main five forms of worship. He who denies its obligation is considered disbeliever.

2. Zakah is a right to the poor in the wealth of the rich, a right decided by God, as the true owner of all wealth. Zakah thus does not humble or humiliate the receiver nor does it make the rich get a higher rank, ethically or socially.

3. The Islamic states are charged with the responsibility of collecting zakah and distributing it. Zakah is in this respect like a tax that must be collected and not like a contribution that is granted.

4. The state has the right to penalize that who refuses to pay zakah.

5. Individual Muslim is called upon to establish this essential obligation of Islam even if the state does not collect it, since the payment of zakah is in itself a worship that a Muslim offers to his God. If the government does not require its collection, it is required by the faith and by the Qur'an. Each Muslim should know of all the rules of zakah so he or she may pay it according to the conditions stipulated in Shariah.

6. Zakah is not merely temporary relief to the immediate needs of the poor, but aims at eliminating poverty and making the poor at least self sufficient, helping them with sufficient financial means to enable them to work and produce for their own sustenance.

7. Zakah aims at achieving several spiritual, moral, social, and political purposes. For that reason, it may be spent for the reconciliation of hearts, for the liberation of slaves, for those who are in debt, and for the sake of God in the widest meaning of the word.

8. Zakah is distinct from alms in other religions, it is a unique religious and legal institution.[42]

8. Acknowledgements

This paper is the result of my research done in Agri Ibrahim Cecen University, Turkey, in May, 2014. I declare my special thanks for Prof. Dr. Telat Yanik Vice-Rector and the Faculty of Islamic Sciences for their help.

42 Yusuf Al- Qaradâwî, *Fiqh al Zakah,* Islamic Book Trust, Selangor, Malaysia, 2011, p. 663-669.

Bibliography

AL-QARAAWI, Yusuf, *Fiqh al Zakah,* Islamic Book Trust, Selangor, Malaysia, 2011.

ARIFF, Mohamed, *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1991.

Az Egyházi Törvénykönyv (Codex Iuris Canonici – CIC), Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1983, trans. Erdő Péter, Budapest, 1984.

AZHA, Latiff et al., "The Practice and Management of Waqf Education in Malaysia", *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, No 90, 2013.

BAKAR, Osman, *Islamic Civilisation and The Modern World: Thematic Essays*, UBD Press, Brunei Darussalam, 2014.

BALÁZS, Judit, *Gazdaság - vállalkozás - versenyképesség az iszlám társadalmakban*, Budapest-Sopron-Kairo, 2008.

BENTHALL, Jonathan, "The Qu'ran's Call to Alms Zakat, the Muslim Tradition of Alms-Giving", *ISIM Newsletter*, No 1, 1998.

BUKHARI, Sahih, Volume 9, Book 84, Number 67., http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/bukhari/084-sbt.php (Accessed 20 July 2015)

Egyházi hozzájárulás/Szent Kereszt- Szűz Mária Neve Plébánia http://kaposszerdahely.plebania.hu/egyhazi_hozzajarulas (Accessed 21 July 2015)

The Encyclopaedia of Islam, Vol. IX. Leiden, 2002.

FADELL, Hayeeharasah, et al, "The Timeline of Zakah", *Procedia – Social and Behavioral Sciences* , No 88, 2013.

HOBBES, Thomas Hobbes, *Leviatán (vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma)*, trans. Vámosi Pál, Kossuth Kiadó, Budapest, 1999.

MARCINOWSKI, M. Ismail, *Measures and Weights in the Islamic World*, Malaysia, IIUM, 2003.

MONTESQUIEU, Charles-Louis the Secondat, *A törvények szelleméről*, trans. Szrógh Sámuel, Osiris-Pallas Stúdió-Attraktor, 2000.

OSMAN, Ail Akbar, *Mengapa perlu membayar zakat? Apakah kelebihan zakat? Apakah azab jika tidak membayar zakat?* , Kuala Lumpur, al-Hidayah Publishers, 1995.

QUTB, Sayyid, *Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives*, New York, Islamic Publications International, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*, trans. Kis János, PannonKlett Kiadó, Budapest, 1997.

SMITH, Adam, *A nemzetek gazdagsága*, trans. Bilek Rudolf, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1959.

SOHAIL H. Hasmi, "The problems of Poverty in Islamic Ethics", William A. Galston and Peter H. Hoffenberg (eds.), *Poverty and Morality. Religions and Secular Perspective*, Cambridge University Press, 2010, p. 180-203.

VISSER, Hans, *Islamic finance: principles and practice*, Edward Elgar Publishing, Gheltenham UK., 2009.

cilt
1

BALKANLARDA İSLÂM

MİADI DOLMAYAN UMUT

ISLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

TİKA

9 786059 642125