

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

BALKANLARDA İSLÂM

MİADİ DOLMAYAN UMUT

İSLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE



Editör
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı
Demolishing Mentality Which
Demolishes Bridges

cilt
5

 TİKA

cilt
5

BALKANLARDA İSLÂM MİADİ DOLMAYAN UMUT

İSLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

KÖPRÜLER YIKAN ZİHNİYETİN YIKILIŞI
DEMOLISHING MENTALITY WHICH DEMOLISHES
BRIDGES

EDİTÖR
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI



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



İnceleme Araştırma Dizisi

Yayın No:19

BALKANLARDA İSLAM
MİADİ DOLMAYAN UMUT

Cilt 5: Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı
Demolishing Mentality Which Demolishes Bridges

Editör

Dr. Muhammet Savaş KAFKASYALI

Balkanlarda İslam: Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı - *Demolishing Mentality Which Demolishes Bridges* / **Editör:** Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı
Ankara: T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı 2016 5.c.
(2902 s.) ; 16*24 cm T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı
inceleme-araştırma-dizisi; yayın no:19

İçindekiler:

- c.1:** Muğlaklıktan Berraklığa / *From Ambiguity to Clarity*
c.2: Türkistan'dan Balkanlara / *From Turkestan to the Balkans*
c.3: Gönül Fethinden Zihniyet Temsiline / *From the Conquest of Hearts to the Representation of Mentality*
c.4: Vakti Azizden Vakti Zelalet / *From Times of Glory to Times of Humility*
c.5: Köprüler Yıkan Zihniyetin Yıkılışı / *Demolishing Mentality Which Demolishes Bridges*
ISBN: 978-605-9642-11-8 - Takım
ISBN: 978-605-9642-16-3 - Cilt-5
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
MİADİ DOLMAYAN UMUT

İSLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE

KÖPRÜLER YIKAN ZİHNİYETİN YIKILIŞI
DEMOLISHING MENTALITY WHICH DEMOLISHES
BRIDGES

EDİTÖR
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI



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



İçindekiler / Contents

Ahlak ile Realite Arasında Ak Parti'nin Dış Politikası <i>Foreign Policy of AK Party Between Morality and Reality</i> Bekir Berat Özipek	9
Islam and the New Balkans: Lessons from the Last Century and the Third Millenium's Perspective <i>İslam ve Yeni Balkanlar: Son Yüzyıldan Alınan Dersler ve Üçüncü Bin Yıllık Dönemin Bakış Açısı</i> Ali Payaziti	27
Representations of contemporary Turkey, the Ottoman Empire, Islam, and gender through the phenomenon of modern pop culture the case of Turkish soap operas in the Western Balkans <i>Çağdaş Pop Kültürü Aracılığı ile Çağdaş Türkiye, Osmanlı Devleti, İslam ve Toplumsal Cinsiyet ile İlgili Temsiller Batı Balkanlarda Türk Dizi Filmleri</i> Ana Frank	43
Socio-cultural impact of Turkey on Bosnia and Herzegovina <i>Türkiye'nin Bosna Hersek Üzerindeki Sosyokültürel Etkisi</i> Anja Zalta	77
Makedonya'da İslam ve Müslümanlar <i>Islam and Muslims in Macedonia</i> H. Süleyman Ef. Recepi	99
Balkanlarda İslâm'ın Yaşanmasında Müftülüklerin Rolü ve Etkisi <i>The Role and Impact of the Mufti's Office in the Islam Experience in the Balkans</i> İbrahim Şerif	117
Bulgaristan Müslümanlarının Manevi Durumu ve Sorunları <i>Spiritual Status and Problems of Bulgarian Muslims</i> İsmail Cambazov	131
Romanya'da Müslüman Olmak: Romanya Müslümanlarının Dinî, Kültürel ve Eğitim Durumları <i>Being a Muslim in Romania: The Religious, Cultural and Education Status of Muslims in Romania</i> Ali Aksu	163
Türkiye'nin İlgi Odağında Bosna Hersek <i>Bosnia & Herzegovina in the focus of Turkish attention</i> Bakhtyar Aljaf	223
Islam in History Textbooks of Albania, 1990-2013 <i>Arnavutluk Tarih Dersi Kitaplarında İslam - 1990-2013</i> Enis Sulstarova	231
Romanya'da Türk ve Tatar Edebiyatı <i>Turkish And Tatar Literature in Romania</i> Emel Emin	263

A Dynamic Community in Impasse: The Turkish-Muslim Minority in Greece <i>Dinamik Bir Toplum Çıkmazda: Yunanistan'daki Türk-Müslüman Azınlığı</i> Konstantinos Tsitselikis	287
Islamic Tradition and Minority Condition in the Balkan framework: Fieldwork motivations from Greek Thrace in a comparative perspective <i>Balkan Çerçevesinde İslami Gelenekler ve Azınlık Durumu: Karşılaştırmalı Bir Perspektifle Yunan Trakyasından Saha Çalışması Motivasyonları</i> Fotini Tsibiridou	317
The sociopolitical transformation in Greece and Turkey from the perspective of State, Orthodoxy and Islam <i>Yunanistan ve Türkiye'de Devlet, Ortodoksluk ve İslâm Açısından Sosyopolitik Dönüşüm</i> Christos Teazis	351
Medeniyet ve Aidiyet Merkezliği Temelinde Türk-Yunan İlişkilerinde Din <i>The Religion in Turkish-Greek Affairs on the Basis of Centrality of Civilization and Belonging</i> Halis Ayhan	371
Political Activity among the Muslim Minority in Greece in the Last Two Decades of the 20th Century: Internal and Foreign Premises <i>20. Yüzyılın Son İki On Yıllık Dönem de Müslüman Azınlığın Yunanistan'da Siyasi Faaliyetleri: Dâhili ve Harici Mekânlar</i> Jędrzej Paszkiewicz	413
The Past and the Presence of the Muslims in Hungary <i>Macaristan'daki Müslümanların Geçmişi ve Bugünü</i> Tamas Soos	439
Poland And Turkey After 600 Years <i>600 Yıl Sonra Polonya ve Türkiye</i> Małgorzata Bonikowska	453
Turkish influences in Islam of Polish-Lithuanian Tatars <i>Polonya-Litvanya Tatarları Üzerinde Türk İslam Etkileri</i> Katarzyna Górak-Sosnowska	473
Dil ve Dinin Yaşanması ve Yaşatılması Üzerine: Romanya Örneği <i>Living and Preserving Language and Religion: Romania example</i> Neriman Hasan	495
Islam in the Balkans – Serbia, the Country of Contrasts <i>Balkanlar'da İslâm – Sırbistan, Tenzatlar Ülkesi</i> Safeta Bishevac	513
Bulgaristan'da Müslüman Pomaklar <i>Pomak Muslims in Bulgaria</i> Nesrin Osmanova İspova	537



Ahlâk ile Realite Arasında Ak Parti’nin Dış Politikası

Bekir Berat ÖZİPEK

Prof. Dr., Medipol Üniversitesi, İstanbul

Özet

Ak Parti döneminde Cumhuriyet dönemi geleneksel Türkiye dış politikası, bir yanıyla süreklilik arz ederken, bir yanıyla da anlamlı bir kopuş veya kırılma yaşadı. Türkiye’nin 2003 yılından itibaren içine girdiği siyasi değişim süreci, otoriter Kemalist bir sistemden ekonomik ve siyasi liberalleşmeye doğru bir yolculuğu ifade etti. İslami arkaplandan gelen ve kendisini dönüştürerek “siyasi merkeze” oturan bu yeni partinin, dış politikada “değer merkezli” bir politikayı hayata geçirme gayreti içine girdiği görüldü. “Komşularla sıfır sorun” veya “demokrasileri destekleme” ilkeleri ile “değerli yalnızlık” kavramı bu dönemde ortaya çıktı.

Ak Partiyle gelen bu yeni dış politika, farklı çevreler tarafından aynı anda birbirine taban tabana zıt değerlendirmelere sahne oldu. Onu “Amerikan yanlısı,” “AB’ye taviz için Kıbrıs’ı satan,” “Yeni Ortadoğu Projesinin yürütücüsü” olarak görenler olduğu

gibi, “Türkiye’nin eksenini kaydıran ve onu Batı’dan koparan,” “Yeni Osmanlıcı” veya “İslamcı” olarak da eleştirenler oldu. Öte yandan onun dış politikadaki ahlak iddiasını da “realiteden kopuk” veya “hayalci” olarak eleştirenler olduğu gibi, El Beşir veya Esat ile bir dönem kurdukları ilişkiden dolayı inandırıcı bulmayanlar da oldu. Öte yandan, başarılı olmayan bazı sonuçlarından yola çıkarak, onun yanlış olduğunu savunanların eleştirilerini de eklemek gerek.

Bu makale, Ak Parti dönemi Türkiye dış politikasının, başarılı veya başarısız olmasından bağımsız olarak, ahlaka dayanma kaygısını konu almaktadır. Onun, “idealizm” veya “realizm” ayrımına indirgenemeyecek biçimde, realiteyi gözardı etmeden ahlaki kodları izlemeyi öngören bir nitelik taşıdığını savunmaktadır. Bu politikanın, Larry Arnhart’ın siyasi düşünceler tarihini ele alırken kullandığı “ahlaklı realizm” veya “basiretli idealizm” kavramlarıyla açıklanabileceğini ifade etmektedir. Makale bunu, ABD’nin 2003 yılında Irak’ı işgal etmek için Türkiye’den topraklarını kullanma izni istemesiyle gündeme gelen “tezkere olayı,” Suriye ve sığınmacılar meselesi ile Mısır darbesi sonrası tepki olmak üzere üç olayda alınan tutum örneğinde somutlaştırmayı amaçlamaktadır.

Foreign Policy of AK Party Between Morality and Reality

Summary

Turkey's foreign policy, while in a continuation process, on one aspect, has witnessed an important and crucial break in the AK Party era, on the other. The political transformation process in Turkey since 2003 has expressed a shift from authoritarian Kemalist regime towards political and economic liberalization. This new political formation, which comes from an Islamic background and then settled in the political center tend to establish a value-based foreign policy. The principles of zero-problem with neighbours and support of the democracies and the concept of precious solitude have existed in this period.

The new foreign policy come with AK Party witnessed totally different evaluations by the different societal groups. Some labelled it as pro-American, exchanger of Cyprus for EU, executive of the New Middle East Project; while some others called it as Neo-Ottoman,

Islamist, the pioneer of the shift of the axis far away from the West. Besides, some argue the struggle for the moral-based foreign policy as irrational and unrealistic; and some others find it as unconvincing due to the past relations with the leaders such as Al Bashir and Assad. And of course, some claims the inaccuracy of the route of this policy starting by its some unaccomplished consequences.

This paper, regardless of being successful or not, focuses on the Turkey's new foreign policy's morality and value concern. The paper claims that, not just to reduce to the difference of realism and idealism, it carries out a character that follows moral codes in the foreign policy, without ignorance of the realities as well. And this policy can be explained by the conceptualizations of "moral realism" or "prudential idealism" used by Larry Arnhart in his studies regarding the history of political thoughts. The paper tends to embody this theoretical conceptualization with referring to the positions in three concrete samples: the March 1 Bill, a proposal submitted to the Turkish parliament whether the US troops' pass from the Turkish territories to Iraq will be allowed or not; The Syrian problem and refugee issue; and the response to the military coup in Egypt.

Giriş

2002 sonundan itibaren Türkiye'nin içine girdiği hızlı değişim ve dönüşüme paralel olarak, geleneksel dış politikası da belirgin bir biçimde farklılaştı. Cumhuriyet tarihi boyunca izlenen dış politikadan anlamlı bir kopuş arz eden bu yeni politikayı mümkün kılan ise, kendisini “muhafazakâr demokrat” bir siyasi kimlikle tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (Ak Parti) iktidara gelmesiydi.

Bu yeni durumu beraberinde getiren iki önemli faktör vardı. Birincisi, Recep Tayyip Erdoğan'ın liderliğindeki bu siyasi partinin, müesses nizama ve onun egemen siyasi anlayışına yönelik ciddi bir itiraz ve alternatif bir perspektif içermesiydi. Cumhuriyet tarihi boyunca ilk kez, İslami arkaplandan gelen ve egemen Atatürkçü veya Kemalist resmi devlet politikasına muhalif olan bir siyasi aktör tek başına iktidara gelmişti ve iç politikada olduğu gibi dış politikada da kendi tercihleri vardı. İkincisi ise Ak Parti iktidarıyla birlikte, yıllar içinde ülkenin, yeni bir dış politikada belirleyici olmanın gerektirdiği ekonomik güce ve buna bağlı olarak siyasi güce¹, öncekiyle kıyaslanamayacak ölçüde fazla ulaşmış olmasıydı.

Bu döneme damgasını vuran tartışmalar, “Neo-Osmanlıcılık” tan “ABD'nin Büyük Ortadoğu Projesinde eşbaşkan”lığa, “Türkiye'yi Batı'dan koparan dış politika” ve “eksen değiştirme”den, “ABD ve AB'nin taşeronu” olma suçlamalarına kadar zikzaklı bir seyir izlemişti. Yeni Türkiye dış politikasının bu türden, çoğu kez birbirine taban tabana zıt adlandırmalara konu olması, onun pek çok bakımdan yeni ve sıradışı özelliğinden geliyordu.

Bu yönleriyle yeni döneme damgasını vuran dış politikanın en önemli özelliği, *değer bağımsız, Batıcı, izolasyonist ve adaptasyoncu* olarak adlandırılabilir. Eski dış politika pratiğinden anlamlı bir kopuşu içermesiydi.² Kuşkusuz hayatın

1 Bkz. H. Kürşad Aslan – Murat Aslan, “Politik Ekonomi Perspektifinden Yakın Dönem Türk Dış Politikası,” *Türk Dış Politikası Yıllığı 2014*, Ed. B. Duran, K. İnät, A. Balcı, SETA Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2015, s. 111-138.

2 Cumhuriyet tarihi boyunca, dönemsel değişimler içermekle beraber egemen olan dış politikayı açıklamak için kullanılabilir başlıca kavramlar, bu başlıklar altına ele alınabilir görünmektedir. Değer bağımsızdır, çünkü 1923'ten 2000'li yıllara kadar, herhangi bir döneme damgasını vuran değer-merkezli veya ahlaki öncelikli olarak adlandırılabilir bir dış politikadan ve onu üreten, ona kaynaklık eden felsefe veya doktrinden söz etmek güçtür. Aksine, yeni devletin kuruluşundan hemen sonra izlenen dış politika ile kuruluş öncesi Anadolu'da verilen mücadele sürecinde atıf yapılan değerler farklı olmuş, Cezayir, Tunus ve Libya'nın bağımsızlık süreçlerinde, daha sonra sürekli olarak karşısına çıkarılacak olan güçten yana bir tutum arz etmiştir. Bunun özellikle 1950'ye kadarki Tek Parti Dönemi açısından düşünüldüğünde iç politika ile uyumlu olduğu, içerideki yapısal adaletsizlikle itham edilen Kemalist elitin ayrıcalıklı konumda ifadesini bulan oligarşik egemenlik ilişkilerinin bir yansıması olduğu düşünülebilir. Buna bağlı diğer bir özellik ise, onun kendini mümkün olduğunca sınırların ötesindeki gelişmelerden uzak tutmaya çalışması ve “Misak-ı Milli sınırları”nın ötesindeki gelişmelerle zorunlu olmadıkça ilgilenmemesi, o gelişmelerden kaynaklanacak risklerden ve faydalardan da uzak durmasıdır. Bu durum, aslında bir birikim, hafıza, felsefe, vizyon ve strateji eksikliğinin bir sonucu olarak, ne yapılması, nasıl yapılması ve kimin tarafından yapılması gerektiği konusundaki organizasyon zaafının ve bu konuda uzun vadeli çalışma geleneğinin tesis edilememiş olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Daha somut bir ifadeyle Türkiye Hariciyesi, “yurtta sulh, cihanda sulh” (Mustafa Kemal Atatürk'ün sözü) gibi sorulunca söylenenler kabilinden ve çok da açıklayıcı olmayan bazı genel prensiplerin dışında, ne üzerinde çalışılmış olduğu izlenimi veren bir Kafkasya, Türk dünyası veya Afrika politikasına sahip olmuştur, ne de bu coğrafyalardaki gelişmeleri yakından izlemiştir.

akışı içinde eski ile yeninin iç içe geçmesi ve yeni dış politikanın da eskisiyle ilişkisi bakımından *kopuşun* yanında *süreklilik* içeren unsurlarının da söz konusu olduğu, ancak kopuşun çok daha belirgin olduğu tespiti yapılabilir. Bu makalenin konusu da, 2002'den itibaren belirginleşen Türkiye dış politikası ve onun temel özellikleridir.

Ak Parti dönemi dış politikası, kendi içinde çeşitli dönemlere ayrılarak veya başarı-başarısızlık tasnifi temelinde de incelenebilir. AB süreci, Müslüman demokrat bir hükümetin Ortadoğu'da demokratikleşme için başarılı bir rol model olarak belirginleşmesini, bölgenin kronik çatışmalarını çözmek için arabuluculuk rolüne girişmesini ve Afrika'ya sadece siyasi veya stratejik değil, insani amaçlı yardımları, bu politikanın başarı örnekleridir.³ Ama aynı şekilde, özellikle 2010 sonrası dönemde ABD ve AB ülkeleriyle yaşanan gerilimler, Türkiye'nin Filistin ile İsrail arasındaki arabuluculuk rolünü kaybetmesini, Ortadoğu'daki güçlü ülke imajının Mavi Marmara Katliamı ve Suriye Savaşı gibi birçok trajik hadise ile aşınması da bu başarı öyküsünü gölgeleyen örnekler arasında sayılabilir.

Bu bağlamda belirtilmesi önemli diğer bir husus ise, “doğru politika” ile “başarılı politika” ayrımının gerekli olduğudur. Ak Parti döneminde Türkiye'nin ahlaki veya siyasi bakımdan genellikle doğru bir zeminde bulunması, bu zeminden hareketle geliştirilen siyasa ve stratejilerin de doğru olmasını veya tercih edilen politikanın başarılı bir şekilde yürütülmesini de garanti etmemektedir. Örneğin Ak Parti liderlerinin, “bizden habersiz Ortadoğu'da yaprak kıpırdamaz” veya “Emevi Camiinde namaz kılacağız” gibi zaman zaman “büyük sözler” ettikleri ve daha sonra o sözlerin gereğini yapamadıkları doğrudur. Ama *doğru olan* ile *başarılı olanın* zorunlu özdeşliği söz konusu değildir ve yürütülüş biçimindeki yanlışlardan bağımsız olarak Suriye politikasının doğru olduğu savunulabilir.

Bu makale, Ak Parti döneminde belirginleşen dış politikayı, zaman içinde ortaya çıkan ilkelerle onların ardındaki ahlaki zemine ilişkin bir tez çerçevesinde, üç ana örnek üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır.

Yine eski dış politikanın ayırıcı vasıflarından biri, onun sadece dıştaki gelişmeler ancak kendisini doğrudan ilgilendirdiğinde tepki veren, onda da daha çok sorunu kendisinden uzaklaştırmaya yönelik kısa vadeli bir tutumlarla somutlaşmaktadır. Batılı büyük devletlerin çizdiği ana çerçevenin içinde kalan, kendisini mümkün olduğunca ona adapte eden ve ama aynı zamanda güven duymadığı bu devletlerin taleplerine karşı durmaya çalışan bir politikadan söz ediyoruz.

- 3 Bunlara, “Türkiye'nin dört tarafının düşmanlarla çevrili” olduğuna ilişkin yaklaşımın terk edilmesi, AB'den müzakere tarihinin alınması, Erdoğan ve İspanya Başbakanı Zapatero'nun “medeniyetler çatışması” tehlikesine karşı beraberce “Medeniyetler İttifakı” projesini başlatmaları, Yunanistan ile ilişkilerin yumuşaması, Türkiye'nin Suriye ile yakınlaşmasının ürünü olarak Ortadoğu'da arabuluculuk görevi üstlenmesi, ABD baskısına rağmen İran ile ticari ilişkilerin artırılması, Ermenistan ile uzlaşmaya ve sınır kapısının açılmasına yönelik adımların atılması ve Irak Federasyonu'nun bir parçası olan Irak Kürdistan Bölgesel Yönetimi ile ilişkilerin geliştirilmesi bu dönemde gerçekleştirilen başarılı dış politika adımları” da eklenebilir. Bkz. Bekir Berat Özipek, “Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) Dönemi İç ve Dış Politika [2002-...]”, *Türkiye'nin Politik Tarihi*, Savaş Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 679.

A. Dış Politikada Belirginleşen İlkeler ve Kaynakları

Ak Parti iktidarıyla beraber Türkiye dış politikasına damgasını vuran birçok kavram ve ilke olmuştur. Bu anlamda aslında *yeni* bir dış politikadan çok, *artık* bir dış politikadan söz etmek de mümkündür. Önceki dış politika konseptsizliğinden farklı olarak, bir felsefesi ve perspektifi olan bir dış politika vizyonuna geçilmiştir.

Başarılı olup olmamasından bağımsız olarak yapılabilecek bir tespit, Türkiye'nin bu çerçevede yeni ve değer merkezli bir dış politika belirlemeye ve yürütmeye çalışmış olduğudur. “Demokrasileri desteklemek,” “pro-aktif dış politika” ve “kazan-kazan politikası” gibi kavram ve ilkelere bu yeni dönemde sıkça atıfta bulunulmuştur.

Pirinççi ve Demirtaş, daha çok “komşularla sıfır sorun” politikasına indirgenerek tartışılmasından haklı olarak şikayet ettikleri yeni dış politika anlayışında, ayrıca “çok taraflı diplomasi, pozitif angajman, ritmik diplomasi, herkes için güvenlik, bölgesel sahiplenme, maksimum ekonomik entegrasyon ve özgürlük-güvenlik dengesi” ilkelerini de saymaktadırlar.⁴

Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik*⁵ kitabı, bu yeni felsefe ve siyasetin anlaşılması bakımından genellikle ilk müracaat edilen eserdir. Kitap, her şeyden önce, Türkiye dış politikasının tarihi boyunca ilk kez felsefi bir temele ve kendi içinde tutarlı bir paradigmaya veya uzun vadeli amaçlara ulaşmayı öngören bir “grand strategy”ye dayandırılması çabasını ifade etmesi bakımından önemlidir. Teorik bakımdan iyi işlenmiş sofistike bir tarih ve medeniyet okuması temelinde Türkiye'nin işgal ettiği yeri ve potansiyeli, siyasi olanın ötesine de vurgu yaparak açıklama çabasını ifade eden bu eser, Ak Parti'nin dış politikasını anlamak için müracaat edilecek tek kaynak olmamakla birlikte, o politikanın zeminindeki felsefi ve fikri birikimin zenginliği hakkında fikir vericidir.

Ancak Ak Parti dönemi dış politikası, dayandığı felsefi temeller bakımından bu doktrinden daha farklı kaynaklardan da beslenmektedir. Bu anlamda Davutoğlu'nun kitabı, bu politikanın moral boyutunu anlamak için yeterli değildir. Belki tek başına bu ahlaki ve felsefi zemini kendisinden hareketle anlatabileceğimiz bir eserden de söz edilemeyebilir. Bu bakımdan esas olarak 15 yıllık bir pratik ve o pratik içinde gündeme gelen fikir, kavram ve tartışmalara bakmak ve o bütünden hareketle değerlendirme yapmak daha anlamlı görünmektedir.

Ak Parti döneminde Türkiye dış politikasını belirleyen kaynaklar çeşitlidir. Hasan Kösebalaban'a göre, birbiriyle çatışan dört ideolojik perspektif ve onları üreten dört ana grup tarafından şekillenmektedir. Bunlar, “İslami liberaller, sekülerist liberaller, İslami milliyetçiler ve sekülerist milliyetçiler veya Kemalistler” dir.⁶

4 Ferhat Pirinççi – Tunç Demirtaş, “Türk Dış Politikasında İnsani Diplomasi: Suriye Krizi Örneği,” *Türk Dış Politikası Yıllığı 2014*, Ed. B. Duran, K. İnät, A. Balcı, SETA Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2015, s. 12.

5 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik – Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, (Birinci Basım Nisan 2001), Onsekizinci Basım, İstanbul, 2004.

6 Hasan Kösebalaban, *Turkish Foreign Policy Islam, Nationalism, and Globalization*, Palgrave Macmillan, New York, 2011, s. 4.

Ak Parti'nin dış politikasını şekillendiren aktörler ise şöyle sıralanabilir: Partinin kurucusu Tayyip Erdoğan ile onunla aynı siyasi gelenekten gelen isimler, partiye dahil olan ve Turgut Özal'ın "dört eğilim" olarak adlandırdığı diğer siyasi akımlardan demokratlar, parti örgütü, parti tabanı, partinin çevresindeki medya, ona bilgi üreten think tankler ve görüşlerine itibar edilen kanaat önderleri. Bütün bu unsurların çeşitli düzeylerdeki etkileriyle şekillenen bir politikadan söz ediyoruz.

Dış politikayı belirleyen bu kaynak ve aktörlerin çeşitliliğini vurgulamanın önemi şuradadır: Ak Parti dönemi Türkiye dış politikasını anlamak ve değerlendirmek için başvurulun demeçler veya pratikler, birbirine taban tabana zıt olabilmektedir. Kolaylıkla "liberal uluslararası ilişkiler anlayışı" kapsamında değerlendirilecek sözler de vardır, bunun tam tersi de. "Amerikancı" suçlamasıyla "Batı karşıtı" veya "Neo Osmanlıcı" suçlamalarının aynı anda yapılabililiyor olması, genellikle bu çeşitliliğin yeterince dikkate alınmamasından kaynaklanan bir indirgemeciliğin ürünü olabilmektedir.

Bu politikanın ahlaki ve ideolojik kaynakları da çeşitlidir. Bu kaynaklardan ilki, başta partinin önemli isimlerinin geldikleri inanca ilişkin arkaplanın ürünü olarak, İslam dininin etkisidir. İkinci olarak, muhafazakar sağ düşünce geleneğinden liberalizme ve kısmen sola, eski düzenin devletçiliğinden ve onun bazı dış politika duyarlılıklarından insan hakları doktrinine kadar oldukça çeşitli ve birbiriyle çelişen kaynakların etkide bulunduğu tespiti yapmak mümkündür.⁷ Bununla beraber, aşağıda tartışılan dış politika anlayışında son tahlilde belirleyici olan ve özellikle kriz dönemlerinde etkisini hissettiren duyarlılık ise ilkidir. Ancak onun da algılanış ve yorumlanış biçimlerinin birbirinden farklılıklar arz ettiği kaydını düşmek gerekir.

B. "Basiretli İdealizm" ve "Ahlaklı Realizm" Arasında

Genel olarak siyasette, özel olarak ise dış politikada idealizmin bizi somut dünyadan kopardığı, realizmin ise bencilliği ve zulmü meşrulaştırmaya hizmet ettiği söylenir. Ancak dış politikaya ilişkin tercihler ne idealizm-realizm dikotomisinden ibarettir, ne de bu ikisinin tek bir anlaşılış ve uygulanış biçimi söz konusudur. Dış politikaya ilişkin ekol veya perspektifler, bu ikisinin yanında, plüralizmden sosyal inşacılığa, feminizmden yapısalcılığa kadar çeşitli kavramlarla açıklanagelmiş ve

⁷ Bazen aynı politikacı için bile birbiriyle çelişen duyarlılıklara aynı anda sahip olmak da mümkündür. Sıkça rastlanan bir gerilim, İslami hassasiyetle ile devletçi ve milliyetçi hassasiyetlerin bazen partinin, bazen de kişinin iç dünyasında karşı karşıya gelmesidir. Bu bağlamda, kamu diplomasisi alanında görev yapan dindar bir bürokratın, Ak Parti ileri gelenleriyle ilgili izlenimini paylaşmak yararlı olabilir. Çoğu kez "devletçi refleksler" gösterdiklerinden şikayet etmekle beraber şunu da eklemişti: "Ama özellikle kriz zamanlarında çok ender olarak ortaya çıkan ve hata yapmalarını engelleyen *din temelli bir ahlaki hassasiyet* de gözlemledim."

farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Aynı şekilde, idealizm ve realizm ve liberalizm de kendi içlerinde “klasik,” “neo” ve başka versiyonlarıyla, eski ve yeni biçimleriyle ifadesini bulmaktadır.

Uluslararası ilişkilerde ahlakçılığa yer olmadığını söyleyenler, özellikle de realist yaklaşımı en saf versiyonuyla sahiplenenler, uluslararası alanda ilkelerin değil çıkarların geçerli olduğunu ve her devletin buna göre politika belirlemesi gerektiğini ileri sürerler. Bu akımın 20. Yüzyıldaki önemli isimlerinden Hans Morgenthau'nun “evrensel ahlaki ilkeler devletlerin eylemlerine uygulanamaz” şeklindeki sözleri, uluslararası ilişkilerde realizmin anlamının en iyi özetleyen postüla olarak ifade edilebilir.⁸ İdealistler ise, yine en saf şekliyle, onu temel ahlaki veya siyasi ilkeler üzerinde şekillendirmeye çalışırlar.

Ama bu iki farklı gelenekten gelenlerin aynı noktada buluşması mümkün olabilir. Larry Arnhart'ın “realist ahlaki idealizm” kavramıyla anlatmaya çalıştığı budur.⁹ “Siyasal basiret ile ahlaki yargıyı neden birleştiremeyelim ki?” sorusundan hareket eden Arnhart, köleliğe karşı olan ve onu kaldırmak için çaba gösteren Abraham Lincoln'ün, bunu yaparken aynı anda Kuzey ve Güney'i bir arada tutmayı da başardığına işaret ederek, bir liderin “realist ahlaki idealizme” sahip olmasının mümkün olduğunu savunur.¹⁰

Charles Strohmer'e göre de hem idealizme ve hem de realizme içkin zayıflık ve sınırlılıklar, günümüzde herkes, hatta en keskin ideologlar için bile geçerlidir. Birçok dürüst siyasi danışman ve analist, kendisini bu iki kavramdan hangisiyle özdeşleştireceğine karar verememektedir. “İdealizm” ve “realizm” ayrımıyla ilgili olarak gittikçe daha çok sorun yaşadığını belirten ABD eski dışişleri bakanı Madeleine Albright, “(k)endimi nereye koyacağımı bilmiyorum. Bu yüzden de kendimi sıkça idealist realist veya realist idealist olarak tanımlıyorum. Şu sebeple ki, eğer bir vizyon ve idealleriniz yoksa, nereye gittiğinizi bilemezsiniz. Ama realist değilseniz de, oraya gidemezsiniz” yorumunu yapmaktadır.¹¹

8 Jack Donnelly, “Realism”, Scott Burchill, Andrew Linklater, Richard Devetak, Jack Donnelly, Matthew Paterson, Christian Reus-Smit and Jacqui True, *Theories of International Relations*, Third Edition, Palgrave, New York, 2005, s. 31.

9 Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Adres Yayınları, Ankara, 2003, s. 144.

10 Abraham Lincoln gibi siyasi liderlerin, siyasi düşüncelerinde “basiretli bir idealizm” için canla başla çalıştıklarını düşünebileceğimizi savunan yazara göre Lincoln, köle edinme hakkı diye bir şeyin söz konusu olmayacağını belirtmiştir. Ancak “herhangi bir yıkıcı etki sorunu yaşamadan, köleliğin hemen kaldırılmasını sağlayacak pratik bir yolun olmadığının da farkında” olduğundan, “köleliği, kısa vadede zorunlu bir kötü” olarak kabul etmekle beraber, “köleliği tamamen ortadan kaldırmak için çaba gösterilmesi gerektiğini” de belirtmişti.

“Sonuçta Lincoln, köleliği ahlaki bir sorun olarak görmeyen Güneyli liderlerle, Birliğin parçalanması anlamına gelse de köleliğin derhal kaldırılması gerektiğini savunan Kuzeyliler arasında, orta bir yol bulmaya çalışmıştır. Bu örnek, bir siyasi liderin, gerçekçi ahlaki idealizme sahip olmasının nasıl mümkün olduğunu gösterir.”

11 Charles Strohmer, “Realism and Idealism in International Relations,” 2 Eylül 2010, <http://www.charlesstrohmer.com/international-relations/international-relations-101/realism-idealism/all/1/> (Erişim 20 Mart 2016).

Ak Parti'nin dış politikasının ayırıcı vasfı, öncekinden farklı olarak ahlak ve adalet gibi değerleri siyasetten ayırmaması ve dış politikayı ahlaki olana dayandırma çabasıdır. Bu şekilde ilk bakışta “idealist” bir dış politikanın söz konusu olduğu düşünülebilir. Ancak kendisinin dışında kurulu olan uluslararası ilişkiler düzenini gözardı etmemesi¹² ve realistlerin vurgu yaptığı güç ilişkilerinin gereklerini dışlamaması bakımından saf bir idealizmden söz edemeyiz.

Onun yaptığı, dış politikanın “idealist” ve “realist” şeklindeki kaba ayrımını aşan bir başka tarzı ifade etmektedir. Kendileri bunun adını nasıl koyacaklardır veya hali hazırda böyle bir çabaları var mıdır bilmiyorum, ama eğer varsa, ona katkı sağlamak açısından şöyle bir değerlendirme mümkün görünüyör:

İktidara geldiği önemden itibaren izlediği dış politikaya baktığımızda, Ak Parti'yle beraber gündeme gelen dış politikanın, Arnhart'ın “realist ahlaki idealizm” kavramıyla veya onun işaret ettiği ortak duyarlılıktan hareketle “basiretli idealizm” veya “ahlaklı realizm” gibi kavramlarla tasvir edilmesi mümkün görünmektedir.

Bir tanımlama denemesi olarak, bu iki kavramı ve onların dış politikadaki yansımaları şöyle değerlendirmek mümkün görünmektedir: Basiretli idealist, esas olarak bazı üstün ahlaki ilkelere bağlıdır ve kimliğinin temel unsuru budur. Ama politika geliştirirken ortamı ve koşulları dikkate alır. Ahlaklı realist ise, realitenin kendisinden bağımsız olarak varolduğunu tanır ve onun gereklerine göre hareket eder. Ama ahlaki olanı da dışlamaz ve elinden geldiğince bu ikisini uyumlu hale getirmeye çalışır. Bu yönüyle, asli kaygıları ve kimliğinin temel unsuru birbirinden farklı olan basiretli idealist ile ahlaklı realist aynı tutumda birleşebilir. Ak Parti'nin dış politikası, bu ikisi arasında, esas olarak “realist ahlaki idealizm” veya “basiretli idealizm” olarak değerlendirilebilir görünmektedir.

Bu yeni perspektif ve vizyonu beraberinde getiren ahlaki ve felsefi zemin veya ahlak anlayışının, sonuçlarından bağımsız olarak doğru davranış kodlarını izlemeyi öngördüğü, ama realiteyi de yadsımama gayretini içerdiği söylenebilir. Bu anlamda, faydacı ahlaktan çok deontolojik ahlaka yakın bir zeminden söz edebiliriz. Ahlaklı olan ile faydalı olanı birbirinden ayrı görmeyen, *değerler* ile *gerçek hayat* arasında bir kopukluk algılamayan bu ahlakın Doğu ve Batı toplumlarında, Pagan, Hristiyan ve İslam dinlerine mensup din insanları ve düşünürler arasında, birden çok kaynağı vardır. Örneğin Çiçero'ya göre, ahlaki olan ile faydalı olan birbiriyle çelişmez. Eğer siz bu ikisinin çeliştiğini düşünüyorsanız, faydanıza olanı yanlış tanımlıyorsunuz demektir.¹³ Aynı yaklaşımın İslam dininde de oldukça güçlü bir temeli vardır. Konumuz açısından Ak Parti'nin bu politikasının zemi-

12 Ak Parti'nin uluslararası düzeni ve onun güç ilişkilerini gözardı etmemesi, buna uygun basiretli ve isabetli bir politika ve strateji geliştirebildiği anlamına gelmemektedir. Özü bakımından doğru olsa da Ortadoğu politikası bunu başaramadığının örneklerini yansıtmaktadır.

13 “Cicero, *De Officiis* (III, 18-19) adlı eserinde, amaca uygunluk ile ahlâkîlik arasında bir çatışmanın olamayacağını ileri sürer. Çünkü ahlâkî olarak doğru olan şey her zaman amaca uygundur ve amaca uygun olan şey de ahlâkî olarak doğrudur. Eğer bir çatışma söz konusuysa, bu çatışma ahlâkî doğru ile amaca uygunmuş gibi görünen şey arasında ortaya çıkar.” Bkz. Bkz: Arnhart, Age, s. 141.

ninde Çiçero ve Kant'tan ziyade bu ahlaki türetebileceği daha “yerel” kaynakların, İslam ahlakının veya onun bir anlaşılış biçiminin etkili olmuş olabileceğini düşünebiliriz. Bu bağlamda İslam dininde, kural izleyici olmanın ve doğru davranış kodlarını uygulamanın, sonuçlarından bağımsız olarak tercih edilmesi gerektiği, uzun vadede bunun sonuçları bakımından da faydalı olacağını öngören bir ahlak anlayışı olduğunu belirtmek açıklayıcı olabilir.¹⁴

Türkiye'nin Amerika Birleşik Devletleri'nin beklenti ve telkinlerine rağmen İran'a yaptırımlar konusundaki tutumu da bu örnekler arasında sayılabilir.¹⁵ Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, İran'a nükleer programı dolayısıyla yaptırım kararı aldığı oylamada Türkiye, sorunun diplomatik yollarla çözümünü savunup Brezilya ile birlikte “hayır” oyu kullandığında ABD'nin tepkisiyle karşılaşacağını biliyordu.¹⁶

1. Tezkere Olayı: Aşağıdan yukarıya bir politika ayarlama hadisesi

Ak Parti'nin dış politikasını belirleyen aktörler yukarıda sayılırken, parti örgütü, parti tabanı, partinin çevresindeki medya da ifade edilmişti. Türkiye siyasi tarihinin en ilginç dönemeçlerinden biri, 2003 yılındaki “Tezkere Olayı,” bu aktörlerin belirgin bir biçimde müdahil olarak sonucu belirledikleri tarihi bir anı ifade etmektedir.

14 Sonuçlarından bağımsız olarak doğru tutum almanın önemine işaret eden bu ahlakın zemini veya dayanakları Kur'an'dan türetilir. Nisa Suresi 135. Ayet şöyledir:

“Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana-babanız ve akrabanız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, bükür (doğru şahitlik etmez), yahut şahitlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” İnsanın, kime yarayacağına ilişkin bireysel öngörüler ne olursa olsun, adil davranış kurallarını izlemesi gerektiğine ilişkin örnekler olarak da şu ayetler verilebilir: “Ey îmân edenler! Allâh için adâletle şahitlik eden kimseler olunuz. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adâletten saptırmasın...” (el-Mâide, 8) ve “...Mümkündür ki nefret ettiğiniz bir şey sizin için iyi olabilir ve yine mümkündür ki hoşlandığınız bir şey de sizin için kötü olabilir. Allah bilir ama siz bilmezsiniz.” (Bakara 216) Ancak unutulmamalıdır ki, bu örneklerden hareketle tek bir “İslam ahlakı” genellemesi yapılamaz ve “Ak Parti'nin dayandığı İslam ahlakı budur” da denemez. Hem bu ahlakın birden fazla okunuş biçimi söz konusudur, hem de Ak Parti'nin dış politikasını belirleyen birden fazla kaynak vardır.

15 Financial Times gazetesi, ABD ve Türkiye arasındaki köklü ittifakın, İran'a uygulanacak yaptırımlar konusunda BM Güvenlik Konseyi'nde yapılacak oylamada tarihi bir dönemeçten geçeceğini belirtmiş ve bu kararın, yarım asırdan fazla bir süredir müttefik olan ABD ve Türkiye arasındaki çalkantılı ilişkilerde belirleyici bir rol oynayacağı yorumunu yapmıştı. Aynı haberde Güvenlik Konseyi'nin geçici üyesi olan Türkiye'nin yaptırımlara karşı görünen tutumuyla ilgili olarak görüşlerine başvurulmuş “ABD'li yetkililer” ise, “umabileceklere en iyi şeyin Ankara'nın yaptırımlar konusunda çekimser oy kullanabileceği olduğunu” belirtmişler ve “Ankara'nın kullanacağı çekimser oy[un] bile, Washington'ın İran'a karşı oluşturmak istediği uluslararası birliğe dikkat çekmek için gösterdiği çabayı fazlasıyla güçlendirebileceği” uyarısını yapmışlardır. Bkz. “İran Oylamasıyla Türkiye-ABD İlişkileri Gerilebilir,” Financial Times'tan aktaran Hürriyet, 11 Haziran 2010. Ancak Türkiye buna rağmen “hayır” oyu vermişti.

16 Laura B. Adam, bu oylamadaki “hayır” oyundan dolayı “Türkiye'nin Batı'ya sadakatinin sorgulandığı” yorumunu yapmaktadır. Bkz. “Turkey's Foreign Policy in the AKP Era: Has There Been a Shift in the Axis?,” Turkish Policy Quarterly, 2012, Vol. , Number 3, s. 146.

ABD'nin Irak'ı Kuzeyden işgal amacıyla Türkiye'den topraklarını kullandırması talebini içeren tezkerenin ("*TSK'nın yabancı ülkelere gönderilmesine, yabancı silahlı kuvvetler unsurlarının 6 ay süreyle Türkiye'de bulunmasına izin verilmesine ilişkin Başbakanlık Tezkeresi*") TBMM Genel Kuruluna getirilmesi, konumuz açısından Ak Parti'nin dış politikadaki ilk büyük sınavı olmuştur.

Tezkerе'nin Hükümet tarafından TBMM'ye getirilmesi, ülkede yoğun bir tartışmanın da kapısını aralamıştır. Bazı çevreler Tezkerе'nin "getirileri"ni göz önüne alarak, herhangi bir ahlaki tartışmaya girmeksizin onaylanmasını savunabilmişlerdi. Ahlaki bir mesele olduğunu kabul edenler veya onu analiz dışı görmeyenler açısından bir bölümü, Türkiye'nin içinde bulunduğu ciddi ekonomik şartlar ve ABD'nin tepkisi göz önüne alındığında, gelecekteki bir "iyi" adına tezkereyi kabul etmekten başka bir seçeneği olmadığını savunurken, diğer bölümü ise, bunun "ahlaksız bir teklif" olduğunu ve ona evet demenin hiçbir gerekçeyle meşrulaştıramayacağını savunuyordu.

Tezkerе'yi TBMM'ye getiren Hükümet, kendi içinden, parti örgütünden ve tabanından gelen basınçla karşı karşıya kalmıştı. Hükümeti destekleyen medyanın da tutumu net bir biçimde "hayır" yönündeydi. Hükümet içinde iki farklı görüş, kendisini aleni biçimde belli ediyordu.

Buna karşılık muhalefet, Tezkerе'nin iktidar oylarıyla geçeceğini düşünüyor ve ABD karşıtı bir dille süreci eleştiriyordu. CHP, Tezkerе'nin reddedilebileceğini düşünseydi, böylesine açık bir dille ona karşı çıkar mıydı bilinmez; ama oylama günü CHP lideri Deniz Baykal'ın TBMM Kürsüsünden iktidar sıralarına dönerek, "Amerika'dan korkmayın, Allah'tan korkun!" diye haykırması, muhtemelen birçok Ak Partili kararsız vekil üzerinde ciddi bir sarsıcı etki yapacaktı. İktidar içinde de Manisa Milletvekili Bülent Arınç, Tezkerе'ye açıkça muhalefet edenlerdendi. Araya giren dini bir tatilde milletvekillerinin seçim bölgelerine gitmeleri ve seçmenleriyle doğrudan temasları da Tezkerе'nin rengini belirlemede önemli bir etki yapacaktı.¹⁷

TBMM'de Ak Parti'nin "grup kararı" almaması ve milletvekillerini bu konuda serbest bırakması, tezkerе karşıtlarının elini güçlendiren önemli bir avantajı oluştuyordu.

Sonuçta, TBMM Genel Kurulu'nda yapılan kapalı oturumda, Tezkerе kabul edilmedi. TBMM Kürsüsünden "Ret kararını" okuyan Bülent Arınç'ın sevinci gözlerinden okunuyordu. Bu olay, ABD-Türkiye ilişkilerinde ciddi bir rahatsızlık doğurdu ve Bush Yönetimi'nin hem Ak Parti Hükümeti'ne, hem de TSK'ya yönelik tepkilerine neden oldu. Ancak daha sonra ilişkiler tamir edildi. Bush Yönetimi sona erdi ve/ama Türkiye bu süreçte, "elini komşusunun kanına bulamış olmaktan" ve tarihine -geçmişte Cezayir'in bağımsızlığına karşı Fransa lehine oy kullanmış olmanın utancına benzer- kara bir sayfa daha eklemekten kurtuldu.¹⁸

17 Bekir Berat Özipek, Age, ss. 679-680.

18 Aynı yerde.

Bunu sağlayan ise, genel olarak Türkiye toplumunun, özel olarak ise Ak Parti tabanı ve örgütlerinin aşağıdan yukarıya geliştirdikleri baskıyla, bütün riskleri göze alarak tezkerenin kaderini belirlemiş olmalarıydı.

2. Suriye politikası: Hem tek başına, hem dünya ile birlikte

Suriye politikası, bu ahlak anlayışına dayalı olarak yürütülen dış politikanın bir örneği olarak değerlendirilebilir. Mağripten yola çıkan ateşin Doğu Akdeniz kıyılarına ulaşacağı belli olduğunda, Suriye'de barışçı bir geçiş için Türkiye çok emek harcamıştı. Erdoğan ailece görüştüğünde de Esad'ın diktatör olduğunu biliyordu ama barışçı geçiş için bu yolun denenmesi gerekiyordu. Uzun bir geçmişi olan ve geçmişte Hama ve Humus örneğinde kendi halkına karşı kitlesel katliam yapmaktan kaçınmayan bir Baas Rejimi realitesi vardı. Bu rejimin değişim ihtimalini değerlendirmek gerekiyordu. Ancak barışçı gösteri hakkını kullanan halkın üzerine ateş açılmasıyla başlayan çatışmalar yaygınlaştığında, katliam başladığında, Esad rejiminin son meşruluk zemini de eridiğinde ve demokratik geçiş için son umutlar da tükendiğinde, Türkiye politikasını değiştirdi. Esad rejiminin gayri meşru olduğunu, onun yıkılması gerektiğini savundu ve direnme hakkını kullanan muhalifleri destekledi. Ve bunu, Esad rejimine destek veren ve sığınmacılara kapıların kapatılmasını savunan ana muhalefet partisi CHP'nin, sığınmacılara ev verilmemesi, "hatta selam bile verilmemesi" gerektiğini savunan milletvekilleri ile "1,5 milyon Suriyeliyi almak vatana ihanettir" diyen ve Ermeni Tehciri'nin yüzüncü yılında seçmenlerine yeni bir tehcir vadeden liderine rağmen yaptı.¹⁹ Bu yaklaşım, Tayyip Erdoğan ve Ahmet Davutoğlu başta olmak üzere, Ak Parti üyeleri tarafından eleştirilecekti. "Burada bir sınavdan geçiyor herkes," diyordu Ahmet Davutoğlu, "Sayın Kılıçdaroğlu, yaptığı konuşmalardan birinde diyor ki 'Biz olsaydık konteyner kentleri kurmazdık.' Niye kurmazdınız' diyorlar. 'Onları kabul etmezdik' diyor. 'Çünkü bu insanlar beladır, bela açar' diyor."²⁰

Bu yönüyle Türkiye'nin Suriye politikası, idealist olarak görünebilir. Ancak onu kolayca bu kategoriye koymayı mümkün kılmayan bir boyutu da vardır. O da, Esad rejimine karşı bu net tutumuna rağmen, Türkiye'nin ihtiyatı elden bırakmayarak, Suriye'de tek başına bir maceraya girişmemeyi başarmasıdır.

Türkiye, krizin başından itibaren "dünya ile birlikte hareket edeceğini" ifade etmiş ve ABD'nin teşviklerine rağmen²¹ tek başına Suriye'ye askeri bir müdahale

19 CHP lideri Kemal Kılıçdaroğlu, CNN Türk'teki bir söyleşisinde, "Suriyeli kardeşlerimizi de geri göndereceğiz. 'Kusura bakma' diyeceğiz. Git kendi ülkeneye. Her insan doğduğu toprakta mutlu olur" diyebilmişti. Bkz. "Kılıçdaroğlu'ndan Suriyelileri Gönderme Vaadi," *Sabah*, 23 Nisan 2015.

20 Bekir Berat Özipek, "Sığınmacılara Karşı Avrupa'nın En Irkçı ve Ayrımcı Partisi Hangisi, *Serbestiyet*, <http://www.serbestiyet.com/yazarlar/berat-ozipek/siginmacilara-karsi-avrupanin-en-irkci-ve-ayrimci-partisi-hangisi-167113> (Erişim 17 Mart 2016).

21 Suriye direnişi başladığında ABD, Türkiye'yi savaşa girmesi için epeyce teşvik etti, onun kara gücü olmasını istedi ve hemen ardından kendisinin de gireceğine ikna etmeye çalıştı. 2014'ün sonlarında bile Amerika'nın Sesi, "Artuk Amerikalı yetkililer, Türkiye'den daha kapsamlı askeri rol oynama beklentisini gizlemiyor" diyordu. "ABD Suriye'de IŞİD'e Karşı 'Yerel' Güç İstiyor" başlıklı haber, iki ülke arasındaki görüş ayrılığını şöyle ortaya koyuyordu:

lede bulunmamayı tercih etmiştir. Suriye politikasının “basiretli” veya “realist” boyutu böyle yansımaları bulmaktadır.²²

3. Mısır politikasına dair bir “realizm” tartışması veya “değerli yalnızlık” üzerine

Benzer bir durum Mısır politikası için de geçerlidir. Türkiye, Mısır’ın seçilmiş lideri Cumhurbaşkanı Mursi’ye karşı darbe olduğunda da bunun adının darbe olduğunu açıkça belirtti ve iki ülke ilişkilerinin bozulmasını göze alarak darbe yönetimini açıkça eleştirdi. Bu politikayı, yine ana muhalefet partisi CHP’nin ve kendi partisi içindeki bazı isimlerin eleştirilerine rağmen yürüttü.²³ Aslında darbe karşısında bu tutumu sergileyen sadece Kemalist ideolojinin siyasi temsilcisi olarak tanımlanabilecek olan Türkiye’nin ana muhalefet partisi CHP değildi. Belki bu açıklıkla olmasa bile, ABD ve AB üyesi devletler de son tahlilde CHP liderinin biraz fazla açık sözlü biçimde dile getirdiği duruşu sergilediler. Bu süreçte Türkiye’nin Mısır ile ilgili olarak yürüttüğü politika, onun yalnız kaldığına ilişkin eleştirileri de beraberinde getirdi.²⁴ Ancak bu ödenebilir bir maliyetti ve

“Başkan Barack Obama’nın IŞİD’le mücadele koalisyonu özel temsilcileri emekli Orgeneral John Allen ve Büyükelçi Brett McGurk’in Ankara’daki temaslarının ardından Amerika’nın IŞİD’le mücadele stratejisi çerçevesinde Türkiye’den beklentileri yavaş yavaş şekillenmeye başlıyor. Artık Amerikalı yetkililer, Türkiye’den daha kapsamlı askeri rol oynama beklentisini gizlemiyor. Ankara ise dün Dışişleri Bakanı Mevlüt Çavuşoğlu’nun söylediği gibi tek başına askeri harekate karşı çıkıyor.” Bkz. *Amerika’nın Sesi*, 10 Ekim 2014, <http://www.amerikaninmesi.com/content/abd-suriye-de-isis-d-e-karsi-yerel-kara-gucu-istiyor/2479786.html> (Erişim 25 Mart 2016).

Bu politikanın doğurduğu rahatsızlık, sonraki yıllarda, Barack Obama’nın daha açık bir dille tepkisine konu olacaktı. Obama’nın Erdoğan’ı “bir başarısızlık” olarak gördüğüne ilişkin beyanına ek olarak, onu “muazzam ordusunu Suriye’ye istikrar getirmek için kullanmayı reddeden bir otoriter” diye eleştirmesini de beraberinde getirecekti. Bkz. Jeffrey Goldberg, “The Obama Doctrine: The U.S. President Talks Through his Hardest Decisions About America’s role in the World,” *The Atlantic*, April 2016, http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2016/04/the-obama-doctrine/471525/?utm_source=SFTwitter#10 (Erişim, 25 Mart 2016).

- 22 Türkiye’nin burada izlediği rol, ‘Dünya’ diye adlandırılan etkili uluslararası çevrelerden kopmadan ama onlardan bir adım ileride durarak, onları Suriye konusunda teşvik edici bir tutum almak, ama tek başına da bu işin içine silahlı bir şekilde dalmamak şeklindeki politika esas itibarıyla doğrudur. Bu konuda hükümetin izlediği politikayı “ahlaklı realizm” olarak tanımlamak mümkün. Bkz. Bekir Berat Özipek, “Suriye’yi Kendi Ordusu İlgal Etti,” Nil Gülsüm Röportajı, *Milat*, <http://www.milatgazetesi.com/suriyeyi-kendi-ordusu-igal-etti-34897/>, 15 Ekim 2012. (Erişim 8 Mart 2016).
- 23 CHP lideri Kılıçdaroğlu, hükümetin Mısır politikasını şöyle eleştiriyordu: “Bir ülkeyi yöneten kişi eğer uluslararası kabul görüyorsa ben ona karşıymı diye ucuz siyaset yapmam. Amerikalı karşı mı? Fransız karşı mı? İranlı, Suriyeli karşı mı? Rusya karşı mı? Ben niye karşı olacağım. Ben kendi ülkemin çıkarlarına bakarım. Eğer bir ülkenin yönetimi uluslararası kabul görüyorsa, BM’de temsil ediliyorsa bir sorun yok demektir.” Kılıçdaroğlu, “Sisi’ye Karşı Değilim,” <http://www.dogruhaber.com.tr/haber/149118-kilicdaroglu-sisiye-karsi-degilim/> (Erişim, 10 Mart 2016).
- 24 Cumhurbaşkanı Başdanışmanı İbrahim Kalın, Türkiye bölgesel ve küresel siyasette yalnız olmadığını savunurken “yalnız değiliz ama yalnızlığı göze alacak kadar ilkeliyiz” diyor ve “değerli yalnızlık” ile ilgili şu yorumu yapıyordu: “Dünya darbelerle, katliamlarla sessiz kalırken tek başına doğrunun yanında olmamız gerekirse bundan çekinmeyiz. Eğer buna yalnızlık demek icab ediyorsa bu değerli bir yalnızlıktır. Bu yalnız kalmak, değil onurlu bir duruş sergilemektir.” Bkz. Kalın, İbrahim, “Yalnız Değiliz ama Yalnızlığı Göze Alacak Kadar İlkeliyiz,” Tahir Alperen Röportajı, *Star*, 26 Ağustos 2013. <http://haber.star.com.tr/guncel/yalniz-degiliz-ama-yalnizligi-goze-alacak-kadar-ilkeliyiz/haber-783839>

sonraki dönemde darbe yönetiminin uluslararası kabul görmesine paralel olarak Türkiye'nin de tepkisini kısmen yumuşattığı gözlemi yapılabilirse de, -ki burada "ahlaklı realizm kavramının ikinci kelimesi devreye girmiş görünmektedir-, bu maliyeti üstlenme demokratik duyarlılığını gösterebildi.

Mısır konusunda Türkiye'yi darbe yönetimine karşı tavrından dolayı eleştiren ana muhalefet partisine ve "realist" olmamakla eleştiren diğer çevrelere karşı Cumhurbaşkanı Başdanışmanı İbrahim Kalın'ın yaklaşımı, Ak Parti Hükümeti'nin realizm algısı hakkında önemli ipuçları vermektedir.

"Demokrasi, insan hayat, halkın iradesi, özgürlük gibi temel değerleri göz ardı eden bir yaklaşım, realizm değil kendini inkardır" diyen Kalın'a göre;

"Realizm ve reel-politik, Suriye'de, Mısır'da, Somali'de, Myanmar'da yaşanan insani dram karşısında susmak değildir. Böyle bir dış politikanın değeri, etkisi ve etkinliği olmaz. Mısır darbesine darbe diyemeyen, ardından gelen katliamlara katliam diyemeyen ve bunu engelleyemeyen ülkeler -ister doğudan ister batıdan olsun- ne ilkeli bir duruş sergiliyor ne de etkili bir politika izliyorlar. Suriye ve Mısır'da bunun acı örneklerini görüyoruz."

Aynı şekilde, "ruhsuz realizm"ın "çıkarıcılığı, ilkesizliği, değerden yoksun olmayı, gerçekçilik diye takdim [etmesini]" eleştiren Kalın, "(u)luslararası ilişkilerde aslolan çıkarlardır lafını bir klişe olarak sıkça duyuyoruz. O zaman şu soruyu sormak lazım: Çıkar nedir? Ulusal çıkarı kim, nasıl belirler?"²⁵

Sonuç

Türkiye, 2002'den itibaren eski Türkiye dış politikasını terk ettiğini gösteren bir tutum sergilemeye başladı. Müslüman toplumlarla ve bölgeyle bağlantıların ke-

25 Kalın, Aynı yerde. Bu soru, uluslararası ilişkilerde realist yaklaşıma yönelik klasik ve güçlü bir eleştiriyi yansıtmaktadır. Gerçekten de bir politikanın çıkarla ilişkilendirilmesinin -ahlakiliğe ilişkin tartışmayı bir yana bıraksak bile- onu gerçekten "çıkara uygun" yapmaya yetmemektedir. Tıpkı Robert H. Dorff'un şu örneğindeki gibi: ABD'nin Vietnam Savaşına müdahil olmasını ulusal çıkar temelinde itiraz eden Morgenthau, orada ulusun hayati çıkarlarına bir tehdit olmadığını savunuyordu. Tam tersini savunan ve ABD'nin savaşa müdahil olmasını isteyen Kissinger ise hayati çıkarların Güney Asya'ya yönelik komünist yayılması tarafından tehdit edildiğini savunuyordu. (Bkz. Robert "Robin" H. Dorff, "Some Basic Concepts and Approaches to the Study of International Relations," U.S. Army War College, *Guide to National Security Policy and Strategy*, Ed. J. Boone Bartholomees Jr., July 2004, <http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/army-usawc/strategy2004/00376.pdf>, s. 9. (Erişim, 26 Mart 2016). Kısacası iki önemli isim, birbirine taban tabana zıt iki politikayı "ulusal çıkar" temelinde savunuyorlardı. Açık olan suyu ki, biri yanılıyor ve çıkarı da yanlış tanımlıyordu.

Kalın'ın Ak Parti hükümetinin dış politikanın sanki tartışmasız bir gerçekmiş gibi çıkara vurgu yaparak eleştirenlerin tezlerine yönelik itirazı da bu bakımdan haklıdır. "Ruhsuz realizmin dış politikanın stratejik eksenini olduğunu zannedenler, orta ve uzun vadede o ülkelerin nasıl dost kaybettığını, hiç bir ülke ve milletle uzun vadeli, sahici ve kalıcı ilişkiler geliştiremeyeceğini de bilmek zorundalar" şeklindeki eleştirisi de öyle. Onun bu konudaki söyleşisindeki bir yargı ise yanlış görünmektedir. O da Kalın'ın "İlkesiz ve değersiz dış politika sizi hem halklar, hem kamu vicdanı hem de uluslararası sistem içinde yalnızlaştırır" yargısıdır. Halklar ve kamu vicdanı için bu yargı geçerli olsa bile, "uluslararası sistem içinde yalnızlaştırıcı olduğu" tezi pratik olarak geçersiz görünmektedir. Özellikle de "değer"siz politika izlemenin uluslararası arenada genel bir durum olduğunu göz önüne aldığımızda, Kalın'ın bu yargısı daha çok bir temenni gibi durmaktadır.

silmesini öngören ulus devletin geleneksel dış politikasını terk ederek, bir moral yükümlülük ve dayanışma duygusuyla, kendisini bölge halklarına karşı sorumlu hisseden bir anlayışa geçti. Kemalizmin “iç ve dış düşmanlarla çevrili ülke” şablonunu terk ederek, Yunanistan, Ermenistan ve İran ile uzun bir tarihin yükünü kaldırmaya yönelik cesur adımlar attı. Ak Parti dönemi dış politikası, bazı özellikleriyle eski dış politika ile bir paralellik ve süreklilik arz etmekle birlikte, ondan anlamlı bir kopuş ifade eden bir nitelik de taşıdı.

Bu adımlar, “komşularla sıfır sorun” veya “kazan-kazan” gibi ilkelerle ifadesini buldu. Bu ilkelerin ardında, onları beraberinde getiren bir ahlak ve değerler sistemi vardı ve yeni dönemdeki Türkiye, Suriye ve sığınmacılar örneğinde bu ahlak ve değerleri önemli bir dış politika kaynağı veya bileşeni olarak yansıttı. Mısır darbesi karşısında sergilediği tutum, demokrasileri desteklemeyi değerleri arasında sayan pek çok demokrasinin geçmediği turnusol testinden geçmesini sağladı. Kuşkusuz yeni dönemde Türkiye’nin bu politikayı bütünüyle tutarlı bir biçimde uygulayıp uygulamadığı Sudan veya Esad Rejimiyle başlangıçtaki yakınlığı gibi örnekler üzerinden sorgulandı. Ancak pek çok AB üyesi demokratik ülke ve ABD ile kıyaslandığında, çok daha ahlak temelli veya hiç değilse değer bağımsız olmayan dış politika izlediği gerçeğini değiştirmede.

Ak Parti dönemi dış politikası, kendi içinde birbirinden farklı dönemlere ayrılabilir, bazen “ABD yanlısı veya Batı taşeronu” bazen de “eksen kaydırıp ülkenin yönünü Doğu’ya çeviren” olarak suçlanan, bazen başarılı bazen başarısız olarak değerlendirilen inişli çıkışlı bir seyir izledi. Ancak bütün bu süreçlere ortak olan bir dış politika duyarlılığı seçilebilirliğini muhafaza etti.

Kaynakça

- “ABD Suriye’de IŞİD’e Karşı ‘Yerel’ Güç İstiyor,” Amerika’nın Sesi, 10 Ekim 2014.
- Adam, Laura B., “Turkey’s Foreign Policy in the AKP Era: Has There Been a Shift in the Axis?,” *Turkish Policy Quarterly*, 2012, Vol. , Number 3, s. 146.
- Arnhart, Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Adres Yayınları, Ankara, 2003, s. 144.
- Aslan, H. Kürşad –Aslan, Murat, “Politik Ekonomi Perspektifinden Yakın Dönem Türk Dış Politikası,” *Türk Dış Politikası Yıllığı 2014*, Ed. B. Duran, K. İnat, A. Balcı, SETA Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2015, s. 111-138.
- Davutoğlu, Ahmet, *Stratejik Derinlik –Türkiye’nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, Birinci Basın Nisan 2001, Onsekizinci Basım, İstanbul, 2004.
- Donnelly, Jack, “Realism”, *Theories of International Relations*, Scott Burchill, Andrew Linklater, Richard Devetak, Jack Donnelly, Matthew Paterson, Christian Reus-Smit and Jacqui True, Third Edition, Palgrave, New York, 2005, s. 29 -54.
- Dorff, Robert “Robin” H., “Some Basic Concepts and Approaches to the Study of International Relations,” U.S. Army War College, *Guide to National Security Policy and Strategy*, Ed. J. Boone Bartholomees Jr., July 2004, <http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/army-usawc/strategy2004/00376.pdf>, s. 3-10.
- Goldberg, Jeffrey, “The Obama Doctrine: The U.S. President Talks Through his Hardest Decisions About America’s role in the World,” *The Atlantic*, April 2016, http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2016/04/the-obama-doctrine/471525/?utm_source=SFTwitter#10
- “İran Oylamasıyla Türkiye-ABD İlişkileri Gerilebilir,” *Hürriyet*, 11 Haziran 2010.
- Kalın, İbrahim, “Yalnız Değiliz ama Yalnızlığı Göze Alacak Kadar İlkeliyiz,” Tahir Alperen Röportajı, *Star*, 26 Ağustos 2013.
- Kösebalaban, Hasan, *Turkish Foreign Policy Islam, Nationalism, and Globalization*, Palgrave Macmillan, New York, 2011
- Kılıçdaroğlu, Kemal, “Sisi’ye Karşı Değilim,” <http://www.dogruhaber.com.tr/haber/149118-kilicdaroglu-sisiye-karsi-degilim/>, 16 Ekim 2014.
- “Kılıçdaroğlu’ndan Suriyelileri Gönderme Vaadi,” *Sabah*, 23 Nisan 2015.
- Özipek, Bekir Berat, “Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) Dönemi İç ve Dış Politika [2002-...]”, *Türkiye’nin Politik Tarihi*, Savaş Yayınevi, İstanbul, 2009, ss. 669-690.
- Özipek, Bekir Berat, “Suriye’yi Kendi Ordusu İşgal Etti,” Nil Gülsüm Röportajı, *Milat*, 15 Ekim 2016.
- Özipek, Bekir Berat, “Sığınmacılara Karşı Avrupa’nın En İrkçi ve Ayrımcı Partisi Hangisi, *Serbestiyet*, <http://www.serbestiyet.com/yazarlar/berat-ozipek/siginmacilara-karsi-avrupanin-en-irkci-ve-ayrimci-partisi-hangisi-167113>

Pirinççi, Ferhat –Demirtaş, Tunç, “Türk Dış Politikasında İnsani Diplomasi: Suriye Krizi Örneği,” *Türk Dış Politikası Yıllığı 2014*, Ed. B. Duran, K. İnat, A. Balcı, SETA Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2015, ss. 11-38.

Strohmer, Charles, “Realism and Idealism in International Relations,” 2 Eylül 2010, <http://www.charlesstrohmer.com/international-relations/international-relations-101/realism-idealism/all/1/>



Islam and the New Balkans: Lessons from the Last Century and the Third Millenium's Perspective

Ali PAJAZITI

Prof. Dr., Department of Public Administration and Political Science,
South East European University, Tetovë (Macedonia).

Summary

Balkan is a geographical space, a world of life, which the flow of centuries has brought most tragic stories to, une civilisation par les déchirée conflits; it is a metaphor of permanent deconstruction, of troubles that have generated a terminological ignominy: Balkanization, which marks misunderstandings, uncertainties, ethnic and religious antagonisms, the shattering tendencies as the result of exaggerating and excommunicating mythologies against the other and otherness, genocide, culturecide etc. Another feature of inter-Balkan communication is subjectivism, from the political dimension to the scientific rhetoric which must be grounded on impartial exploration and factography. It is a fact that Pax Balkanica today remains a verbal image which requires efforts to be built in the future. The corpus of Balkan Muslims, of this "still non-European part of Europe" (P. Rau) made up by Albanians, Bosnians, Turks, Romani's, Pomaks and others, has been going through

e real Calvary since 1912, facing the question of physical survival and having been threatened a number of times especially by pan-Slavic and pan-Orthodox tendencies which imagine a pre-Ottoman Balkan. Today, at the time of “Balkan farce” (L. Starova), in this geography dazed by aggressivity, the islamophobic spirit is present everywhere, from Greece to Serbia, from Macedonia to Bosnia, instilling uncertainty among Muslims in these lands.

İslam ve Yeni Balkanlar: Son Yüzyıldan Alınan Dersler ve Üçüncü Bin Yıllık Dönemin Bakış Açısı

Özet

Balkanlar yüzyılların akışının en trajik hikâyelerin getirdiği bir coğrafi alan, yaşamın var olduğu bir dünyadır, une civilization par les déchirée conflits; Balkanlar daimi yapı çözümünün mecazisi, sıkıntıların ürettiği terminolojik rezaletidir: yanlış anlamalara, belirsizliklere, etnik ve dini düşmanlıklara, öteki ve ötekiliğe karşı mitolojileri abartmanın ve aforoz edilmenin sonucu olan yıkıcı eğilimlere, soykırıma, kültürcü kırımına vs. işaret eden Balkanlaşma. Balkanlar arası iletişimin bir diğer özelliği de tarafsız araştırmaya ve fraktografiye dayalı olması gereken siyasi boyuttan bilimsel retoriğe uzanan öznelliklidir. Pax Balkanica'nın günümüzde gelecekte inşa edilmesi için çaba gerektiren sözlü bir görüntü olmaktan ibaret olduğu bir gerçektir. Balkan Müslümanların fiili egemenliği, bu 'Avrupa'nın hala Avrupalı olmayan kısmı' (P. Rau) Arnavutlar, Boşnaklar, Türkler, Romenler, Pomaklar ve diğerleri 1912 yılı itibarıyla fiziksel sağ kalım sorunuyla karşı karşıya kalarak ve

defalarca özellikle Osmanlı öncesi Balkanları hayal eden Slavizm ve pan-Ortodoks eğilimleri tarafından tehdit edilerek gerçek bir felaketten geçmişler. Bugün ‘Balkan saçmalık’ döneminde (L. Starova) İslamofobinin ruhu bu saldırganlıktan sersemlemiş coğrafyanın her yerinde Yunanistan’dan Sırbistan’a, Makedonya’dan Bosna’ya bu topraklar üzerindeki Müslümanlar arasına belirsizliği aşılacaktır.

Introduction

1. A little demography and history of Islam in Balkan

According to UN data, of 75 million inhabitants of Balkan, 1/5 are Muslims. The same is asserted by Zentrak-Institut Islam Archive (SOEST). Islam is the second religion by bulk in Southeast Europe. The most numerous representatives of Balkan Islam are Albanians and Bosnians. The greatest communities of Muslims in these lands live in Albania (70%), Bosnia-Herzegovina (40%), Kosovo (89.6%) and Macedonia (33.3%). According to some futuristic data based of the actual demographic tendencies, five countries are expected to have a Muslim majority in the future (Montenegro and Macedonia besides Kosovo, Albania and Bosnia). Islam in Balkan is very heterogenic, with representatives of local origins, as well as a minority of comers (businessmen, workers, students from various parts of the Muslim world). The representatives of Islam are made by various ethnic groups, like Albanians, Bosnians, Turks, Pomaks, Torbeshs and Romani's. They speak various languages: Albanian, Turkish, Slavic (Bosnian, Macedonian, Serbian and Croatian), Romani etc. They adhere to various theological traditions, the traditional maionstream Sunni Islam being the absolute dominant, Bektashi order in Albania and a minority of it in Macedonia, Alawite communities in Bulgaria and a number of Salafi groups throughout the Balkan. The number of Muslims in certain European countries also determines the level of Islamic revival (Alibašić, 2012).

Table 1. Ethno-linguistic diversity of the Muslim population in Southeast Europe

Language groups	Presence in countries	Share
Albanian speakers	- Albania - Kosovo - Macedonia - Montenegro	52 %
Slavic speakers	- Bosnia - Torbesh in Macedonia - Pomaks in Bulgaria and Greece - Gorani in Kosovo	32 %
Turkish speakers	- Bulgaria - Greece - Macedonia - Kosovo - Romania	12 %
Speakers of Roma languages	Everywhere in the region, particularly in Bulgaria	4 %

Based on Bourgarel and Clayer (2001: 19) and expanded with fieldwork material. (Öktem, 2010: 10)

The first encounter between Balkan and Islam occurred in the VIII-th century (Ibrahimi, 2003) while the relationship intensified and was institutionalized with the arrival of Ottomans in the XIV-XVth centuries. According to Bosnian scholar Smail Balić, the continuous history of Islam in Southeast Europe starts with the Ottomans, marking a tranquil process of massive conversion to Islam, as

a reaction to the pressure by two great churches (Orthodox and Catholic), with a note that the process among Albanians was also pushed by assimilation threats by Slavs and Greeks. The thesis about the conversion of Balkan people to Islam due to fear are not true. Prof. Muhić says the acceptance of Islam has implied bravery since it required an investment in human souls (participation in *jihad*), while the retaining of the old faith implied a tax or tribute (*jizya*).

Up to the XX-th century Balkan was marked by Muslims. There was no city without Muslims. Great cities had many mosques, *madrassa*, inns, caravanserai etc. In his *Seyahatnama* of 300 years ago, Evliya Çelebi says Valjevo has 10 mosques and 1 Turkish bath, Smederevo had 24 mosques, two *madrassa*, one dervish lodge and one Turkish bath (besides which each house had a Turkish bath of its own). According to the same author, Mitrovica of Srem had 12 mosques, 6 *masjid* and 5 *madrassa*, Chachak had 7 mosques, 3 *madrassa*, 3 *masjid*, 10 dervish lodges, 2 Turkish baths and a caravanserai where dwellers stayed the night for free. He also notes that Belgrade has 270 mosques, 12 *masjid*, 7 inns, 3 mausoleums, 160 palaces, 6 caravanserai, 7 rooms for bachelors and an *imarat* inn (where one could stay for a months without paying anything and praying for benevolent's soul instead). According to the same source, at the time of Evliya Çelebi Krushevac had 9 mosques, Zemun had one mosque and 6 *masjid*, Pozhega of Uzhice had 10 mosques, Crnik (a village near Nova Gradishka today) had 21 mosques, one dervish lodge and one Turkish bath. Vukovar had 5 *masjid*, an attractive mosque, Osijek had 66 mosques, 14 neighborhood mosques, 4 dervish lodges, a beautiful Turkish bath and a caravanserai. Herzeg Novi had 46 mosques, 44 *masjid* and 2 *madrassa*. (Ahmedi, 2010) Today: urban space of the mentioned cities totally changed, the are no - or a very low percentage of (as Bayrakli Mosque) - islamic cultural and civilizational elements.

In the judicial and doctrinary aspect Muslims in Balkan belong to the Hanafi-Maturidi school and to the Ottoman cultural space in the cultural-civility aspect. Islam and Muslims offer a culturological treasure for Europe, making it special. Those who view Europe as a hotbed of Christian nations, have no answer to the fact that Muslims have not dissappeared even in the face of most barbaric acts and persecutions against them.

2. From Pax Ottomana to the century of Balkanization

The Ottoman state remained for more than five centuries under the Balkan sky. Thanks to the social system called *millet* (religious communities) which defined the cultural and religious rights of non-Muslim communities (Christian and Hebrew), a tolerance prevailed throughout the empire at that period where ethnic diversity did not pose a problem but a gift. This system enabled the regulation of ethnic, religious and linguistic issues through promoting tolerance for all. (Иванов, 2004: 67-77)

The revival of nationalism and of the exclusionary feeling towards the other, associated with the contemporary term of “balkanization”, became a feature of this geography along the XX-th century, reaching its peak with the Serbian barbarism of the 90’s when the living space of Muslims became a slaughterhouse of modernity.

During the post-Ottoman period Muslims became a community hated and persecuted by new Balkan states. They were perceived as remains of the Ottoman state, to be eliminated or expelled. This was the strategy which various establishments designed to carry out through various means, like cultural, economic and political pressure. Each new Christian state in Balkan had its own method of oppression against Muslims in order to make them leave. (Öktem, 2010: 5) According to Justin McCarthy from Louisville University in USA, the various wars and agreements for population exchange resulted in about 1.5 million Muslims being expelled, mostly to Turkey (McCarthy, 1995). According to the study of this historian, before Balkan wars 3.242.000 Muslims in total lived in this area, namely 51% of the total population. This wars changed the demography of the region, something that can be observed to this day. A considerable part of Muslims were victims of these wars, a good part dying from famine and various diseases. According to McCarthy the Balkan wars were one of the greatest tragedies in the world. 27% of muslims were victimized in various ways, while 1/3 of them found refuge in Anatolia (Hodžić, 2012). He says one can find books which describe the violence against Bulgars or Greeks while it is hard to find a relevant source speaking about the suffering of Muslims in Balkan, this situation being “a result of prejudices on Muslims”.

Being an entirety before, with the dissolution of the Ottoman state Balkan broke into new states which separated Muslim communities with unnatural boundaries that rendered normal life impossible by artificially separating organisms. This is best described by the words below:

“The border separated the farmer from the field, the cattle from the pasture, the village from the mill, the seller and buyer from the marketplace, the surroundings from the town and the whole highland population from the economic centers and cornfields... the sources of life were cut”. (Tucović, 1975: 91)

Crimes against Balkan Muslims did not end with that; eleven genocides committed by Serbs were recorded on the dark pages of history. The first was carried out from 1683 to 1699 while the last two were committed against the Muslims of Bosnia between 1992-1995 and against Albanian Muslims of Kosovo between 1997-1999 by Milosevic’s barbarian hordes. About 250.000 Muslims were killed and 1500 mosques, as well as hundreds of other Islamic-Ottoman infrastructure objects, were destroyed.

The Christian-Slavic military policy has used the most inhumane methods during its campaigns to finish with the orphaned Muslims. We can illustrate this with two examples: Debar in Macedonia and Šahovići in Sanjak:

Table 2. The consequences of the Serbian campaign on Muslim Debar in 1920.

	men	women	children	total
Stabbed	263	69	75	407
Fusilladed	341	78	65	484
Burnt	109	256	138	503
Total	713	403	278	1. 394

Source: Xhafa, 2001: 222

“Babies were taken from the arms of mothers and sisters and slaughtered in front of their eyes... The beards of Muslim religious leaderes were torn out and crosses were carved on their foreheads. In one village a group was tied around a haystack and fire was set to it. Later some observed that the flames of burning men were purple”. (Djilas, on 1924 Šahovići case)

Bllaca, Tetova tobacco monopoly, Kërçova, Tivar massacres during the WW2 also offer examples of tendencies for the annihilation of Muslims...

That’s how an old inhabitant of Saraj village of Skopje, Haji Metush (age 85) describes the suffering of Muslims:

“Almost half of the village has gone to Turkey due to forcing by Slavs... Bulgarians came in 1917 and burnt my three uncles in the oven... Haji Zenun who guarded the cattle was beaten by Slavs and buried in the ground with head out and stayed like that for 24 hours until he became conscious again... In 1921 my grandfather was killed at the door of his house. In order to emigrate we took Abdullah Presheva as lawyer who registered us as Turks because Turkey would not accept us as Albanians. Those who took the documents left while we remained here. In 1951 they took our land and tried to force us to work with them. We gave our land but didn’t associate with them. After three years they gave us back our land.”¹



Photo 1. The Prilep Mosque burnt down at the time of the 2001 conflict in Macedonia and Bayrakli Mosque (Belgrade) burnt down in 2004

¹ An interview made in November 2012.

A symbol of the suffering endured by Muslims in Balkan is Srebrenica where the Serbian genocide project committed the gravest crime since World War II by executing about 8000 Muslims, most of whom civilians, within a couple of days. This case revealed the “sleep” of the international community in front of an annihilating war against Muslims, a Slavic barbarism *sui generis* (Izetbegović, 2008: 241-252). The fact that the anti-Islamic sense with Serbs is still alive is best shown by the slogan heard in football matches throughout Serbia: Nož-Žica-Srebrenica (The knife-the wire-Srebrenica), which tells of the tools by which the genocide was committed and of the toponym of “the Bosnian cry from the grave” (Srebrenica).²

Besides such annihilating tendencies, there have always been efforts by state instances during the last 100 years for the expulsion of Muslims. Sometimes this has been realized through agreements like that of 1938 or 1954 (between ex-Yugoslavia and Turkey), but also through pressure and provocations by narrowing the vital space through nationalism and expropriation of lands, outlawing of facial veil (hijab, farajah), torturing religious personalities, efforts to interfere in the religious life of believers (e.g. by breaking their fasting), recruiting Muslim women for military service, atheistic policies hurting the feelings of believers, tearing down their courtyard walls (avlu) and traditional doors of Muslim houses (kapi), forced change of surnames with the Slavic suffix *-ov*, *-ski*, or *-vić* (e.g. Musliov, Shabanovski, Arifović) etc.

Thanks to the activity of Muslims scholars, a good part of believers have remained in their places and a “second Andalusia” and new reconquista did not occur in Balkan. There have been such activists that have sacrificed everything for the sake of Islam, like Ataullah Efendi Kurtishi, whose lives passed in prisons, like Hafiz Ibrahim Dalliu, Hafiz Sabri Koçi, Husejin Džozo, such who have turned the corn field into a Koran school (maktab) in order to escape communist repression (Rafiz Efendi of Rashçe), such who have educated more than 100 memorizers of Quran-hafiz, (Mahmut Arslani of Tetovo), such who have resisted in not taking their fez-turban off in face of greatest communist threats of the time (Hafiz Idriz of Skopje) etc.



Photo 2. Hafeez Idriz Efendi's ID card with the lifelong fez that challenged communist Yugoslavia

² On which a documentary was recorded, A Cry from the Grave (1999).

However, in one way or another displacement has continued. During my studies (1993-2000) we have been witnesses to a bus with Turks from Dojran (tr. Doyuran) who were emigrating to Turkey with their families, taking with them their furniture like tables (sofras), wooden chairs etc. Another form is that of brain drain. Many young people who study various sciences remain in Turkey after their studies where one can find them in Istanbul, Bursa, Ankara etc.

3. Islamic revival, neo-Ottomanism and Islamophobia

During the last three decades, as throughout the world, in Balkan as well a religious revivalism is being witnessed, a phenomenon called as “the return of the sacred”. Noteworthy in this context is the Islamic revival too which has its start with the symbol of Balkan Islam Alija Izetbegović, or to put it better at his imprisoning alongside his friends in 1983 and the echo of his getting out in 1990. The revival of religious feelings also owes to the fall of communism as an ideology that ruined the dreams of many people and brought about a situation of search for an alternative (especially in the only self-proclaimed atheist state in 1967 - Albania), to the crisis of modernity, the Yugoslavian crisis and the genocides against Bosnians and Albanians etc.

This revivalism is observed in various spheres, from individual religiousness (Pajaziti, 2003) to the massive building and rebuilding of religious buildings and mosques, education (the opening of new *madrasa*, about 23 in Balkan from 3 at the communist era), the publishing of various Quran translations, of Islamic source works, of classical and modern authors of Islamic thought (Ibrahimi, 2012), from Bukhari, Nawawi, Ibn Khaldun, to Ismet Özel, al-Attas, T. Ramadan etc.

With the strengthening of religious feelings, the influence of AKP's Turkey too has been on the rise in Balkan since 2002. Lately this power has been developing in global dimensions, transforming its from statist into one of the main actors of the universal scene, in the political as well as economic and cultural aspect. Turkey's economy impresses with its high growth which exceeds the European average; between 2002-2012 this growth has been at 7%. At the moment it is the sixth economy in Europe and the sixteenth in the world. As the most influential element in neighborhood, its most influential element in Balkan is its soft power: commerce, foreign investment, education, construction sector, humanitarian assistance etc. (Balcer, 2011: 2). Turkey's impact in all these spheres is quite visible. Turkey's hyperactivism is seen in *Diyanet*'s and TİKA's activity, in the Gülen movement etc.

This rise of Turkey also generated fears and phycosis among various circles in various Balkan areas, especially in Serbia and in Albanophone spaces, as well as in Montenegro and Greece which raise the alarm about the reottomanization of

Balkan. "New Rumelia at the doors of European Union" is an article by a Serbian intellectual, former ambassador of Serbia to Turkey, Darko Tanasković, in which he alarms Europe about the danger on neo-Ottomanism. In this context the Islamic-Muslim danger has been discussed about for a long time, with scenarios for a new reconquista, for the deislamization of Balkan having been designed. There are such who attack Islamic symbols, like adhan, mosques, veil and the close relationships of Balkan Muslims with the Muslim world. A climate of pathological fear from Islam and Muslims is appearing. Names from politics, culture, science etc. have been involved in this context who blame Balkan Muslims for being inheritors of the Ottoman treasure. One of the ottomanophobes is director Emir Kusturica who has expressed sympathy for Milošević, has called Karadžić a hero and has minimized the number of victims and muslim women raped in Bosnia.

Among those who sow fear from the "green line", who cultivate islamophobia in Balkan, are people of these lands, like Miroljub Jevtić, Sonja Jekić, Srđa Trifković, Tatijana Lazić, Ioannis Michaletos, Kastriot Myftaraj, Pirro Misha, Ismail Kadare, Aurel Plasari, Veton Surroi, Mirela Bogdani, Enver Robelli, as well as foreigners like Cristopher Deliso, Elizabeth Kendal, Sam Vaknin, Johnathan Widel, Russell Gordon, Kevin McCoy etc.

As examples of islamophobia in albanosphere we can mention the anti-Ottoman and pro-Catholic propaganda in Albanian schoolbooks, which hold the thesis that Albanians converted to Islam because of pressure and forcing, where Christian figures like Scanderbeg (Athlet of Christ), Mother Theresa, Pjetër Bogdani, Pjetër Budi, Marin Barleti etc. are affirmed and exaggerated. In Albanian literature the Turk is named as "Anatolian" which implies the criminal, passionate, ignorant, sword-in-hand man and the term "sultan" and "harem" are manipulated as well. There have been cases in various TV debates where minarets have been described as "Iranian rockets", while in newspaper articles there have been maniac and immoral persons who have called adhan "dog barking" and have demanded the outlawing of Islam. The caravan of Islamophobes has been joined by Arben Xhaferi too, who in his article "Ottoman Challenge" says that through Davutoğlu's new paradigm Turkey aims to revive the role of Ottomans in Balkan (Xhaferi, 2009). Another article with Islamophobic and Ottomano-phobic colors is that of Robert Papa who says that "From a time (Turkey) aims to regain its influence in Bosnia, Kosovo and Albania. We want to detach ourselves from the Islamic civilization but were hindered by the "old scoundrel"." (Tema, 16.01.2013) Xhevat Lloshi's article "The unwanted orientalisation of Albanian language" also contains anti-Ottoman colors. In that article he contests words of Turkish and Arabic origin in Albanian, demanding that words like *Allahu ekber*, *allahrazolla*, *ehl-i zimmet*, *estagfirullah*, *tobestakfirullah* be cleansed from Albanian. Holding that Albanian must be detached from Turkish, he says that Albanian is an Indo-European language and not a Turanic one and that Albanians are an European nation and not Turkmen... (Lloshi, 2013). In recent years Albanian

press has produced islamophobic titles like “The Islamic danger for Albania”, “Islam has spread through terror and violence in Albania”, “Albania, a depot of Islamic ammunition”, “Albanian Muslims are descendants of sultans’ harems”, “Allah destroys churches”, “Allah’s divided sons” etc (Jazexhi, 2008). In Ferizaj, Kosovo graffiti have appeared which threaten PM Thaçi with bullets calling him “You Turk Hashim...”. Another says “Down with the New Mosque!”. Articles have appeared which describe Muslims with beards like corn moustache, with short pants and *haji* hats” (E. Robelli).

Last year in Bulgaria representatives of ATAKA Party attacked the congregation of the Mosque of Sofia. The “Golden Dawn” in Greece runs a fascistic and neonazy policy by declaring that it aims the elimination of the foreign and Islamic element from the country. It is interesting that reactions against the Turkish influence have appeared among Bosnians too. F. Radončić of the Party for a Better Future says there can’t be any reincarnation of the Ottoman Empire, that Bosnians must save themselves from colonialistic mentality; that the Central Committee (Communist Party of Yugoslavia), Vienna, Istanbul have decided for them earlier and now it is time for them to decide about themselves. In Bosnia-Herzegovina, namely in Sarajevo described as “the center of islamophobia in Balkan” (F. Alispahić) a anti-Islam media campaign is active, led by newspapers like *Oslobodjenje*, *Nezavisne Novine* and *Slobodna Bosna*, targeting the Muslim community, the head of Muslim scholars (rais al-ulama’) and other Islamic symbols. A music band (Dvadesetorica) says in one of its songs:

*My friend Ibrahim
The first beard at the door
Has a son four years old
Whom he teaches how to pray
To the trade center he has gone
Dangerously with two bombs*

A case that caused reactions in Macedonia was the Vevchani carnival (2012), a combination of the pagan with the modern way of celebrating, in which mocking and irritating attacks occurred against Islamic values such as the Quran, the hijab, the fez, the gown, the prayer, the prayer rug, transgressing the red line of a carnival. It was a degrading defilement, a pervert and unnatural alloy of the sacred and pornography that caused the reaction of the Muslim population throughout FYROM. Graffiti expressing anti-Islamic rancor and crosses on mosque doors have been often noted. Another case was the declaration of the interior minister who after the execution of five Macedonians at Smilkovci Lake (2012), ignoring the principle of innocence presumption, said it was an act by Islamic radicals. This declaration caused strong protests by the Muslim youth in Skopje. In

the same waves was also the statement of Minister for Information Society, Ivo Ivanovski, that “enough was 500 years under Turkish slavery”, and that “it is time instead of Turkish TV series to stimulate Macedonian ones”. (A1on, 10.11.2012) Macedonia also has journalists like Milenko Nedelkovski (in Kanal 5 and facebook) and Latas (“Malcolm X”, *Veçer*, 12.03.2012) and “intellectuals” like Toni Naunovski who have a clear islamophobic discourse (saying the flag with the Islamic testimony belongs to Al-Qaeda, speaking about the need to abrogate the Framework Agreement, for founding a uninational government, for annulling the citizenship of a good part of Albanians/Muslims of FYROM).

4. The main problems of Balkan Muslims and their solutions

Islam in Balkan is not confined to just its role as a religion. It is also a moral code, a way of life, art and culture making up an aspect of values in many Balkan states and beyond (AIITC, 2006). Balkan Muslims face many problems and this makes them live continuously under the stress of doubt about their future. Some are external problems, coming from the non-Islamic factor, while some others are internal. Among the external factors are the various Christo-centric and Slavo-centric governments which apply anti-Islam and segregationist policies; the popular prejudices and stereotypes about the believers of Islam who are perceived as “remains of the old occupator”, as the post-September 11 terrorists, as the *mujahid* who are waiting for the moment to start their *jihad* against Christians. Balkan Muslims have very serious problems with *waqf* lands, with their properties occupied by the state. They have problems with discrimination by the state; Christian communities being privileged (Christian iconography at the Macedonian parliament, building of churches with state money, priests in state ceremonies). Another problem is the very little place that Islam holds in media (during Ramadan or Eed only), especially on TV. When Islam is spoken about, it is in the negative aspect. Other important problems are the weakening of family authority because of modernization process, education which “forces” girls to be educated according to the fashion, poverty as incentive for migration of youth to European countries, “marriages for documents” which visibly decrease the number of Balkan Muslims.

Internal factors are diversity in the perception of Islam by Muslims, especially the recent divisions imposed by various circles about the traditional, soft, Ottoman, European Islam (Euroislam) on one hand and the purist Islam cleaned from local and *sufi* beliefs, or the Salafi Islam, called as Wahabism too, on the other hand. This division has culminated in conflicts within mosques, as happened in Sanjak (Arab Mosque, Novi Pazar, 2006) or at the Isa Beg Mosque in Skopje (2010), as well as daily conflicts within congregations about the manner of prayer, innovations, *mawlud* etc. An irrational division is that between “Arabic Islam” and “Turkish Islam”.

Another internal problem in this respect is the pasiveness of Islamic communities, their indolence and unwillingness to cooperate with non-governmental organizations, with Islamic cultural humanitarian organizations and Islamic publishing houses which are considered as rivals by official institutions instead of being viewed as a different voice and a support for the Islamic call. This is tragic if we consider that different Islamic foundations and societies have made a very important work in the sphere of humanitarian aid and publication, especially in Albanian areas where private publishers have left religious communities fairly behind. Another internal problem of Muslims is the secularist concept of the political leadership of Muslims which has no sense for the Islamic identity and which tries to hide behind a mask that gives themselves a non-Islamic appearance.

5. Conclusion

Balkan is the crossroads of great powers' interests, with its inhabitants being objects rather than real actors. Balkan is a geography of "instinctive patriotism" with "history as the only thing it exports" (J. Leach), while Muslims are its fake danger and real sacrifices; the "unwanted body" in this geography that has been problematic for centuries. Although autochthonous, the last 100 years have been a golgotha for them. Today they face problems of different types which they try to solve through their legal organisms, the state and international ones. Although making up a considerable number, they don't have a dense interaction among themselves and for this reason they need to found a Balkan Islamic Forum. There must be more communication among Muslims in the sphere of politics and education too, especially among young people, among university youth, which should be more agile in avoiding the mistakes of their predecessors who were manipulated by nationalistic policies that tried to kill the *ummah* spirit in them. Investments also are needed in media. A common TV, common newspapers and magazines must be founded. The conservatory political spirit with Islamic colors must be more active in Albania and Kosovo (there are two such parties in Kosovo; The Justice Party and the "Unite" Islamic Party), through young staff who will be able to represent the voice of believers in the highest peaks of policy making. This is needed for Muslim believers not to remain always a tool of foreign agendas, of political factors which consider spiritual values as tertiary or of those who don't lead an Islamic life although they take the majority of votes from believers. I think the mazy situation of Balkan Muslims is best shown by the fact that at the beginning of this year two contradictory things happened within a few days: one positive that was the approval by the Greek parliament for a mosque to be built in Athens and the other discouraging, the beginning of work for building the city house and a hotel at the site of Burmalı Mosque in Macedonian capital, Skopje. So, Balkan is Balkan.

Bibliography

- AHMEDI, N. "Islami dhe ndikimi i tij në Ballkan", islamgjakova.net, 18.10.2010.
- AION, 10.11.2012.
- Balcer, A. (2011). "Turska i Zapadni Balkan: Pogled iz Poljske", Beograd: Demos Europa & ISAC.
- HODZIC, E. (2012). "Milion i po muslimana sa Balkana protjerano je u Anadoliju", <http://www.aa.com.tr/ba/vijesti/15.12.2012>
- HONIG, J. W. & Both, N. (1996). *Srebrenica: Record of a war crime*. Penguin Books.
- IBRAHIMI, N. (2012), "Natyra, manifestimet, problemet dhe perspektiva e zgjimit islam në Ballkan", www.albanur.net/07.03.2013
- Interview with Metush Aliu, Saraj, Skopje, November 2012.
- ИВАНОВ, Ѓ. (2004). "Милетскиот систем – модел на религиозна толеранција". Политичка Мисла. Year 2, Nr. 8.
- IZETBEGOVIC, A. (2008), *Kujtime*. Prishtinë: AKEA.
- JAZEXHI, O., "Përdorimi politik i islamofobisë në Shqipërinë paskomuniste", shqiperia.com, 12.09.2008.
- LLOSHI, Xh. "Orientalizimi i padëshiruar i shqipes", *Dita*, 08.03. 2013.
- MERDJANOVA, I. (2012). *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, Oxford University Press.
- MOJZES, P. (2011) *Balkan Genocides: Holocaust and Ethnic Cleansing in the Twentieth Century*. Rowman and Littlefield Publishres, Inc.
- "Muslimanët në Ballkan - realiteti dhe e ardhmja", AIITC & Qendra për Bashkëpunim Ndërkombëtar, Tirana, 02.09.2006.
- ÖKTEM, K. (2010). *New Islamic actors after the Wahhabi intermezzo: Turkey's return to the Muslim Balkans*. University of Oxford: European Studies Centre.
- PAPA, R. "Pleqtë rrugaçë". *SotNews*, 29.12.2012.
- Shenja*, Nr. 23, March, 2013.
- D. TUČOVIĆ, D. (1975). Serbia dhe Shqipëria. Prishtinë.
- NURELLARI, A. "Osmanofobia si përpjekje për të minimizuar dëmet e komunizmit". *Gazeta Shqip*. 29.08.2010.
- SULSTAROVA, E. (2010). *Në pasqyrën e Oksidentit: Studime dhe artikuj*, Skopje: Logos-A.
- Göç, şehir ve Yerel Yönetimler. (2009). İstanbul: TDBB.

TURKESHI, A. (2011), *Kufri administrativo-politik, shkaku kryesor i migracionit të popullatës së Dibrës*. Tetovo: SEE University.

VEÇER, 12.03.2012.

XHAFA B. (2001). *Lufia e Dibrës 1920*. Tirana.

XHAFERI, A. “Sfida osmane”. *Shekulli*. 31.10.2009.

<http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=1878/21.05.2011>

<http://www.shekulli.com.al/2011/05/05/universiteti-i-shperthimit-atomik.html>

http://www.fis.edu.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=91%3Abudun-ost-islama-na-balkanu-i-suiivot&Itemid=41

<http://www.youtube.com/watch?v=fkCv6tcwzvU>

<http://www.youtube.com/watch?v=r-0JChjftR4&feature=related>

<http://www.youtube.com/watch?v=KpYh-RZt7rg>



Representations of Contemporary Turkey, the Ottoman Empire, Islam, and Gender through the Phenomenon of Modern Pop Culture the Case of Turkish Soap Operas in the Western Balkans

Ana FRANK

Dr., The Peace Institute, Ljubljana

Summary

The article analyzes the influence and perceptions of Turkish soap operas in Western Balkan countries, especially in Croatia, Bosnia and Herzegovina and Serbia. The analysis focuses on socio-cultural impacts, historical re-interpretations, re-orientalisation of relations between the Orient and the West in the Balkan context, understanding of religion, and perceptions of gender roles. The article includes the analysis of relevant academic research as well as internet media (news, forums, blogs and FB sites), which represent excellent primary sources with insight into everyday understandings and reactions to Turkish soap operas and Turkey. The article is theoretically based in social constructivist approach, where interpretations of reality depend on diverse social contexts and actors and any meaning given to concepts and phenomena is a constructed meaning.

Analyzing soap operas means we focus on the analysis of their content and the way they represent the social reality they show; and

on the analysis of their impact on social reality depending on perceptions of audiences. The article mostly focuses on the analysis of perceptions, which is done with frame analysis approach. Framing is a process where actors understand, re-interpret, re-define, re-produce, and give meaning to their social reality or a specific issue by presenting this issue in a form of a story, which they believe can most effectively promote their interests or pursue their goals. This process however is influenced by socio-cultural contexts where power relations and socio-cultural meanings importantly influence the framing process itself.

The success of Turkish soap operas in the Balkans is due to cultural familiarity, common history, traditions and values. This is so because of regional characteristics and proximity of Turkey to the Western Balkans and the historical influence and memories of the Ottoman Empire in this region. Some research states that Turkish soap operas have succeeded because they were broadcast during financial crisis and transition, because of huge media attention and reporting, and also because of stereotypes about the Orient. Other research recognizes their influence because their content touches upon every day issue and problems, also taboos. Turkish soap operas also present a modern, prosperous and exciting way of living that is appealing to many audiences, and besides this, they have also started a huge market industry with branding of their own products and lifestyles. In sum they represent wealthy, modern and secular elites but at the same time accommodate comfortable and traditional values, thus appealing to various audiences longing for such “desirable” wealth items and “lost” values.

The success of Turkish soap operas is also understood as a sound Turkish state policy of influence, driving many to conclude that it is a manifestation of Turkey’s expanding influence in this region. This is often understood as a project of neo-Ottomanist restoration and soap operas are seen as a form of Turkish state’s soft power. However there is no clear established correlation between the success of Turkish soap operas and soft power since soap operas are not recognized as a policy strategy of the state. Indeed they have been mostly criticized by state officials. The cultural recognition of Turkey seems to be a result of Turkish TV serials rather than government policies. The state later recognized their influence in promoting Turkey resulting in huge incomes from selling TV productions as well as in increased tourist visits.

In the Balkans Turkish soap operas are perceived in a negative and positive way. The former means that people understand the influence of Turkish soap operas in an orientalist manner, and frame Turkish soap operas as a Turkish threat in form of “invasion”, “expansion”, “contamination”, and as another neo-Ottoman imperialist and colonial attempt. They criticize Turkish soap operas from an idealized historical and nationalist point of view. Another group of people criticize Turkish soap operas of being historically incorrect in the depiction of historical personalities and Islamic practices, which are idealized in their interpretations. Negative reactions are thus full of historical and Islamic references based on claims to historical and religious true essence. On the other hand other audiences tend to recognize the similarities and commonalities and thus understand Turkish soap operas in a positive way: they understand Turkey as a friendly, modern and secular nation, which can accommodate religion and secularism, tradition and modernity and is very much akin to the Balkan realities.

Turkish soap operas are also a field of debate on gender roles, social taboos and women’s status in particular. While for some they represent a source of inspiration for empowerment, emancipation and liberation, especially in Arab countries, in the Western Balkans another interpretation persists: Turkish soap operas represent women roles as subject to oppressive patriarchal practices. The symbolic source of such interpretations is the Orientalist gaze and the images of Ottoman harem, as a place where women were kept captive as sexual slaves. Historical and Orientalist imaginaries and memories thus play a very important role in the perception of Turkish soap operas and Turkey by the audiences in the Western Balkan.

Çağdaş Pop Kültürü Aracılığı ile Çağdaş Türkiye, Osmanlı Devleti, İslam ve Toplumsal Cinsiyet ile İlgili Temsiller Batı Balkanlarda Türk Dizi Filmleri

Özet

Bu bildiride Batı Balkan ülkelerinden özellikle Hırvatistan, Bosna Hersek ve Sırbistan'da Türk televizyon dizileri ile ilgili etkileri ve algıları analiz edilmektedir. Analizde Balkanlar bağlamında tarihi yeniden yorumlama ve yeniden doğululaştırma, din kavramı ve toplumsal cinsiyet rolleri açısından Doğu ve Batı arasındaki sosyokültürel etkileri üzerinde odaklanmaktadır. Bildiride ilgili akademik araştırmaların analizi ile birlikte Türk televizyon dizileri ve Türkiye ile ilgili günlük anlayışlara ve tepkilere yönelik mükemmel birincil kaynakları olan içgörülerini sağlayan internet medyası (haberler, forumlar, bloglar ve FB siteleri) analizleri de içermektedir. Bildiri kuramsal olarak çeşitli sosyal bağlamlara ve aktörlere ve yapılandırıcı anlamda kavramlara ve olgulara anlam veren sosyal yapılandırmacı yaklaşıma dayalıdır.

Televizyon dizilerinin analizinde içeriklerine ve sergiledikleri sosyal gerçekliğe nasıl temsil ettiklerinin ve seyircilerin algılarına bağlı ola-

rak sosyal gerçeklik ile ilgili etkilerin analizine odaklanılmaktadır. Bildiride ekseriyetle çerçeve analizi yaklaşımı ile yapılan algıların analizine odaklanılmaktadır. Çerçeveleme aktörlerin sosyal gerçekliklerine veya belirli bir konuyu anlayarak, yeniden yorumlayarak, yeniden tanımlayarak, yeniden üreterek ve anlam vererek kendi menfaatlerini veya hedeflerinin elde edilmesine en etkin şekilde katkıda bulunacak hikaye şeklinde sundukları bir süreçtir. Ancak bu süreç güç ilişkilerinin ve sosyokültürel anlamların çerçeveleme sürecinin kendisini önemli ölçüde etkileyen sosyokültürel içeriklerle etkilenmektedir.

Türk pembe dizilerinin Balkanlardaki başarısı kültürel bilinirlik, ortak tarih, gelenekler ve değerlere dayalıdır. Bunun sebebi de bölgesel özellikleri ve Türkiye'nin Batı Balkanlara olan yakınlığı ve bölgede Osmanlı Devletinin bıraktığı tarihi etkileri ve hatıralardan kaynaklanmaktadır. Bazı araştırmalara göre Türk pembe dizilerinin başarısı mali kriz ve geçiş döneminde yayınlandıkları ve aynı zamanda muazzam medya ilgisi ve haberleri ve doğu ile ilgili basmakalıp tipleri içerdiklerinden kaynaklanmaktadır. Yine başka araştırmacılara göre başarıları içeriklerin günlük konu ve sorunlara ve aynı zamanda yasaklı unsurları işlemesinden kaynaklanmaktadır. Bununla beraber Türk pembe dizileri birçok seyirci için cazip olan çağdaş, zengin ve heyecan dolu yaşam tarzını sunuyor ve aynı zamanda kendi ürünleri ve yaşam stillerini markalaştırarak muazzam bir pazar endüstrisi kurmuşlar. Böylelikle bir bütün olarak hem varlıklı, çağdaş ve laik elitleri temsil ederken aynı zamanda 'arzulanan' zenginlik nesneleri ve 'kayıp' değerleri özleyen farklı seyirciler için de cazip hale geliyorlar.

Türk pembe dizilerinin başarısı aynı zamanda sağlam Türk devlet politikasının bir etkisi olduğu ve bir çoğu tarafından Türkiye'nin bölgede artan etkisinin bir tezahürü olarak anlaşılmaktadır. Bu genellikle yeni Osmanlıcılığın yeniden yürürlüğe koyma projesi olarak algılanmakta ve pembe dizileri de Türk devletinin yumuşak gücünün bir şekli olarak görülmektedir. Ancak pembe dizileri devletin siyasi stratejisi olarak kabul edilmediğinden Türk pembe dizileri ve yumuşak güç arasında net olarak belirlenmiş bir korelasyon bulunmamaktadır. Aslında devlet yetkilileri tarafından genellikle eleştirilmiştir. Türkiye'nin kültürel tanınırlığı devlet politikalarından ziyade Türk Televizyon dizilerinin sonucu gibi görünüyor. Devlet daha sonra televizyon yapımlarının satışlarından elde edilen büyük gelirleri ile birlikte artan turist sayıları ile bu dizilerin etkisini anlamıştır.

Balkanlarda Türk pembe dizileri hem olumsuz hem olumlu olarak algılanmaktadır. Buna göre Türk pembe dizilerinin olumsuz etkilerini bir doğululaştırma ve Türk pembe dizileri ‘işgal’, ‘genişleme’, ‘kirlenme’ ve yine bir yeni Osmanlı emperyalist ve sömürgeci çabası olan Türk tehdidi şeklinde algılanmaktadır. Türk pembe dizileri idealleştirilmiş tarihi ve milliyetçi bakış açısı nedeniyle tenkit edilmektedir. Başka bir grup da tarihi kişiliklerin idealleştirilmiş yorumları ve İslami uygulamaların tarih açısından hatalı tasviri nedeniyle eleştiriyorlar. Böylece olumsuz tepkiler tarihi ve dini gerçek esaslara dayalı iddialara atıf bulunarak tarihi ve İslami referanslarla doludur. Diğer yandan başka seyirciler de benzerlikleri ve ortak yönleri tanımaya eğilimli olduklarından Türk pembe dizilerini olumlu bir şekilde anlıyorlar: Türkiye’yi din ve laikliği, gelenekleri ve çağdaşlığı barındırabilen dostane, çağdaş, laik ve Balkan gerçeklere çok yakın olan bir ülke olarak anlıyorlar.

Türk pembe dizileri aynı zamanda toplumsal cinsiyet rolleri, sosyal tabular ve özellikle kadınların durumu açısından bir tartışma alanıdır. Bazıları için bu diziler özellikle Arap ülkelerinde kadınların güçlendirilmesi, özgürleşmesi ve kurtuluşu için bir ilham kaynağı olarak temsil ederken Batı Balkanlarda ise başka bir yorumlama devam etmektedir: Türk pembe dizilerinde kadın rolleri baskıcı ataerkil uygulamalarının hedefi olarak temsil edilmektedir. Bu tür yorumların simgesel kaynağı kadınlara yönelik oryantalist bakış açısı ve kadınların cinsel köle olarak esir tutulduğu Osmanlı haremının görüntüleridir. Böylece tarihi ve Oryantalist hayalleri ve anılar Batı Balkanlardaki izleyicileri için Türk pembe dizileri ve Türkiye ile ilgili algılarında çok önemli bir rol oynamaktadır.

1. Introduction

Turkish TV serials conquered many people's hearts and lives. This pop-cultural genre triggered a whole new way of behaving and thinking. The Western Balkans have experienced an euphoria resulting in greater interest in Turkish culture and language similarities, organized tourist visits to the sets of filming in Turkey, organized meetings with the serials' actors, various competitions, increased business relations and trade, aspirations to work in Turkish companies, Turkish language learning, love affairs and friendships, love of Turkish folklore, growing numbers of restaurants and sweet shops with Turkish food, publication of new historical books and cook books, but also marketing of products shown in TV serials such as fashion clothing, furniture, jewelry, even sex shop items with motives from the serials. It resulted also in naming different products with names of the serials' characters (Scheherazade's fountain, Scheherazade's cake etc.) but even in increased naming of babies according to beloved characters from the serials.

However, Turkish TV serials or soap operas and their controversial success in the Balkans and beyond are a relatively new and under researched sociological phenomenon. While some studies have been conducted about the huge impact and success of Turkish soap operas especially in the Arab countries and Greece, its impact on the Western Balkan has yet to be assessed. With the analysis of already done academic research on the topic and primary sources of internet media (news, forums, blogs and FB sites) this article will explore the success, controversies and perceptions of Turkish soap operas in the Western Balkans (mainly in the region of Serbia, Bosnia and Herzegovina, and Croatia) with focus on socio-cultural impacts, historical re-interpretations and re-orientalisation of relations between the Western Balkans and Turkey, understanding of religion, and perceptions of gender roles. In the article I derive from social constructivist approach, where interpretations of reality depend on diverse social contexts and actors. Any meaning given to concepts and phenomena in the world is a constructed meaning, and has no fixed character. Every society (as well as individuals in that society) understand, re-interpret, re-define and re-negotiate social and historical meanings, and consequently also norms and values of that society.

TV serials are a distinctive form of popular culture and are the most represented, influential and popular contemporary form of pop culture that bear educative, entertaining, manipulative, commercial and ideological messages.¹ TV serials are thus interesting for sociological and anthropological research within social constructivist theoretical approach, because they give a picture or representation of social reality through their content, i.e. they represent a reflection of real social relations, various cultural meanings and values of the society they show,

1 Ivan Kovačević and Marija Bruić, "Ljubav na prvi pogled" – TV serije: uvod u antropološku analizu. *Issues in Ethnology Anthropology*, Vol. 9, No. 2, 2014, p. 395-415; Christine Geraghty, Women's Fiction Still? The Study of Soap Opera in Television Studies, *Critical Studies in Television*, Vol. 1, No.1, 2006, pp. 129-134.

and they raise debates on social problems and issues in specific contexts; but also because they have an influence on social reality at home and abroad, depending on the perceptions, (non)acceptance, and responses to the TV serials² by various audiences, and consequently, the effects they have on people's everyday life. Thus by studying TV serials we can research and analyze contemporary society and read deeper historical, political, economical, sexual/gender and other social phenomena.

In this article I will present the effects and influences the TV serials have on social realities and communities in the Western Balkans through their content, but I will mostly focus on perceptions of TV serials by various audiences. The content is relevant in order to understand why and how they have such influence on the audiences in the Western Balkans. However, since the intended messages may achieve different reactions among audiences because the latter selectively interpret TV texts and re-create their meanings according to local contexts,³ the analysis of audiences' perceptions is crucial. I will analyze perceptions through the identification of different meanings or interpretations people attribute to TV serials by employing frame analysis or framing.

In theory frames are understood as forms of explanation or as sense-making cognitive structures.⁴ Framing means the negotiation and (re)construction of reality by social/political actors,⁵ which is understood as strategic framing or intentional shaping of political claims.⁶ Strategic framing refers to "conscious and intentional selection of language and concepts to influence political debate and decision-making."⁷ Framing is thus a process where actors (e.g. TV serials' audiences) understand, re-interpret, re-define, re-produce, and give meaning to their social reality. It is a process of production of a comprehensive story by which an issue is presented in a very specific way, i.e. focusing on specific elements (while neglecting others) in order to give a particular meaning and interpretation of an issue. In short people select the way they want to present a particular issue by forming a story, which they believe can most effectively promote their interests or pursue their goals while trying to influence specific target groups. They thus form a frame or narrative which includes and/or excludes some information in order to present a story in a very particular way. However, according to Snow and Benford,⁸ this process is not up to the individual actor. The selection is rather in-

2 Ivan Kovačević and Marija Brujić, 2014; Christine Geraghty, 2006.

3 Ivan Kovačević and Marija Brujić, 2014; Christine Geraghty, 2006.

4 Carol Lee Bacchi, 'The issue of intentionality in frame theory: the need for reflexive framing', Emanuela Lombardo, Petra Meier in Mieke Verloo (eds.), *The Discursive Politics of Gender Equality. Stretching, bending and policymaking*, New York, London, Routledge, 2009, p. 19-35.

5 Anna Triandafyllidou, and Anastasios Fotiou, 'Sustainability and Modernity in the European Union: A Frame Theory Approach to Policy-Making', *Sociological Research Online*, Vol. 3, No. 1, 1998.

6 Carol Lee Bacchi, 2009; Robert D. Benford, and David A. Snow, 'Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment', *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, 2000, p. 611-639.

7 Carol Lee Bacchi, 2009, p. 39.

8 David A. Snow, and Robert D. Benford, 1988, 'Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization', *International Social Movement Research*, Vol. 1, 1988, p. 197-217.

fluenced by the characteristic of the contextual environment in which the frames operate. It means that deep cultural meanings importantly influence framing processes.⁹ In this sense social, cultural, historical, political, ideological and religious influences or discourses will shape the way issues are framed. In the article I will explore the various types of framing TV serials within different contextual (social, historical, religious and gender related) environments.

1.1. Theoretical approach to the study of TV serials/soap operas

TV serials have different types or genres;¹⁰ in the article I refer to the TV serials as soap operas or Turkish soap operas (hereinafter TSO) because of important theoretical aspects. In fact theory of soap operas was mostly developed by theorists with a strong background in feminist film theory, since soap operas have a female-oriented narrative in which women play a central role and where feminine characters have great competencies.¹¹ This is definitely true of TSO. Soap operas also pay special attention to complexities of private sphere (couple life and family), which are usually associated with women as a women's space. Indeed in TSO women appear even much more competent and dynamic than men, although this does not mean they have always happier outcomes. Women are also (usually) seen as the major viewers of soap operas.¹² The content and themes of soap operas are thus marked by gender and gender roles. However, the concept of soap operas as women's fiction for women audiences only relies on essentialist accounts of gender and sex characteristics, since also men watch soap operas as well as people of various educational and class background.¹³ This is also very true for TSO. Nevertheless the understanding of soap operas as women's fiction and women's spaces have particular strategic connotations, which is the case especially in Arab countries, where TSO have a huge success, especially because they have great

9 Carol Lee Bacchi, 2009.

10 Serial refers to connected episodes with a single story that continues in each episode, while series constitute separate short episodes/stories independent of each other. Soap opera is actually a serial, but of a specific genre. It was first developed in USA in the 20ies of the 20. century, as a radio program in form of drama serial on family issues usually including also romance, intrigue, women's issues, violence/crime and targeting more female audience. Sponsors of these programs were companies selling home cleaning products, from where also the name derives ("soap") (Cf. Senem Çevik, Turkish Soap Opera Diplomacy: A Western Projection by a Muslim Source, *Exchange: Journal of Public Diplomacy*, 2014, Vol. 5, pp. 77-102; Suzana Peran, Sapunice, telenovele i slika obitelji, *Nova prisutnost*, Vol. 10, No. 3, 2012, p. 443-457; Robert C. Allen, Soap Opera, Horace Newcomb (ed.), *Encyclopedia of Television S-Z*, Vol. 4, New York, London, Fitzroy Dearborn, 2004, p. 2116-2126). A similar type is called telenovela, which is produced in Latin America and differently from soap operas it deals with a romantic couple and their love stories and life issues (Ivan Kovačević and Marija Bruić, 2014; Antonio C. La Pastina, Telenovela, Horace Newcomb (ed.), *Encyclopedia of Television S-Z*, Vol. 4, New York, London, Fitzroy Dearborn, 2004, p. 2116-2126). Later other genres developed (criminal series, Western, teenager series etc.).

11 Christine Geraghty, 2006.

12 Christine Geraghty, 2006, p.130.

13 Christine Geraghty, 2006, Suzana Peran 2012.

influence on empowering women and encouraging them to claim their rights.¹⁴ There is a growing body of research on the influence of soap operas in the Arab world¹⁵ and only recently they have started to be a topic of research in the Western Balkans, where TSO are discussed widely, but mostly in the media and on the internet. These discussions represent a wonderful source of different framings or interpretations of TSO.

2. The success, controversies and socio-cultural influence of modern Turkish soap operas in the Western Balkans

In the '80s of the 20th century Turkey became a consumer society and experienced a growth in popular culture products, while in the '90s it witnessed a domestic boom in TV business due to privatization, pluralization and liberalization of TV industry and channels.¹⁶ The quality of TV productions increased due to new technology, dynamic narration, good music, professional casting, high-tech animation, and sophisticated story lines. Some argue¹⁷ that the phenomenon of TSO, which started in Turkey mainly in 2005, coincides with the EU negotiations. According to Jovana Gligorijević it is possible that behind this phenomenon lies the ambition to improve the reputation of Turkey in Europe and the world as a modern secular country, since it is obvious that in the serials positive figures are represented as young, beautiful, modern and successful, while the bad guys mainly come from traditional and conservative circles. TSO have had a great success and appeal not only in Turkey, but also in Russia, Arab countries, south America, North Africa, Asia and the Balkans. The reason of success of TSO (especially in Arab countries) lies in the representation of compatibility between religious values and secularized lifestyle as well as a dream of achievable degree of modernity and westernization while containing traditional values. But "modernity" is understood (especially by Arab women) to reside particularly in gender relations – in the representation of liberated, equal and professional women who have free, respectful and romantic relations with male. In this sense Arab women are inspired by the modern feminist narratives of TSO.¹⁸ In Greece on the other

14 Cf. *Kismet: How Soap Operas Changed the World*, Film by Nina Maria Paschalidou, 2013.

15 Cf. Ahu Yiğit, Turkish Drama in the Middle East: Secularism and Cultural Influence, *Strategic Sectors. Culture & Society. IEMed. Mediterranean Yearbook*, 2013, p. 291-294; Alexandra Buccianti, Dubbed Turkish soap operas conquering the Arab world: social liberation or cultural alienation?, *Arab Media and Society*, Vol. 10, 2010; Noura Hajjaj, Beyond Critical Communication: Noor's Soap Opera, *Proceedings of the New York State Communication Association*, Vol. 2012, No. 1, Article 6, 2013; Sibel Akin, *The analysis of social and cultural impact of Turkish soap operas on Arab women*, Master of Arts in Media and Communication, International University in Geneva, 2011; Harry van Versendaal, New tool for female empowerment: Turkish soap operas, *Ekathimerini*, 16 March 2014; *Kismet*, 2013.

16 Zafer Yörük, and Pantelis Vatikiotis, Soft Power or Illusion of Hegemony: The Case of the Turkish Soap Opera "Colonialism", *International Journal of Communication*, No. 7, 2013, p. 2361-2385.

17 Cf. Jovana Gligorijević, Fenomen – turksa TV serija "1001 noć" Turska u mom srcu, *Vreme*, 9 December 2010.

18 According to Nathan Williams, The rise of Turkish soap power, *BBC News*, 28 June 2013, around 85

hand, the success of TSO is attributed to nostalgia for a lost tradition: the values and ideals of tradition and family ties. The recession in Greece hit hard on people's collective self-understanding, since the economic crisis has been widely associated with the West and modernity, triggering in people a search for old memories turning to the Eastern part of their identity.¹⁹ Shortly, the appeal of TSO lies in their combination of tradition and modernity, secularism and religion (Islam) that has a wider appeal on many countries in the world. Only to a minor extent TSO have had a success in Europe, and the only region where TSO did not have particular success is Western Europe and the United States.²⁰

Similar reasons seem to have influenced people's reception of TSO in the Balkans, but also many more: **cultural familiarity, common history, traditions and values**; especially because of regional characteristics and proximity of Turkey and the memory of the Ottoman Empire. These reasons however work in two ways, since not only positive but also negative receptions of common history exist, all of them relying on different interpretative frames. A research²¹ states that most people who follow TSO in Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Kosovo and Serbia say they admire the family relations depicted in them, as well as cultural similarities. Serbian sociologist Ratko Božović²² says people enjoy spotting the many cultural and linguistic similarities that they recognize in the shows as well as identify with the patriarchal values and mentality depicted in them, which has to do with a traditional understanding of morality that people remember at some level. Božović explains that all Balkan countries have seen dramatic changes in terms of family life, and TSO help them recall lost value systems while in search for new ones. A sociologist from Kosovo, Artan Muhaxhiri,²³ explains that cultural references in TSO are very similar to those of the viewers, especially the "social norms and values, the general mentality, family relationships, lifestyle, clothing, food, furniture, and character names." TSO have had such a success in the Western Balkans also because they have been transmitted, like in Greece, during **transition and economic crisis**, making people more vulnerable to ideological influences. Thus, according to Croatian researcher Zvonko Benković,²⁴ this is the case of the serial *1001 nights* (*1001 gece*), which was the first TSO to be released in the Western Balkans; he says the following:

million people in the Arab world watched the final episode of breakthrough TSO *Silver* (*Gümüş*) in 2008, and the viewers of TSO increase every year. Silver had particular influence on Arab women (Cf. Kismet 2013, Zafer Yörük and Pantelis Vatikiotis, 2013; Ahu Yiğit, 2013)

19 Kismet, 2013; Harry van Versendaal, 2014.

20 Senem Çevik, 2014. This might be due to the orientalist image or fear of »the Turk« (cf. Jezernik 2010). While the orientalist image of Turks is valid also for the Balkans, there are specific reasons that make the Turk as fearful as appealing at the same time. The analysis of this follows in the article.

21 Amina Hamzic et. al., Turks Bewitch The Balkans With Their Addictive Soaps, *Balkan Insight*, 1 May 2013.

22 Amina Hamzic et. al., 2013.

23 Amina Hamzic et. al., 2013.

24 Zvonko Benković, Tisuću i jedna noć konzum(n)acije "A Thousand and One Nights Consum(N)Ation", *Folks Art Croatian Journal Of Ethnology and Folklore Research* (Narodna umjetnost Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku), Vol. 48, No. 2, 2011, p. 63-82, p. 66-67.

Our reality and general situation in society are the ideal space to deceive the nation with fictional characters, and to keep them away from the real problems; the television houses did their best to take from us that little of our own reality and transformed it into a soap opera.

The serial *1001 nights* was successful also because of **oriental imaginary** and **stereotypes about the Orient**.²⁵ Indeed, significant in this case is the connotation of *1001 nights*²⁶ with the orientalist interpretation of Middle East (especially the Ottoman and Persian Empires) or the mystical Orient, as well as connotations about Islam, Muslim women and the harem, which had an important role in its success. However some of the stereotypes were also broken. While people used to know Turks in terms of memories of the historical Orient/Ottoman Empire, and in recent times as the figures of truck drivers and foreign workers passing through the Balkan region to visit their homeland, or through symbols like Oriental music and belly dancing,²⁷ the TSO influenced the perception of audiences about Turkey and their inhabitants as a modern and contemporary society. Among the reasons why TSO have had such a success is also the constant **media attention and reporting**; with all the trivia about the filming and personal life of the actors the serials became part of everyday reality of the viewers. Indeed the real catch of appeal lies in the fact that TSO deal with **everyday issues**, and characters and their problems are represented in a very realistic ways, with real problems and ordinary human tales with which people can identify or even have similar experiences. Besides, the plot lines are intriguing, but without too much violence and obscenities, which allows inclusion of whole families as viewers.²⁸ This is important, because the identification between the viewer and the character is another key aspect of success of soap operas. If close to reality, viewers can establish an emotional tie with the object/person or the character in the serials and their common characteristics. This leads to the idealization of the object/person, which results in imitation and modeling for viewers. Audiences thus long for the life shown in soap operas.²⁹

But at the same time the appeal for people lies also in **modern, prosperous and exciting way of living** that TSO represent. TSO started providing, through depiction of material wealth, a huge **market industry** with **branding** of their own products and lifestyles: TSO present a modern lifestyle situated in wealth and luxury of Istanbul city, with fascinating homes/villas usually located in the best places along the Bosphorus. TSO have become fashion and trend setters in clothing and jewelry, and continuously show stylish interior designs, expensive

25 Zvonko Benković, 2011.

26 The connotation regards the *One Thousand and One Nights* tales, which helped construct the orientalist image of the Orient.

27 Momir Turudić, Srpsko-turske kulturne veze: Stari prijatelji, *Vreme*, 09 December 2010.

28 Amina Hamzic et. al., 2013; Kismet, 2013.

29 Senem Çevik, 2014.

cars, phones, luxurious offices and also create own serials' products like Hürrem's ring, Fatmagül's necklace etc. Besides ordinary characters TSO represent also wealthy, modern and secular elites and at the same time accommodate comfortable and traditional values, thus appealing to various audiences longing for such "desirable" wealth items and "lost" values. For this reason some commentators think that in TSO people recognize their own suppression and lack of ownership, which they fulfill by watching the serials. Some professionals, like psychiatrist Dr. Milan Košuta, also claim that soap operas are easy to digest because there is nothing within them. This way the viewers fulfill their own internal emptiness because it is easier to be part of a soap opera than part of one's own everyday life since soap operas offer the possibility to runaway from reality.³⁰ TSO have had many influences in the real life of the audiences resulting in increased interaction of people from the Western Balkans with a very close region and culture of Turkey, which is however different enough to raise interest and curiosity about its habits and lifestyles. TSO have become part of people's reality integrating in lifestyles and aesthetics, as well as the value, moral and ethical systems in the Western Balkans.³¹

TSO have also had various negative consequences for the social life of the audiences like de-socialization of people who started to diminish friend and family visits, low communication, switched off mobiles, cancellation of birthday parties, closing the entrance doors of the house, switching off the lights to give an impression that nobody is at home, diminished role of parents responsibilities towards their children, arrangements of daily routines and responsibilities according to the broadcasting of the serials etc. Zvonko Benković especially seems to blame TSO for the entire social breakdown in Croatian society.³² But most importantly, TSO have brought many polemics about what is the history, the influence and the legacy of the Ottomans/the Turks in the Western Balkan region and what is (supposedly) the reason of Turkish export of these serials to the world.

3. Re-interpretations of present, past and future influence of Turkey, the Ottoman Empire and Islam in the Balkans

The success of TSO in the territories of the former Ottoman empire is usually interpreted as a manifestation of Turkey's expanding influence in this region, which is understood as a project of **neo-Ottomanist** restoration³³ and includes political,

30 Zvonko Benković, 2011; Renata Rašović, Fenomen 1001 noći: Tabui postali privlačni kroz lik Šeherezade, *Večernji list*, 16 October 2010; Tomislav Čadež, Hrvati vole Balkan u sebi i zato im je turska sapunica najdraža, *Jutarnji list*, 11 September 2010.

31 Zvonko Benković, 2011; Ivan Kovačević and Marija Brujić, 2014; Kismet, 2013; Renata Rašović, 2010; Jovana Gligorijević, 2010; Dragan Ilić, Sulejman izabrani, *Vreme*, 23 February 2012; M. Leskovic and M. Nikolić, Kako su nas pokorile strane serije – svi bi da uče turski, *24 Sata*, 19 January 2012.

32 Zvonko Benković, 2011; Ivan Kovačević and Marija Brujić, 2014; Renata Rašović, 2010.

33 Cf. Nora Fisher Onar, *Neo Ottomanism, historical legacies and Turkish foreign policy*, GMF, Center for Economics and Foreign Policy Studies. EDAM Discussion Paper Series, 2009; Omar Al-Ghazzi, and Marwan M. Kraidy, Neo-Ottoman Cool 2: Turkish Nation Branding and Arabic-Language Transnational Broadcasting, *International Journal of Communication* Vol. 7, 2013, p. 2341-2360.

economic, and developmental influence, as well as humanitarian aid, mediation, cultural investments, initiatives and cooperation. Many see in the Turkish expansion to these areas a consequence of its strategic doctrine called *strategic depth*, coined by Turkish Prime Minister Ahmet Davutoğlu,³⁴ and consisting of policies like zero problems with neighbors, utilization of cultural and geographic bonds to form alliances, and the restoration of the historical Ottoman civilization.³⁵ That is, through means of **soft power**³⁶ (or called differently but in the same vain *public or cultural diplomacy*,³⁷ *nation branding*³⁸ or *soap power*³⁹). What does soft power mean? Joseph S. Nye⁴⁰ defines soft power as “the ability to get what you want through attraction rather than coercion or payments. It arises from the attractiveness of a country’s culture, political ideals, and policies”. Soft power thus “co-opts people rather than coerces them” and is part of the ability to set the political agenda in such a way that shapes the preferences of others.⁴¹ Soft power is not merely influence resting in policies of the state but arises from social forces outside government control. He gives the example of Hollywood film industry and product advertising through which America has been selling its culture and values. Soft power is thus created partly by governments and partly in spite of them with deployment of cultural and ideological means.⁴²

However, when talking about strategic depth and soft power of Turkey as means of influence in its foreign policy, politicians, the designers of this policy, probably did not have in mind the influence of Turkey on the rest of the world through a product such as soap operas, especially not the ones which became so famous. On the contrary, some visible politicians and designers of Turkish foreign policy, like for example the president of Turkey Recep Tayyip Erdoğan, have been ardent critics of commercial TV soap operas, especially some very successful ones like *Magnificent Century* (*Mühteşem Yüzyıl*) and *Forbidden Love* (*Aşk-ı Memnu*). Erdoğan’s critique of the *Magnificent Century* was mostly focused on the “false” representation of Ottoman history and the life of Sultan Suleiman. He thus said, blaming some “outer” sources for such representations, the following:

34 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik derinlik: Türkiye’nin uluslararası konumu*, İstanbul, Küre Yayınları, 2001.

35 Özgür Mumcu, Strategic depth: Much ado about nothing, *Turkey’s foreign policy in changing world: Old alignments and new neighborhoods*, South East European Studies at Oxford (SEESOX), European Studies Centre, St Antony’s College, University of Oxford, 2011, p.14-15.

36 Omar Al-Ghazzi and Marwan M. Kraidy, 2013; Zafer Yörük and Pantelis Vatikiotis, 2013; Harry van Versendaal, 2014; *Turkish Weekly*, Series boost Turkish “soft power” in region, *Turkish Weekly*, 12 December 2011.

37 Senem Çevik, 2014.

38 O mar Al-Ghazzi and Marwan M. Kraidy, 2013.

39 Nathan Williams, 2013.

40 Joseph S. Nye, *Soft Power: The Means To Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004, p.x.

41 Joseph S. Nye, Hard and Soft Power in a Global Information Age, Mark Leonard (ed.), *Re-Ordering the World*, London, The Foreign Policy Centre (FPC), 2002, p. 2-10, p.5

42 Joseph S. Nye, 2002, p. 7.

*Someone claims that our history entails of war, sword, intrigue, internal disputes, and sadly, the harem. Someone, not one of us, is intentionally trying to represent our history this way, but we cannot and will not see our history like this.*⁴³

Like the modernist Kemalist elite, which does not accept critique of the founding father of Turkey, Mustafa Kemal Atatürk, also the Islamic conservative elite seems to not accept a critique of what they perceive to be their ancestors, i.e. the Ottoman sultans. In both cases “offending” the historical persona of Atatürk or Sultan is counted as unacceptable.⁴⁴ Besides Erdoğan, also other members of the ruling Justice and Development Party (*Adalet ve Kalkınma partisi – AKP*) expressed their critique of TSO. The Minister of Family and Gender Affairs Selma Aliye Kavaf⁴⁵ said that TSO have a negative impact on Turkish families and values especially because of extramarital sexual relations and births out of wedlock depicted in TSO. Also the Turkish Radio and Television Supreme Council (RTÜK) constantly fines and censors TV serials for various reasons, which until now resulted in changes in the scripts of TSO; e.g. after Erdoğan’s critique, the *Magnificent Century* received more than 230.000 complaints resulting in changes in clothing to not show the chest décolleté or uncovered head of women.⁴⁶

Regardless of critics, the success of these TV productions seems to be in state’s interest, since TSO and in general TV serials production industry is increasing its market value in the global market, and has increased export from just \$10,000 in 2004, up to around \$200 million in 2012. Turkey has become the world’s second highest TV serials exporter to over 100 countries and its export is expected to grow in the future.⁴⁷ Currently more than 70 Turkish TV programs are being aired reaching around 400 million viewers.⁴⁸ This business has also other impacts such as increase of tourist inflow to Turkey.⁴⁹ These outcomes thus result in political tolerance towards commercial TV productions. For example Egemen Bağış,⁵⁰ while still the Minister of EU Affairs, said that TV serials play an important role in presenting contemporary Turkey to the world and have become the cornerstone of Turkish soft power.

However the statement that TSO represent a form of Turkish soft power requires deeper analysis. While to some degree there might be a correlation of

43 Erdoğan in *Milliyet*, Başbakan’dan ikinci Muhteşem Yüzyıl Çıkışı, *Milliyet*, 6 December 2012; *Hürriyet*, Başbakan Erdoğan’dan Muhteşem Yüzyıl’a ağır eleştiri, *Hürriyet*, 25 November 2012.

44 Offence of Atatürk’s memory is also forbidden and punishable by law (Law Concerning Crimes Committed Against Atatürk, or *Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun*) from 1951.

45 Selma Aliye Kavaf, Kavaf’tan dizilere eleştiri, *TRT Haber*, 2 May 2011.

46 *Evrensel*, Hayatımızdan Muhteşem Yüzyıl geçti..., *Evrensel*, 12 June 2014.

47 *Hürriyet Daily News*, Turkey world’s second highest TV series exporter after US, *Hürriyet Daily News*, 26 October 2014; *Daily Sabah*, Turkish TV series exports to exceed \$350M in 2015, *Daily Sabah*, 27 March 2015.

48 Sinan Tavsan, Turkish TV drama. Exports grow to new levels, *Nikkei Asian Review*, 24 January 2015.

49 Cf. Nathan Williams 2013. This is of course not connected only to the success of TSO; however a considerably relevant amount of tourist visits is a direct consequence of TSO, especially from Arab countries, with commercialization of soap operas’ filming sets as a tourist attraction.

50 *Bugün*, Fresh Mesh’in İkinci Gününde Mehmet Ali Birand Hüznü, *Bugün*, 18 January 2013.

political/economic influence with TV serial's exports, some authors warn of premature conclusions in correlating the two phenomena. Yörük and Vatikiotis⁵¹ for example think that there is no clear established correlation between the success of TSO and soft power since "cultural popularity and power of any type (be it soft or hard) do not automatically follow one another." Indeed at least in Turkish case, soap operas are not recognized as a policy strategy of the state and are not set as policy agenda, which is part of Nye's definition of soft power. Turkish government's policy of promoting the country and exert influence abroad through TV and other media had its own path: for example to address Arab audiences the government uses pop culture and media through a state TV channel in Arabic language.⁵² Moreover, other TV serials produced by conservative TV channels promoting (interpretations of) Islamic morality have not succeeded (e.g. like those produced by TV channel Samanyolu). Turkish government has pursued its cultural influence in the Balkans, especially after the wars of the '90s, through institutional affiliation and development aid via institutions like Yunus Emre Foundation and TİKA – Turkish Cooperation and Coordination Agency. However, no matter what the state agenda has been, as Yiğit and Çevik⁵³ point out, the most significant cultural recognition of Turkey was not a result of government efforts but a result of Turkish TV serials, especially since 2008 in the Arab countries and since 2010 in the Western Balkans. Afterwards the government used the success of TSO – they employed actors and actresses of some most popular TSO to promote Turkey.⁵⁴ Thus government and private efforts to boost Turkish influence abroad occurred in parallel and the government acknowledged the success of TSO only after they achieved such fame.

Besides the understanding of current Turkish government's policies as neo-Ottomanist restoration, the historical "Ottoman" memories and connotations in the minds of people from the Western Balkans seem to be a very important element (if not even more relevant) in the explication of why TSO reached such an impact in this region. Yörük and Vatikiotis⁵⁵ thus explain how the history of Balkan–Ottoman relations play an important role in people's perceptions of TSO – indeed both negative and positive acceptance of TSO depend on (positive and negative) perceptions of historical relations between the two entities. Common past and traditions are the reasons why people recognize familiar traits within TSO rather than with American or Spanish ones which were popular before TSO started to broadcast. The reason, as the authors identify it, is *cultural proximity*. Indeed, many people from the Western Balkans, regardless of their religion, share

51 Zafer Yörük and Pantelis Vatikiotis, 2013.

52 Cf. Omar Al-Ghazzi and Marwan M. Kraidy, 2013. While for the Balkan audiences there is no such Turkish state TV channel (in any of the Balkan languages) but only a program Balkan Ekspresi <http://www.trt.net.tr/televizyon/detay.aspx?pid=21357> (Accessed 13 June 2015).

53 Ahu Yiğit, 2013; Senem Çevik, 2014.

54 Omar Al-Ghazzi and Marwan M. Kraidy, 2013.

55 Zafer Yörük and Pantelis Vatikiotis, 2013.

a common imaginary with Ottoman/Turkish people, composed of language similarities, social and cultural interactions and similar ways of life (including similar food, music, dance, folklore, clothing, close family ties, similar architecture as well as gestures, language expressions, habits, etc.). This is why TSO are appealing for people in areas that were under Ottoman rule, even if for some the Ottomans/Turks still represent national traumas and tragedies, while for others they represent good rulers and heroes to be proud of. Thus while interpreting the (non)acceptance and success of TSO, perceptions of history and historical ties matter. However, historical perceptions are subject to different interpretations or frames. We can identify two main framings of Ottoman history and influence in the Western Balkans, i.e. positive and negative framings of Ottoman legacy. Soap operas are thus the field of cultural construction of differences and similarities and reproduction of others vs. us discourses based on identity, culture, ethnicity, language, and religion.

3.1. Negative depictions of Ottoman Empire and its rule – the re-orientalisation of the Turks/Ottomans by local patriots

Negative interpretations of the Ottoman Empire could be explained through discourses of the Orient or so called Orientalism. Orientalism refers to the Western/European representations of the Orient that create, categorize, and (re)produce (usually negative) representations of geographical, religious, cultural, and gendered realities of the Orient. Edward W. Said⁵⁶ refers to Orientalism as a scientific discourse creating the Orient and polarizing the world into two homogenous entities of being: the European and the Oriental, i.e., the non-European, Asian. The Orient and everything Oriental is understood as backward and barbaric. According to Said Orientalism means: 1. a systemic difference between East/Orient and West, where the traits of the former are negative (the barbaric, uncivilized East), while those of the latter are positive (the rational, developed, superior West); 2. the abstractness of the Orient, since priority is always given to an abstraction and imagination of the Orient while the reality of the contemporary Orient is neglected; 3. the assumption that the Orient is something eternal and uniform; and 4. the presumption that the Orient is something to be feared of. Orientalist discourse has created antagonisms entailed in binary signifiers and contradictions: free Europe vs. the unfree Orient; democratic Europe vs. the despotic and barbaric Orient; European reason vs. Oriental instinct and sexuality; Europe as developed, cultured, and urban vs. the Orient as undeveloped, primitive, and rural.

Negative framings of TSO can be understood as a **re-orientalisation** of relations between the Orient and the West in the Balkan context⁵⁷ – by claiming

56 Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, New Delhi, Penguin Books, 2001.

57 When Balkan nations orientalise the Turks they often forget that they are also the target of similar stereotypes. Balkan countries perceive themselves as “West” while compared to Turkey, even though they

(and blaming) TSO to be a form of Ottoman reconquista of these territories (see discussion below). Some local audiences, commentators and researchers interpret the expansion of TSO as an attempt of influencing these lands through subtle cultural/social influence, and they blame Turkey to have neo-imperialistic attitudes in line with the traits of the Ottoman Empire. With this interpretation critics of TSO and Turkey revive memories of a history 500 years ago and re-orientalise the Ottoman/Turk figure. They frame **Turkey and the Turks as a threat** by resuscitating “memories”⁵⁸ of how the “evil” Ottomans besieged and conquered “our” territories. In the Balkans (and elsewhere in Europe) the negative image of “the Turk” still very much prevails,⁵⁹ disclosing all the stereotypes and phobias about the Ottoman Turk. Local patriots thus interpret TSO as an “invasion”, “expansion”, “contamination”, and as another neo-Ottoman imperialist and colonial attempt.⁶⁰

According to Croatian critic Zvonko Benković,⁶¹ TSO in the Western Balkans are part of a larger political endeavor of the Turkish state. He states:

Yet in the background of the story lies a planned and systematic policy of the whole country that wishes to profile Turkey in the long run as the center of economic, political and cultural links in Europe, Asia and Africa. This confirms the policy of the Turkish Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan, /...which/ opened space for new investments and the liberty of creative industry, but under state control.

Bosnian historian Dr. Adnan Kadrić⁶² from the Sarajevo Oriental Institute referring to the past Ottoman rule states the following:

are often orientalised along the same line as Turkey by Western countries (cf. Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, United States, 1997).

58 I can tell a personal experience with my grandfather in Slovenia, where an Orientalised image of a “dangerous Turk” is still very much present; after I told him I am moving to Turkey for a while, he explained to me how Turks aren’t good since they besieged and attacked Slovenian lands. Ironically he was talking about a history of more centuries ago, while he himself was a war prisoner in Nazi camps during WW2, but he never talked about Germans in this way.

59 Božidar Jezernik (ed.), *Imagining ‘the Turk’*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2010; Tomaž Mastnak, Iznajdba »Evrope«: humanisti in vojna proti Turkom, *Filozofski vestnik*, Vol. 18, No. 1, 1997, p. 9-24; E. Türbedar, How is Turkish foreign policy perceived in the Balkans?, *Today’s Zaman*, 30 April 2012.

60 Similar is the resistance against TSO in Arab countries where some clerics and commentators reject TSO on the grounds that they represent an intrusion of alien Turkish culture vs. authentic Arab culture; they blame them for corrupting and damaging family values and morals of Arabs, and even for bizarre things such as traffic jams, decreasing work efficiency, increased divorce rates, and even criminality and murder. Fatwas were issued by conservative religious leaders against TSO and their producers forbidding pious Muslims from watching the serials. Watching TSO was also labeled as haram (forbidden according to Islamic teachings) (Cf. Marijan Oršolić, Sapunice pod lupom iskrivljene religije i povijesti, *Revija Prometej za laičku državo in sekularno društvo*, 22 June 2013; Zafer Yörük and Pantelis Vatikiotis, 2013; Ahu Yiğit, 2013).

61 Zvonko Benković, 2011, p. 67.

62 *Media Ključ*, Stručnjaci o novi seriji “Sulejman Veličanstveni” koja je zapalila region, Kriva slika Osmanlija, *Media Ključ*, 29 August 2012.

From the aspect of the present policy of Turkey, the message is quite clear: we have been able to rule the regions in Europe, Asia and Africa, and we are proud of this, no matter what our weaknesses are. It is a kind of imperial attitude.

Similarly, Danijela Stanojević Majerić,⁶³ a Croatian writer and journalist sees in TSO a renewal of the Ottoman conquest when she states that Turks in our times do not conquer anymore with robbery, rape, killings and horsemen but with telenovelas. Another commentator⁶⁴ states that Turkey aims secretly to gain back the sovereignty over Balkan and Middle Eastern lands; as he states:

Turks have conquered us with their armies for quite a few times, then they tried through centuries to conquer us spiritually with culture and religion, but with no success, while in recent times they try to exert influence on us economically but also to mentally conquer us thanks to popular Turkish serials.

The most common negative critique regards the falsification of war history and conquest of Serbia by the Ottoman army as presented in the *Magnificent Century* (also known as *Suleiman the Magnificent* or *Sulejman Veličanstveni* in the Western Balkans). Some Serbian historians focus predominantly on the siege and take over of Belgrade, where Sultan Suleiman is represented as a peaceful and romantic chevalier who peacefully besieged and took over Belgrade while “in fact” he was a criminal, a brutal conqueror who destroyed Serbia in the past⁶⁵ and in “reality” many Serbians have been killed and deported during this siege. Thus according to the critics the serial does not represent “truly” the siege of Belgrade in 1521. Serbian conservative historian Čedomir Antić⁶⁶ claims that the state must react to this TSO. While he thinks that the authors of the TSO have the right to change the history, the Radio-Television Council of Serbia is wrong when it allows Turkish propaganda to be spread in Serbia. Some also claim that the TV broadcasting the serial committed national treachery. Another critic⁶⁷ objects the way the Sultan is represented, i.e. as a good, romantic, fair and just emperor, father and husband, while nowhere in the serial he is presented as the “cruel emperor” who, with army and conquest, destroyed many people and homes in the Balkan region. The serial according to him is made in collaboration with Turkish state’s foreign policy and strategy of political propaganda in order to export Turkish culture and influence the Balkans as former colonies of the Ottoman Empire. He counts many historical facts about wars and conquests, stating how it “really was” and criticizing the serial for not conferring the “real facts”. Some historians state that scriptwriters have all the right to “faultily” (untruly) interpret history

63 Zvonko Benković, 2011, p. 75.

64 Zlatko Šćepanović, *Sulejman Veličanstveni – Turksa folk kvazi istorijska serija. Turci i istorija – nije zlato sve što sija, Bašta Balkana*, 1 March 2012.

65 Marijan Oršolić, 2013.

66 Antić in Nataša Ilić, *Istorijski falsifikat: “Romantični” Sulejman nabijao srpske glave na kočeve!*, *Telegraf*, 7 March 2012.

67 Zlatko Šćepanović, 2012.

according to artistic freedom and nothing forces them to be historically exact, however, historians warn that this TSO can influence people's knowledge of history with "false data". Ema Miljković⁶⁸ thus warns people from watching this serial if they don't have some historical knowledge. A critic in the Serbian newspaper *Telegraf*⁶⁹ says the following about the *Magnificent Century*; the serial is a:

...historical falsification: the "romantic" Suleiman beheaded Serbians and hang their heads on sticks! /.../ in the TV serial 'Suleiman the Magnificent' Serbian history is dramatically falsified. Belgrade did not await open handed the Sultan, rather, in the fight against him all 900 defense soldiers died.

She states that in the serial many things are missing (like for example elephants and camels) and some historical facts are not shown in chronological order. Another author⁷⁰ is disappointed by the serial because he cannot see the glamour, luxury, gold and wealth of the empire and the Topkapi palace. He also states that there is missing the covering and veiling of women, which is a historical "fact". He criticizes the serial as a quasi historical one in the service of commercial success. There have also been cases of extreme banalization of history, for example, some Bosnian commentators claimed that many of the members of the Sultan Suleiman's family were of Bosnian origin, and some Serbian commentators and historians, although with anti-Turkish sentiment, claim Serbian influence in Suleiman's court, and that Serbian language was one of the official languages.⁷¹ Some also unfoundedly state that one of the main characters from the *Magnificent Century*, Ibrahim pasha, was supposedly from Požega, a town in Croatia.⁷²

Similar reactions are to be seen also on various forums, blogs and Facebook pages. Comments on a magazine forum⁷³ reflect the negative framings of the serials. There are many of those who criticize the interpretations of Serbian and Ottoman history stating for example that:

This is no history whatsoever. At the end it will look like we beheaded ourselves rather than Turks doing it. (Pasha 11.03.2012)

It's a dreadful feeling because of these Turkish serials, this is made up to brainwash us and poison our nation. What a shame, /.../ there has come weird times for our nation, very soon we will forget who and what we are (niki 11.03.2012)

The Ottoman rule caused the backwardness of the Serbian nation: it took its independence and freedom and caused lack of statehood, it destroyed the united national area, and it changed the civilizational character of this space bringing into question its European character. Turkey destroyed Serbian aristocracy, took from the nation the

68 Svet, Istoriciari o Sulejmanu Veličanstvenom: Koliko ima istine u seriji?! Svet, 11 March 2012.

69 Nataša Ilić, 2012.

70 Zlatko Šćepanović, 2012.

71 Marijan Oršolić, 2013.

72 Blic, Ibrahim-paša rodom je iz Požege: Hatidže ga nije nadživela, Blic, 13 September 2013.

73 Svet, 2012.

best children (with forceful recruitment into janissaries – ‘the blood tax’), and stopped the natural development of Serbian nation into a modern society (Sale 9.6.2014).

The latter comment is a good example of re-orientalisation of Turkey, since it is the “backwardness” of the Orient that caused the “retardation” of Serbian society and nation. Some other forum commentators⁷⁴ on the other hand defend the right to watch the serial and stress the importance of not conflating a fictional serial with history:

I don't understand why someone in the 21st century criticizes us who watch the serial. We all know who the Turks were at that time and who are they now, if so, we should all hate also Germans, but there is no necessity for that since Hitler is long dead. I am a Christian Orthodox and I love my religion, which I would not change for anything in the world, I am proud that all my ancestors are Christian Orthodox Serbs and Montenegrins, but I also love to know the history of other nations. In this serial a lot of it is exaggerated but not history as history but events in the harem. The fact that Turks oppressed us is not distorted, neither the fact that there were our people among the janissaries, and that our people collaborated with them as well as they did with the Germans...for this reason don't make a fuss without reason (srpkinja! 12.10.2013).

However, the last commentator does not change the orientalist framing about the Turks and claims knowledge of “true” history by stating “we all know who the Turks were at that time” and “the fact that Turks oppressed us is not distorted”. Therefore, the women wanted to say that she is not rejecting Serbian version of history (and mythology) despite she’s enjoying watching Turkish serials. Similarly other commentators, while not debating the historical aspect, explain why they watch the serial; mostly because of the harem imaginary:

People watch the serial because of very beautiful women, extravagant jewelry, who cares about the history (evrici 11.03.2012).

The reactions have gone further and lead to FB communities stating “We want a serial ‘Tsar Dušan the Great’ We want Serbian history on TV” (*Hocemo Seriju ‘CAR DUSAN Silni’ Hocemo Srpsku Istoriju NA TV-u*).⁷⁵ Besides negative reactions from the communities who perceive the Ottomans and Turks as unfair conquerors incompatible in cultural, civilizational and religious sense, there are also such critics who cannot bear the negative critique of the Ottoman/Turkish rule in the Balkans, and thus criticize the *Magnificent Century* precisely because it does not represent the Ottoman rule according to their views or collective memories.

⁷⁴ Svet, 2012.

⁷⁵ <https://www.facebook.com/serijacardusansilni> (Accessed 15 June 2015). Stephen Uroš IV Dušan of Serbia was a Serbian king in 14th century who fiercely resisted the advancing of the Ottoman Empire. This period is considered to be Serbian medieval golden age (cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Uro%C5%A1_IV_Du%C5%A1an_of_Serbia (Accessed 15 June 2015)).

3.2. Negative reactions to the »false« interpretations of Ottoman history and Islamic traditions

There have been, like in Turkey and the Arab world, critiques because of the “negative” and “false” depictions of the Ottoman history and Islam, especially in the serial the *Magnificent Century*. Some Bosnian⁷⁶ intellectuals thus did not agree with the “superficial” and “misleading” depiction of Sultan Suleiman, about whom, they say, historical facts are distorted and who is represented as a lover and alcohol drinker instead as a pious Muslim observing all the Islamic rituals without failure. They thus frame **TSO as historically and religiously “false”** supporting their arguments upon claims to a **“true” essence of Islam and history**. This essence is uncontested, as if Islam and history, and more precisely the life of historical (Muslim) personalities, always represent fixed and unchanging phenomena in line with an idealized Islamic practice and historical narrative. Historian Sedad Bešlija from the Sarajevo Institute for History⁷⁷ states that:

The serial gives a distorted picture of historical events. /.../ It is morally inadmissible, scientifically unfounded and bad to ‘cram’ the story of Suleiman the Magnificent into the harem among women, while he spent most of his 40-years rule on the battlefield. /.../ Filmmakers have to pay attention to the truthfulness and accuracy of their products; if they have caught themselves addressing topics that once happened and have their own history and truth.

Other Bosnian forums have followed this path, sometimes even criticizing trivial things such as the fact that Sultan Suleiman in the serial wore pants while in that historical period of time this was not the case, that the actor acting the Sultan’s character is 41 years old while the Sultan when he took the throne was only 26 years old, that they use fireworks instead of cannons for celebrations, that some viziers and guardians of the private rooms go around without hats, “which is impossible” etc.⁷⁸ This happens, as Marijan Oršolić⁷⁹ states: “when for some viewers soap opera becomes history and vice versa”.

Critique has touched upon Islam and Islamic practice shown in TSO as well. Historian Sedad Bešlija warns that:

More attention and respect should be paid when approaching such historical personalities, no matter the fact that Ottoman sultans were not sacred. Tomorrow, the time might come to /represent/ the sacred of Islamic civilization, which could be shown in mythologized and unacceptable manner.

One of the reasons why TSO gained popularity is the idea of a new form of modernity accommodating traditional values, beliefs and relationships and

76 Bosnians are in large percent Muslims (called Bosniaks, which are one of the three main ethnic groups in Bosnia and Herzegovina along with Croats and Serbs).

77 Media Ključ, 2012.

78 *Cure.ba*, 2012, Pogrešna i iskrivljena percepcija. Čuvajte se “Sulejmana Veličanstvenog”!. *Cure.ba*, 1 September 2012.

79 Marijan Oršolić, 2013.

at the same time offering a modern view of religion compatible with secularity and without rejecting contemporary trends and lifestyles. This however has not received acceptance in conservative Islamic sphere. In the Western Balkans critique regarding the representation of Islam thus warns that religion as depicted in TSO is not represented “truly” and that some superstitions are re-interpreted as “the Will of Allah”, that is, as an Islamic religious practice, while “in fact” they have no source in religion. Aida Sadiković⁸⁰ claims that TSO represent a dangerous source of superstition for the religious practice of Bosniaks where people know that many of their religious practices originate from Ottoman Muslim influence and because of TSO they now started to think that whatever is shown as religious practice in TSO must be true. In Bosnia and Herzegovina exists a common understanding of a traditional Bosnian Islam, which excludes rules of sharia and introduces its own rules. In this traditional Bosnian Islam there already exist practices such as coffee fortune telling, knocking on the wood and similar, which are believed to be part of Islam or are, according to the author, wrongly being infiltrated into Islamic practice and religious framework on the ground that Muslims in TSO are practicing them. Sadiković criticizes the content of TSO claiming that they show improper head covering and dressing of people entering the mosque and that TSO are introducing “a lot of gimmicks, which weren’t recorded in the practice of the Prophet, s.a.w.s. and in the practice of first generations /of Muslims/.”⁸¹

Besides negative reactions however, there are also positive framings based on commonalities and similarities between Turkish people and people from the various regions in the Western Balkans (in historical sense regions under Ottoman rule), as well as on the new image of Turkey.

3.3. Positive reactions to the Ottoman legacy and emotional ties

Positive reactions are also based on perceptions about historical interactions but very much also on the discovery of new and contemporary Turkey depicted in TSO. The framing consists of interpretations of Turkey like a **friendly modern and secular nation, which can accommodate religion and secularism, tradition and modernity and is very much akin to the Balkan realities**. Tomislav Čadež⁸² thus explains that TSO present a new perspective on Turkish reality and the Turkish people, who are nothing like the Ottoman horsemen who conquered the Balkans through killing and robbery. TSO are breaking the stereotypes and prejudices about Turkey but especially the Muslims. This according to the author represents a “paradox of massive culture” since through the TSO people

80 Cf. Aida Sadiković, *Opasan izvor praznovjerja: Utjecaj turskih sapunica na vjersku praksu Bošnjaka, Sandžak Press Elektronske Novine*, 12 February 2015.

81 Aida Sadiković, 2015.

82 Tomislav Čadež, 2010.

are taught a lesson in humanism and learning about others, which are not so distant from “us” than “we” actually distanced them in “our” prejudices. Indeed people have common and similar traditions and family values, like respect for the elderly; while for some also faith/religion is an important common feature. According to Čadež the serials are attractive because of their folk dimension and because they are so Balkanic – with all elements of Balkan folklore, even such as patriarchal loud men, male friendship, silent women, and honor.

According to Filip Mursel Begović⁸³ TSO had huge success in breaking stereotypes about Muslims, also because the main characters are not represented as very pious ones strictly observing Islamic morals and ethics, but as moderate and secularized Muslims. Especially Muslim women are represented as modern, and therefore not veiled, as well as mosques represent just a scenery from behind. Such picture of Turkey is acceptable even to Croats and Serbs, since it does not force upon them sharia style weddings, teaching of Qur’an, praying, ablution etc. These are reasons why TSO are accepted also in Serbia and Croatia, which are understood in public opinion as the “Bulwark of Christianity” against the Ottoman influence in the past. The Croats (but also Serbians, Slovenes and some other nations) believe they stopped the Ottoman intrusion and conquest of Europe and if they hadn’t done so, the Ottomans would have taken over Vienna, Venice and Bratislava. Some authors⁸⁴ from Serbian magazine *Vreme* explain connections and similarities between Serbia and Turkey, and warn against the mythologized history. A television commentator, Dragan Ilić,⁸⁵ thus states:

There is one small desire of ordinary people to find similarities instead of differences. No matter /.../ the forgotten lessons of history, for me the fact is that people voted (read: paid) to watch Suleiman, a small victory of the desire to get to know the neighbors. Do not forget, the scars of wars in the Balkans last for centuries, and the history is constantly confused with the myths. /.../ Apparently, the problem is not what the audience in Serbia is told, but the way it is told to them.

All these very different framings are based on people’s imaginaries and memories of history. Different audiences form a story, trying to defend their own interpretations or constructions of past and present reality.

3.4. Struggle for national and Islamic historical interpretations

Most of the critics seem to conflate TV fiction with a historical documentary, which also should not be seen as true presentation of history, since understanding of history is very much dependent on interpretations. Indeed postmodernist and poststructuralist theories (see especially the works of Michel Foucault) have

83 Filip Mursel Begović, Hrvati u šoku – Turci sapunicom srušili predziđe kršćanstva, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini (The Islamic Community in Bosnia and Herzegovina), Rijaset, n.a.

84 Momir Turudić, 2010; Aleksandar Čirić, Veliki Turčin, Sulejman Veličanstveni ili Zakonodavac, *Vreme*, 24 May 2012.

85 Dragan Ilić, 2012.

shown how interpretations of history depend on power relations. It is therefore not appropriate to expect from a fictional soap opera to represent a historical event in objective and real way – which indeed is also a matter of debate – objective and real for whom? A question arises: does the representation of a historical personality, as a human person with human characteristics, make it less real? Columnist Boris Dežulović,⁸⁶ in reaction to the above critics of the *Magnificent Century*, states:

“the biggest Turkish warrior in the serial is presented as alcoholic and womanizer – in short as a human being. [...] But historical personalities, as we know, have nothing human. [...] They don’t have either one human need. [...] Why should any ruler or warrior at all be approached ‘with respect’ is not clear, as it is unclear how exactly to approach ‘such historical personalities’ ‘with respect’. So shall we ignore the fact that Suleiman the lawgiver had a harem with slaves? Should we honor ‘the history and truth’, which tells us that the greatest Turkish sultan studied ancient philosophers with his naked slaves in the bed? Why should, finally, related producers and authors of an ordinary, only a little more expensive television production, which differs from the others only in that the main character is not a Mexican landowner, or Spanish vintner, but Turkish sultan, approach ‘respectfully’ to history and truth?”

Another commentator⁸⁷ states, that no matter how much one wants to purify historical personalities, like Recep Tayyip Erdoğan and other critics of the *Magnificent Century*, one cannot deny that in the history, in all palace courts, even in the Ottoman one, there have been hate, intrigues, murders and the use of alcohol, which is indeed proven (ironically) by historical sources about the Sultans, despite the very politically and ideologically idealized presentation of one nation’s own history. The *Magnificent Century* is only a soap opera that should not be seen as a historical source and therefore be accused of distorting historical facts about the Sultan. Especially silly is when historians and intellectuals do not differentiate between a soap fiction and history, especially when even themselves, due to various political needs, often disfigure their own history beyond recognition. It is equally wrong when a majority of a nation decides what historical truth is.⁸⁸ Indeed, history and the collective memory of history are not the same thing since the national interpretation of history functions in the construction of contemporary realities and identities according to changing political needs. Thus history is framed (and often revised) according to current contextual power relations and struggles, and especially for the construction of a specific nation and its history. Similarly, different interpretations and representations in soap operas regard also the construction of gender roles.

86 Boris Dežulović, Suljo Veličanstveni, *Oslobođenje*, 30 August 2012.

87 Marijan Oršolić, 2013.

88 Marijan Oršolić, 2013.

4. Perceptions of gender roles and the image of women

Besides national and religious historical interpretations, TSO have also had a huge influence on the representation and interpretation of gender roles. As already mentioned before, TSO seem to reproduce patriarchal values and roles, while for the audiences in the Arab world, they seem to emanate more Western oriented norms and the idea of a liberated woman. This is especially observable in the representation of gender roles in TSO where the role of women and the relationship between men and women undergo a (r)evolutionary change, which proves relevant for the context of Turkey and Arab countries. This has to do with the particular content of TSO that I will shortly analyze.

In TSO female characters represent a synthesis of modern and traditional, a balance between traditional society and modernist demands of the era. TSO are thus presenting a new type of men-women relations with redefinition of gender roles and shifting of social norms. The main protagonists are women, strong or weak, feminine, but also very active, independent, and successful heroines. They are in search of true love and therefore challenging the morals and norms of the society. Different is also the understanding of roles of men (partners, husbands), which represents a shift from patriarchal and paternalistic male roles to unorthodox, romantic, and modern males.⁸⁹ The representation of liberated and empowered women seems to have had a huge effect and influence, albeit limited, for empowerment of women in the Arab world in their struggle for women's/human's rights. TSO thus increased debates about controversial issues in the Arab countries and Turkey as well. Topics include local and regional taboos such as child marriage, violence against women, rape, abduction, honor killing, and polygamy. Because of these topics with which viewers identify, some characterized TSO as a social breakthrough, resulting in open debates about taboos such as rape and child marriage, as well as discussions about new relations between men and women and gender equality where women are valued and appreciated.⁹⁰ In this case TSO form a source of emancipation from oppressive and abusive conservative values and relations; and eventually even encouraging women to fight for their rights and against abuse.⁹¹

However, these radical changes might be an overstatement regarding the representation of Turkish women, since the women characters in TSO seem far more

89 Cf. Senem Çevik, 2014; Kismet, 2013; Noura Hajjaj, 2013; Ahi Yiğit 2013.

90 Cf. Kismet, 2013; Nathan Williams, 2013; Amina Šljivo, *Kako su turske sapunice zavladaile svijetom, Divithana Portal za savremenu muslimanku*, 29 November 2013.

91 Kismet, 2013.

liberated and empowered than in reality.⁹² Some authors⁹³ claim that TV serials reinforce and reproduce oppressive patriarchal values in the society, and the depiction of liberated roles of women are one part of the story, since, as Senem Çevik⁹⁴ explains, the central role of women is to empower themselves only to lately surrender to the patriarchal demands in society. This also caused disagreements about what is Turkish reality actually like, and if soap operas represent and/or challenge it and how. In the Western Balkans the latter interpretation or **framing of women roles as subject to oppressive patriarchy** seems to dominate. Giving the example of the *1001 nights* a commentator⁹⁵ states:

The serial encourages patriarchal relations; land/ viewers love it precisely because it strictly defines the place of man, and the woman.

This is the case, as cultural anthropologist Sandi Blagonić⁹⁶ says, because:

When Croatia faced the bad sides of globalization, with rapid changes and uncertain future, its people obviously felt the need to escape to a more orderly world, where there are specific and clear rules.

The serial is thus successful precisely because of its neo-conservatism, says psychiatrist Dr. Milan Košuta.⁹⁷ Another Croatian columnist and writer, Vedrana Rudan⁹⁸ comments the following:

Someone sold us the story that a man is a chevalier and that he cares about us. /.../ This is the reason why Croatian women swallow the serials, since at least on the TV screen they have a chevalier, which they don't have in their real life.

Some others,⁹⁹ “blame” the patriarchy present in TSO and in the Balkans to an outer source, i.e. the Ottomans, and explain how Scheherazade from the *1001 nights* is in service of:

a rigid patriarchal ideology of Ottoman provenance, which throughout history already left a deep mark in the region.

Commentator Siniša Jović states that the serial *1001 nights* is promoted by a radical form of family ideology that promotes the serial, where women are forced to leave their own history and family for the new (husband's) family they are married in:

92 According to Global Gender Gap report from 2014, Turkey stands on 125. place out of 142 countries (see <http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2014/economies/#economy=TUR> (Accessed 20 June 2015)).

93 Ahu Yiğit, 2013.

94 Senem Çevik, 2014.

95 Renata Rašović, 2010.

96 In Renata Rašović, 2010.

97 In Renata Rašović, 2010.

98 In Renata Rašović, 2010.

99 Jović, Siniša, Šeherezada nudi rogodnu patriarhalnu ideologiju, *Slobodna Dalmacija*, 29 September 2010.

The serial '1001 nights' is dangerous because it fuels the idea of a 'natural' dichotomy where the woman only and always has a subordinate role, according to which she is possessed by her father, brother or husband, and becomes an instrument of trade, gift-giving, and economic or political pacts. Her self-actualization is achieved only by marriage, and she is not free to explore her sexuality, /.../ and she cannot be successful and independent.

However, from a feminist point of view a relevant critique of Jović's explanations is a comment to this article on the same forum page, stating that:

If you decide to evaluate the serial only through the prism of 'sexual liberation', then this is an interesting criterion (feminists would really have something to say about how women are always reduced to their sexuality, either experienced or not). Because of this you better leave your pseudo-feminism to ripen (Zara K. 1.10. 2010).

However, it is not to neglect the control of sexuality that women (in Muslim countries and elsewhere, including the West) are subject to. While in some cases women are not allowed to freely decide about their relationships, on the other hand, they are indeed over-sexualized. Thus women are caught in different discourses controlling women bodies and practices.¹⁰⁰

If we continue from the erotic point of view, it is obvious that some comments rely on the erotic imaginary of Turkish/Ottoman women – indeed it is no surprise that TSO in the Balkans became famous first and foremost with the *1001 nights* serial and the indecent offer (of sexual origin) to the main female character. Similar can also be said for the *Magnificent Century*, which had a huge success especially because of the revival of Orientalist imaginary of the Ottoman harem.¹⁰¹ This intrigued the viewers, in Orientalist fashion, through the Oriental gaze of control over imprisoned women in the Ottoman harem, used as slaves for sexual pleasure. Indeed the most prominent (and of course negative and offensive) image of harem in academic, literary, and artistic Orientalist representations has long been the one of oppressed and secluded women in Ottoman/Turkish harems. However, contrary to the Orientalist imaginary, the harem represented

100 Refer to the following literature for a deeper debate on discourses and practices shaping and controlling women's roles and bodies (Sheila Jeffreys, *Beauty and Misogyny. Harmful Cultural Practices in the West*, London, New York, Routledge, 2005; Leti Volpp, *Feminism versus Multiculturalism*, Columbia Law Review, Vol. 101, No. 5, 2001, p. 1181-1218; Elizabeth Grosz, *Inscriptions and body-maps: representations and the corporeal*, Terry Threadgold and Anne Cranny-Francis (eds.), *Feminine, Masculine, and Representation*, Sydney, London, Allen and Unwin, 1990, p. 62-74.

101 The following web magazine (*Bašta Balkana*, Turski i otomanski carski harem za žene – zlatni kavez supruge, robinja i konkubina – fotografije, *Bašta Balkana*, 22 March 2012, <http://www.bastabalkana.com/2012/03/turski-i-otomanski-carski-harem-za-zene-zlatni-kavez-supruge-robinja-i-konkubina/> (Accessed 15 May 2015), demonstrates pictures of (and claiming to depict "real") Ottoman women in their harem referring explicitly to the *Magnificent Century*. It is important to note that many Orientalist authors used rented models (even prostitutes) in studios with Ottoman scenery to take photos and claimed to represent the "real" Ottoman harem and women in it, while actually no foreign men had ever entered the harem (cf. Katherine Bullock, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*, The International Institute of Islamic Thought, Toronto, 2002).

actually a home for those women and their families, as well as an educational institution, and not a public house as Westerners imagined it.¹⁰²

5. Concluding remarks

Turkish soap operas are a phenomenon that cannot go unnoticed. This shows not only the growing Turkish political and economic power and importance, but also its influence in cultural sense. Turkish power, as is demonstrated by vast amount of research in many sociological and political fields and in many regions of the world, is however very contested and confusedly understood, especially due to the legacy of the Ottoman Empire and its impact on the historical world map. Caution is needed in interpretations of Ottoman influence, since in many parts of the world it has been subject to mostly negative depictions in Orientalised fashion. While from Ottoman Empire Turkey as its successor has evolved into a modern nation state, still very often understanding of this country and its people remains based on stereotypes. The Western Balkans, while itself being orientalised too, isn't an exception.

In this article I wanted to show, through the analysis of Turkish soap operas and their perceptions in the Western Balkans, how representations of contemporary Turkey, the Ottoman Empire, Islam, and gender are differently understood and interpreted. These representations are very much fluent and instable, and subject to different framings under influence of current power relations and interests, as well as historical imaginary and collective memories. Social realities and meanings are constructed in every context according to dominant ideologies and mythologies. Some thus frame Turkish influence in negative ways, perceiving it as a threat or invasion by recalling nationalist historical mythologies, while others, based on positive memories and commonalities, see in Turkey a friendly society akin to their own. Even in the field of popular culture, and, for some maybe "banal" TV productions that only uneducated housewives watch (this is how the stereotype usually goes), we can see how political ideological struggles and differing historical interpretations resonate. Popular culture products can thus be an important and relevant field of analysis reflective of the current state of affairs in different societies and relations among them.

102 Cf. Ana Frank, *Feminism and Islam. Turkish women between the Orient and the West*, Ljubljana, The Peace Institute, 2014; Leila Ahmed, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Heaven, London, Yale University Press, 1992; Reina Lewis, *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*, New Brunswick, Rutgers UP, 2004.

Bibliography

- AHMED, Leila, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Heaven, London, Yale University Press, 1992.
- AKIN, Sibel, *The analysis of social and cultural impact of Turkish soap operas on Arab women*, Master of Arts in Media and Communication, International University in Geneva, 2011, <http://www.brandsens.com/upload/Turkish%20Soap%20Operas%20impact%20on%20Arab%20Women%20-%20Thesis.pdf> (Accessed 25 May 2015).
- AL-GHAZZI, Omar and Marwan M. Kraidy, Neo-Ottoman Cool 2: Turkish Nation Branding and Arabic-Language Transnational Broadcasting, *International Journal of Communication* Vol. 7, 2013, p. 2341-2360, <http://ijoc.org/index.php/ijoc/article/viewFile/1881/1006> (Accessed 12 May 2015).
- ALLEN, Robert C., Soap Opera, Horace Newcomb (ed.), *Encyclopedia of Television S-Z*, vol. 4, New York, London, Fitzroy Dearborn, 2004, p. 2116-2126.
- BACCHI, Lee Carol, The issue of intentionality in frame theory: the need for reflexive framing, Emanuela Lombardo, Petra Meier in Mieke Verloo (eds.), *The Discursive Politics of Gender Equality. Stretching, bending and policymaking*, New York, London, Routledge, 2009, p. 19-35.
- BEGOVIĆ, Filip Mursel, Hrvati u šoku – Turci sapunicom srušili predzide kršćanstva, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini (The Islamic Community in Bosnia and Herzegovina)*, *Rijaset*, http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=10184:hrvati-u-oku-turci-sapunicom-sruili-predzie-kranstva-&catid=207&Itemid=220 (Accessed 11 May 2015).
- BENFORD, D. Robert in David A. Snow, Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment, *Annual Review of Sociology*, Vol 26, 2000, p. 611-639.
- BENKOVIĆ, Zvonko, Tisuću i jedna noć konzum(n)acije “A Thousand and One Nights Consum(N)Ation”, *Folks Art Croatian Journal Of Ethnology and Folklore Research (Narodna umjetnost Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku)*, Vol. 48, No. 2, 2011, p. 63-82, Central and Eastern European Online Library, <http://hrcak.srce.hr/file/111474> (Accessed 12 April 2015).
- BLIC, Ibrahim-paša rodom je iz Požege: Hatidže ga nije nadživela, *Blic*, 13 September 2013, <http://www.blic.rs/Slobodno-vreme/Zanimljivosti/405269/Ibrahimpasa-rod-dom-je-iz-Pozege-Hatidze-ga-nije-nadživela> (Accessed 5 June 2015).
- BUCCIANI, Alexandra, Dubbed Turkish soap operas conquering the Arab world: social liberation or cultural alienation?, *Arab Media and Society*, Vol 10, 2010, http://www.arabmediasociety.com/articles/downloads/20100330130359_Buccianti_-_for_PDF.pdf (Accessed 25 May 2015).
- BUGÜN, Fresh Mesh'in İkinci Gününde Mehmet Ali Birand Hüznü, *Bugün*, 18 January 2013, <http://www.bugun.com.tr/son-dakika/fresh-meshin-ikinci-gununde-mehmet-ali-birand--haberi/533107> (Accessed 5 June 2015).
- BULLOCK, Katherine, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*, The International Institute of Islamic Thought, Toronto, 2002.

- CURE.BA, 2012. Pogrešna i iskrivljena percepcija. Čuvajte se "Sulejmana Veličanstvenog"! *Cure.ba*, 1 September 2012, <http://www.cure.ba/zabava/7064-cuvajte-se-sulejmana-velicanstvenog.html> (Accessed 25 May 2015).
- ČADEŽ, Tomislav. Hrvati vole Balkan u sebi i zato im je turska sapunica najdraža, *Jutarnji list*, 11 September 2010, <http://www.jutarnji.hr/zato-im-je-od-svih-serija-najdraza-turska-sapunica-/885218/> (Accessed 13 May 2015).
- ĆIRIĆ, Aleksandar, Veliki Turčin, Sulejman Veličanstveni ili Zakonodavac, *Vreme*, 24 May 2012, <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=1054237> (Accessed 12 June 2015).
- ÇEVİK, Senem, Turkish Soap Opera Diplomacy: A Western Projection by a Muslim Source, *Exchange: Journal of Public Diplomacy*, 2014, Vol. 5, pp. 77-102, <http://www.exchangediplomacy.com/wp-content/uploads/2012/05/Turkish-Soap-Opera-Diplomacy.pdf> (Accessed 15 May 2015).
- DAILY SABAH, Turkish TV series exports to exceed \$350M in 2015, *Daily Sabah*, 27 March 2015, <http://www.dailysabah.com/money/2015/03/27/turkish-tv-series-exports-to-exceed-350m-in-2015> (Accessed 25 April 2015).
- DAVUTOĞLU, Ahmet, *Stratejik derinlik: Türkiye'nin uluslararası konumu (Strategic depth: Turkey's international position)*, Istanbul, Turkey, Küre Yayınları, 2001.
- DEŽULOVIC, Boris, Suljo Veličanstveni, *Oslobodjenje*, 30 August 2012, <http://www.oslobodjenje.ba/kolumne/suljo-velicanstveni> (Accessed 22 May 2015).
- EVRENSEL, Hayatımızdan Muhteşem Yüzyıl geçti..., *Evrensel*, 12 June 2014, <http://www.evrensel.net/haber/86173/hayatimizdan-muhtesem-yuzyil-gecti> (Accessed 25 May 2015).
- FISHER ONAR, Nora, *Neo Ottomanism, historical legacies and Turkish foreign policy*, GMF, Center for Economics and Foreign Policy Studies. EDAM Discussion Paper Series, 2009, www.gmfus.org/file/2143/download (Accessed 10 June 2015).
- FRANK, Ana, *Feminism and Islam. Turkish women between the Orient and the West*, Ljubljana, The Peace Institute, 2014.
- GERAGHTY, Christine, Women's Fiction Still? The Study of Soap Opera in Television Studies, *Critical Studies in Television*, Vol. 1, No.1, 2006, pp. 129-134, cdn.cstonline.tv/assets/file/user_92/s16.pdf (Accessed 25 May 2015).
- GLIGORIJEVIĆ, Jovana, Fenomen – turska TV serija "1001 noć" Turska u mom srcu, *Vreme*, 9 December 2010, <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=965967> (Accessed 25 May 2015).
- GROSZ, Elizabeth, Inscriptions and body-maps: representations and the corporeal, Terry Threadgold and Anne Cranny-Francis (eds.), *Feminine, Masculine, and Representation*, Sydney, London, Allen and Unwin, 1990, p. 62-74.
- HAJJAJ, Noura, Beyond Critical Communication: Noor's Soap Opera, *Proceedings of the New York State Communication Association*, Vol. 2012, No. 1, Article 6, 2013, <http://docs.rwu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1060&context=nyscaproceedings> (Accessed 10 June 2015).

- HAMZIC, Amina, Maja Nedelkovska, Donjeta Demolli and Nemanja Cabric, Turks Bewitch The Balkans With Their Addictive Soaps, *Balkan Insight*, 1 may 2013, <http://www.balkaninsight.com/en/article/turks-bewitch-the-balkans-with-their-addictive-soaps> (Accessed 11 May 2015).
- HÜRRİYET DAILY NEWS, Turkey world's second highest TV series exporter after US, *Hürriyet Daily News*, 26 October 2014, <http://www.hurriyetdailynews.com/turkey-worlds-second-highest-tv-series-exporter-after-us.aspx?pageID=238&nID=73478&NewsCatID=345> (Accessed 25 May 2015).
- HÜRRİYET, Başbakan Erdoğan'dan Muhteşem Yüzyıl'a ağır eleştiri, *Hürriyet*, 25 November 2012. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/22009998.asp> (Accessed 14 June 2015).
- ILIĆ, Dragan, Sulejman izabrani, *Vreme*, 23 February 2012, <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=1036968> (Accessed 25 April 2015).
- ILIĆ, Nataša. Istorijski falsifikat: "Romantični" Sulejman nabijao srpske glave na kočevi!, *Telegraf*, 7 March 2012, <http://www.telegraf.rs/vesti/104524-istorijski-falsifikat-romanticni-sulejman-nabijao-srpske-glave-na-koceve> (Accessed 14 May 2015).
- JEFFREYS, Sheila, Beauty and Misogyny. Harmful Cultural Practices in the West, London, New York, Routledge, 2005.
- JEZERNIK, Božidar (ed.), *Imagining 'the Turk'*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- JOVIĆ, Siniša, Šeherezada nudi rogodnu patriarhalnu ideologiju, *Slobodna Dalmacija*, 29 September 2010, <http://www.slobodnadalmacija.hr/Mozaik/tabid/80/articleType/ArticleView/articleId/117029/Default.aspx> (Accessed 13 May 2015).
- KAVAF, Selma Aliye, Kavaf'tan dizilere eleştiri, *TRT Haber*, 2 May 2011, www.trtdari.com/Haber/HaberDetay.aspx?HaberKodu=778a2d05-e6f5-42d6-9a8a-f4b744b12688.aspx (Accessed 10 June 2015).
- KISMET, *How Soap Operas Changed the World*, Film by Nina Maria Paschalidou, 2013, <http://www.aljazeera.com/programmes/witness/2013/11/kismet-how-soap-operas-changed-world-20131117152457476872.html> (Accessed 27 March 2015).
- KOVAČEVIĆ, Ivan and Marija Brujić, "Ljubav na prvi pogled" – TV serije: uvod u antropološku analizu. *Issues in Ethnology Anthropology*, Vol. 9, No. 2, 2014, p. 395-415, <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/3279bb73732948478d76137c668668be.pdf> (Accessed 4 April 2015).
- LA PASTINA, Antonio C., Telenovela, Horace Newcomb (ed.), *Encyclopedia of Television S-Z, vol. 4*, New York, London, Fitzroy Dearborn, 2004, p. 2116-2126.
- LESKOVAC, M. and M. Nikolić, Kako su nas pokorile strane serije – svi bi da uče turski, *24 Sata*, 19 January 2012, <http://arhiva.24sata.rs/vesti/aktuelno/vest/kako-su-nas-pokorile-strane-serije-svi-bi-da-uce-turski/25997.phtml> (Accessed 10 May 2015).
- MASTNAK, Tomaž, Iznajdba "Evrope": humanisti in vojna proti Turkom, *Filozofski vestnik*, Vol. 18, No. 1, 1997, p. 9-24.

- MEDIA KLJUČ, Stručnjaci o novi seriji "Sulejman Veličanstveni" koja je zapalila region, Kriva slika Osmanlija, *Media Ključ*, 29 August 2012, <http://media-kljuc.ba/strucnjaci-o-novoj-seriji-sulejman-velicanstveni-koja-je-zapalila-region-kriva-slika-osmanlija/> (Accessed 22 April 2015).
- MILLIYET, Başbakan'dan ikinci Muhteşem Yüzyıl Çıkışı, *Milliyet*, 6 December 2012, <http://www.milliyet.com.tr/basbakan-dan-ikinci-muhtesem-yuzyil-cikisi-siyaset-siyasetdetay/06.12.2012/1638018/default.htm> (Accessed 25 May 2015).
- MUMCU, Özgür, Strategic depth: Much ado about nothing, *Turkey's foreign policy in changing world: Old alignments and new neighborhoods*, South East European Studies at Oxford (SEESOX), European Studies Centre, St Antony's College, University of Oxford, 2011, p.14-15, <http://www.sant.ox.ac.uk/sites/default/files/reportfromtfp-conf.pdf> (Accessed 21 April 2015).
- NYE, S. Joseph, *Soft Power: The Means To Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004.
- NYE, S. Joseph, Hard and Soft Power in a Global Information Age, Mark Leonard (ed.), *Re-Ordering the World*, London, The Foreign Policy Centre (FPC), 2002, p. 2-10, <http://fpc.org.uk/fsblob/36.pdf> (Accessed 10 April 2015).
- ORŠOLIĆ, Marijan, Sapunice pod lupom iskrivljene religije i povijesti, *Revija Prometej za laičku državu in sekularno društvo*, 22 June 2013, <http://www.prometej.ba/clanak/drustvo-i-znanost/sapunice-pod-lupom-iskrivljene-religije-i-povijesti-1173> (Accessed 11 May 2015).
- PERAN, Suzana, Sapunice, telenovele i slika obitelji, *Nova prisutnost*, Vol. 10, No. 3, 2012, p. 443-457, hrcak.srce.hr/file/137139 (Accessed 10 April 2015).
- RAŠOVIĆ, Renata, Fenomen 1001 noći: Tabui postali privlačni kroz lik Šeherezade, *Večernji list*, 16 October 2010, <http://www.vecernji.hr/tv/fenomen-1001-noci-tabui-postali-privlacni-kroz-lik-seherezade-203943> (Accessed 21 May 2015).
- SADIKOVIĆ, Aida, Opasan izvor praznovjerja: Utjecaj turskih sapunica na vjersku praksu Bošnjaka, *Sandžak Press Elektronske Novine*, 12 February 2015, <http://sandzakpress.net/opasan-izvor-praznovjerja-utjecaj-turskih-sapunica-na-vjersku-praksu-bosnjaka> (Accessed 11 May 2015).
- SAID, W. Edward, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, New Delhi, Penguin Books, 2001.
- SNOW, A. David and Robert D. Benford, Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization, *International Social Movement Research*, Vol. 1, 1988, p. 197-217.
- SVET, Istoričari o Sulejmanu Veličanstvenom: Koliko ima istine u seriji?! *Svet*, 11 March 2012, www.svet.rs/nas-svet/estrada/istoricari-o-sulejmanu-velicanstvenom-koliko-ima-istine-u-seriji (Accessed 4 June 2015).
- ŠĆEPANOVIĆ, Zlatko, Sulejman Veličanstveni – Turksa folk kvazi istorijska serija. Turci i istorija – nije zlato sve što sija, *Bašta Balkana*, 1 March 2012, <http://www.bas-tabalkana.com/2012/03/sulejman-velicanstveni-turska-folk-kvazi-istorijska-serija/> (Accessed 25 May 2015).

- ŠLJIVO, Amina, Kako su turske sapunice zavladaile svijetom, *Divithana Portal za savremenu muslimanku*, 29 November 2013, <http://divithana.com/sehara/zanimljivosti/kako-su-turske-sapunice-zavladaile-svijetom/> (Accessed 11 May 2015).
- TAVSAN, Sinan, Turkish TV drama. Exports grow to new levels, *Nikkei Asian Review*, 24 January 2015, <http://asia.nikkei.com/Life-Arts/Life/Exports-grow-to-new-levels> (Accessed 4 June 2015).
- TODOROVA, Maria, *Imagining the Balkans*, United States, Oxford University Press, 1997.
- TRIANDAFYLIDOU, Anna and Anastasios Fotiou, Sustainability and Modernity in the European Union: A Frame Theory Approach to Policy-Making, *Sociological Research Online*, Vol. 3, No. 1, 1998, <http://www.socresonline.org.uk/3/1/2.html> (Accessed 2 December 2014).
- TURUDIĆ, Momir, Srpsko-turske kulturne veze: Stari prijatelji, *Vreme*, 09.12.2010, <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=965967> (Accessed 10 May 2015).
- TURKISH WEEKLY, Series boost Turkish “soft power” in region, *Turkish Weekly*, 12 December 2011, <http://www.turkishweekly.net/news/127784/series-boost-turkish-%E2%80%98softpower%E2%80%99-in-region-.html> (Accessed 10 April 2015).
- TÜRBEDAR, E., How is Turkish foreign policy perceived in the Balkans?, *Today's Zaman*, 30 April 2012, http://www.todayszaman.com/op-ed_how-is-turkish-foreign-policy-perceived-in-the-balkans-by-erhan-turbedar-_279073.html (Accessed 14 May 2015).
- VERSENDAAAL, van Harry, New tool for female empowerment: Turkish soap operas, *Ekathimerini*, 16 March 2014, http://www.ekathimerini.com/4dcgi/_w_articles_ws-ite4_1_16/03/2014_538206 (Accessed 14 May 2015).
- VOLPP, Leti, Feminism versus Multiculturalism, *Columbia Law Review*, Vol. 101, No. 5, 2001, p. 1181-1218.
- YIĞIT, Ahu, Turkish Drama in the Middle East: Secularism and Cultural Influence, *Strategic Sectors. Culture & Society. IEMed. Mediterranean Yearbook*, 2013, p. 291-294, <http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxiu-adjunts/anuari/iemed-2013/Yigit%20Turkish%20Drama%20Middle%20East%20EN.pdf> (Accessed 13 May 2015).
- YÖRÜK, Zafer and Pantelis Vatikiotis, Soft Power or Illusion of Hegemony: The Case of the Turkish Soap Opera “Colonialism”, *International Journal of Communication*, No. 7, 2013, p. 2361-2385, ijoc.org/index.php/ijoc/article/download/1880/1007 (Accessed 10 April 2015).
- WILLIAMS, Nathan, The rise of Turkish soap power, *BBC News*, 28 June 2013, <http://www.bbc.com/news/magazine-22282563> (Accessed 11 May 2015).



Socio-cultural impact of Turkey on Bosnia and Herzegovina

Anja ZALTA

Assist. Prof. Dr., Department of Sociology, Faculty of Arts,
University of Ljubljana, Slovenia

Summary

The paper wishes to present the socio-cultural impact of Turkey on Bosnia and Herzegovina, with the special emphasis on implementation of its soft power. The aim is to provide an analysis of the current role of Turkey in Bosnia and Herzegovina by stressing the ongoing socio-cultural dynamics in the area. Turkey has historical, cultural and inter-communal ties with Bosnia and Herzegovina. Since the second half of the 1990's has Turkey begun to deepen a new special relationship with the county based on trade, investments, infrastructure, energy supply, tourism, and culture. Turkey has promoted a wide range of initiatives in the fields of culture and education, mostly realized by TİKA (The Turkish National Agency for Cooperation and International Development), the network of cultural centers created by the "Yunus Emre Foundation", as well as the building of new mosques as a result of the engagement of the Presidency of Religious Affairs (Diyanet) in a symbolic re-

appropriation of the Ottoman legacy. In the post-conflict period, Turkey has remained one of the most ardent supporters of Bosnian unity and independence (the ratification of the “Declaration of Peace and Stability in the Balkans”, signed in Istanbul by Serbia, Bosnia and Herzegovina and Croatia on April 24th 2010). Today, the majority of Bosniaks support Turkey’s ever-growing influence in the country. However, Bosnia and Herzegovina’s Serbs and Croats are arguing that Turkey has the intention to create a so-called “Neo-Ottoman Balkan,” doubting Turkish stated policy to support the whole country rather than just one of the entities.

Turkey has historical and cultural ties with Bosnia and Herzegovina, since the Turks dominated the Balkans for more than five centuries. In 1463 Bosnia and Herzegovina became the westernmost Ottoman province, named Bosnian Krajište. The province was given the full status of an eyalet, constituent province of the Empire. As a result of the Ottoman rule (1463-1878) socio-cultural values changed on the basis of cultural and religious transformation. Ottoman history and its rule over the Bosnia and Herzegovina has left certain cultural patterns, which have over time built a specific ethnic identity. The article presents the understanding of historical heritage and the dynamics of multicultural, multiethnic and especially multi-religious background of Bosnia and Herzegovina’s identity. At the same time it notes that interpretations and understanding of the Ottoman era in Bosnia and Herzegovina varies: while Bosniaks consider the Ottoman era of their history mainly as the “Golden Age” of Bosnia and Herzegovina, Bosnia and Herzegovina’s Christian populations of Serbs and Croats seem the Ottoman period as a time of enslavement that lasted for centuries. The European Muslims in the Balkans were associated with the Ottoman conquest and considered an anachronism. This is very much also the local prejudice that many Christians hold against Muslims in the former Yugoslavia. In the early years of the war in Bosnia, the conflict was sometimes even portrayed by outside observers and commentators as being between Muslims and Christians along the fault lines of »Western« and »Eastern« civilizations.

The article analyses Religious Mythologies, Collective Memory and the “Turk” as the Ultimate “Other”, since in the Balkans a special negative estimation about Islam springs from the Osmanlı – Ottoman reign. This viewpoint has served as an excuse for standpoints and procedures against Islam and Muslims with the aim of their

destruction. Only the understanding of historical dynamics makes the analysis of the current situation and the predictions of future impacts possible.

Since Turkey's main idea is to ensure long-lasting peace and stability in Bosnia and Herzegovina, Turkish policy needs to play an important integrative role in the process of ethnic reconciliation, peace-building, and especially in inventing and presenting new methods for prevention of future conflicts with the support of the inclusive socio-cultural model of Bosnia and Herzegovina.

Türkiye'nin Bosna Hersek Üzerindeki Sosyokültürel Etkisi

Özet

Bu bildiride Türkiye'nin Bosna Hersek üzerindeki sosyokültürel etkisinin sunulması ve özellikle bu etkinin yumuşak gücünün uygulanmasını vurgulanması amaçlanmıştır. Halihazırdaki amaç bölgede devam eden sosyokültürel dinamiklerin vurgulanması ve Türkiye'nin Bosna Hersek'teki geçerli rolün analizinin sunulmasıdır. Türkiye'nin Bosna Hersek ile tarihi, kültürel ve halklar arası bağları mevcuttur. 1990'lı yılların ikinci yarısından sonra Türkiye bu ülke ile ticaret, yatırımlar, altyapı, enerji tedariği, turizm ve kültüre dayalı yeni özel ilişkiyi derinleştirmeye başlamıştır. Türkiye çoğunlukla TİKA (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı), 'Yunus Emre Vakfı' tarafından oluşturulan kültür merkezleri ağı ile kültür ve eğitim alanlarında yürütülen geniş kapsamlı girişimleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın iştiraki ve Osmanlı mirasının simgesel yeniden tahsis edilmesi ile yeni camilerin inşa edilmesini teşvik etmiştir. Çatışması sonrası dönemde Türkiye

Bosna'nın birliği ve bağımsızlığının en ateşli savunucuları arasında kalmaya devam etmiştir (Sırbistan, Bosna ve Hersek ve Hırvatistan tarafından 24 Nisan 2010 tarihinde imzalanan 'Balkanlarda Barış ve İstikrar Bildirgesi'nin tasdik edilmesi). Bugün Bosnalıların çoğu Türkiye'nin ülkede büyüyen etkisini desteklemeye devam etmektedir. Ancak Bosna Hersek'teki Sırp ve Hırvatlar Türkiye'nin sadece varlıklardan birine desteklemek yerine bütün ülkeye destekleme politikasından kuşkulananarak Türkiye'nin sözde 'Neo-Osmanlı Balkanları' oluşturma niyeti olduğunu öne sürüyorlar.

Türkler 5 yüzyıla aşkın süredir Balkanlara hakim olduklarından Türkiye'nin Bosna Hersek ile tarihi ve kültürel bağları vardır. 1463 yılında Bosna Hersek Bosnalı Krajište olarak en batıdaki Osmanlı ili haline geldi. İl İmparatorluğun kurucu ili olarak eyalet statüsü verildi. Osmanlı yönetimin sonucunda (1463-1878) kültürel ve dini dönüşüme dayalı olarak sosyokültürel değerleri değişti. Osmanlı tarihi ve Bosna Hersek üzerindeki hakimiyeti zaman içinde belirli etnik kimliği yapılandıran belirli kültürel profilleri bırakmıştır. Bildiride Bosna Hersek'in kimliğinin arka planındaki çok kültürlü, çok etnikli ve özellikle çok dinli dinamikleri ve tarihi mirası ile ilgili anlayışı ortaya koyuyor. Aynı zamanda Bosna Hersek'te Osmanlı dönemi ile ilgili yorumlar ve anlayışların farklılığına dikkat çekmektedir: Bosnalılara göre Osmanlı dönemi Bosna Hersek için 'Altın Çağ' olarak kabul edilirken Bosna Hersek'in Hristiyan nüfusları olan Sırp ve Hırvatlar için Osmanlı dönemi yüzyıllarca süren bir kölelik dönemi idi. Balkanlar'daki Avrupa'lı Müslümanlar Osmanlı fethiyle ilişkilendirildiler ve tarihi hata olarak kabul edildiler. Bu Müslümanlara karşı duyulan aynı önyargı eski Yugoslavya'da birçok Hristiyan için de geçerlidir. Bosna'daki savaşın ilk yıllarında çatışma bazen harici gözlemciler ve yorumcular tarafından 'Batı' ve 'Doğu' medeniyetleri arasındaki fay hatları üzerinde Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında geçtiği şeklinde tasvir edilmekteydi.

Bildiride Balkanlar'da Osmanlı hükümdarlık döneminden İslam ile ilgili özel olumsuz çağrışımları mevcut olduğundan Dini Mitolojileri, Kolektif Hafıza ve en büyük 'Diğeri' olan 'Türk' analiz edilmektedir. Bu bakış açısı İslam'ı ve Müslümanları bertaraf etme gayesi güden uygulamalara yönelik bahane niyetine kullanılmıştır. Mevcut durumun analizi ve gelecekteki etkilerin tahmini ancak tarihi dinamiklerin anlaşılması ile mümkündür.

Türkiye'nin ana fıkriinin Bosna Hersek'te uzun süreli barışın ve istikrarın sağlanması olduğundan Türkiye'nin uygulayacağı politikaları

ile etnik uzlaşma sürecinde barışın yapılandırılması ve özellikle gelecekteki çatışmaların önlenmesi için Bosna Hersek'te kapsayıcı sos-yokültürel modelin desteği ile yeni yöntemleri icat ve takdim ederek önemli birleştirici rol üstlenmek durumundadır.

Introduction

The paper wishes to present the socio-cultural impact of Turkey on Bosnia and Herzegovina, with the special emphasis on implementation of its soft power. The Turkish endeavor combined with argumentative rhetoric consequently resulted in a discussion regarding the so-called “Neo-Ottoman” paradigm in reference to Bosnia and Herzegovina and the question of Turkish interest in Bosnia and Herzegovina.

Before the embarkment on a journey to analyze the central topic, the understanding of historical background and the dynamics of multicultural, multiethnic and especially multi-religious background of Bosnia and Herzegovina's identity is needed. Only the understanding of historical dynamics makes the analysis of the current situation and the predictions of future impacts possible.

Historical Background of Religious Pluralism and Islamization in Bosnia and Herzegovina

For centuries Bosnia and Herzegovina has been a meeting place of several religions. For many centuries, it served as an example of religious tolerance in Europe, as all religious practices there would constantly borrow or recapitulate elements from other religions, their compatibility being one of their main and most important traits.

The tolerance that had existed throughout Bosnia's history probably owed chiefly to the indifference of most Bosnians to formal religion. Since religion was worn loosely, Bosnians freely and frequently changed faiths to make alliances with more religiously zealous neighboring nobles, but the basic geographical division prior to the Ottoman conquer was: Orthodox were to be found in Hum/Herzegovina to the south and along the Drina river; Catholics were to be found in the north and west, with the Franciscan mission and the Bosnian Church in the centre.

Mahmutčehajić presents Bosnia and Herzegovina's Tradition as a basis of tolerance, understanding and coexistence. In his opinion socio-cultural features of Bosnia-Herzegovina were especially characterized by Bosnian Church, which formulated religious make-up independently from Orthodox and Roman Catholic Christianity.¹ As Mulalić pointed out, the Bosnian Church represented the state of Bosnia and shaped common religious and cultural identity of the citizens who were not identifying themselves with neighboring states.² Bosnian identity derived from the Bosnian Church.³

1 Rusmir Mahmutčehajić, *Bosnia the Good: Tolerance and Tradition*. Budapest, Central European University Press, 2000, pp. 183-190.

2 Muhidin Mulalić, “Socio-cultural Diversity of Bosnia-Herzegovina”, Osman Bakar and Mesut Idriz (eds.), *Islam in Southeast Europe: Past Reflections and Future Prospects*, Brunei Darussalam, Ubd Press, 2004, p. 55-66.

3 Muhidin Mulalić, pp. 55-66; Rusmir Mahmutčehajić, pp. 183-190; Mitja Velikonja, *Bosanski religijski*

In the summer of 1463, the Kingdom of Bosnia was conquered by the Ottoman Empire. The members of the national Church as well as other inhabitants of the Kingdom of Bosnia never held much prejudice against the Muslim faith as they held against the Catholic faith that was imposed on them from the side of Hungary or against the Orthodox Church.

In the beginning, the Islamization was strictly formal as it only meant to accept Muslim names. Some authors believe that the main reason for it was the economic benefits, enjoyed by farmers, merchants and others who had converted into Islam. Still others (for example Harry Norris) think that the most important factor for converting into Islam was the syncretism, the similarity between popular Christianity that had existed here before, and the new popular Islam, both different from the religious orthodoxy.⁴ The Muslims in Bosnia and Herzegovina namely maintained old, pre-Christian and Christian practices and rituals: cult of the protector, Christmas rituals, practices regarding weddings, faith in demons and witches, worship of family saints, superstition, faith in miracles... The Christians and the Muslims acted as Godfathers and Godmothers to one another and were also exchanging visits on the occasion of Christmas and *bayram*. In his book on religions in Bosnia Mitja Velikonja presents heterogeneity of Bosnian beliefs and practices. For example, the Franciscans used to consecrate amulets of the Muslims, which would include the consecration of the cross, the most important symbol in Christianity. The Muslims would regularly pray in Catholic churches, attend masses, kiss the icons, glorify Virgin Mary or colour the Easter eggs. The dervishes used recitations from Koran to heal Christians in need. The Christians would often seek help with *hojas* or Muslim priests, while the Muslims would go to the Roman Catholic churches or to Orthodox monasteries.⁵

The elements of Christianity and Islam have constantly been interweaving and the popular Islam as well as Christianity remained syncretic and full of superstition. According to Fine, most Bosnians, particularly the peasants, who represented majority of the society, religion (of all three faiths) stood at considerable distance from formal religious institutions; religion remained centred in villages, where ritual acts constituted one's religion.⁶ The so-called religious concerns of the Bosnian peasants mostly centred on practices rather than doctrine. "The interaction between religious communities on the village level during the Ottoman period, supported by the local priests, most of whom were locals, including the village *hodjas* and the Franciscans, allowed the development of what Bosnian

mozaik: Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine. Ljubljana, Znanstveno in raziskovalno središče, 1998.

4 H. T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society Between Europe and the Arab World*, London, Hurst and Company, 1993.

5 Mitja Velikonja, pp. 88-90.

6 John V. A. Fine, "The Various Faiths in the History of Bosnia: Middle Ages to the Present", Maya Shatzmiller (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*. Montreal & Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2002, p. 8.

culture truly is, shared by Bosnians of all faiths and distinct from that of the neighbouring regions (now states).⁷

This specific religious eclecticism remained prominent until the last decade of the 19th century, when Pan-Serbian and Pan-Croatian ideas flooded Bosnia and Herzegovina.

The adherents of the Orthodox and the Catholic Church from Bosnia and Herzegovina started to seek their national identity outside the borders of their homeland, considering the neighbouring nations, namely Croats and Serbians. It is important to emphasize again that in the Middle Ages the local population saw itself as Bosnians; people called Serbians and Croats did not live on Bosnian property.

Religious Mythologies, Collective Memory and the “Turk” as the Ultimate “Other”

As mentioned before, in the last decade of the 19th century, Pan-Serbian and Pan-Croatian ideas flooded Bosnia and Herzegovina. Together with religious mythology they acted beyond self-conscious beliefs and affected the atheists as much as the believers. Michael Sells first founded the term Christo-Slavicism to describe the national religious mythology of the south Slavic nations.⁸ This inter-related system of myths shows Slavic Muslims as betrayers of Christian faith (even murderers of Christ) and their own nation.

Christo-Slavic mythology is based on three closely connected myths, formed in the 19th century. First one speaks about the conversion into Muslim faith because of fear and greed (the character of a person turned Turk), the second one explains how national religious groups existed through centuries, while the last one strives to present the absolute corruption of the Ottoman authority (the character of the mean Turk). Such thinking is based on the conclusions that the Slavs are Christian by nature and that conversion to Islam equals the betrayal of the idea of being Slavic. This mythic logic naturally leads to conclusion that a change of faith automatically means a change of nationality.

In the Balkans a special negative estimation about Islam springs from the *Osmanlı* - Turkish or rather oriental reign. This has served as an excuse for stand-points and procedures against Islam and Muslims with the aim of their destruction.

According to Spahić, a typical example of this kind of attitude towards Islam and Bosnians in the South-Slavic area would be the Serbian and Montenegrin

7 John V. A. Fine, p. 8.

8 Michael A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkley, University of California Press, 1996.

“recipe”, found in the poem by Peter Petrović Njegoš, Gorski vjenac/The Mountain Wreath. Until today this poem has been cyclically used in ways which are getting more and more radical. In 1703, Danilo Šćepčević, ruler and founder of the Petrović lineage, summoned a gathering of the family leaders, where a genocidal, ecclesiastic and legal platform has been formulized: “In the interest of preservation of the Orthodox State, all the Muslim should be baptized, banished or killed.” This decision has been unequivocally accepted, and boldly put in practice under the motto of searching “*poturice*” (converts from Christianity to Islam) which means that anyone who dares to believe, think or live differently will be destroyed. This obscure and non-civilized ideology with the help of nationalism and chauvinism has ended up in Serbian and Montenegrin neo-Nazism and orthodox fundamentalism.⁹

For those who do not understand the historical presence of Islam in Europe, the presence of Islam in Europe was, and still is, perceived as something that belonged to the past, as something »back warded«, a foreign body on a European soil that had been (or should have been) eradicated with the defeat of the Ottomans. The European Muslims in the Balkans were associated with the Ottoman conquest of Europe and considered an anachronism. This is very much also the local prejudice that many Christians hold against Muslims in the former Yugoslavia. In the early years of the war in Bosnia, the conflict was sometimes portrayed by outside observers and commentators as being between Muslims and Christians along the fault lines of »Western« and »Eastern« civilizations as outlined by Samuel Huntington in *The Clash of Civilizations*.

The hostility towards “the Turk” was of key importance in the formation of Europe as a political community. Anti-Muslim ideas and sentiments play a most important role in the generation of a collective identity, since the history of Europe cannot be understood properly if we do not take into account its relationship towards the Muslim world: it is precisely the antagonism between Europe and the Muslims that contributed to the formation of the European identity and the constructions of the Muslim world as an antithesis of western Christianity.¹⁰

Focused on the defeat in the battle of Kosovo, the “Turk” become the synonym with the arch-enemy, which threatens the existence of Serbian nation. The battle of Kosovo took place on 15 June 1389 between the army led by the Serbian Prince Lazar Hrebeljanović, and the invading army of the Ottoman Empire under the command of Sultan Murat.

Both Lazar and Murad lost their lives in it: Serbs were left with too few men to effectively defend their lands, and Serbian principalities that were not already Ottoman vassals became so in the following years. This collective memory of the

9 Mustafa Spahić, *Da, mi smo muslimani*, Sarajevo. Ljiljan, 1996, str. 7.

10 Tomaž Mastnak, *Evropa med evolucijo in evtanazijo*, Ljubljana, Studia Humanitatis. 1993, pp. 16-32.

defeat in the battle of Kosovo molded the so-called “victimized” identity among Serbians, which is unconsciously dormant and unfortunately escalate in the case of ripe circumstances. The example of this is the the search for “*poturice*”.

Within the Serbian collective memory, the searching for “*poturice*”, those Christians who converted to Islam and betray the Slavic identity, is still very much present even today. The first words of Bosnian Serb’s General Radko Mladić after the fall of Srebrenica in July 1995 were that the city will be purified of Turks. A genocidal massacre of 8372 Bosniaks followed in the next days of July 1995.

Because of this dormant victimized identity of Kosovo defeat (among others), political moves and discourses must be thoughtful and sensitive. Turkish discourse in particular should be especially attentive, since much of the standpoints against Turkey originate from deep-rooted prejudices.

Turkish influence and interest in Bosnia-Herzegovina

Turkey has historical and cultural ties with Bosnia and Herzegovina, since the Turks dominated the Balkans for more than five centuries. As already mentioned, in 1463 Bosnia became the westernmost Ottoman province, named Bosnian Krajište. The province was given the full status of an *eyalet*, constituent province of the Empire. As a result of the Ottoman rule (1463-1878) socio-cultural values changed on the basis of cultural and religious transformation. “Ottomans brought the religion of Islam to Bosnia and with it new cultural and spiritual opportunities.”¹¹

For the Ottoman Empire, Bosnia and Herzegovina served as one of the important strongholds against Austro-Hungary, until 1878, when it was handed over to the Austro-Hungarian Empire. From that time until the end of the Cold War in 1989, there were no real possibilities for Turkey and Bosnia and Herzegovina to establish significant ties. Yet the Republic of Turkey tried to maintain cordial relation with Yugoslavia. In 1950s the Menderes government in Turkey agreed to accept Muslim citizens from Yugoslavia (mainly Albanians and Bosniaks from the Sanjak region) as Turkish immigrants. In return Tito agreed to open Turkology departments in a number univerisites across Yugoslavia and provide positive discrimination towards Yugoslav citizens of Turkish origin.¹² Following the dissolution of former Yugoslavia and Turkey’s recognition of Bosnia and Herzegovina as an independent state in the 1990s, however, relations began developing intensely.¹³

11 Rusmir Mulalić, p. 56.

12 Doğa Ulaş Eralp, “Turkey and Bosnia-Herzegovina: A Future Reflecting on the Past”, *SETA*, Foundation for Political, Economic and Social Research, August, 2010, p. 4.

13 Alida Vračić, “A Political Romance: The Relationship Between Bosnia and Turkey”, *Turkish Policy Quarterly*, Spring 2014, Vol.1, p. 184.

Mostly due to the conflict that Bosnia experienced in early 1990s, the suffering of Bosnia Muslims (Bosniaks) evoked strong emotions among Turks. Turkey played a humanitarian role and also included reconstruction of the war-torn infrastructure. In the post-conflict period, Turkey has remained one of the most ardent supporters of Bosnian unity and independence. As a permanent member of the Steering Board of the Peace Implementation Council (PIC) Turkey represents the Organization of Islamic Conference. In the PIC Turkey advocates the re-establishment of the multi-ethnic and multicultural status of Bosnia and Herzegovina.¹⁴ Yet the critics saw it differently, observing its efforts of implementing soft-power, which some saw as a “Neo-Ottoman investment” in Bosnia-Herzegovina.

Turkish soft-power and its consequences

As Joseph Nye (2004) points out, the central currencies of the soft power are an actor's values, norms, culture, and institutions that have a potential to attract other actors to “want what you want” rather than to coerce them.

Turkey made a significant effort at the level of spreading its soft power influence to broaden its presence among Muslim communities in the Balkans. For exercising its soft power, Turkey relied on non-conventional foreign policy actors of the Turkish state such as Turkish National Agency for Cooperation and International Development (TIKA), the Presidency of Religious Affairs (Diyanet), Yunus Emre Institute (YEE), etc.

Turkish National Agency for Cooperation and International Development (TIKA) is a public agency, established under the Ministry of Foreign Affairs in 1992, later attached to the Prime Ministry, which was in its early years, almost exclusively interested in Turkish-speaking communities. In recent years TIKA become one of the leading foreign policy agents of Turkey in the Balkans, “almost functioning as a parallel diplomatic institution responsible for the socio-economic aspects of Turkey's policy.”¹⁵ Among its task are carrying out developmental projects, particularly in the area of education, culture, health and agriculture, renovating Ottoman buildings and artifacts. In Bosnia-Herzegovina TIKA financed refurbishment of Goražde Hospital Emergency Service and also contributed to the restoration of the Drina Bridge and also Konjic Brige, both with great significance for the Ottoman history. In 2010 TIKA provided 3,5 million euro for the reconstruction of the Mehmed Paša Sokolović Bridge in the city of Višegrad, over the Drina River in eastern Bosnia and Herzegovina, Republika Srpska.¹⁶ Also

14 Doğa Ulaş Erlep, pp. 4-5.

15 Mehmet Uğur Ekinci, “Turkey's “Zero Problems” Era in the Balkans”, *SETA*, Ankara, October 2013, No. 1, p. 17.

16 Bedrudin Brljavac, “Turkey Entering the European Union through the Balkan Doors”, *Middle East Studies Online Journal*, Vol. 3, Issue No.6, 2014, p. 37.

there are two Turkish-founded universities in the capital of Bosnia and Herzegovina in which students from Turkey mix with students from the region.

Yunus Emre Institute (YEE), established in 2007 as a public foundation responsible for promoting Turkish language and culture abroad, aroused significant interest in the Turkish language, particularly in Bosnia and Herzegovina, where Turkey has become an elective language in secondary schools.¹⁷

Since the early 1990s, Presidency of Religious Affairs (Diyanet) has become another channel of Turkey's foreign relations by engaging into contacts with other Muslim communities (cooperation in religious matter, the return of the properties of religious foundations etc.). The Diyanet has also provided scholarships for religious education to hundreds of students from the Balkans, opened colleges and preacher school. *Diyanet* contributed to the construction of mosques in Bosnia, modernized the Travnik madrasa, and constructed a mosque within the International University of Sarajevo campus. The total budget in the country remains unknown.

As Remiddi pointed out, building new mosques as a result of the engagement of the Presidency of Religious Affairs is a symbolic re-appropriation of the Ottoman legacy.¹⁸

Thus, using its soft power capabilities Turkey has made paradigmatic shifts in its foreign policy: utilizing socio-cultural and historical heritage from the Ottoman reign, Erdoğan's government has initiated considerable diplomatic moves and strengthening its political leadership within the region.¹⁹

Turkey had expended its programs of scholarships not only in Bosnia and Herzegovina, but also in Albania and Kosovo. In summer 2010 Turkey opened a Kemal Atatürk Cultural Centre in Novi Pazar, city that is center of Bosniak population in Serbia. From 2011 Turkey also developed a new scholarship programs for students from Serbia, Turkish state-run TV network TRT Avaaz. It now offers internet news and radio programs in all languages in the Balkans. Various soap operas broadcast throughout the Balkans, gained huge popularity.²⁰ Many projects supported by the state, such as renovation of Ottoman buildings, the cataloguing of Turkish manuscripts in libraries and the public courses on traditional Islamic art and paintings, were efforts to bring the Ottoman-Turkish culture and civilization to the surface.

At this point it should also be mentioned that Turkey undertook some very symbolic initiatives in the area such as the restoration of the Catholic church in

17 Mehmet Uğur Ekinçi, p. 18.

18 Adriano Remiddi, "Turkey in the Western Balkans: Between Orientalist Cultural Proximity and Re-orientation of Regional Equilibria", *Balkan Social Science Review*, issue: 1/2013, p. 221.

19 Bedrudin Brljavac, p. 34.

20 Marija Mitrović, "Turkish Foreign Policy towards the Balkans: The influence of traditional determinants of Davutoğlu's conception of Turkey-Balkan Relations", *GeT MA Working Paper Series*, Department of Social Sciences, Humboldt- University Berlin, No. 10., 2014, p. 54.

Zenica or reconstruction of Mostar's bridge, symbol of friendship between Christians and Muslims.²¹

Türbedar is among those, who see the improvement of bilateral relations between Turkey and Serbia as one of the key results of Turkey's active engagement in the Balkans.²² In his opinion, Turkish engagement in Bosnia and Herzegovina and the improving relations with Serbia opened the way for the Balkan Summit held in Istanbul on April 24, 2010. Presidents of Bosnia and Herzegovina, Serbia and Turkey participated in the summit. The outcome of the summit is The Istanbul Declaration, which proposes that efforts will be made to secure a lasting peace and stability in the region. It also highlights the respect of territorial integrity of Bosnia and Herzegovina.²³ Yet Bosnian Serbs remain highly critical.

Since 2012 Turkey has supplied 100 million Euros of loan to encourage the return of Bosniak migrants to the country, particularly to Republika Srpska, before nationwide census is carried out. While some Bosnian Muslims have expressed their happiness for having such a friend and protector many Serbian nationalists consider Turkey's backing of the Bosniaks as "dangerous" for the balance of the Balkans.²⁴

Additional fuel for these already heated relations are the ill-considered references to the Ottoman past by the most prominent Turkish politicians, such as the speech of Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan delivered in June 2011, following his party's victory at local elections, in which he said that Bosnians (among others) benefited from his victory: "Believe me, Sarajevo won today as much as Istanbul..."²⁵ Such statements led to debates in the region on "Neo-Ottomanism", associated with expansionism, imperialism and islamization.

Debate on Neo-Ottomanism

According to the theory, Neo-Ottomanism means Turkish bonding with the areas formerly held by the Ottomans on the basis of cultural heritage. Critics both outside and inside Turkey generally use the phrase Neo-Ottomanism in two senses: 1. as a Turkish neocolonial project and 2. as a over-ambitious nostalgic dream. Some Islamic and conservative circles in Turkey do believe that under Ottoman rule Balkans lived in peace for centuries and see the Ottoman past as a model for bring perpetual peace and tranquillity to the region.²⁶

21 Sylvie Glangloff, "The Impact of the Ottoman Legacy on Turkish Policy in the Balkans (1991-1999)", *Science PO*, November 2005, p. 4

22 Erhan Türbedar, "Turkey's New Activism in the Western Balkans: Ambitions and Obstacles", *Insight Turkey*, Vol. 13/ No. 3/2011, p. 144.

23 Erhan Türbedar, p. 147.

24 Mehmet Uğur Ekinci, pp. 26-27.

25 Jonathan Head, "Turkey election, Victorious Erdogan pledges 'consensus'", *BBC*, 13 June 2011.

26 Mehmet Uğur Ekinci, pp. 25-26.

Coming on power of the Justice and Development Party (Turkish: Adalet ve Kalkınma Partisi, abbreviated as AKP), especially with the Turkey's new foreign policy, designed by Ahmet Davutoğlu, who became chief foreign policy advisor of the Turkish Prime Minister and then from 2009 Turkey's Minister of Foreign Affairs, Turkey's actively engagement in the Balkan region (among the Middle East and the Caucasus region) was coming from what was perceived as a common cultural and historical heritage, which Turkey shares with these regions and which come from Ottoman period. Although Davutoğlu openly rejected the concept of Neo-Ottomanism, he believes that historical heritage of the Ottoman period should be considered as one of the central elements in organizing Turkey's foreign policy. For Davutoğlu bringing back the Ottoman heritage, historical and cultural affinities, does not conceptualize an imperialistic motives of hegemonic role of Turkey, but it is relevant due to possibility to build multidirectional and multidimensional foreign policy, "for example to develop an active and rhythmic diplomacy as a main mediator and facilitator with the goal of establishing security and stability in bordering regions."²⁷ Yet Davutoğlu's speech at the opening ceremony of the conference "Ottoman legacy and Balkan Muslim Communities today" conducted in Sarajevo in October 2009 became widely used in the literature for underlining the change in the Turkey's foreign policy identity and for confirming Neo-Ottomanist stances of AKP government.²⁸ In the improvised speech Davutoğlu said something like "Sarajevo is ours" and "İstanbul is yours," and that "the Ottoman centuries in the Balkans are a successful story that needs to be renewed." However, as Somun pointed out, these words should not be taken out of context because Davutoğlu also stressed that he does not mean that there should be a return to the Ottoman state. He mostly alludes to the common Ottoman heritage.²⁹ For Davutoğlu, as analyzed by Mitrović, it was only during the Ottoman time that Balkans had a central role in the world's politics. The countries in the Balkans could escape the destiny of being periphery or a victim of geo-strategic competition of great powers, by reestablishing its success from Ottoman period. In that sense, Empire's model is seen as a positive example and the solution for ethnic and religious conflicts. Davutoğlu believes that Ottoman experience can be a positive example for the establishment of the inter-religious and inter-ethnic relations in the region. Yet he is not precise about the methods and models to achieve this goal.³⁰

Although the majority of Bosniaks today support Turkey's ever-growing influence in the country, there are many who are emphasizing the need to preserve Bosnia-Herzegovina's own identity and are critical towards Turkish influence. In the round table discussion, broadcasted by Bosnian national television TV1 on

27 Marija Mitrović, p. 35.

28 Erhan Türbedar, pp. 139-158.

29 Hajrudin Somun, "Turkish Foreign Policy in the Balkans and "Neo-Ottomanism": A Personal Account", *Insight Turkey* Vol. 13/ No.3/2011, p. 38.

30 Marija Mitrović, p. 46.

14 May 2015 with the title “Šta su za Bosnu i Hercegovinu Turska i Rusija” /“What is the meaning of Turkey and Russia for Bosnia and Herzegovina”, the problem of Turkish indoctrination was exposed.³¹ 24 April 2015 was the “Feast of Children”, traditionally celebrated in Turkey. Turkey paid 250.000 Bosnian marks to cover participation of 500 children from Bosnian school at the celebration in Zenica town. Participation of school-children to attend the event was mandatory. They got Turkish books and were forced to wave with Turkish flags. One of the participants at the roundtable discussion, Professor Kazaz Enver from the Faculty of Arts in Sarajevo, found this indoctrination scandalous. Another participant Hajrudin Somun, Bosnian diplomat and journalist, mentioned that Bosnia and Herzegovina does not have unified internal policy and that is the reason behind municipal autonomy to cooperate freely with Turkish municipalities.

Discussants were of the opinion that the perception of Turkey in Bosnia and Herzegovina is mainly “osmanophilic” and that sentiments towards Turkey are very strong among those inhabitants who are expecting from Turkey to help them in the case of turmoil.

Somun mentioned the wish for Turkey to help and support schools in the rural areas of Bosnia and Herzegovina to develop the school curriculum, with the emphasis on Bosnia and Herzegovina’s heritage and tradition. Instead Turkey is financing ultra-modern colleges in Sarajevo, investing in newspapers, internet portals, etc. Yet another participant of the roundtable discussion, Sead Turčalo, Assistant Professor in Geopolitics and International Security for Faculty of Political Sciences, find the promotion of Turkish culture in the Balkans positive, as long as the doctination is not taking place.

Especially Bosnia and Herzegovina’s Serb and Croat populations (and other religious groups) find the Turkish interpretation of a common historical and socio-cultural ties in the Bosnia and Herzegovina uncomfortable. The memory does not evoke the same positive sentiments, since Christian nations of the Balkans perceives the Ottoman reign as a period of slavery.

The leader of the Serbian Republic in Bosnia and Herzegovina (Republika Srpska) Milorad Dodik accused Turkey of having a “hidden agenda” for the Balkans. He fears that Turkey is trying to turn Bosna and Hercegovina into a Bosniak state and undermine the autonomy of the Republika of Srpska.³² He found a huge support in the leading Serbian Orientalist Darko Tanasković, a Yugoslav ambassador in Ankara from 1995 to 1999, one of leading anti-Islamists in the region, who was able to influence the official Serbian policy while serving as advisor to the president of Yugoslavia, Slobodan Milošević, during the war in Bosnia and Herzegovina.

31 “Šta su za Bosnu i Hercegovinu Turska i Rusija”, *TV1*, Sarajevo, 14 May 2015.

32 Vanja Strbac, “Cilj Turske da u BiH Dominiraju Bošnjaci,” *Glas srpske*, 9 September 2010, p. A34.

Darko Tanasković is very critical towards Turkey's Balkan policy. He is arguing that Turkey has the intention to create a so-called "Neo-Ottoman Balkan". In addition, politicians from the Republic of Srpska question the objectivity of Turkish diplomacy in Bosnia and Herzegovina.

In his latest book entitled *Neoosmanizam – Povratak Turske na Balkan* ("Neo-Ottomanism – The Return of Turkey to the Balkans") Darko Tanašković claims that Turkey's actual foreign policy is "Neo-Ottomanism" (Yeni Osmanlılık). In his "definition" the term "Neo-Ottomanism" is defined as ideological amalgam of Islamism, Turkism imperialism and Ottoman nostalgia. The book was published in Banja Luka, the capital city of the Bosnian Serbs, where he promoted it at a conference on "Neo-Ottomanism and Republika Srpska." Under the title "Turska traži nove janičare/ Turkey searches for new janissaries," Belgrade's newspaper *Politika* wrote that the Bosnian Serb leading politician, Milorad Dodik, had honoured the event and told them that Turkey "exclusively supports Bosniak-Muslim interests" and that "Turkey wants to make an Islamic state out of Bosnia and Herzegovina."³³

A Serbian activist for human rights Sonja Biserko cited Tanašković in her study on Islamic fundamentalism. She exposed negative stereotypes about Muslims as a "foreign, inferior and dangerous element" in the Balkans were disseminated. In her opinion Tanašković's interpretation of the Bosnian Muslims' appeal to Turkey for help as 'their furtive return to the old-time position of *poturice* (converts from Christianity to Islam)': for the Serbs *poturice* were "worse than Turks," and "to threaten the Serbs with Turks is even worse and more ominous than to threaten them with Germans."³⁴

Conclusion

Since Turkey's main idea is to ensure long-lasting peace and stability in Bosnia and Herzegovina, Turkish policy needs to play an important integrative role in the process of ethnic reconciliation, peace-building, and especially in inventing and presenting new methods for prevention of future conflicts. Having said that, Turkish policy should take into the account collective symbolism and the interpretation of the Ottoman historical presence of ethnic/constitutive groups of Bosnia and Herzegovina.

As already presented in the paper, Ottoman history and its rule over the Bosnia and Herzegovina is very rich and complex. It has left certain cultural patterns, which have over time built a specific ethnic identity. Yet the interpretations and understanding of the Ottoman era in Bosnia and Herzegovina varies: while Bosniaks consider the Ottoman era of their history mainly as the "Golden Age" of

33 Boro Marić, "Turska traži nove janičare", *Politika Online*, Beograd, 10 Septembre 2010.

34 Hajrudin Somun, p. 35.

Bosnia and Herzegovina, and see it as the birth of their religious identity, Bosnia-Herzegovina's Christian populations of Serbs and Croats, in contrast, seem the Ottoman period as a time of enslavement that lasted for centuries.

After digging deeply into the collective memory of all three constitutive nations of Bosnia and Herzegovina, the disclosure of the ambivalent image of the "Turk", which has shaped the historical thinking, appears. This negative presentation of the "Turk", closely related to the bitter memory of defeat in the battle of Kosovo (among others), is a constant threat for renewal of the Serbian victimized identity. Since the idea of the "Turk" as an "arch-enemy" is constantly (consciously or unconsciously) present in the imagination among Bosnia and Herzegovina's Serbs, political moves and discourses must be thoughtful and sensitive. Turkish discourse in particular should be really attentive, since much of the standpoints against Turkey originate from deep-rooted prejudices.

Bosnia and Herzegovina needs to (re)shape its common socio-cultural models by political and religious institutions, cultural organizations, civil society and other decision makers, that is why the respect and preservation of Bosnia-Herzegovina's multi-ethnic and multi-religious character is as much important as economic integration in the region.

In post-Dayton Bosnia-Herzegovina distinctive 'peoples', such as Serbs, Croats and Bosniaks have attempted to create their own exclusive and hegemonic national identities based on different ethnicities, religions, and historical memory, yet national identity should be derived from shared socio-cultural values of cultural inclusion and cross-culture, not exclusive cultural isolation. As Mulalić stated, any denial of socio-cultural unity and diversity of Bosnia and Herzegovina and hegemony of one socio-cultural model over another is against the true, historically affirmed nature of a country (Mulalić 2014, 64). Socio-cultural diversity within Bosnia and Herzegovina should be reinforced by contemporary trends that value such diversity. In this way Bosnia and Herzegovina can serve as a model of multicultural, multiethnic and multi-religious coexistence.

Bibliography

- ALI, Muhamed, "Turkey's Cultural Influence in EU at the Beginning of the 21st Century", Osman Bakar and Mesut Idriz (eds.), *Islam in Southeast Europe: Past Reflections and Future Prospects*, Brunei Darussalam, Ubd Press, p. 7-25, 2014.
- BRINGA, Tone, "Islam and the Quest for Identity in Post-Communist Bosnia-Herzegovina", Maya Shatzmiller (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*. Montreal & Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press, p. 24-35, 2002.
- BRLJAVAC, Bedrudin, "Turkey Entering the European Union through the Balkan Doors", Middle East Studies Online Journal. Vol. 3, Issue No.6, 2014, p. 29-45.
- DRAGOŠ, Srečo, *Islam in suicidalno podalpsko pleme*, Ljubljana, Poročilo Skupine za spremljanje nestrpnosti. št. 2, 2003, p. 34-53.
- DORĐEVIĆ D. Radomir and TODOROVIĆ, Dragan: *Dve hiljade hrišćanstva na Balkanu*. Niš, Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 2000.
- ERLAP, Doğa Ulaş, "Turkey and Bosnia-Herzegovina: A Future Reflecting on the Past", SETA, Foundation for Political, Economic and Social Research, August, 2010, <http://setad.org/index.php/publications/policy-papers/255-turkey-and-bosnia-herzegovina-a-future-reflecting-on-the-past> (Accessed 5 June 2015).
- FINE, John V. A., "The Various Faiths in the History of Bosnia: Middle Ages to the Present", Maya Shatzmiller (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*. Montreal & Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press, p. 3-24, 2002.
- GLANGLOFF, Sylvie, "The Impact of the Ottoman Legacy on Turkish Policy in the Balkans (1991-1999)", *Science PO*, November 2005, <http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/artsg.pdf> (Accessed 12 May 2015).
- HADŽIJAHIĆ, Muhamed, TRALJIĆ, Mahmud, and ŠUKRIĆ, Nijaz, *Islam I muslimani u Bosni I Hercegovini*, Sarajevo, Starešinstvo islamske zajednice u SR Bosni in Hercegovini, 1997.
- HEAD, Jonathan, "Turkey election, Victorious Erdogan pledges 'consensus'", *BBC*, 13 June 2011
<http://www.bbc.com/news/world-europe-13744972> (Accessed 3 May 2015).
- MAHMUTČEHAJIĆ, Rusmir, *Bosnia the Good: Tolerance and Tradition*. Budapest, Central European University Press, 2000.
- MASTNAK, Tomaž, *Evropa med evolucijo in evtanazijo*, Ljubljana, Studia Humanitatis. 1993.
- MARIĆ, Boro, "Turska traži nove janičare", Beograd, Politika Online, 10 Septembere 2010, <http://www.politika.rs/rubrike/region/Turska-trazi-novi-janicare.lt.html> (Accessed 3 May 2015).

- MITROVIĆ, Marija, "Turkish Foreign Policy towards the Balkans: The influence of traditional determinants of Davutoğlu's conception of Turkey-Balkan Relations", GeT MA Working Paper Series, Department of Social Sciences, Humboldt- University Berlin, No. 10., 2014, <http://edoc.hu-berlin.de/series/getmaseries/2014-10/PDF/10.pdf> (Accessed 6 June 2015).
- MULALIĆ, Muhidin, "Socio-cultural Diversity of Bosnia-Herzegovina", Osman Bakar and Mesut Idriz (eds.), *Islam in Southeast Europe: Past Reflections and Future Prospects*, Brunei Darussalam, Ubd Press, p. 55-66, 2014.
- NORRIS, H. T., *Islam in the Balkans: Religion and Society Between Europe and the Arab World*, London, Hurst and Company, 1993.
- NYE, Joseph S., *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York, Public Affairs. Chp 1. ER, 2004.
- PINSON, Mark, *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, Cambridge – Massachusetts, Harvard University Press, 1994.
- REMIDDI, Adriano: Turkey in the Western Balkans: Between Orientalist Cultural Proximity and Re-orientation of Regional Equilibria, *Balkan Social Science Review*, issue: 1/2013, pp. 217-232, http://www.academia.edu/9510553/Turkey_in_the_Western_Balkans_Between_Orientalist_Cultural_Proximity_and_Re-Orientation_of_Regional_Equilibria (Accessed 1 May 2015)
- SELLS, Michael A., *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkley, University of California Press, 1996.
- SELLS, Michael A., "The Construction of Islam in Serbian Religious Mythology and Its Consequences", Maya Shatzmiller (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic Sates*. Montreal & Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press, p. 56-86, 2002.
- SHATZMILLER, Maya (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic Sates*. Montreal & Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2002.
- SOMUN, Hajrudin, "Turkish Foreign Policy in the Balkans and "Neo-Ottomanism": A Personal Account", *Insight Turkey* Vol. 13/ No.3/2011, p. 33-41, 2011.
- SPAHIĆ, Mustafa, *Da, mi smo muslimani*, Sarajevo. Ljiljan, 1996.
- STRBAC, Vanja, "Cilj Turske da u BiH Dominiraju Bošnjaci," *Glas srpske*, 9 September 2010, p. A34.
- TÜBEDAR, Erhan, "Turkey's New Activism in the Western Balkans: Ambitions and Obstacles", *Insight Turkey* Vol. 13/ No. 3/2011, pp. 139-158, 2011.
- UĞUREKINCI, Mehmet, "Turkey's "Zero Problems" Era in the Balkans", SETA, Ankara, October 2013, No. 1., 2013.

VELIKONJA, Mitja, *Bosanski religijski mozaik: Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine*. Ljubljana, Znanstveno in raziskovalno središče, 1998.

VOLKAN, Vamik D., "Chosen Trauma and Its Transgenerational Transmission", Maya Shatzmiller (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*. Montreal & Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press, p. 86-98, 2002.

VRAČIĆ, Alida, "A Political Romance: The Relationship Between Bosnia and Turkey", *Turkish Policy Quarterly*, Spring 2014, Vol.1, p. 183-190, 2014.

ZIROJEVIĆ, Olga, *Islamizacija na Južnoslovenskom Prostoru*. Beograd, Srpski genealoški centar, 2003.

Video material:

TV1, "Šta su za Bosnu i Hercegovinu Turska i Rusija", Sarajevo, 14 May 2015, <http://www.tv1.ba/produkcija/formati/tema-tv1-dijaloska-emisija/22568-video-tema-tv1-sta-su-za-bih-turska-i-rusija-14-5-2015.html> (Accessed 16 May 2015).



Makedonya'da İslam ve Müslümanlar

H. Süleyman Ef. RECEPİ

Makedonya İslam Birliği Başkanı

Özet

Tarihi açıdan ele aldığımızda, Balkan bölgesinin bir parçası olarak Makedonya Müslümanları, bu topraklara Osmanlıların hâkimiyet kurmasıyla birlikte organize olmaya, Osmanlıların önderliğinde İslam sürekli olarak yayılmaya ve güçlenmeye başlamıştır. Osmanlılar İslam dinini yaymak ve dinî hayatı organize etmek adına camiler, mescitler, medreseler ve Müslüman ahalinin dinî hayatına hizmet verecek diğer yapıları inşa etmişlerdir. Bu topraklardaki İslami hayat, merkezi İstanbul'da bulunan Şeyhülislamlık makamı tarafından idare edilmiştir.

Makedonya'daki dinî demografi söz konusu olunca, öncelikle biri İslam (Arnavutlar, Türkler, Torbeşler, Romanlar ve Boşnaklardan oluşur) ve diğeri Hristiyan (Makedonlar, Sırpalar ve Ulahlardan oluşur) olmak üzere en büyük iki dinî mensubiyetten bahsetmek mümkündür. Bu toprakların tarihî seyri içinde, geçmişten günümüze kadar demografik açıdan, Müslüman ahalinin oranında sü-

rekli gelgitler yaşanmıştır. Zaman zaman demografik değişiklikler farklı nedenlerden dolayı meydana gelmiştir. Fakat Müslümanlar açısından en talihsiz dönem, Osmanlıların bu topraklardan çekilmesiyle birlikte başlayan süreçtir. Özellikle Balkan savaşlarından sonra, bu topraklardaki Müslüman ahalinin sayısında sürekli olarak bir azalma olduğu gözlenmektedir. Osmanlıların bu topraklardan çekilmesinden sonra, her türlü baskı, işkence ve akıl almadık İslam karşıtı faaliyetlere rağmen, tam bir asırdan beri Müslümanlar, kendi dinî ve kültürel kimliklerini korumak için azami derecede çaba sarf etmiş ve bunda da başarılı olduklarını ispat etmişlerdir. Yegâne resmi dinî kuruluşları İslam Birliğinin önderliği ve rehberliğinde, bütün bu ağır sınavlardan geçmelerinin yanı sıra, dinî hayatın her sahasına aktif olarak katılmışlar ve bunları daha da geliştirmişlerdir. Makedonya Müslümanları, dinlerini öğrenme konusunda çok heveslidir ve bunun için de her türlü imkân ve kaynak eserlere sahiptir. Makedonya İslam Birliği de Makedonya Müslümanlarının dinî hayatını organize etme ve ilerletme konusunda yegâne resmî dinî kuruluş olarak bu kaynaklara çok hassas yaklaşmaktadır. Bu kaynakların hurafe ve bidatlerden uzak bir şekilde hem İslam dinini gerçek anlamıyla anlatan eserler olmasına hem de çağdaş bilim seviyesine cevap verecek seviyede olmasına dikkat etmek gerekir.

Islam and Muslims in Macedonia

Summary

From a historical perspective the Muslims of Macedonia which a part of the Balkan region started to become organized with the domination of this territory by the Ottomans, continuously propagated Islam with the pioneering of the Ottomans and grew stronger. The Ottomans built mosques, prayer rooms, madrasah and other buildings to serve the religious life of the Muslim community as well as to spread the Islam religion and organize religious life. The Islamic life on this territory was administered by the office of the Shayhk-al-Islam with headquarters in Istanbul.

The religious demography of Macedonia is comprised of membership to two main religions which are primarily Islam (Albanians, Turks, Macedonian Muslims, Roma citizens and Bosnians) and Christians (Macedonias, Serbs and Vlachs). During the historical course of this territory the percentage of the Muslim community has experienced continuous ebbs and flows from the demographical

perspective from the past to the present. From time to time the demographical changes have incurred for different reasons. Yet the most unfortunate era for the Muslims was the process which started with the withdrawal of the Ottomans from this territory. Particularly after the Balkan wars a continuous decrease has been observed in the numbers of the Muslim community in this territory. After the Ottomans withdrew from this territory the Muslims have spent maximum efforts to preserve their religious and cultural identities regardless of all forms of pressure, torture and unimaginable anti-Islamic activities and proved themselves successful at this. Under the leadership and guidance of their only official religious organization, the Islamic Union they have not only passed these challenging tests, they have participated actively in all areas of religious life and developed them further. The Macedonian Muslims are very eager to learn their religions and they have access to all opportunities and resources for this. As the single official religious authority for organizing and developing the religious lives of Macedonian Muslims, the Macedonia Islamic Union approaches these sources with utmost sensitivity. Care must be taken to ensure that these sources are works which explain the religion of Islam in its true meaning and are far from superstition and heresy and of a level that can respond in accordance with modern science.

Giriş

Tarihi Bakış

Makedonya'da Müslümanlar söz konusu olunca bu Müslümanların, diğer Balkan ülkelerindeki Müslümanlarla hemen hemen aynı akıbeti paylaşmadığını söylemek mümkündür. Bu Müslümanlar itikadî yönünden Maturidi, ameli yönünden ise Hanefi mezhebine bağlıdır. İslam dünyası arasında ise, hem gelenek, hem kültürel açıdan Osmanlı-Türk bölgesine aittirler.

Tarihi açıdan ele aldığımızda, Balkan bölgesinin bir parçası olarak Makedonya Müslümanları, bu topraklara Osmanlıların hâkimiyet kurmasıyla birlikte organize olmaya, Osmanlıların önderliğinde İslam sürekli olarak yayılmaya ve güçlenmeye başlamıştır. Osmanlılar İslam dinini yaymak ve dinî hayatı organize etmek adına camiler, mescitler, medreseler ve Müslüman ahalinin dinî hayatına hizmet verecek diğer yapıları inşa etmişlerdir. Bu topraklardaki İslami hayat, merkezi İstanbul'da bulunan Şeyhülislam'lık makamı tarafından idare edilmiştir.

Osmanlıların Balkanlar'dan çekilmesinden sonraki yıllarda, Müslümanlar için çok karanlık ve hüsrân dolu bir dönem başlamıştır. Müslümanlar toplum hayatının her sahasında değişik baskılara, işkencelere, haksızlıklara, ayrımcılığa ve insanlık dışı muamelelere maruz kalarak ekonomik, eğitim, siyaset vb. gibi toplumu yakından ilgilendiren bütün alanlarda tecrit edilmişler, ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmüşlerdir. Osmanlı döneminden sonra bu topraklarda hakimiyet kuran gayrimüslimler, Osmanlılara karşı besledikleri intikamı burada kalan Müslüman ahaliden almış, İslam'ı buralardan kaldırmak adına büyük yıkım hareketleri başlatmışlar, akla hayale gelmeyen her türlü vahşeti işlemekten geri kalmamışlardır. Kısacası 20. asır, Makedonya'nın da içinde bulunduğu Balkanlar'da Müslümanlar için çok trajik olaylara sahne olan bir asır olmuştur. Sembolik olarak ifade etmek gerekirse şöyle izah edebiliriz: 20. asır, Müslümanların ve onlara ait kültürün katledildiği, savaşlarla başlayan ve yine savaşlarla sona eren bir asır olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı'nı müteakiben bu topraklarda Krallık Yugoslavya devleti kurulduktan sonra, Makedonya Müslümanlarının dini hayatı, merkezi Bosna-Hersek Saraybosna'da bulunan Reis'ül Ulema tarafından idare edilmeye başlandı. Daha sonraki dönemlerde, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da, yine Makedonya'nın Tito Yugoslavyası federasyonuna dahil edilmesinden dolayı, Makedonya'daki dini idare de, Saraybosna merkezli dini idarenin, Yugoslavya İslam Birliği'nin çatısı altında faaliyet göstermeye devam etti.

Yugoslavya Federasyonu'nun diğer bölgelerinde olduğu gibi gizli bir aşırı ırkçı politika uygulayan Komünist rejim "kardeşlik-birlik" parolası altında Makedonya Müslümanlarına da, zamanına göre "çok sofistike" bir biçimde hem dini, hem kültürel baskılar uygulamış, İslam dininin bütün izlerini silmeye çalışmıştır. İşte Makedonya Müslümanları, bütün bir asır boyunca, bu zor şartlar altında her tür-

lü “yok etme” projesi ve uygulamalarına karşı direnerek kendi dini inanç ve geleneklerini idame etme çabasını yürütmüştür. Bu İslam düşmanı idarenin asıl amacı, Yugoslavya Federasyonu sınırları içinde yaşayan Müslüman ahaliyi Türkiye’ye göçe zorlayarak, onların nüfusunu mümkün mertebe asgariye düşürmek ya da tamamen ortadan kaldırmaktır.

Dini Demografik yapı

Makedonya’daki dini demografi söz konusu olunca, öncelikle biri İslam (Arnavutlar, Türkler, Torbeşler, Romanlar ve Boşnaklardan oluşur) ve diğeri Hristiyan (Makedonlar, Sırp lar ve Ulahlardan oluşur) olmak üzere en büyük iki din mensubiyetten bahsetmek mümkündür.

Resmi istatistikî verilere göre Makedonya’da yaşayan etnik toplulukların dini mensubiyetleri de net bir şekilde belirgindir. Mesela en büyük iki etnik topluluktan Arnavutların tamamı Müslüman, Makedonların tamamı da Hristiyan’dır. Diğer daha küçük etnik topluluklardan Türkler, Torbeşler, Romanlar ve Boşnakların da tamamı Müslüman; Sırp lar ve Ulahların da tamamı Hristiyan’dır.

Herkesin kendi dinini özgürce yaşama hakkı, Makedonya Cumhuriyeti Anayasası’yla garanti altına alınmıştır. 1994 ile 2002 yıllarında yapılan sayımlarda, Makedonya vatandaşlarının bireysel ya da toplu olarak dini inanışlarını serbestçe ifade etme özgürlük hakkı belirtilmiştir.

Yine Anayasa’nın verdiği garantiye göre her birey, kendine özel sebepler yüzünden dini mensubiyetini açıkça belirtmeme hakkına da sahiptir. Bireysel din mensubiyeti ifadeleriyle ilgili istatistikî bilgilerinin yayımlanması durumunda, Makedonya Cumhuriyeti’nde yaşayan Müslümanların sayısını tam olarak ortaya çıkacaktır.

Makedonya’da Müslümanların gerçek sayısı ile ilgili ortaya atılan iddialar değil, bu sayının belirtilmesinde kullanılan metodoloji tartışılır mahiyettedir. Bu metodolojinin tarafsız ve önyargısız olarak hazırlanıp uygulanması durumunda, hem Müslümanların gerçek sayısı ortaya çıkmış olacak, hem de geleceğe yönelik demografik gelişmelerle ilgili daha sağlıklı öngörülerde bulunma imkânına sahip olacağız. Makedonya’daki Müslümanların strüktürü, büyüklüğü ve sayısı hakkında daha sağlıklı bilgiler elde edebilmemiz için her şeyden önce siyasi pazarlıkların ve hesapların dışında yapıcı ve objektif bir sayım sisteminin uygulanmasını gerektirmektedir.

Şimdiye kadar Makedonya’da yapılan sayımların değişik siyasi emellere ve hesaplara alet edildiğinin en açık göstergesidir. Mesela, dünyanın değişik ülkelerinde geçici olarak çalışan ve yaşayan fakat Makedonya vatandaşı olan Müslümanlar, sayım kapsamına alınmamaktadırlar. Misal olarak, 2002 yılında yapılan sayımlarda ülkedeki Müslüman ahali 674.015 olarak gösterilmiştir. Fakat resmî

makamlar, yurt dışında gurbetçi olarak çalışan Makedonya Müslüman vatandaşları dahil etmemiştir. Bunlar da dahil edilmiş olsa, durum çok farklı olurdu. İslam Birliği'nin kesin olmayan tahminlerine göre, Makedonya'daki Müslüman sayısı, hemen hemen bir milyona ulaşmaktadır. Bu ise 2002 yılındaki sayım sonuçlarına göre 2.022.547 olan ülke nüfusunun %50'sini oluşturmaktadır. Hâlbuki resmi istatistikler, bu rakamın %33.33 olduğunu iddia etmektedir.

Aşağıdaki tabloda 2002 yılında yapılan sayımlarda, ülkedeki etnik toplulukların sayısı ve oranı belirtilmektedir. Bu veriler, devlet makamlarının resmi verileridir:

Sıra no.	Dini Mensubiyet	Etnik Mensubiyet	Toplam Rakam	Relativ Yüzdelik	Toplam
1	Hristiyanlar	Makedonlar	1.297.981	64,17%	66,43%
2		Ulahlar	9.695	0,48%	
3		Sırlar	35.939	1,78%	
4	Müslümanlar	Arnavutlar	509.083	25,17%	32,53%
5		Türkler	77.959	3,85%	
6		Romanlar	53.879	2,66%	
7		Boşnaklar	17.018	0,84%	
8	Diğer		20.993	1,04%	1,04%
Hepsinin Toplamı			2.022.547	100%	100%

Yine aynı istatistikî bilgilere göre, Makedonya'daki Müslüman ahalinin büyük bir çoğunluğu 0-19, geri kalanı ise 30-64 yaş aralığındadır. Bunların toplamı ise, % 76,5'tir. Bu göstergeler ise Makedonya'daki Müslüman ahali açısından çok olumlu bir gelişme olduğunun delilidir.

Ülke içinde Müslümanların demografik açıdan gelişmesi, ülkenin yaşam alanıyla doğru orantılıdır. Çünkü Müslümanlar hemen hemen ülkenin her bölgesinde, özellikle de ülkenin batı, kuzeybatı ve merkezi bölgelerinde yoğun olarak yaşamaktadır. Doğu bölgelerinde ise, Müslüman ahali daha seyrek. Birçok yerde de Müslüman ve Hristiyan ahali beraberce yaşamaktadır.

Bu toprakların tarihi seyri içinde, geçmişten günümüze kadar demografik açıdan, Müslüman ahalinin oranında sürekli gelgitler yaşanmıştır. Zaman zaman demografik değişiklikler farklı nedenlerden dolayı meydana gelmiştir. Fakat Müslümanlar açısından en talihsiz dönem, Osmanlıların bu topraklardan çekilmesiyle birlikte başlayan süreçtir. Özellikle Balkan savaşlarından sonra, bu topraklardaki Müslüman ahalinin sayısında sürekli olarak bir azalma olduğu gözlenmektedir. Bu topraklardan Müslümanların Türkiye'ye toplu göçleri, 1913-1921 yılları arasında yoğunluk kazanmıştır. Bu dönemdeki Müslüman ahalinin nüfusu % 38'e düşmüştür. Türkiye'ye bu toplu göçler, 1921 ile 1961 yılları arasında az da olsa devam etmiştir. Göçlerin azalması sayesinde Müslüman nüfusta gözle görülür bir

artış başlamıştır. Ancak Türkiye ile Yugoslavya arasında imzalanan göç anlaşmasından sonra, 1970'li yıllarda yeniden bir toplu göç furyası başlamış ve o zamanın rakamlarına göre bu topraklardan Türkiye'ye 400 bini aşkın Müslümanın göç ettiği görülmektedir. Bu dönemdeki toplu göçler de Makedonya'daki Müslümanlara en büyük darbeyi indirmiştir.

Son dönemlerde ise, Müslümanların sayısını azaltan başka sebepler de ortaya çıkmıştır: Bunlardan birisi doğum oranının azalması, diğeri de, ekonomik nedenlerden dolayı Batı ülkelerine yapılan göçlerdir.

Aşağıdaki tabloda, son dönemlerde, doğrusu 1904-2002 yılları arasında Makedonya'da yapılan sayımlarda Müslümanların nüfusundaki gelişmeler gösterilmiştir:

Yıl	Ahali	Yüzdelik
1904	634,000	36.76%
1912	384,000	33.47%
1921	269,000	31.43%
1948	314,603	27.29%
1953	388,515	29.78%
1961	338,200	24.05%
1971	414,176	25.14%
1981	546,437	28.62%
1991	611,326	30.06%
1994	581,203	30.04%
2002	674,015	33.33%

Yukarıdaki rakamlar, Makedonya Devlet İstatistik Kurumu'ndan alınmıştır. Fakat Müslüman ahali, verilen bu rakamların doğruluğundan ciddi şekilde şüphe etmektedir. Makedonya'da sayım sonuçlarını, her zaman iktidardaki Makedon Partisi kontrol etmektedir. Makedon makamlarının bu konuda güvenilir olmadıklarının ispatı, 2011 yılında başlayan sonu getirilmeyen sayımlardır. İktidar partisi, "bilinmeyen" ve hiçbir zaman kamuoyuna açıklanmayan nedenlerden dolayı bu sayımları yarıda kesmiştir.

Çok Partili Sistemde Müslümanlar

Yugoslavya Sosyalist Federatif Cumhuriyeti Komünist rejiminin Müslümanlara uyguladığı sistematik ve aralıksız baskılardan sonra, bu sistemin çökmesi üzerine müteakiben kurulan çok partili ve demokratik sisteme en çok seven kesim Müslümanlardı. Çünkü Müslümanlar, eskisine nazaran yeni toplumsal düzenle

birlikte kendileri açısından baskılardan uzak çok daha özgürlükçü bir idareye kavuşma ümidini taşımışlardı. Maalesef Müslümanların bu sevinci çok uzun sürmemiştir. “Yağmurdan kaçarken doluya tutulma” misali, aradan bunca yıl geçmesine rağmen sözde demokratik idare halen bir “ara geçiş süreci”nde bocalamakta, Müslümanlar ise asli demokratik haklarını kullanmak ve korumakta aciz kalmaktadır.

Gerçi, yeni toplumsal düzen gereği, haklarını koruma açısından Müslümanlar kendi siyasi partilerini kurmuştur. Ama bu siyasi partiler, sadece etnik kökene dayalı partiler olmaktan bir adım ileriye gidememiştir. Müslüman unsurlardan mesela Arnavutların 6, Türklerin 3, Romanların 2 ve Boşnakların 2 aktif siyasi partisi vardır. İşin en ilginç tarafı ise, Müslümanlara ait bu siyasi partilerden hiçbirisi, bir diğer parti ile işbirliği yapmamaktadır. Buna mukabil aynı Müslüman partiler, siyasi oryantasyonu doğrultusunda, Makedon partileriyle işbirliği yapmaktadırlar. Ve işin en ilginç tarafı, Müslümanlara ait bu partiler, devletin Müslüman ahaliye uyguladığı baskılar karşısında, hiç ses çıkarmamaktadır.

Makedonya Müslümanlarının yegâne resmi dini kuruluşu olan Makedonya İslam Birliği'ne yapılan başlıca haksızlık, vakıf mallarının iade edilmemesidir. Buna mukabil Makedonya'daki diğer din birliklerinin bütün vakıf malları iade edildiği gibi, bu din birliklerinin daha önce sahip olmadıkları mallar devlet tarafından hibe edilmektedir. Daha da ileri gidilerek, İslam Birliği'ne ait bazı vakıf malları, değişik şeytani yöntemler uygulanarak, Makedonya Ortodoks Kilisesi'ne bağışlanmaktadır. İslam Birliği'ne yapılan haksızlıklardan biri de bu din birliğine bağlı eğitim kurumlarının ve dini yapıların devlet tarafından finanse edilmemesidir. İslam Birliği'ne bu destekler verilmezken, Makedonya Ortodoks Kilisesi aynı konularda devletin bütün imkânlarından azami ölçüde istifade etmektedir.

Makedonya'da Müslümanların kurmuş oldukları çok sayıda kültürel ve insani yardım kuruluşları da mevcuttur. Dini inançlarından ilham alarak Müslümanlar yardımseverlik konusunda büyük bir hassasiyet göstermektedir.

Makedonya Müslümanlarının bu yardımseverliği ve dayanışması, özellikle Bosna-Hersek ve Kosova savaşı döneminde ispat edilmiştir. Gayrimüslimlerin zulüm ve katliamlarından kaçan on binlerce Bosna Hersekli ve Kosovalı mülteci Makedonya'daki Müslüman kardeşlerine sığınmıştır. Makedon devlet makamları bu mültecilere sahip çıkmazken, Makedonya Müslümanları üstün insani yardımseverlik göstererek bu kardeşlerini bağrına basmış, onlara sahip çıkmıştır. Aynı merhamet ve yardımseverlik duyguları, Makedonya'da 2001 yılında meydana gelen çatışmalarda da kendini göstermiştir.

Toplumsal hayatın ve siyasi sitemin değişmesine rağmen bu topraklarda İslam karşıtı ve Müslüman karşıtı faaliyetlerin aktif olduğunu, bu yirmi beş yıllık geçiş süreci zarfında çok sayıda olay ispat etmektedir. Makedonya'da siyasi sistemin değiştiği ilk yıllarda, sözde “büyük Makedon vatanseverler” ortaya çıkmış, kendi kariyerlerini Müslümanların ve yegâne dini kuruluşu olan İslam Birliği'nin aleyhine geliştirdikleri politikalarla kazanmaya başlamıştır. İlk önce Makedonya

Anayasası'nı ve Milli Marşı'nı değiştirdiler, bunun akabinde Manastır ve Pırlepe Saat Kulelerine haçlar diktiler. Mahkeme ve benzeri devlet binalarını, İslam Birliği'nin mülkiyeti olan vakıf malları arazileri üzerine inşa ettiler. WINGS benzin istasyonu, Müslümanlara ait türbenin üzerine yapıldı. Haydar Kadı ve İsa Fakih camilerine paraklisler (mum yakılan küçük haç tapınaklar) takıldı. 2001 yılı savaşı döneminde, çatışma bölgelerinin dışında olan şehirlerdeki Müslümanların evleri ve dükkânları sebepsiz yere kundaklandı. Bazı evler, içinde ev ahalisinin olduğu sırada kundaklandı. Pırlepe'de Çarşı Camii ve Manastır Müftülük binası yakıldı. İshak Çelebi ve Hasan Baba camilerine kundaklama girişi yapıldı. 2001 yılının sonuna doğru, Ramazan'ın 25. Gününde Hamza Bey Camii kundaklandı. 2003 yılında, Manastır Müzesi ve Milli Kurum'un girişiyle, Kültür Bakanlığı, doğrusu Hükümetin desteğiyle, tarihi Yeni Camii'ye el koyarak kazı çalışmaları başlattı. Bu utanç verici projenin asıl amacı, Müslümanlara ait bu nadide tarihi mabedi, asıl kullanım amacından çıkarıp kiliseye çevirmekti. Caminin yapısına ciddi hasarlar veren bu proje halen güncelliğini korumaktadır. İslam Birliği temsilcilerinin ve Müslümanların yaklaştırılmadığı bu caminin etrafı çevrelenmiş ve orada duran tabelada, onarım çalışmalarının Makedonya Kültür Bakanlığı tarafından realize edilmediği belirtilmektedir. Başka bir ifadeyle ve kelimenin tam anlamıyla Makedonya Hükümeti, Müslümanlara ait bu mabedin gaspçısı konumundadır.

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç, Makedon resmi devlet makamlarının, Müslümanlara ait millileştirilmiş vakıf mallarının iadesi yapılmadığı yönündedir. Bu konuda yine Makedonya Meclisi tarafından özel yasa çıkarılmasına rağmen bu devlet makamları yasayı kendileri kasıtlı olarak çiğnemekte, Müslümanlara karşı alenen ayrımcılık yapmaktadırlar. Çünkü gayrimüslim ahalî ve onların dini kurum ve kuruluşları, bu yasanın tanıdığı bütün imtiyazlardan azami ölçüde istifade etmektedirler. Sözün kısası, diğer din birliklerine iade edildiği gibi, İslam Birliği'ne ait vakıf malları iade edilmemektedir.

Müslümanların Eğitim-Öğretim Konusu

Makedonya'da Müslümanların eğitim konusunun birkaç safhadan geçtiğini söyleyebiliriz. Hem eski Komünizm siteminde, hem çok partili sistemin ilk yıllarında, eğitim konusunda Müslümanlara, etnik mensubiyet baz alınarak "azınlık" muamelesi yapılıyor, bu çerçevede muamele ediliyordu. Azınlık olarak Müslümanlar, ilk ve orta öğrenimlerini kendi ana dillerinde, lise öğrenimlerini de, yaşadıkları bölgelere göre yer yer yine ana dillerinde görüyordu. Bu konuda, belirli ölçüde eğitim haklarına sahip olduğu söylenebilir. Fakat yüksek öğrenim söz konusu olunca, durum tamamen değişmektedir. Bu dönemlerde yüksek öğretim sadece devlet üniversitelerinde ve Makedonca olarak yapılmakta ve azınlıklara (Müslümanlara) sadece %2'lik gibi komik bir kayıt hakkı tanınmaktaydı. Yani, toplam nüfusun yaklaşık %50'sini oluşturan Müslümanlar, sadece %2'lik bir oranda eği-

tim hakkına sahipti. Bu son derece ayrımcı uygulamalardan dolayı Müslümanlar, ya yüksek öğrenimden mahrum kalmak ya da yüksek öğrenimlerini tamamlamak için yurt dışına çıkmak gibi bir seçeneklerle karşı karşıya kalmış bulunmaktaydı.

Makedonya'da bu son derece haksız bir yüksek eğitim-öğretim uygulaması, eğitimin yerel idarelere devredilmesine kadar sürecektir. Makedonya Cumhuriyeti'nde yüksek öğretimin liberalizasyonu ve yerel yönetimlere devredilmesi yasası yürürlüğe girdikten sonra, lise ve fakülte düzeyinde çok sayıda özel eğitim kurumları faaliyete geçti. Bu ise, Makedonya'da sahasında eğitim herkese eşit öğrenim görme hakkını ve imkânını sağlamış oldu.

Müslümanların Dini Hayatı

Osmanlıların bu topraklardan çekilmesinden sonra, her türlü baskı, işkence ve akıl almadık İslam karşıtı faaliyetlere rağmen, tam bir asırdan beri Müslümanlar kendi dini ve kültürel kimliklerini korumak için azami derecede çaba sarf etmiş ve bunda da başarılı olduklarını ispat etmişlerdir. Yegâne resmi dini kuruluşları İslam Birliği'nin önderliği ve rehberliğinde, bütün bu ağır sınavlardan geçmelerinin yanı sıra, dini hayatın her sahasına aktif olarak katılmışlar ve bunları daha da geliştirmişlerdir. Her şeyden önce kendi maddi imkânlarını seferber ederek ve bunlara ek olarak dünyadaki Müslüman kardeşlerinden de maddi destek sağlayarak, çok sayıda cami ve dini yapı inşa etmiştir. Hemen her caminin yanında da ek binalar inşa edilmiş, buranın tabiriyle "mektepler", doğrusu Kur'an Kursları açılmıştır. Bugün Makedonya'da yaklaşık 650 cami mevcuttur ve (devletin el koyduğu) birkaçı hariç, hepsi de faal vaziyettedir.

Bunlara ek olarak Makedonya Müslümanları, İslamî dini eğitimi verecek başka eğitim-öğretim müesseseleri de kurmuştur. Bunlar Üsküp "İsa Bey" Medresesi-İmam Hatip Lisesi ile Üsküp İslami Bilimler Fakültesi'dir. İsa Bey Medresesi'nin biri erkek öğrencilerin eğitim gördüğü merkezi yatılı şubesi olmak üzere, İştîp'te yine erkek yatılı şubesi; Üsküp, Kalkandelen ve Gostivar'da kız öğrencilerin öğrenim gördüğü fakat yatılı olmayan üç şubesi faaliyet göstermektedir.

Makedonya Müslümanlarının yüksek dini öğrenim ihtiyaçlarını karşılamak üzere Üsküp İslami Bilimler Fakültesi de kurulmuştur. Bu yüksek öğrenim müessesesi, İsa Bey Medresesi'yle birlikte, Makedonya Müslümanlarının her sahada dini hayatlarına hizmet edecek imam-hatip, müderris ve muallimlerin yetiştirilmesine büyük katkılar sağlamaktadır. Bu eğitim kurumlarından yetişen din görevlileri, Müslümanların dini hayatını organize etme ve ilerletme konusunda en önemli görevleri üstlenmektedir.

İslam'ı Öğrenme Yöntem ve Araçları

Makedonya Müslümanları kendi dinlerini öğrenmek için her zaman büyük bir istek ve arzu içinde olmuş, bunu da değişik yöntem ve formlarda gerçekleştirmişlerdir.

Bu yöntemlerden biri, dini bilgilerin nesilden nesile sözlü olarak aktarılmasıdır ki, en eski yöntemlerden biri olmasına rağmen bu yöntem bugün bile dini yaymak için halen aktif olarak kullanılmaktadır. Makedonya Müslümanları arasında bu yöntem özellikle Komünizm idaresi döneminde çok yaygın olarak kullanılmıştır. Çünkü o dönemde, özellikle İslam'a ait dini eserlerin yayımlanmasına ya izin verilmiyor ya da çok büyük sıkı denetimlerden geçiriliyordu.

O dönemlerde Müslümanlar dinlerini, Cuma namazlarında ya da Ramazanda teravih namazlarında camilerde vaaz eden din görevlilerinden öğrenebiliyordu. Ayrıca bu yöntem, değişik vesilelerle düzenlenen Mevlit merasimlerinde de, din görevlilerinin mevcudiyetinden istifade edip diniyle ilgili mümkün mertebe bir şeyler öğrenmeye çalışmıştır. Bu gibi ortamlarda Müslümanlar namaz, oruç, zekât, abdest gibi temel İslami bilgileri öğrenme fırsatına sahip olmuştur.

Makedonya Cumhuriyeti'nde dini yayın olarak, 1959 yılında Ulema Meclisi tarafından basılan "Küçük İlmihal" adlı eser yayımlanmıştır. Türkçe olarak basılan bu eser, Hafız Kamil Abbas tarafından Boşnakçadan tercüme edilmiştir. 46 sayfadan ibaret olan bu küçük eser, on bin adet olarak basılmıştır, imanın ve İslam'ın şartları konularını içermektedir.

Bunu müteakiben 1968 yılından itibaren ilk defa takvim basılmaya başlanmıştır. Makedonya Cumhuriyeti İlmiye Cemiyeti'nin (Din Görevlileri Derneği) hazırlamış olduğu bu ilk takvim "Takvim 1968, Hicri 1387/88" adı altında yayımlanmıştır. Bu takvim Türkçe ve Arnavutça olarak basılmıştır. 1975 yılında (Hicri 1394/95) basılan takvim ise Makedonca, Arnavutça ve Türkçe olarak basılan ilk takvim olma özelliğini taşımaktadır. Buna ek olarak bu takvimde yine üç dilde dini konuları ihtiva eden makalelere de yer verilmiştir.

1980'li yıllardan itibaren dini eserlerin yayımlanması konusunda, eskisine nispeten belirli ölçülerde bir liberalleşme olduğu görülmektedir. Uzun bir zamandan sonra, Makedonya İslam Birliği'nin yayını olarak ilk defa 1985 yılında, Dr. Muhammed Hamidullah'ın "İslam'a Giriş" adlı eseri yayımlanmıştır.

Hafız Naim Hacıabdiç'in "İlmihal" adlı eseri de İslam Birliği İlmiye Cemiyeti tarafından 1988 yılında Makedonca basılmıştır. Aynı eser, 1990 yılında Arnavutçaya ve Rumenceye tercüme edilerek basılmıştır.

Makedonya Müslümanlarının dini bilgilerinin artmasında, 1987 yılında yayın hayatına başlayan "Hilal" dergisi de büyük bir katkı sağlamıştır. Bu dergi sayesinde, İslam dini açısından önemli olan birçok makale yayımlanmıştır. Arnavutça, Türkçe ve Makedonca olarak üç dilde basılan bu dergi, halen yayın hayatına devam etmektedir. Ayda bir defa basılan bu derginin son dönemlerde tirajında bir azalma olsa da yayın hayatına başladığı ilk dönemlerde dergi on bin adet olarak basılıyordu. Bu ise, yaklaşık bir milyon nüfusun yaşadığı Makedonya Müslümanları için çok yüksek bir rakamdır.

Komünist rejim döneminde yazılı dini literatürün Saraybosna aracılığıyla temin edildiğini ifade etmek gerekir ve bu eserlerin hepsi Boşnakça olarak yayımlanmıştır. Bu eserler Boşnakça olmasına rağmen, Makedonya'da yaşayan Arnavut, Türk, Torbeş ve Roman gibi Müslüman unsurlar tarafından çok kabul görmüştür. Mesela Kur'an-ı Kerim'in Boşnakça Meali, çok sayıda hadis ve diğer İslami konularda yayımlanan eserler Makedonya Müslümanları tarafından yıllarca okunmuştur. Bu eserlerin birçoğu, bugün bile Makedonya'daki Boşnaklar veya Makedonca konuşan Müslümanlar tarafından kullanılmaktadır.

O dönemde Makedonya Müslümanları, Kosova'da Arnavutça basılmış olan dini literatürden de istifade etmiştir. Bugün de kullanılan bu eserlerin bazıları şunlardır: "Kur'an-ı Kerim'in Arnavutça Meali", "Dini Prensipler ve Yasin Suresi ile Diğer Kısa Sureler", "Peygamberler Tarihi", "Fıkıhul İbadat", "Kur'an-ı Kerim Elifbası vb." eserlerdir.

Komünist sitemin çökmeye başlamasıyla birlikte 1990 yılından itibaren Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye'den diğer vakıflar tarafından hibe olarak Mushaf'lar gönderilmeye başlandı. O dönemde bu Mushaf'lara fazlasıyla ihtiyaç duyuluyordu. Bu Mushaf'lara ek olarak Diyanet İşleri tarafından Türkçe ve Arnavutça olarak basılmış dini yayınlar da gönderildi. Bu eserler de Makedonya Müslümanları tarafından çok kabul gördü. "Açıklamalı İbadet Rehberi", "Resimlerle Abdest ve Namaz" gibi Arnavutçaya da tercüme edilmiş olan bu eserler, bugün de Makedonya Müslümanları tarafından kullanılmaktadır. Başlıklarından da anlaşılacağı üzere, bu eserler temel İslami bilgileri ihtiva etmektedir. Ali Haydar'ın "Kur'an-ı Kerim Elifbası" adlı eseri de hem Türkçe hem Arnavutça olarak kullanılmaktadır ve Müslüman çocukların Kur'an-ı Kerim'i öğrenmelerine büyük katkı sağlamaktadır. Bunların dışında, Türkiye'den getirilen birçok dini eser, hem Müslüman ahali, hem de din görevlileri tarafından kaynak eser olarak kullanılmaktadır.

Makedonya'da çok partili sisteme geçilmesinden sonra, ifade özgürlüğü tamamen uygulanmaya başlandı. Bunun neticesi olarak değişik özel kitabevleri tarafından çok kısa zamanda İslami konularda değişik makaleler, haberler ve kitaplar yayımlandı. Bu özel yayınevlerinden bazıları dini konulu eserler yayımlamak için Makedonya İslam Birliği'nden izin talebinde bulundu, çoğu ise bu kurumdan izin alma ihtiyacını duymadı. Bu yüzden, İslami konularda yayımlanan makale ve eserlerin tamamını takip etme imkânı ortadan kalktı. Özel yayınevleri bu dini konulu eserleri yayımlarken, çok defa muhtevayı ve okuyucu kitlesinin hassasiyetini dikkate almadan, olaya sadece ticari açıdan yanaşmışlardır. Bu "kargaşalık" karşısında da, Müslümanları hakiki İslam kaynaklarına yönlendirmek ve doğru seçim yapmalarını sağlamak din görevlilerine düşmektedir.

Makedonya İslam Birliği çatısı altında, Üsküp "İsa Bey Kütüphanesi" de faaliyet göstermektedir. Bu kütüphanenin bünyesinde çok sayıda yeni kitabın yanı

sıra Osmanlı döneminden kalan eski kitaplar; Türkçe, Arapça ve Farsça el yazmaları da bulunmaktadır. Okuyucular, bu kitaplardan da İslam konusunda ciddi bilgiler elde etme imkânına sahiptir.

Görsel medya da, İslam dininin öğrenilmesinde büyük rol oynamaktadır. Makedonya'da görsel medya serüvenini iki aşama olarak ele almak gerekmektedir.

Eski (Komünizm) sisteminde elektronik medya kuruluşları, genel olarak dini konuların öğrenilmesine imkân vermediği gibi bilakis bu medya kuruluşları din karşıtı programlar düzenleyip dinsizliğin propagandasını yapmaktaydı.

Makedonya'nın çok partili sisteme geçmesiyle birlikte, ülkede hem ulusal, hem de yerel düzeyde yayın yapan çok sayıda ticari radyo ve televizyon kanalları kurulmuştur. Sahipleri Müslüman olan çoğu radyo ve televizyon kanalı, kendi yayın programlarına dini içerikli yayınları da dahil ederek din görevlilerinin engin bilgilerinden istifade etmeyi ve bu bilgileri geniş halk kitlelerine ulaştırmayı kendilerine görev addetmiş ve çok güzel hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu medya kuruluşları tarafından dini yayınlar genellikle Ramazan aylarında yoğun olarak yayınlanmaktadır.

Görsel medyanın dini yayınlar hazırlaması çok büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü modern dünyada özellikle görsel medyanın geniş halk kitlelerini etkileme gücü, başka hiçbir medya türüyle karşılaştırılmayacak kadar yüksek seviyededir.

Bunlara ek olarak, günümüzde en yaygın sosyal iletişim aracı olan interneti de özellikle anmak gerekir. Herkesçe malum olduğu üzere bugün hemen herkesin hayatına giren en güçlü bir iletişim aracı olarak internetin dini öğrenme konusunda da büyük bir rol oynadığı inkar edilemeyen bir gerçektir. İnternet özellikle de en çok gençler tarafından kullanılmaktadır. Tabii olarak bu iletişim aracı kullanılırken dini konularda hangi kaynakların kullanılması gerektiğini de çok iyi bilmek gerekir. Yani bu kaynakların seçiminde çok büyük bir hassasiyet göstermek gerekir. Çünkü, özellikle internet aracılığıyla çok fazla yoğun bir bilgi bombardımanına maruz kaldığımız çağdaş dünyada, bu bilgi kaynağının yararlı olmasının yanı sıra, çok büyük tehlikeli ve yalan yanlış bilgilerle dolu olduğunu da göz ardı etmemek gerekir.

İslam Dininin Mekteplerde (Kur'an Kurslarında) Öğretilmesi

Makedonya İslam Birliği'nin öncelikli hedeflerinden birisi, çocuklara ve genç nesillere mekteplerde (Kur'an Kurslarında) asli dini bilgilerini öğretmektir. Mektepler, Makedonya'da hemen hemen her caminin bitişiğinde bu amaçla inşa edilen ek binalardır. Bir eğitim-öğretim müessesesi olarak medreselerde İslam dininin esaslarını en iyi şekilde genç nesillere iletmek için Makedonya İslam Birliği'nin en yüksek organları, özel bir İç Tüzük ve Eğitim Programı hazırlamıştır. Dolayısıyla İslam Birliği bu konuda çok büyük bir hassasiyet göstererek çocuklara ve gelecek

nesillere Kur'an-ı Kerim'i aslından okumayı ve temel İslami bilgileri uygulamalarıyla birlikte öğretmeyi esas gaye ve görevlerinden biri olarak telakki etmektedir.

Dini eğitim Tüzüğüne göre hazırlanan eğitim programında kıraat, akait, ibadet, ahlak ve İslam tarihi konularında çocuklara temel dini bilgiler okutulmaktadır. Bu dini eğitim genel olarak camilerin bitişiğindeki mektep denilen ek binalarda yapılmaktadır. Bu ek binaların olmadığı yerlerde ise dini eğitim camilerde, mescitlerde veya İslam Birliği müftülüklerinin tayin ettiği başka mekânlarda gerçekleştirilmektedir. Bu dini eğitime çocuklar yedi yaşından itibaren katılmaya başlayabilir. Dini eğitim ise, İslam Birliği tarafından kendilerine özel yetki verilen din görevlileri tarafından yapılmaktadır. Bu eğitim dört aşamalı olarak realize edilmektedir. Her aşama yaklaşık dokuz ay sürmektedir. Din eğitimi veren görevli, öğrencilerin isim ve soy isimlerini, asli bilgilerini, eğitim aşamasını, işlenen konuları vb. gibi diğer gerekli bilgileri içeren konuları kayıt defterlerine işlemektedir. Dini eğitim, öğrencilerin kendi anadillerinde; Türkçe, Arnavutça, Makedonca, Boşnakça, Romanca gibi dillerde yapılmaktadır.

Öngörülen eğitim müfredatına göre Kıraat dersinde Arap harfleri, Kur'an-ı Kerim'in düzgün okunuşu, kısa surelerin ezbere öğrenilmesi ve Kur'an'ın tecvit üzerine okunması gibi konular işlenmektedir.

İbadetler dersinde Kelime-i şahadet, şahadetin anlamı, namazın şartları, vücut ve elbise temizliği, abdest, abdestin önemi, namazın farzları, namazın çeşitleri, oruç ibadeti, zekât ibadeti ve anlamı, zekât kimlere verilir, hac ibadeti, haccın farzları, haccın kimlere farz olduğu gibi konular ele alınmaktadır.

Akide dersinde İslam'ın ve imanın esasları, Müslüman olmak ne demektir, mümin nedir, Allah'a, meleklerle, kutsal kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe, öldükten sonra dirilmeye, kaza ve kadere iman gibi konular ağırlıklı olarak görülmektedir.

Ahlak dersinde, İslam ahlakının kaynakları, aileye, ana-babaya, akrabalara, komşulara karşı görevler vb. konular işlenmektedir.

İslam tarihi dersinde peygamberler tarihi, Muhammed (a.s.)'in hayatı, Hulefa-i Raşidin dönemi, İslam'ın dünyaya yayılması, İslam devletleri gibi konular öğretilmektedir.

Makedonya'nın belirli bölgelerinde, ayrı ayrı yetişkin erkekler ve yetişkin bayanlar için de Kur'an Kursları ve din eğitimi dersleri organize edilmektedir. Yetişkinler için organize edilen din dersleri müfredatı, çocuklara yapılan din dersleri müfredatının aynısıdır. Bu din dersleri, yetişkinler tarafından ve özellikle bayanlar tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmaktadır.

Mekteplerdeki Kur'an kurslarının yanı sıra, Makedonya'nın birçok yerinde, Hafızlık Kursları da düzenlenmektedir. Bu kurslar, Makedonya'da hafız yetiştirilmede uzman olan ve büyük başarılar elde eden hafızlar tarafından yapılmaktadır.

Mesela Kalkandelen'den Hafız Mahmut Arslani ve Kumanova, Lipkova bölgesinden Hafız Refik Ayeti bunlardan sadece birkaçıdır.

Hafızlık Kursları, Osmanlılardan tevarüs eden geleneksel yöntemlerle yapılmaktadır. Bu yönetime göre Kur'an ezberine, birinci cüzün son sayfasından başlanır. Daha sonra sondan önceki ikinci sayfa ve sırasıyla sayfalar, geriye doğru gidilerek ezberlenir. Bu ezber işlemi yapılırken, sürekli olarak, daha önceden ezberlenen sayfalar ise tekrarlanır. Hafızlık Kursuna, yedi ile 10 yaş arasındaki kabiliyetli çocuklar kabul edilir.

Devletin Resmi Okullarında Din Eğitimi

2008/2009 öğrenim yılından itibaren devletin resmi ilköğretim okullarında beşinci sınıflarda din dersi okutulmaya başlandı. Bu amaçla Makedonya İslam Birliği, bir müfredat ve bu müfredata uygun olarak ders kitabı hazırlamış oldu. Makedonya Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakanlığı, İslam Birliği ile işbirliği yaparak, bu dersi okutacak yaklaşık yetmiş din dersi öğretmeni görevlendirdi.

Din dersinin devlet ilköğretim okullarında okutulmaya başlanması, bu konuda Makedonya Meclisi'nde kabul edilen özel bir yasa ile sağlandı. Fakat milletvekillerinin çoğunluk oyuyla kabul edilen yasa, kökleri eski Komünist sisteme dayalı olan bazı küçük partiler tarafından, devletin laiklik ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle, askıya alınmak istenmektedir. Bu küçük partiler, kabul edilen bu yasanın iptali için Anayasa Mahkemesi'ne başvuruda bulunmuştur. Fakat bu yasanın iptal edileceğine dair Anayasa Mahkemesi'nden şimdiye kadar bir karar çıkmamıştır.

Din dersinin hem öğrenciler, hem veliler tarafından çok olumlu karşılandığını ifade etmek gerekir. Özellikle veliler, bu dersin okullarda okutulmasını çok arzu etmektedir.

Din Dersinin Liselerde Okutulması

Makedonya İslam Birliği himayesinde, din dersinin liselerde de okutulması için büyük çaba sarf edilmiştir. Bu amaçla İslam Birliği Üsküp "İsa Bey Medresesi" İmam Hatip Lisesi'ni faaliyete geçirmek için yoğun girişimlerde bulunmuştur. Aslında bu seviyedeki dini okullar, bu topraklar için yabancı sayılmaz. Çünkü Osmanlı döneminde buralarda çok sayıda medrese faaliyette bulunmuştur. Osmanlıların bu topraklardan çekilmesinden sonra ise zaman zaman bu konuda duraksamalar yaşanmış, fakat İslam Birliği bu geleneği sürdürmek için, engelleri aşmayı başarmıştır.

Makedonya İslam Birliği, medreseyi yeniden faaliyete geçirmek amacıyla 1979 yılında devlet makamları nezdinde bir girişim başlatmıştır. Bu olağanüstü

çabaların neticesinde 1984-85 öğrenim yılında ilk nesil öğrenciler kayıtlarını yapmış, 1988-85 öğrenim yılında da medresenin ilk mezunları olmuştur.

Yeni siyasi toplumsal düzene geçildikten sonra zaman ilerledikçe Müslüman ahalinin ihtiyaç ve talepleri dikkate alınarak, “İsa Bey Medresesi”nin Üsküp dışında diğer kasabalarda da şubeleri açılmaya başlanmıştır. Mesela İştip'te erkek yatılı, Üsküp, Kalkandelen ve Gostivar'da kız şubeleri faaliyet göstermektedir.

Öngörülen plan program ve müfredata göre “İsa Bey Medresesi”nde, dini derslerin yanı sıra Makedonya'da diğer dengi liselerde okutulan dersler de okutulmaktadır. Medresede dersler, Arnavutça, Türkçe ve Makedonca olmak üzere öğrencilerin ana dillerinde yapılmaktadır.

Üsküp “İsa Bey Medresesi”, Müslüman ahalinin eğitim sahasında daha yüksek seviyelere ulaşması için büyük katkı sağlamıştır. Bu medreseden mezun olan kadrolar, ülke içinde ve yurt dışında değişik üniversitelerde öğrenimlerine devam etmiş ve mezun olduktan sonra da önemli makamlara gelmişlerdir. Söz konusu medrese mezunları, geniş halk kitleleri arasında İslam dininin yayılması ve yaşatılması için önemli başarılarla imza atmıştır.

İslam Dininin Yüksek Öğrenimde Okutulması

Makedonya İslam Birliği, ülkemizdeki Müslümanların dini açıdan yüksek öğrenim ihtiyacını karşılamak üzere Üsküp İslami Bilimler Fakültesi'ni kurma girişimini başlatmıştır. Aslında İsa Bey Medresesi'nden ilk nesil mezunların çıkmasıyla beraber böyle bir yüksek öğrenim müessesesine büyük bir ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Makedonya İslam Birliği, 1995 yılında gerekli bütün izin belgelerini temin etmeyi başarmış ve aynı yıl fakülte binasının temeli atılmıştır. İki yıl sonra da fakülte 1997-1998 eğitim öğretim yılında eğitim hayatına başlamıştır.

Üsküp İslami Bilimler Fakültesi'nin faaliyete başlamasıyla birlikte, sadece erkek öğrencilere değil, İsa Bey Medresesi'nden mezun olan kız öğrencilere de yüksek öğrenime devam etme imkânı doğmuştur.

Faaliyete geçtiğinden beri “Üsküp İslami Bilimler Fakültesi” İslami bilimler alanında âlimlerin yetişmesine büyük katkı sağlamıştır. Fakülteden mezun olan çok sayıdaki öğrenci, ülkedeki Müslüman ahaliye camilerde, okullarda vb. yerlerde dini hizmet vermeye başlamıştır.

İslami Bilimler Fakültesi'ne, Makedonya Eğitim ve Bilim Bakanlığı tarafından dört yıllık akreditasyon (denklik) belgesi de verilmiştir. Bu akreditasyon sayesinde fakülte, Bolonya Anlaşması doğrultusunda faaliyet gösteren diğer fakültelerle aynı seviyeye gelmiştir.

Makedonya Müslümanları, dinlerini öğrenme konusunda çok heveslidir ve bunun için de her türlü imkân ve kaynak esere sahiptir.

Makedonya İslam Birliği de Makedonya Müslümanlarının dini hayatını organize etme ve iletme konusunda yegâne resmi dini kuruluş olarak bu kaynaklara çok hassas yaklaşmaktadır. Bu kaynakların hurafe ve bidatlerden uzak bir şekilde hem İslam dinini gerçek anlamıyla anlatan eserler olmasına hem de çağdaş bilim seviyesine cevap verecek seviyede olmasına dikkat etmek gerekir. İslam'ı öğretme ve öğrenme konusunda başarılı olmak için diğer İslam ülkelerindeki Müslümanların tecrübelerinden yararlanmak büyük önem arz etmektedir.

Dini literatür kullanırken çok dikkatli olmak gerekmektedir. Çünkü özellikle son yıllarda değişik grupların ve sözde tarikatların Makedonya Müslümanları arasında da farklı İslam anlayışlarını yaymaya çalıştıkları bir gerçektir. Bu grupların Müslümanlar arasında fitne sokmasına fırsat vermemek için din görevlilerimize ve İslam Birliği'nin eğitim kurumlarında çalışan hocalarımıza da büyük görevler düşmektedir. Çünkü bu topraklardaki İslam anlayışı, doğrusu Hanefi mezhebi, asırlar önce Osmanlılarla birlikte gelip yerleşmiş ve Osmanlıların gidişinden sonra da buradaki Müslümanlar tarafından korunmuştur. Bu yüzden, bu İslam anlayışını savunan dini eserlerin Müslümanlar tarafından kullanılmasına özen gösterilmektedir. Buna mukabil Müslümanlar arasına fitne sokmaya çalışan gruplar ve kişiler, bu geleneksel İslami anlayışı ortadan kaldırmaya ve kendi tahrip olmuş dini görüşlerini kabul ettirmeye çalışmaktadırlar.



Balkanlarda İslâm'ın Yaşanmasında Müftülüklerin Rolü ve Etkisi

İbrahim ŞERİF

Gümülcine Seçilmiş Müftüsü

Özet

Bu çalışmada Balkanlarda İslâm'ın yaşanmasında müftülüklerin rolü ve müftülüklerin görevleri ele alınmıştır. Müftülük kurumunun nasıl oluşturulduğu ve Hükûmetlerin bu kurum üzerindeki baskı ve uygulamaları çalışmada etraflıca dile getirilmiştir. Seçilmiş müftüler ile atanmış müftülerin rol ve sorumluluklarının aynı amaca hizmet etmediğinden de çalışmada bahsedilmiştir. Müftülerin; dinî meseleler ile vakıf malları idaresinden başka, Müslümanlar arasında evlilik, boşanma, nafaka, vasi, velâyet, İslâmî vasiyet ve mütevellî tayinlerini yapmaları gibi görevlerinden çalışmada bahsedilmiştir. Kötü olan azınlık eğitiminin belli uygulamalarla daha da kötüleşmesinden sonra, Seçilmiş Müftülükler Kur'an kursları vasıtasıyla azınlık çocuklarının eksik kalan din eğitimlerini tamamlama yönüne gitmiştir. Batı Trakya'daki Kur'an kursları, bu çözüm aramanın neticesi olarak doğmuştur. 2007 yılında Gümülcine Seçilmiş Müftülüğü halkımızın bu taleplerine cevap

verebilmek için Kur'an Kursları Koordinasyon Merkezi oluşturarak Kur'an kurslarının gerek müfredat gerekse idari yönden yapılanmasını sağlamıştır.

Atina ve Lozan Antlaşmaları'nda azınlıkların hakları karşılıklı olarak düzenlenirken mütekabiliyet kriterleri esas alınmıştır. Azınlığın hakları karşılıklı olarak bu esaslar üzerine oturtulmasına rağmen, Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığının mukabil haklarına sünger çekilmiş, bu hükümleri yalnızca Türkiye'deki Ortodoks Rum Azınlığına imtiyaz sağlayan hükümler gibi gören yanlış bir anlayış, azınlığın sorunlarına çözüm getirmediği gibi daima sorun üretmiştir ve çözümsüzlüğü körüklemiştir. Tüm bunların telafisi için oluşturulan seçilmiş müftüler ile hükûmet politikalarını uygulayacak olan atanmış müftüler çalışmamamızın çerçevesini oluşturmaktadır.

The Role and Impact of the Mufti's Office in the Islam Experience in the Balkans

Summary

The objective of this study is to examine the role of mufti's offices in terms of the Islam experience in the Balkans as well as the duties of muftis. A comprehensive study is included about how the Mufti's office organization was established as well as the kind of pressure and applications that were applied by Governments. The fact that the roles and responsibilities of elected muftis and appointed muftis did not serve the same purpose is also mentioned. The study also mentions the duties of muftis which are marriage between Muslims, divorce, alimony, trustee, guardianship, Islamic wills and the appointment of trustees in addition to religious affairs as well as administration of the foundations properties. After the deterioration of the education of the minority which was poor in the first place even further the Elected Mufti's Offices provided Koran courses to supplement the gaps in the religious education of the offspring of the minority. The Koran courses in Western Thrace

emerged as a result of a search for the resolution of this matter. In 2007 the Elected Mufti's Office of Komotini established a Coordination Center for Koran Courses to counter the demand of our people and ensured the structuring of both the curriculum as well as the administration of the Koran courses.

The criteria of reciprocity were used as a basis in the mutual organization of the rights of minorities in the Athens and Lausanne Treaties. Although the rights of minorities were structured mutually on these principles, the reciprocal rights of the Muslim Turkish Minority of Western Thrace were wiped away in the erroneous understanding that such provisions only ensured privileges to the Greek Orthodox Minority in Turkey which did nothing to resolve the problems of the minority generated more problems and instigated deadlock. The framework of our study consists of the elected muftis who were established to compensate for all these matters and the appointed muftis who applied government policies.

Giriş

Samsun Mübadele Derneği'nin Balkan Savaşları'nın 100.yıl dönümü anma etkinlikleri vesilesi ile 23 Mayıs 2012 tarihinde Samsun'a davet edildim. Rumeli Türkleri Konseri'nin yapıldığı Atatürk Kültür Merkezi Salonu'nda yaptığım konuşmada Balkan kelimesi üzerinde durdum ve *"Balkan, adı üstünde bal ve kanın birlikte yoğrulurken hembal olduğu toprakların adıdır."* dedim. Daha sonraki günlerde benim bu konuşmam üzerine Samsun Haber Gazetesi'nde şöyle bir yazının yayımlandığını gördüm. *"İbrahim Şerif Hoca yaptığı bu konuşma ile bizleri can evimizden yakalamayı bildi. Gerçekten de kimi zaman bal tadında bir hatıradır bizim hafızamızda Balkanlar... Kimi zamanda da kan rengi bir ateştir yüreğimize düşen."*

Misal; Aktolgalı Beylerbeyi'nin ardında Tuna'yı geçerken Baldan tatlıdır bizim oraları... Dervişlerin sohbetlerini dinlerken, Derbentler'deki uç kalelerine konarken, ermişlerin türbelerine çaput bağlarken bal sarmış petek gibidir.

Lakin Tuna'dan geri dönüşte, düşman çizmesinden sakınırken kanlıdır hep bizim oraları. Kılıç sallayan kefereden kaçarken, katliamdan kurtulmak için yollara düşerken, şehitlerin soğuk gövdelerine kefen sararken kanlıdır. Ormanların içinde kaynayan kestane kokulu pınarları hatırladığımızda ballıdır Urumeli... Aynı pınarların kıyılarında katledilen atalarımızı anımsayınca kanlıdır suyun öte yanı.

Drama Köprüsü'nün soğuk sularından içerken baldır da bizim türkülerimiz, mezar taşlarını koyun sanmaya gör; ala bulanır hemen.

Arda boylarında erik bal tatlı ama saat sekiz sırası iş değişir. İkimiz de bir boyda, delikanlı olalım istediğin kadar ardalar adlımıydı kanlanıverir her taraf.

Camiler, medreseler, vakıf eserlerinden söz ederken bal, yıkılmış mezar taşlarından, bombalanmış köprülerden, kiliseye çevrilmiş mescitlerden söz ederken kan akar ecdat yadigarlarından.

Ezcümle... Hiç kimse Balkanları bir tek baldan veyahut bir tek kandan ibaret sanmasın.

Akşamları güneş batarken Rodop Dağları'nın üzerine bir gölge düşer ya hani... İşte onun rengidir Balkanlar... Bir an bal sarışını, biraz bayrak misali kan kırmızısı."

Yukarıdaki ifadelerde Balkan kelimesi ile Rumeli kelimesi eş anlamda kullanılmıştır. Tarihimizde uzun yıllar kültürümüzün geliştiği bir mekân olmuştur Balkanlar veya Rumeli.

Türkler, Orta Asya'dan çıktuktan sonra Batı'ya yürüyüşlerinde, Anadolu yarımadasına da Rumeli demişlerdir. Mevlana'ya Mevlana Celaleddin-i Rumi denildiği gibi daha sonraki yıllarda da İstanbul'da Anadolu Hisarı'nın karşısına yapılan hisara da Rumeli Hisarı denilmiştir. Günümüzde Rumeli ve Balkan kelimeleri, Batı'da Türkiye'nin sınırları dışında kalan topraklara ve kültüre isim olmuştur.

Batu Trakya'da Müftülükler ve Tarihçesi

Tarih ile biraz ilgilenen herkes bilir ki, 1912'de Balkanlarda yaşayan milletler (Sırp, Yunan ve Bulgarlar) birleşerek Osmanlı'ya karşı savaş açmışlardır. Osmanlılar bu savaşı kaybetmiş, hatta Bulgarlar Edirne'yi alarak daha ilerilere kadar gitmişlerdir. Bu devletler daha sonra kendi aralarında miras paylaşımı yaparken, birbirlerine düşmüşlerdir. O esnada Osmanlılar, Edirne'yi geri alarak, Meriç Nehri'ne kadar geldiler.

Bu savaştan sonra Meriç nehrinin batısında kalan topraklarda yüz binlerce Müslüman-Türk ahali kalmıştır. Bu insanlar düne kadar Osmanlı tebası iken, Balkan Savaşı'ndan sonra bazıları Bulgar, bazıları Yunan, bazıları da Sırp tebasında kaldılar.

Bu insanların geleceklerini garanti altına almak, statülerini belirlemek için 14 Kasım 1913'te Yunanistan ve Bulgaristan ile antlaşmalar yapılmıştır. 1913 yılında Yunanistan ile Atina'da yapılan ve 16 maddeden ibaret olan antlaşmanın 11. maddesinde özet olarak şöyle denilmektedir:

“Yunan idaresine bırakılacak olan yerlerde kalan halkın canına, malına, şerefine, dinine, örf ve âdetlerine tam olarak saygı gösterilecektir.”

Doğuştan Yunan Uyruklu (kökenli) olanlarla aynı haklar (medeni ve politik) hürriyetler ve dini ibadetler Müslümanlar için de garanti altına alınmıştır.

Müslümanların açık dini ibadetlerinde (hutbelerde) *Sultanın Halife* olarak adlandırılmasına devam edilecektir.

Müslümanların var olan veya yeni kurulacak olan cemaatlerinin özerkliği, organize edilmesi ve bunlara ait gayrimenkullerin idaresine hiç dokunulmayacaktır.

Özel şahısların ve Müslüman cemaatlerin İstanbul'da bulunan *Şeyhulislâm'a* bağlı dini liderleriyle ilişkilerine hiçbir engel konulmayacaktır.

Müftülerin her biri bölgesindeki Müslümanlar tarafından seçilir.

Başmüftü, Yunanistan'da bulunan müftüler tarafından, seçilen üç aday arasından biri, Kral tarafından tayin olunur.

Yunan Hükümeti seçilen başmüftüyü İstanbul'daki elçiliği vasıtasıyla *Şeyhulislâm'a* bildirir ve *Şeyhulislâmlık*, vazifesini ifa etmesi için başmüftüye “Menşur” veya “Mürasele” gönderir. Bununla başmüftü, müftülerin fetva verebilmesi ve haklarını ifa için yetki verir.

Müftüler, dini meseleler ile vakıf malları idaresinden başka, Müslümanlar arasında evlilik, boşanma, nafaka, vasi, velâyet, İslâmî vasiyet ve mütevellî tayinlerini yaparlar.

Müftüler tarafından verilen kararlar Yunan makamlarınca uygulanır.

Miras konularında ilgili Müslümanlar aralarında anlaşarak hakem olarak müftülüğe müracaat edebilirler.

1913 Atina Antlaşması'nın 11. maddesine baktığımız zaman, aklıselim her insanın müftülük olayının Batı Trakya'da neden var olduğunu hemen anlayabilir.

Bu antlaşmanın aynısı Bulgaristan'la yapıldığı zaman Batı Trakya Bulgaristan hükümlerindedir. Batı Trakya 27 Kasım 1919 Nüfus Antlaşması'yla Yunanistan'a verilmiştir.

Yunanistan'da bu tarih itibarıyla, Batı Trakya ve Makedonya Bölgeleri'nde yüz binlerce Müslüman bulunmaktadır.

Yunanistan, bu antlaşmaya uygun olarak 24 Haziran 1920 yılında kendi meclisinden “Müftüler ve başmüftü seçimiyle, İslâm cemaatlerine ait evkaf varidatının sureti idaresine dair kanun” adıyla 15 maddeden ibaret olan 2345 sayılı bir kanun çıkarmıştır.

Bu kanunun müftülerle ilgili bölümünde 14 Kasım 1913 Atina Antlaşması'nda Müftü ve başmüftülerle ilgili konuların tekrarını görmekteyiz.

Meselâ, bu kanunun 3. maddesinde başmüftünün, başlangıçta “Bab-ı Meşihat” tarafından, tanınan müftüler arasından seçileceği belirtilir.

6. madde 1. fıkra ise: “Devlet dahilindeki müftülüklerden biri münhal kalırsa, vali-i umumilik merkezinde ise vali-i umumi, eğer değilse alakadar Mutasarrıf tarafından bir ay zarfında müftünün intihap edileceği ilân edilir ve bu ilân, münhal kalan müftülükteki cevami ve belediye dairesine ve Müslüman müntehiplerin meskûn bulundukları cemaat dairelerini talik edildikten mâda mahalli ceraiden biri ve Atina'da münteşir gazetelerin birinde neşredilerek yevmi intihapla, menatıkı intihabiye tayin olunur.”

5. fıkra ise şöyle der: “İntihap; muayyen günde vali-i umumi veya mutasarrıf tarafından tayin edilen menatıkta işbu maddenin üçüncü fıkrasında bahsolunan cedvelde mukayyet namzetler meyanından reyyi hafı ile (kurşun taneleri) icrâ edilir. Ekseriyeti ârayı ihraz eden muvaffak olmuş demektir.”

Bu kanunun 12. maddesine kadar olan kısım tamamen 1913 Atina Antlaşması'nın mufassal şeklidir.

İstiklâl Savaşı sonunda, 30 Ocak 1923 yılında Türkiye ile Yunanistan arasında bir protokol imzalanmış bu protokole göre nüfus mübadelesi yapılmıştır. Batı Trakya Türkleri ile İstanbul Belediyesi dahilindeki Rumlar hariç (gayri mübadil) tutulmuştur.

24 Temmuz 1923 yılında imzalanan Lozan Antlaşması'nın III. faslı “Azınlıkların Himayesi”ne ayrılmıştır.

Bu antlaşmanın 37. ve 44. maddeleri arası azınlıkların durumunu anlatmaktadır. 40. madde “Her iki tarafta kalan azınlıkların ayin-i dinilerini vs.yi serbestçe icra etmek hususlarında diğerleriyle müsavi olacakları”nı belirtmektedir.

Balkan Savaşı'ndan yani 1912'den İkinci Dünya Savaşı'nın sona erdiği ve iç savaşı da hesaba kattığımız zaman 1950 yılına kadar Yunanistan'da, bilhassa böl-

gemizde uzun zaman istikrar olmamıştır. Bununla birlikte azınlığımız yönetime hiçbir zaman zorluk çıkarmamış bilakis yardımcı olmuştur. Fakat şartlar gereği kanun tam olarak uygulanmamıştır.

Ancak 25 Haziran 1948 yılında Gümülcine Müftüsü Hafız Hasan Hilmi Efendi'nin vefatından sonra Gümülcine Müslüman Cemaati Heyeti'nin toplanarak kendilerine müftü seçtiklerini, bunu valiye onaylattıklarını görüyoruz (86 no'lu karardan).

Neticede Azınlığın istediği Hafız Hüseyin Efendi Gümülcine'ye müftü tayin edilmiştir.

Fakat 2 Haziran 1985 yılında Müftü Hafız Hüseyin vefat edince, yönetim azınlığı hesaba katmadan müftülük sorununu çözmeye yönelmiştir. 4 Haziran 1985 günü İmam Rüştü'yü naip tayin etmiştir. İmam Rüştü'nün kısa sürede istifa etmesi üzerine, yürürlükteki kanunun (2345/1920 sayılı) uygulanması için önce azınlığımızın "yürütme kurulu" daha sonra da "irşat heyetimiz" valiliğe yazılı olarak müracaat ederek müftü seçimini talep etmişlerdir.

Yönetim, bu müracaatlara cevap bile verme lütfunda bulunmamıştır.

Nihayet Yunan yönetimi, 16 Aralık 1985'te bütün itirazlara rağmen Cemali Meço'yu ikinci defa müftü naibi tayin etmiştir.

Yine 23 Eylül 1986 günü Dimetoka Müftülüğü'nde uzun süredir naip olarak görev yapan Şerif Damatoğlu Ahmet Efendi'nin vefatıyla boşalan müftülük makamına, Gümülcine'de olduğu gibi, hiç kimseye sorulmadan tepeden inme bir usulle oğlu Selânik Özel Pedagoji Akademisi mezunu Mehmet Şerif Damatoğlu tayin edilmiştir.

1949 yılında İskeçe Müftüsü Sabri Efendi'nin vefatıyla boşalan İskeçe Müftülüğü'ne aradan üç buçuk ay geçtikten sonra Müslüman Türk Cemaati'nin ısrarı üzerine Mustafa Hilmi Efendi naip olarak tayin edilmiştir. 1951 yılında yönetimin, İstanbul Hukuk Fakültesi mezunu Kireççilerli Halil Efendi'yi müftü olarak tayin etmek istemesi üzerine, İskeçe Bölgesi imamları cami anahtarlarını valiye teslim edip bu tayine, şiddetle karşı çıkmışlardır. O günün krallık idaresi bu itirazları göz önünde bulundurarak Halil Efendi'nin tayinini geri almış ve Mustafa Hilmi Efendi naip olarak görevine devam etmiştir. Bilâhare İskeçe vilayeti çapında toplanan imzalar neticesinde Mustafa Hilmi Efendi 1958 yılında asaleten müftü tayin edilmiştir.

Fakat 12 Şubat 1990'da İskeçe Müftüsü Mustafa Hilmi Efendi'nin vefatından sonra, "29 Ocak 1990 olaylarında Türk dükkanlarını kırma, dökme olayları, Dr. Sadık Ahmet ve İbrahim Şerif'in hapiste olması" gibi nedenlerden dolayı belki de yönetim daha fazla olayların tırmanmasını önlemek için Mustafa Hilmi Efendi'nin oğlu M. Emin Ağa'yı naip olarak İskeçe Müftülüğü'ne atamıştır. M. Emin Ağa, halkın isteği üzerine, şartlı olarak bu tayini kabul etmiştir.

2 Haziran 1990 günü Gümölcine Müftülüğü'ne Meço Cemali asaleten tayin edilince M. Emin Ağa bu tayini protesto etmek için istifa etmiş ve müftülük üç buçuk ay münhal kalmıştır.

Vaaz ve İrşat Heyeti'nin aldığı bir kararla 17 Ağustos 1990 tarihinde cuma günü "2345 sayılı kanunun" imkânları nispetinde İskeçe Vilâyeti camilerinde el kaldırmak suretiyle yapılan seçimde, dört aday arasından en çok oy alan M. Emin Ağa müftü seçilmiş ve makama tekrar oturmuştur.

Yine Vaaz ve İrşat Heyeti'nin 15 Aralık 1990 tarihli toplantısında, Gümölcine'de de 28 Aralık 1990 Cuma günü yapılacak seçimin tarihi ve adaylar ilân edilince, hükümet 24 Aralık 1990 tarihinde on maddeden oluşan bir kararname çıkarmıştır.

Bu kararnamenin en belirgin yanları; müftü tayinleri vali yetkisine bırakılması, 10 yıl imamlık yapan bir kişinin müftü tayin edilebilmesi ve bu kararname ile 2345/1920 sayılı kanunun yürürlükten kaldırılmasıdır.

Vaaz ve İrşat Heyeti'nin kararlaştırmış olduğu tarihte, (28 Aralık 1990) Bağımsız Milletvekili Dr. Sadık Ahmet tarafından Rodop Vilâyeti'ndeki bütün camilere gönderilen tutanaklarla yapılan seçimde üç aday arasından en çok oyu alan İbrahim Şerif müftü seçilmiştir.

19 Ocak 1991 tarihinde toplanan Batı Trakya Azınlık Yüksek Kurulu, 24 Aralık 1990 tarihli kanun hükmündeki kararnamenin kabul edilemez olduğuna karar vermiş, 89 Azınlık temsilcisinin imzaladığı bu kararı bağımsız milletvekilleri vasıtasıyla Yunan Millet Meclisi Başkanlığı'na iletmıştır.

22 Ağustos 1991'de İskeçe'de keyfi bir tayinle M. Emin Şinikoğlu müftülük makamına oturtuldu. M. Emin Ağa ise polisler tarafından sürüklenerek müftülükten uzaklaştırıldı.

23 Ağustos 1991 Cuma günü, Cuma namazından sonra bu tayini protesto maksadıyla İskeçe halkı müftülüğe doğru yürüyüşe geçti. Polis yürüyüşü engelleyince halk müftülük yakınındaki P. Çaldari (Gümölcine) Caddesi'nde oturma eylemine başladı. Bu eylem, gece yarısı yapılan taşlı sopalı bir saldırı ile dağıtıldı, olayda birçok kişi yaralandı ve hastaneye kaldırıldı.

Halkın seçtiği müftülerden rahatsız olan yönetim, bu defa da müftülük sıfatını gasp ettiği gerekçesiyle, Gümölcine Müftüsü İbrahim Şerif'i 21 Mayıs 1993 tarihinde Selânik Bidayet Mahkemesi'ne sevk etmiştir. İtham şahitlerinin gelmemesi nedeniyle mahkeme 27 Haziran 1994 tarihine ertelenmiştir. Bu tarihte mahkemede Müftü İbrahim Şerif'e 9 ay hapis cezası verilmiş, karar istinaf edilmiştir. Bilahare istinafi görüşülerek müftü cezalandırılmıştır.

İç hukuk tüketilince, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurulmuştur. Mahkeme 02.12.1999 tarihinde Müftü İbrahim Şerif'in lehine karar vererek Yunan Devleti'ni 2.700.000 drahmi (yaklaşık olarak 10.000 dolar) para cezasına çarptırmıştır.

İskeçe Müftüsü M. Emin Ağa da 12 Nisan 1994 tarihinde İskeçe’de 23 ay hapse çarptırılmış ve istinaf görüşüldükten sonra ceza 10 aya indirilmiştir. Sonra da Larisa Cezaevi’ne sevk edilmiştir. Burada altı ay kadar yattıktan sonra hastalanınca geri kalan cezası paraya çevrilerek serbest bırakılmıştır. Her çıkardığı duyuru nedeniyle Ağa, mahkemeye verilmiş şehir şehir mahkemelerde dolaştırılmıştır.

Daha sonra Gümülcine Müftüsü İbrahim Şerif Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ni delil göstererek Yunanistan Milli Eğitim ve Din İşleri Bakanlığı’ndan seçim yapılmasını istemiş fakat yönetim bunu da reddetmiştir.

Din Eğitimi ve 240 İmam Yasası

Kötü olan azınlık eğitiminin daha da kötüleşmesinden sonra, Seçilmiş Müftülükler Kur’an kursları vasıtasıyla azınlık çocuklarının eksik kalan din eğitimlerini tamamlama yönüne gitmiştir. Batı Trakya’daki Kur’an kursları, bu çözüm aramanın neticesi olarak doğmuştur. 2007 yılında Gümülcine Seçilmiş Müftülüğü halkımızın bu taleplerine cevap verebilmek için Kur’an Kursları Koordinasyon Merkezi oluşturarak Kur’an kurslarının gerek müfredat gerekse idari yönden yapılanmasını sağlamıştır. Halkımızın yoğun teveccühüyle Rodop ve Meriç illerinde Kur’an kursları faaliyete geçmiştir. Çok az istisna olmakla birlikte ilkokula devam eden bütün öğrenciler bu kurslara da devam etmektedir. Uygulanan müfredatla okulda, ailede eksik ve ihmal edilen bilgiler öğrencilere kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bir adım daha ileriye gidilerek ailede ebeveynlerin de bu konulardaki bilgi yetersizliğini giderilmek amacıyla bayanlara yönelik “*Yetişkin Bayan Kur’an Kursları*” da faaliyete geçirilmiştir. Bu kurslara devam eden bayanların sayıları her yıl artmaktadır. Böylece toplumsal özgüvenin, dayanışmanın, birlik ve beraberlik anlayışının düzenlenen etkinliklerle gün yüzüne çıktığı bir dönem başlamıştır.

Adı geçen Kur’an kurslarının faaliyete geçmesiyle Yunanistan, azınlığın 1913 Atina Antlaşması ve Lozan Antlaşması’nın ilgili maddelerindeki dini özerkliği ve tüzel kişiliğinden kaynaklanan bu özelliklerinden rahatsız olmuştur. Azınlık eğitiminde ortaya koyduğu uygulamalara benzer bir yöntemle azınlığın kutsal mekânı olan camileri de kontrol etme çalışmalarına başlamıştır. 2007 yılında “*240 İmam Yasası*” acil bir şekilde çıkarılmıştır. O dönemde azınlığın yasaya karşı çıkması, tepki göstermesi sonuç vermiş ve yasa yürürlüğe girmemiştir.

2013 yılında Yunanistan yasayı tekrar gündeme getirmiştir. Ancak 2007’de çıkartılan yasada birkaç değişiklik yapılarak adım adım uygulama safhasına geçilmiştir. Oluşturulan komisyonların başına azınlıkla ilgisi olmayan Mısırlı Yunan vatandaşı bir öğretim görevlisi getirilmiş, azınlıklarla barışık olmayan ve Arap ülkelerinden mezun olan kişiler komisyonlara dâhil edilmiştir.

Yasadaki değişikliklerden biri de devlet okullarında eğitim gören azınlık çocuklarına İslâm’ı Yunan dilinde anlatacak din dersi öğretmenlerinin atanmasıdır. Bu yasaya göre birçok din öğretmeni devlet okullarına atanmıştır. Bunların

dışındakiler cami ve Kur'an kurslarında uzun vadede istihdam edilecektir. Bu amaçla başvuruların; yetersiz oldukları, dünyevi menfaat sağlama peşinde oldukları, azınlığın hukuki statüsünü bozacak davranışlar sergilediklerini özellikle belirtmekte yarar vardır.

Yasanın uzun vadedeki hedefi, azınlığın en temel hakkı olan din özgürlüğünü ortadan kaldırıp tamamen devletin kontrol ettiği bir yapı oluşturmaktır. Devlet okullarında din dersini Yunan dilinde öğretmek suretiyle anadilini ortadan kaldırmaktır. Yıllar sonra hutbelerde, vaazlarda Türkçe anlatılanları anlayamayacak bir toplum oluşturmaktır. Belki de camilerde de Yunancayı kullandırmaktır.

Bu türlü faaliyetleri Yunanistan dünyaya, azınlığın din özgürlüğüne saygılı davrandığı ve dinlerini daha güzel öğrenmeleri için imkânlar hazırladığı şeklinde anlatmaktadır. Bütün bunların uyum sağlamak amacıyla yapıldığını söylerken, bu çalışmaların neticesinde azınlığın asimile olacağını gizlemektedir.

Ruhban Okulu ve İslâm İlâhiyat Okulu

İslâmiyet'te ruhban sınıfı yoktur ama, kısaca "ilmiye" kelimesiyle ifade edilen âlimler (ulema) sınıfı vardır. Bunlar da müderris ve kadı derecesindeki din bilginleri sınıfıdır.

1913 Atina Antlaşması'na bağlı 3 numaralı protokolde, Türkiye'deki Ortodoks Rum Azınlığı'na yüksek seviyede din adamı yetiştiren Ruhban Okulu'na mukabil Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığı'na kadı-müftü seviyesinde din adamı yetiştirmek üzere bir özel kuruluş (okul) açılacağı hükme bağlanmıştır (3 numaralı protokol, 6. madde). Aynı protokolün 15. maddesi kapsamında özel Müslüman okullarında olduğu gibi bu kuruluşta da "*Öğretim, resmî programa göre Türkçe yapılacaktır ve Yunan dili zorunlu olacaktır.*"

Atina Antlaşması'na bağlı 3 numaralı protokolün 6. maddesinde açılması öngörülen "Yüksek İlâhiyat Okulu"nun açılış şekli, hukukî özerkliği ve çalışmasıyla ilgili hususlar, 1920 tarihinde Yunan Parlamentosu'nda onaylanan 2345 sayılı kanunun 13. maddesinde genel hatlarıyla şöyle anlatılmıştır:

1) Kadı - müftü seviyesinde bilgili insanlar yetiştirmek üzere Atina'da bir Yüksek İlâhiyat Okulu açılacak ve bu okulun masrafları hükümet tarafından karşılanacaktır.

2) Okulun kira bedeli, öğretmen maaşları, öğrencilerin beslenme ve benzeri masrafları için her yıl Millî Eğitim Bakanlığı'nın bütçesinden 100 bin drahmi tahsisat ayrılacaktır.

3) Başmüftünün başkanlığı altında, İslâmî ilimlere vakıf kişilerden bir heyet oluşturulacak ve bu heyet kral tarafından onaylanacaktır.

Okulun genel çalışma şekline, tahsil süresine, öğretmenlerin tahsil derecelerine ve maaşlarına; öğrencilerin okula kaydedilmesinden mezun oluncaya kadar gerekli olan bütün işlemler bu heyet tarafından düzenlenecek ve bu düzenleme kral iradesiyle onaylandıktan sonra uygulanacaktır.

Yukarıdaki protokol maddesinde açıkça görüldüğü gibi başmüftü, dinî ilimler alanında geniş bilgisi olan kişilerden oluşturduğu heyeti hükümete bildirecek ve kral tarafından onaylandıktan sonra dinî uzmanlar heyeti, İslâmî esaslara göre okulun çalışma sistemini belirleyecek ve devletin onayına sunacaktır. Bu onay da gerçekleşince okul öğretime başlayacaktır.

Hakkaniyete uygun olan bu süreçte karşılıklı yetkilere saygı gösterildiği için taraflar arasında herhangi bir yadırgama söz konusu olmamıştır.

Atina Antlaşması'nda Yunanistan'daki Müslümanların dinî kurumlar alanında hangi haklara sahip olacakları belirlenirken, yine adı konmamış bazı müte-kabiliyet kriterlerinin esas alındığı görülmektedir. Haliyle bu anlayış 2345 sayılı kanunun ilgili maddelerine de aynen yansımıştır.

2345 / 1920 tarihli kanun, birkaç maddesi hariç, 70 yıl uygulanmadan yürürlükte kaldıktan sonra, uluslararası hukuk ilkeleriyle beraber Yunanistan anayasasının 28. maddesi de açıkça ihlâl edilerek 1991'de feshedilmiştir.

Yunanistan anayasasının 28. maddesinin 1. fıkrası aynen şöyledir:

“Uluslararası hukukun genel kabul görmüş kanunları ve uluslararası antlaşmalar da, kanunla onaylanıp her birinin kendi yeri ve şartlarına uygun olarak yürürlüğe girmesinden sonra iç hukukun ayrılmaz bir parçası olurlar, bunlara aykırı olan herhangi bir kanun hükmünün de üstündedirler.” Bu anormal icraatla da, kanunda yer alan başmüftü seçimi ve Yüksek İlâhiyat Okulu açılması hükümleri de lâğvedilmiş, geçersiz kanunlar çöplüğüne atılmıştır. Ancak bu başmüftülüğün ve Yüksek İlâhiyat Okulu'nun Türkiye'deki mukabil kurumları olan Patrikhane ile Heybeliada Ruhban Okulu dimdik ayakta durmaktadır.

Heybeliada Ruhban Okulu'nun kurulması ve güçlenmesi Patrikhane'ye ait yetki alanının muhafaza edilmesiyle ilgilidir.

19.yüzyılda milliyetçilik akımının güçlenmesi, Balkanlarda yeni devletlerin oluşmasına yol açmıştır. Ortodoks nüfusa sahip olan bu yeni devletler ulusal kiliseler kurarak Patrikhane'nin nüfuz alanından uzaklaşma eğilimi göstermeye başlamışlardır. Bu durum karşısında Fener Rum Patrikhanesi, farklı ulus devlerde yer alan Ortodoks topluluklar arasında dinî birliği sağlamak amacıyla kendi himayesi altında bir ilâhiyat okulu açmayı plânlamış ve Heybeliada'da, Bizans döneminden kalma Aya Triyada Manastırı'nı tamir ettirip okula dönüştürmüştür.

Bu okul Sultan Abdülmecid'in Cemazi-ül Evvel 1259 (H.) tarihli iradesiyle teoloji okulu olarak düzenlenmiş ve 8 Ekim 1844'te öğretime açılmıştır.

Bu okulun teoloji bölümünün, Atina ve Selânik İlâhiyat Fakülteleri mezunlarından daha üstün mezunlar verdiği dönemler olmuştur (Sibel Özel, s. 15).

Görüldüğü gibi, Heybeliada Ruhban Okulu'nun kuruluş amacı ve girişimi, padişah fermanıyla onaylanmış, bundan sonra da okul, iç çalışma sisteminde tamamen özerk bir statüye göre çalışmasına devam etmiştir. 1913 Atina Antlaşması'ndaki 3 numaralı protokole göre Atina'da açılması kararlaştırılan Yüksek İlahiyat Okulu'nun çalışma şeklinin de aynen Ruhban Okulunun statüsü gibi olması öngörülmüştür.

Heybeliada Ruhban Okulu 127 sene çalıştıktan sonra 1971 yılında kapanmıştır ama tekrar açılması için yoğun talepler devam etmektedir. Bu konuda hukuk, adalet ve ahlâk mantığının sorulmasını zorunlu kıldığı şu soru cevap beklemektedir: Ruhban okulunun tekrar açılmasında ısrar edenler, acaba bu okulun mukabili olan Atina Yüksek İlahiyat Okulu'ndan, tek kelimeyle de olsa, neden bahsetmemektedirler?

Atina Antlaşması'na bağlı 3 numaralı protokol hükümlerine ve 2345/1920 tarihli kanunun 13. maddesine göre, Ruhban Okulu statüsünde açılması öngörülen Atina Yüksek İlahiyat Okulu hiç açılmamış ve doğmadan ölmüştür.

Lozan Konferansı görüşmeleri sırasında, karşılıklı azınlıkların hakları görüşülürken, 1913 Atina Barış Antlaşması'ndaki hükümlerin dikkate alındığı inkâr edilemez. Nitekim, konferanstaki Yunan heyetinin başkanı E. Venizelos, 19 Aralık 1922 tarihli oturumda yaptığı konuşmada, 1913 Atina Antlaşması'nın başmüftülükle ilgili 11. maddesini okumuş ve yeni Türkiye'nin de kendi ülkesinde yaşayan Hristiyanlara böyle geniş güvenceler vermesi gerektiğine bu maddenin içeriğini örnek olarak göstermiştir.

Lozan Konferansı sırasında yapılan tartışmalı görüşmelerden sonra Patrikhane'nin yetkileri kısıtlanmış ve yalnız dinî alandaki yetkileriyle İstanbul'da kalmasına karar verilmiştir.

Atina ve Lozan Antlaşmaları'nda azınlıkların hakları karşılıklı olarak düzenlenirken müteakabiliyet kriterleri esas alınmıştır (Lozan, madde 45). İki azınlığın hakları karşılıklı olarak bu esaslar üzerine oturtulmasına rağmen, Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'nın mukabil haklarına sünger çekilmiş, bu hükümleri yalnızca Türkiye'deki Ortodoks Rum Azınlığı'na imtiyaz sağlayan hükümler gibi gören yanlış bir anlayış, karşılıklı iki azınlığın sorunlarına çözüm getirmediği gibi daima sorun üretmiştir ve çözümsüzlüğü körüklemiştir. İki azınlıkta da var olan sorunların çözümünü engelleyen en büyük neden bu düşünce tarzına dayanmaktadır.

1913 Atina Antlaşması'nda var olan ama bugüne kadar açılmayan Yüksek İlahiyat Okulu, 240 İmam Yasası ile tekrar gündeme gelmiştir. 2016-2017 ders yılında Selânik İlahiyat Fakültesi'ne bağlı olarak bir İslâm İlahiyat Bölümü açılması için çalışmalar yapılmaktadır. İdaresi ve müfredatı ile tamamen Yunanistan Milli Eğitim ve Din İşleri Bakanlığı'na bağlı olarak çalışacak olan bu okul vasıtasıyla Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı'na din adamı yetiştirilmesi planlanmaktadır.



Bulgaristan Müslümanlarının Manevi Durumu ve Sorunları

İsmail CAMBAZOV

Dr., Araştırmacı, Yazar, Bulgaristan

Özet

Bulgaristan, 110.912 kilometre karelik yüzölçümü, 7 milyon dolayında nüfusu ile Romanya ve Yunanistan'dan sonra gelen üçüncü büyüklükte bir Balkan memleketidir. Bu yedi milyon nüfusun içinde birçok etnik topluluk bulunmaktadır. Bu insanlar çeşitli dinlere mensupturlar. Hristiyanlığın üç kolu; Ortodoks, Katolik, Protestan vardır. 1,5 milyon dolayında Müslüman bulunan memlekette çoğunluk sünnilerin Hanefi mezhebine mensup olmakla beraber, 50-60 bin de Alevi vardır.

Ancak Osmanlı İmparatorluğu döneminde (1396 - 1878) hâkim din olan Müslümanlık bağımsız Bulgaristan'da ikinci sıraya düşmüş ve Hristiyanlığın etkisi altına girmiştir. Bugünkü Bulgaristan Müslümanlarının dinî hayatında Hristiyanlığın birçok etkisi vardır, hürâfeler, bid'atlar kabul görmektedir.

Bu makalede zamanımız Bulgaristan'ında Müslümanların dini yaşayışını inceleyerek kutsal dinimizin tekrar aslına dönmesi için yapılacak olan çalışmaları özetlemeye çalışacağım.

Spiritual Status and Problems of Bulgarian Muslims

Summary

Bulgaria is a Balkan country with an 110,912 km area, with a population of 7 million people, which comes in third place by size after Romania and Greece. There are many ethnic communities in the seven million population. These people are members of different religions. In Bulgaria there are all of the three branches of Christianity – Orthodox, Catholic, and Protestant. Majority of country's 1.5 million Muslims is Hanafi Sunnis while there is also Alevi sect of 50-60 thousand people.

However, during the Ottoman Empire period (1396 - 1878) dominant religion of Islam in independent Bulgaria fell to second place and was under the influence of Christianity. There are many Christian influences, superstitions, and innovations in the religion lives of today's Bulgaria Muslims.

In my article I examine the religious life of Muslims in Bulgaria and try to summarize the work is being done and the work to be done in order to return our holy religion to its original.

Giriş

Bulgaristan’da bugünkü İslâm’ın ve Müslümanlığın durumunu anlayıp anlatabilmek, tahlil edebilmek için biraz geriye dönmemiz lâzımdır.

Memleketimizde İslâm tarihini ana hatları ile iki dönemde ele alıp incelemek mümkündür: Osmanlı Dönemi’nde ve Bulgaristan’ın bağımsızlığına kavuşmasından sonraki dönemde. Bu ana dönemlerin herbirinin kendilerine özgü alt dönemleri vardır. Örneğin Tanzimat’tan önceki ve sonraki Osmanlı Müslümanlığı, Bulgaristan’da Çarlık dönemindeki, sözüm ona sosyalizm dönemindeki Müslümanlık, şimdiki Müslümanlık vs.

Bulgaristan topraklarına İslâm’ın Osmanlı’dan yüz yıl evvel geldiği iddiaları varsa da Bulgaristan’da toprağın ve havanın islâmlaştırılması Osmanlı Müslümanlarının bu toprakları almalarıyla başlamıştır. Osmanlı’nın Avrupa kapısı olan Bulgaristan, Türklerin Balkanlar’da ilk ele geçirdikleri Rumeli ülkesidir. Bulgaristan’ın Osmanlı hakimiyetine girmesi daha Murat Hüdavendigar (1360-1389) zamanında başlamış ve oğlu Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde tamamlamıştır. Bulgaristan topraklarının tamamı 1396 yılında Türkler tarafından fethedilmiştir.

“Elveda Rumeli” filminde çok iyi canlandırıldığı gibi Bulgaristan, Osmanlı’nın Güneydoğu Avrup’da en son terkettiği diyardır. 1396 yılından 1913 yılına kadar tam 517 sene. Bu zaman dilimi esnasında, hele de XV. yüzyılda başlatılan kolonizasyon politikası sayesinde, Balkanlar’da, Bulgaristan’da nüfus ve din dengesi Türkler ve Müslümanlar aleyhine değişmiştir. Anadolu’dan Bulgaristan’a iskân edilen çeşitli Türk boyları, kabileleri memleketimize kendi dinsel anlayışlarını, uygulamalarını, Müslümanlık gelenek ve göreneklerini getirmişlerdir. Bu açıdan Bulgaristan’daki İslâm dini Anadolu kökenlidir, Osmanlı’nın dini algılama ve uygulama geleneğinin uzantısıdır.

Bulgaristan topraklarındaki 500 yıllık İslâm “Anadolu İslâmı”dır. Yerel uygulamalarda ufak tefek farklara rağmen, kolonizatörler, sayıları henüz daha çok az olan yerli Müslümanlara kendi din anlayışlarını empoze etmişlerdir, yerli şartları gözönünde bulundurarak bir “halk dini” anlayışını ve uygulamasını sağlamışlardır.

Osmanlı Dönemi’nde, Bulgaristan’a yerleştirilen Türk’ün geniş hoşgörüsü, başka dinlere ve milliyetlere saygı ile bakması, dini, dili, ırkı ne olursa olsun bütün tebaya yüzde 99 eşit haklar ve imkânlar tanınması, yerli halkın kalbini kazanmış, Bulgarların bir kısmı İslâmiyeti gönüllü olarak kabul etmiştir. Hristiyanlığa devam edenler de Müslümanlığın derin etkisi altına girmişlerdir. Bugün dahi Bulgarların günlük yaşamında, evinde, sanatında, folklorunda Türk, İslâm izlerini bulmak mümkündür. İki halkın dostça, iyi komşuluk içinde yaşadıkları gözlemlenmektedir.

Bunu daha XIV-XVII. asırlarda Bulgaristan'ı ziyaret etmiş olan yabancı gezginler de kabul etmektedir. Örneğin Şumnu kazasının Divdádovo, Stanovets ve Tıkaç köylerini 1785 yılında ziyaret etmiş olan Fransız gezgini graf D'otriv seyahatnamesinde şunları yazmıştır:

“Bu köylerin ahalisinin yarısı Türk, yarısı da Bulgar'dır. Müslümanlarla Hristiyanlar çekişip dövüşmeden birlikte yaşamakta, dostluklar kurmaktadır. Düşük kaliteli şarabı birlikte içmekte, orucu da, perhizi de bozmaktadırlar. Onların hem kendileri, hem de din görevlileri yalnız Haç'ı ve Allah'ı tanımaktadırlar. Her iki grup ta çok dürüst insanlardan oluşur. İmamlar da, papazlar da her iki din mensupları arasındaki nikâhlara hoşgörü ile bakmaktadırlar. Sarıkla haçın, Kur'an ile İncil'in bir örtü altında yaşama hâlleri seyrek değildir. Birbirlerinden bukadar farklı olan bu iki din rahatça uygulanmakta, çocuklar ise her ikisinden beğendikleri birini seçmektedirler.”¹

Fransız seyyahının bu doğru saptamalarını kuvvetlendirmek için ünlü araştırmacı gazeteci Antoni Georgiev “Bulgaristan'da Türkler” başlıklı derlemesinde Türk düşmanlığı ile ünlü Bulgar yazarı İvan Vazov'un Türkçeye de çoktan çevrilmiş, İstanbul'da birkaç defa basılmış “Esaret Altında” (1887-1888) başlıklı romanından da bir alıntı yapmaktadır. Her Türk'e bir kurşun israftır, bir süngüye beş Türk dizilmelidir diyen İvan Vazov adı geçen romanında akla hayale gelmeyen Osmanlı barbarlığını, gaddarlığını, zulmünü, işkencesini anlatırken dahi, şu durumu kabul etmek zorunda kalır:

“Esaretin bütün kötülükleri yanında iyi bir tarafı da var: Halkları şenleştirmesi... Şırl şırl akan küçük dereciğin zümrüt suları kenarında, söğütlerin serin gölgesinde içilen bir yatık şarap insana esareti unutturuyor. Mor patlıcan, güzel kokulu maydanoz ve acı biberle yapılan güveç, aralarından mavi semayı gördüğün yapraklı dalların altında çimen üzerinde yenirse dünyalar senin olur. Bu sırada etrafta kemançeciler bulunursa dünya mutluluğunun tepesine binersin.”²

Araştırmacı “Osmanlı Esareti” altında her iki halkın yaşantısını anlatan bu lirik tabloyu çizdikten sonra bugünkü Bulgar aydınlarını şöyle ayıplamaktadır: Eğer herhangi özel bir ilgi gerektirmiyorsa biz her gün kullandığımız Türkçe sözler, evlerimizde veya meyhanelerde yediğimiz Türk yemekleri, Türklerden aldığımız çekirdek çıtlatmak gibi âdetleri; çocuklarımıza miras bıraktığımız Türk masallarını ve atasözlerini, Bulgar adliyesinde bugün de izleri bulunan Türk kanun yapıcılığı sistemi, Bulgaristan'da herkesi etkileyen Türk aile kültürü, dostluk ağı, bugün Bulgarın dünya görüşünü, komünistlerin uzak ve soğuk kuzeyden getirdikleri ideolojiden daha çok etkileyen Türk dünya görüşü üzerinde hemen hemen düşünmüyoruz. Bulgar ve Türk halkları (Osmanlı İmparatorluğunun ilk fetihleri) XIV-XV. asırlar ve XIX. asrın sonlarında çöküp dağılması dönemleri hariç, huzur

1 Anton Георгиев. Турците в България, София, 2012, стр. 10.

2 Anton Георгиев. Турците в България, s. 10.

ve komşuluk içinde yaşamışlardır. Bu huzur o kadar devamlı olmuş ki, Oliver Kromuel'den zamanımıza kadarki İrlandalıların hayatı ile karşılaştırılmaz.

İrlanda örneği münasiptir. Fikrimi daha iyi anlatmak için birkaç örnek vereceğim. Osmanlılar Bulgaristan'ı terkettiklerinde Bulgarlar ana dillerini hâlâ unutmamışlardı. Ekonomi de Osmanlı ordusunun iâşesini temin etmek için imzalanan elverişli sözleşmeler sayesinde çok iyi geliyordu. İngilizler Güney İrlanda'yı terk ederlerken Kelt dili hemen hemen unutulmuştu. İrlanda'da üretim ise, İngilizlere rakip olmasın diye boğulmuştu.³

Tanzimat'tan sonra Türkiye'yi sarsan birtakım yeni fikir akımları, İslam'da ıslahat reformluk, dindarlık, dinsellik, "Türk Müslümanlığı", Osmanlılık, Türklük cereyanları Balkanlar'a da sıçramış, Bulgaristan aydınlarının kafalarını karıştırmış, kalplerindeki imanı sarsmıştır.

Osmanlı Dönemi'nde fikir akımlarını inceleyen sayın hocamız Osman Kesioğlu "Bulgaristan'da Türkler" kitabında "Bizde büyük âlimler yetişmedi, hizmet erleri, aksiyon adamları çok idi." diye yakınıyor.⁴ Bu onun yaşadığı döneme dair doğru bir saptamadır.

Fakat Bulgaristan Müslümanlarının daha önceki dönemlerde imparatorluk çapında büyük din bilginleri verdiği de bir geçektir. Dinî bilimlerin çeşitli dallarında imparatorluk çapında şöhret yapmış onlarca, hatta yüzlerce isim sayabiliriz. İmparatorlukta, hele de Rumeli'de en büyük mutasavvıflardan birisi olan Bali Baba bütün çalışma hayatını Bulgaristan'da geçirmiş, ses getiren 13 eserinden 7-8'ini burada yazmış, m. 1552 yılında Bulgar toprağına (o zamanlar Osmanlı toprağı) yatmıştır. Bugün Sofya'nın Knajevo semtinde, son onarımı 2005 yılında yapılan mütevazı ve güzel bir türbede yatmaktadır. 23 ciltlik Ruhü'l Beyan tefsirinin yazar İsmail Hakkı Bursevî 1653 yılında Aydos'da doğmuştur. İslâm hukukunu ilk defa toplayarak maddeler hâlinde formüle edip (kodifikasyon) ünlü "Mecelle"yi meydana getiren heyetin başkanlığını yapan, meşhur Tarih-i Cevdet'i, Kıssas-ı Enbiya'yı, Tenvir-i Hulefa'yı ve daha nice nice eserleri yazan Ahmet Cevdet Paşa 27 Mart 1822 tarihinde Lofça'da doğmuştur. Bu büyük İslâm hukukçusu, fikir adamı Osmanlı İmparatorluğunda defalarca Millî Eğitim, Adliye ve İçişleri Bakanlıkları da yapmıştır. "Ahvalü'r-Ruh", "Yeni Akaid", "Yeni Mantık", "Tevhit İlmi", "İslâm ve İstikbalin Dini", "Şeyh Bedreddin", "Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?", "Bektaşiler", "Üç Feylezof", "İslâm Tarihi", "Müslümanlar Dinleyiniz", "Maddiyunun Mesleği Dalâlet" vesaire kitaplar yazan Şehbenderzade Ahmet Hilmi Efendi 1865 yılında Filibe'de doğmuştur. Osmanlı'nın Rumeli'den çekilmesinden, Bulgaristan'ın 1908 yılında bağımsızlığını ilan etmesinden sonra böyle büyük İslâm düşünürlerinden geri kalanlar da Edirne'ye, İstanbul'a çekilmiş, hem de artık Bulgaristan'da onlar ayarında fikir adamı yetişmemiştir. Bu yüzden XX.

3 Anton Георгиев. Турците в България, s. 10.

4 Osman Kesioğlu, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara, 1985, s. 42.

yüzyılda Bulgaristan'daki İslâmî fikir artık ithal malı olmuştur ve bu fikirler iki kanaldan memleketimize girmiştir: Kahire ve İstanbul.

Yukarıda incelediğimiz dönemde Başmüftülük koltuğuna oturmuş dört muhterem zatın dördü de, onların arasında gelip geçmiş birçok kaymakamların hepsi İstanbul medreselerinin yüksek kısımlarında (İlahiyat Fakültelerinde) okumuşlardır. Hem de bunların hepsi de İstanbul'da Tanzimat'tan (3 Kısım 1839) sonra okumuş kimselerdir. Tanzimat'ın getirdiği yeni fikirlere, daha doğrusu fikir kargaşalıklarına katılmasalar olamazdı. Ancak bu dört Başmüftü ve kaymakamlardan hiç birisi arkasında yazılı eser bırakmamış ki, insan okusun da onların fikir yapısını, kendilerini hangi fikir cereyanına kattırdıklarını anlayıp anlatsın.

Ben bu meseleyi incelediğimiz dönemin son Başmüftüsü Abdullah Sıdkı Efendi'ye sordum. Geçen asrın 60'lı yıllarında bana şunları anlattı:

“Biz İstanbul medreselerinde okuduğumuz yıllarda İslâm'da ıslahat hareketleri almış yürümüştü. Talebeler hocaların verdikleri derslerden fazla Cemaladdin Efgani'den, Şeyh Muhammed Abduh'tan bahsediyorlardı. Zaten hocalarımız da ikiye ayrılmışlardı. Bir kısmı ıslahatçıları destekliyor, içtihat kapılarının açılmasını istiyor, kelâmcılar, gelenekçiler dediğimiz bir kısmı ise içtihat kapısının açılması İslâm dinini delik deşik Çingene çadırına çevirecek korkusuyla ona karşı çıkıyorlardı. Misal istersen ben ve Süleyman Faik Efendi ıslahatçıları, Hüseyin Hüsnü Efendi kelâmcıların destekliyorduk.”

Osmanlı İmparatorluğunda, hele de Tanzimat'tan sonra dinde reform yapılmasını, onun doğmalarının zamanın isteklerine uydurulmasını isteyen din bilginlerinin sayısı az değildir. Bunlar “Sırat-ı Müstakim”, sonra “Sebilürreşat” dergisi etrafında toplanmışlardı. Dinde ıslahat tartışmaları onları da ikiye ayırdı. Bir kısmı Ahmet Naim gibi gelenekçi İslâmcılıkta devam etti. Fakat bir kısmı medrese ile mektebi birleştirme eğiliminde olanlardı ki, aralarında İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), Mehmet Şemseddin gibi modernistler yetişti. Şeyhülislâm Musa Kâzım gibi modernizm ile gelenekçilik arasında orta yolu tutanlar veya Mustafa Sabri gibi modernizme doğrudan doğruya karşı olanlar vardı. Filibeli Şehbenderzade Ahmet Hilmi Efendi (1855-1946) de İslâmiyet'te reform isteyen modernistler arasında yer alıyorlardı.

Öte yandan milliyetçilik cereyanları da almış yürümüştü. Meşrutiyet'in ilânından sonra gelişen Türkçülük hareketini savunanlar da iki gruba ayrılıyorlardı. Bunlardan birisi hem dindar, hem Türkçü olan «Türkçü-İslâmcı» kesimdi. İkincisi ise Batı taklitçiliği hastalığı sebebiyle dini bir tarafa bırakıp milliyete ağırlık verilmesini savunan “Halis Türkçü” kesimdi.

Bunlardan Türkçü-İslâmcı kesim Türk unsurunun zayıfladığını, yardıma muhtaç olduğunu savunuyorlar, fakat diğer milliyetlere mensup olan Müslümanları da dağıtmak istemiyorlardı. Hatta Türklük düşüncesinin İslâm âlemini kuvvetlendireceğini iddia ederek şöyle diyorlardı:

“Türklük camiası İslâm camiasını kuvvetlendirir. Kendi ırkına taraftarlık etmek, asabiyet davası gütmek İslâmiyet’e aykırı değildir. Bu iki mefkûre birbiri ile çatışmaz. Aksine yekdiğerini tamamlar ve ilerleyip kuvvetlenmesini kolaylaştırır. Ne yazık ki birçok gencimiz iman ve İslâm’dan nasipsiz kalmışlardır. Bunları hiç olmazsa vatan ve ırk sevgisi adına İslâm’a ısındırmaya çalışabiliriz.”

Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra dünyada hâsıl olan yeni durumda Türkiye’nin yerini ve rolünü arayan ünlü ıslahatçı Mehmet Şemseddin soruyor:

“Bu yeni âlemde Müslümanların ve bilhassa bugüne kadar İslâmiyet’in müdafii vazifesini kemal şan ve şerefle ifa etmiş olan Türklerin vaziyet ve mukadderatı nasıl olacak?”

Kendi sualine yine kendisi cevap veriyor:

“Hiç şüphe yok ki on üç asırdan beri olduğu gibi bundan sonra da İslâm’ın ve Müslümanların mukadderatı yine Türklerin mukadderatına merbut olmakta devam edecektir... Konstantiniye fatihleri dün olduğu gibi yarın da bütün garp âlemine karşı Müslüman dünyasının mümessili olacak, cihanın muhtelif iklimlerinde yaşayan Müslümanlar da halâs ve itilâ nurlarını Türkiye’de arayacaklardır. Avrupa’nın, Amerika’nın İslâmı imhaya müteveccih projelerini ilâhî bir azim ile parçalayan Türkler, yalnız yeni Türkiye’yi değil, İslâmiyeti ve bütün Müslümanları da kurtarmıştır.”⁵

“Halis Türkçüleri” muhatap almanın faydasızlığına inanan Ahmet Naim Bey bu İslâmcı-Türkçü kesime hitaben yazılar yazdı. İslâmiyeti Türklükle kuvvetlendirme fikrinin Türkleri dünya ve ahiret saadetini düşünemeyecek bir hâle getireceğine dikkat çekiyor ve şöyle yazıyordu: Türk veya Müslüman, Müslüman veya Türk gibi bir ayrılık hissi veren tabirlerden vazgeçmek, hâsıl İslâm ümmetini parçalayacak her türlü tavır ve hareketten sakınmak lazımdır.

Bu hususta dikkat etmek şartıyla, şeriatın çizdiği selamet ve saadet dairesi içinde, Türkler için istediğiniz kadar çalışın, Türkleri istediğiniz kadar irşat edin. Yalnız dikkat edin ki, irşatlarınız Türklük namına değil, Müslümanlık namına olsun. Türkler diye değil, Müslümanlar diye hitap edin. Hülâsa Türklüğe değil, zaten Müslüman olan Türklere hizmet ediniz. Bu hizmet sizi Allah ve kulları yanında makbul kılar.⁶

Velhasıl, diyordu Rahmetli Abdullah Sıdkı Hocamız, “Biz İstanbul’dan dehşetli bir kafa karışıklığı içinde döndük. Bazımız ümmetçi-kelâmcı geldi Bulgaristan’a, bazımız Türkçü-İslâmcı, ıslahatçı. Başmüftülerin kafa yapısı da çok çeşitlidir. Rahmetli Hocaîade Efendi eski Şeyhülislâmlardan Mustafa Sabri Hoca’nın hayranı idi. Mustafa Sabri ise yeminli ıslahat düşmanı idi. Hocaîade’nin de ıslahatçılara yanaşmadığı kanaatindeyim. Süleyman Faik Efendi de yenilikçi-

5 Mehmed Şemseddin, *Maziden Atıye*, İstanbul, 1339, s. 3-4.

6 Mehmed Şemseddin, *Maziden Atıye*, s. 46 -54.

lerin etkisi altında idi. Türkçü-İslâmcı idi. Beni de onun yanına yaz. Yalnız ‘Medeniyet’ gazetesi neden Türkçü-İslâmcı değil de ümmetçi idi, diye sorma. Onu ümmetçi ve hilâfetçi Hüseyin Hüsnü Efendi kurdu. Hafız Yusuf, Mehmet Fikri gibi Türklük yok, Müslümanlık var, diyen iki kişi tarafından yönetildi.”

Cemaleddin Efgani ile Şeyh Muhammed Abduh’un fikirlerini Bulgaristan’a kaynağından ilk getiren şahıs Nüvvâb’ta bize dört yıl ders veren rahmetli Yusuf Ziyaeddin Ezherî (Şeyh Efendi)’dir. Zira kendileri Bulgaristan’a gelen ve memleketimizde 30 yıl dinî hizmet veren ilk Camiu’l-Ezher mezunudur. Hem de Şeyh Muhammed Abduh’dan ders dinlemiş, kendisiyle yakın ilişkiler kurmuş, Cemaleddin Efgani ile de bizzat tanışmıştır. Hocalarımızın arasında en büyük, en samimî ıslahatçı o idi.

Bulgaristan Müslümanlarında Dinî Islahat Düşüncesi

Bu başlık benim değil. 1999-2000 eğitim – öğretim yılında Sofya Yüksek İslam Enstitüsü’nde müderrislik yapmış olan Uludağ (Bursa) Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Doç. Dr. (artık çoktan Prof. Dr. Gelibolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı) İbrahim Hatiboğlu hocanın 2007 yılında çıkardığı kitabın başlığıdır. Sayın Hatiboğlu bir ders yılı içinde Sofya’da kalmasını çok iyi değerlendirmesini bilmiştir. Dersler dışındaki serbest zamanlarında kütüphanelere, arşivlere dalarak Bulgaristan Müslümanlarının arasındaki dinî ıslahat fikirlerini incelemiştir. Kütüphanelerdeki eski kitaplarda, arşivlerdeki Türkçe gazetelerden elde ettiği bilgileri yukarıdaki başlık altında toplayarak sistemleştirmiş, tahlil etmiş ve bizim için (Bulgaristan Müslüman Türk aydınları) çok faydalı bir kitap hazırlamıştır. Orta boydaki 220 sayfalık eser konuya derin bir vukufiyetle yazılmış, her çeşit siyasi, ideolojik saplantıdan uzak, bilimsel derinliği olan bir inceleme meydana getirmiştir.⁷

Bu derin inceleme birçok noktalardan hareketle değerlendirilebilir, ama iki açıdan dalında birincidir: Bulgaristan Müslümanlarına ilişkin bu konu hakkında ilk yazılan bilimsel bir araştırmadır; kitabın bütün kaynakları yerlidir, Bulgaristan’da yayınlanmış kitaplar, çıkarılmış gazetelerdir.

İlmi bir araştırma niteliği taşıyan kitap bir giriş kısmı ile beş bölümden ibarettir. Giriş kısmında “Bölgede Müslümanların Durumuna Dair Genel Çerçeve”, “Batı ile Temas ve Islahat Düşüncesinin Kısa Hikâyesi”, “Islahat Hareketleri ve Bölge Müslümanlarıyla İlgisi” gibi konseptual meseleler ele alınıp incelenmiştir.

“Islahatçı Düşünce, Aydınlar, Kurumlar ve Türkçe Basın” başlığını taşıyan birinci bölüm kitabın ana konusunu ele almış ve ilmi bir şekilde işlemiştir. Buradaki “Dinî Islahat Bakımından Bölgenin Önde Gelen Düşünürleri” altbaşlığında Bulgaristan’a dinî ıslahat düşüncesini getirenler, yayanlar, bu fikirleri hayatın her

7 İbrahim Hatipoğlu, *Bulgaristan Müslümanlarında, Dini Islahat Düşüncesi*, Bursa, 2007.

alanında uygulamaya çalışan şahıslar birer birer ele alınmış, kitaplarına, gazete-lerdeki yazılarına dayanılarak her birinin fikir yapısı sergilenmiş, kendisini öteki ıslahatçılardan ayıran nüansların altları çizilmiştir.

“Bulgaristan Müslümanlarında Dinî İslahat Düşüncesi” adlı değerli incele-menin son bölümü olan beşinci kısım “Düşünce Geleneklerinin Uyumlu Bir-likteliği Ezheri Model” başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde bütün kitapta anlattıklarının bir özetini yaparak Bulgaristan koşullarında, çok kültürlü ortamda geçer akçenin “**Ezheri Modeli**” olduğunu vurgulamaktadır.

Bulgaristan’da dinî ıslahat düşüncesinde ilmi ve entelektüel anlamda en önemli yeri işgal eden kişi ömrünün otuz yılını geçirdiği bu ülkede Şeyh Efendi şeklinde tanınan Yusuf Ziyayeddin Ezheri’dir. Asrın tam başında (1901) Camii’ul-Ezher’de okumaya başlayan genç Yusuf Ziyayedin, dini ıslahatçıların fikir babası olan Şeyh Muhammed Abduh’un en verimli döneminde vefatından bir yıl öncesine kadar, ona talebelik etmiştir. Dinî ıslahata dair fikirlerini doğrudan Abduh’tan alan Ezheri ömrü boyunca bu yaklaşımdan taviz vermemiştir.

Bulgaristan’a gelince Ezheri’nin ilk işlerinden birisi Cemaleddin Afgani’nin “Er-Redd ale’d – Dehriyyun” eserini, sonuna Şeyh Muhammed Abduh’un “Kaza ve Ka-der” risalesini de ekleyerek “Tabiyyün Dava ve Gayeleri” başlıklı kitapta toplayarak Şumnu’da 1923 yılında çıkarması olmuştur. Bu kitap Bulgaristan’da dini ıslahat hakkında çıkan ilk kitaptır ve memeleketteki Müslüman aydınlar ıslahatçıların ne demek istediklerini bu eserden öğrenmişlerdir.

İbrahim Hatiboğlu bu modelin esasını ve özelliklerini şöyle dile getirmektedir:

“Kıscası Ezheri’nin Mısır, Payitaht (İstanbul) ve Doğu Avrupa tecrübesi, ıslahatçı hanefiliği, dinamik tasavvufi tecrübesi ve özellikle tefsircilik ve hadisçiliği Bulgaristan’da çok kültürlü ortama geçişteki çatışma şartlarının olumlu bir yapıya dönüşmesine ve İslami ilimlere inşai boyut kazandırılmasına çok büyük katkı sağ-lamış, bölgedeki sözü edilen farklı yaklaşımların her birinin savunucuları, zaman içinde onun dini ilimlerde esaslı inşai otoritesini kabul etmiştir. Hatta toplumsal hizmeti öne alan uzlaşmaya dayalı bu kabule bağlı olarak Ezheri modelinin genel anlamda ulemanın ve Müslüman entelektüelin toplum nezdindeki itibarını yuk-selttiğini söylemek mümkündür.

(...) Bu model yaklaşımı sadece “ötekisine yönelik” olmayıp, “içeride geriliğin gerçek sebebi olarak görmeleri dolayısı ile dinî değerlere tamamiyle karşı çıkıp her alanda asrileşmeyi savunanlar açısından da bir istikrar unsurudur. İslahatçılık sa-yesinde Batılaşma ile kurulan böyle müsbet bir ilişki, ıslahatçıların dini temellere dayandırıp meşrutiyet kazanması açısından da önemli bir boşluk doldurmuştur. Bunun olmaması durumunda, azınlık olarak yaşanan bir ortamda, gözü kapalı ve tek yönlü Avrupalılaşma veya Batılaşma, yerel değerlerin unutulmasına zemin hazırlar ve birkaç nesil sonra asimilasyonu beraberinde getirir. Asimilasyon hâkim

kültür açısından müspet bir soy olmakla birlikte, asimile edilen toplum açısından olumsuz bir gelişmedir. Dolayısı ile bireysel inanç özgürlüklerin ve kültürel değerlerin korunması şartına bağlı bir dini ıslahat, azınlıkların varlığını korumasının ve “asli unsur” tarafından asimile edilmeksizin toplumla bütünleşmesinin (entegrasyonun) yolunu açar”. (s.196-197)

Eninde sonunda müellifin kitabında okuyucuya telkin etmek istediği ana fikir şudur: Sonuç olarak çok kültürlü ortamda aslı unsurun huzur ve güven içinde yaşaması, azınlıkların ise varlıklarını koruyabilmeleri için daha çok dine, ırka, millete, ülkeye ve kültüre hitab eden bir üst dil ve değer anlayışının geliştirilmesi zorunludur. Bu üst dil ve değer anlayışının başarılı bir şekilde temsili oranında karşılıklı olarak huzur ve güvenden söz etmek mümkündür. Üst değerlerin en önemlisi dindir ve dinî değerleri dikkate alan bir ıslahat vurgusu her iki açıdan da huzur getirecektir. Bu unsurları bir arada cem eden “Ezheri Modeli”nin bize sunduğu örneklik, kanaatimizce hem azınlık durumundaki insanlar arasındaki ihtilâfların aza indirgemesini mümkün kılabilir, hem de diğer inanç mensupları ile uyumlu bir birliktelik ortamı oluşturabilir.” (s.201)

İslâmın Hukuksal Durumunda Dönüm Noktası

Bütün bu anlattıklarımız Bulgaristan’da İslâm’ın Osmanlı Dönemi’ni dile getiren gıpta edilecek tablolar. Ancak 93 Savaşı (1877/1878) bu idiyı, bu güzel tabloyu kökünden değiştiriyor. Sözde Balkan Hristiyan halklarını kurtarmak için, onlara bağımsız ulusal devletler kurdurmak için Osmanlı’ya hücum eden Rus İmparatorluğu, aslında Müslümanlığa, Türklüğe karşı bir haçlı seferine girişiyor. Bu 5-6 ay süren savaşta Müslümanlara, Türklere karşı uygulanan etnisel ve dinsel soykırımı vahşi haçlı seferlerini, İspanya engizyonunu hiç de aratmıyor.

Osmanlı İmparatorluğu’nun son derece karışık bir zamanında Tuna nehrini kolayca geçen Ruslar vahşi Kuban Kazakları, acımasız Türk düşmanı Bulgar çeteleri vasıtasıyla Bulgaristan’da tarihin tanıklık etmediği bir soykırımına girişiyorlar. Türkler ve Müslümanlar ya Anadolu’ya göçe zorlanıyorlar ya da din, dil, isim değiştirerek Bulgar, Hristiyan olmaya mecbur ediliyorlar. Savaş esnasında cephe gerisinde yaşayan yarım milyon Türk Müslüman kıyılıyor, bir milyonu da Anadolu’ya kaçmakla canını kurtarabiliyor.

Fakat buna rağmen Bulgaristan’da yine de hatırı sayılır bir Müslüman yığını kalıyor. Berlin Sözleşmesi (1878), Tırnova Anayasası bu Müslümanların bireysel ve toplumsal haklarını tanıyor, kendilerine din ve vicdan özgürlüğü veriyor. Ama sözleşmeyi, anayasayı kim okuyor?

Eski Tuna Vilâyeti üzerine kurulan vasal Bulgar prensliğinde İslâm’a ve Müslümanlara karşı görülmedik bir zulüm hareketi, işkence, hakaret, dinden vazgeçirme zorbalıkları başlıyor.

30 yıl devam eden vasal prenslik döneminde (1878-1908), bundan sonra başlayan 36 yıllık Bulgaristan Çarlığında İslâmiyet ve Müslümanlar daima baskı

altında tutulmuşlardır. Bu baskı ve terör hem dinimizin uygulanmasında, hem de Müslümanların ruhani hayatında büyük değişiklikler meydana getirmiştir. 1910 yılında kurulan Başmüftülük sistemi 1945 yılına kadar geçen 4 büyük dinî liderin – Hocaşade Mehmet Muhiddin, Süleyman Faik, Hüseyin Hüsni, Abdullah Devecioğlu, bu tahribatı önleme gayretleri de sonuç vermemiştir. 1912-1913 yıllarında yapılan Balkan Savaşları da bu coğrafyada yaşayan Hristiyanlara Müslümanları Güney Doğu Avrupa'dan koparıp atmak için büyük fırsat vermiştir. Balkan Savaşları'nda Bulgaristan'da kırılan Müslümanların haddi hesabı yoktur. Yıkılan yakılan camiler, okullar, vakıf malları, maddi değer bakımından milyarları tutar.

Fakat bütün bu olumsuzluklara rağmen prenslik ve çarlık dönemlerinde Bulgar Devleti gene de Bulgaristan'da İslâm'ın, Müslümanların varlığını hiç olmazsa yasalarında tanıyor, onlara birtakım özel haklar veriyordu. Türklerin kendi okulları, kitapları, gazeteleri vardı. Memlekette 15-20 medrese, İslâm encümenlikleri, Başmüftülük, Din-i İslâm Müdafileri Cemiyeti vardı. Bunların bazıları ulusal bilinci, bazıları da Müslümanlığı ayakta tutmaya çalışıyorlardı. Dolayısı ile memlekette kısıtlı da olsa bir hak ve özgürlük havası esiyordu. Türkler, Müslümanlar kendilerini derip toplamışlar dinlerini, etnik kimliklerini koruyarak hayatlarını sürdürmüşlerdir.

Ancak 9 Eylül 1944 tarihinde Kızıl Ordu'nun topu tüfeği sayesinde iktidarı ele geçiren komünistlerin kurdukları sözümona “Halk İdaresi” azgın faşizmden beter 45 yıllık kızıl diktatörlük Müslümanlığın canına okumuştur. “Yeryüzünde kurulmuş en geniş demokrasi şekli olan Halk İdaresi” bütün Bulgaristan halkının, hele de etnisel ve dinsel azınlıkların hak ve özgürlüklerini buzdolabına koymuş, dört mevsimde de buz kestirerek vatandaşların kalplerini dondurmuştur.

“Halk İdaresi” Türkleri ve öteki etnik, dinsel azınlıkları eritip Bulgarlaştırma politikasında hem milletin etnik kimliğini, hem de dinsel bilincini yozlaştırmaya çalışmış, bunu kuru propaganda ile başaramadığı yerlerde kaba kuvvete başvurmuştur.

1947 yılında kabul edilen yeni “Sosyalist Anayasa”da ulusal azınlık olarak kabul edilen, ana dillerinde eğitim hakkı verilen, ulusal kültürlerini geliştirme imkânı sağlanan Türkler, on yıl bir “Lale Devri” yaşadıkdan sonra “Halk İdaresi”nin millî güvenliği için tehlikeli unsur olarak görülmeye ve kendilerine tanınan haklar birer birer geri alınmaya başlamıştır. Önce Türk okulları kapatıldı, Türk kültürü etkinlikleri yasak edildi. Türkçe yayın-basın işleri durduruldu.

Manevi alanda bütün dinleri “halkları uyutan afyon” ilân eden Marksizm – Leninizm öğretisi uygulama sahasına konuldu. Kabaca bir ateizm propagandası başladı. Bu işe başta Müslümanların kılık kıyafetini değiştirmek ile başladılar. Kadınlarımızın geleneksel dinî giysisi olan şalvarlar, feraceler, yaşmaklar attırıldı. 1950'li yıllarda yapılan bu “kıyafet reformu” ile 70-80 yaşındaki annelerimize dahi fistan giydirildi, belikleri kesilerek saçları tıraş edildi. Böyle modern kadın-

lara abalı poturlu erkeklerin yakışmayacağını anlayan “Halk idaresi” Müslüman erkeklerin de kılık kıyafetini uygarlaştırdı. Aba potur, kuşak, fes sarık yasak edildi. Uçkurunu bağlayamayan dedelerimizin ayaklarına pantolon geçirildi. Başlarına da kasket, kalpak konuldu. Burada şu gerçeğin altını çizmek isterim: Müslümanlara çok ağır gelen bu “kıyafet devrimi” yapılırken köylü Bulgarların kılığına kıyafetine dokunulmadı. Erkekler ev dokuması kaba poturlarını, kuşaklarını, kuzu kalpaklarını taşımaya devam ettiler. Kadınlar da sokakları süpüren uzun fitalar giyip başlarını beyaz bürümcükten yaşmaklarla örtmeye devam ettiler. Onların beliklerini kesen olmadı. Acı olduğu kadar gülünç bir durumdur: Köylü Bulgar kadını tarlada çalışırken başını ak yaşmakla örterek güneşten korudu. Müslüman Türk kadınına bu yasaktı. Kooperatif bloklarında beraber çalışan kadınların hangisinin Türk, hangisinin Bulgar olduğunu kıyafetlerinden seçiyorduk. Müslüman Türk kadınları tarlalarda modern fistanlar (rokke), güzel tıraş edilmiş açık başlarla çalışıyorlardı, zavallı Bulgar kadınları ise o sıcaklarda ağır fitalar (boydan boya kadın üst giysisi) içinde yanıyorlardı.

Müslümanlar arasında kılık kıyafet meselesi böylece çözümlenince (Bu hiç de kolay olmadı. Eski kıyafetleriyle köy içine çıkan kadınlar tutuklandı, otobüslere alınmadı, mağzalarda alış-veriş yapmalarına müsaade edilmedi.) iş daha önemli meselelere dayandı. Komünist yoldaşlar Müslüman çocuklara acıyarak sünneti yasak ettiler. Bu analara babalara çok ağır geldi. Gecelikle ahırlarda, bayırlarda çocuklarını sünnet ettirdiler. Tutulanlar- hem sünnetçi, hem baba, hapsilere tıkdıldılar. Bu da geçmeyince çocuk yuvalarında, ilkokullarda Müslüman çocukları her sabah kontrol etmeye başladılar. Burada da çok gülünç hâller oldu. Babalar hapis cezasından kurtulmak için meseleyi hanımların üzerine attılar. “Ben evde yok iken eşim sünnetçi getirmiş.” diyerek işin içinden sıyrılmaya çalıştılar. Akıllarınca mahkemeler annelere dokunmayacaklar. Ama yargıçlar annelerin gözyaşlarına hiç kulak asmadılar. Mahkeme protokolleri Kırcaali Vilâyetinde 1962 yılında 16 annenin çocuklarını sünnet ettirdikleri için hapse mahkûm edildiklerini göstermektedir. Sliven kadın hapishanesinin kayıtlarında 68 Müslüman kadının çocuklarını sünnet ettirdikleri için burada yattıkları yazılıdır. Bir ara o kadar çok sünnetçi hapsilere tıkdıldı ki, çocukları sünnet edecek erkek kalmadı. Kadınlar bu işe soyundular. Sliven hapishanesinde üç kadın sünnetçinin yattığı bilinen bir gerçek. Bu tradejinin gülünç tarafını Kavarna’da çocuk doktoru olan Yablanovalı Hüseyin Bey anlatıyor:

“1970’li yıllarda Müslüman çocukların sünneti meselesi çok sertleşti. Biz doktorlar sık sık okulları geziyor, çocukları kontrol ediyorduk. Bir gün Kavarna’da çocuk yuvalarındaki, ilkokullardaki öğretmenleri topladık. Kontrol işinin nasıl yapılacağını anlatıyoruz. Tabii öğretmenlerin hepsi kadındı. Birisi kalktı, acaip bir sual sordu.

-Afedersiniz ama ben bu sünnetin ne olduğunu bilmiyorum. Sünnetsizini gördüğüm var ama sünnetlisi nasıl oluyor, nasıl anlayacağım?

Sahnede bulunan bizimkisi hemen ayağa kalkıyor. Hanım yoldaş ben size sünnetlisini göstereceğim, diye kolanını sökmeye başlıyor. Hem de arkadaşlar tutmasalar bu işi yapacaktım, diye yemin billah ediyor. Bereket şakası anlaşılmış ki başına bir belâ gelmedi.”

Sünnet de böylece yasaklandıktan sonra mesele cenaze merasimlerine dayandı. Burada baştan cenaze namazlarını kaldırdılar. Hele de komünistleri, memur-amir takımını namazsız gömmeye başladılar. İkinci merhalede “Bütün hayatında çalışan, arkasında bu kadar mal-mülk bırakan bir insanın 9 metre beze sarılarak gömülmesi büyük haksızlıktır, cenazelerimizi kostümle gömeceğiz.” dediler ve gömdüler. Ancak halk onların kostümle gömdüklerini, gece yarısında mezarı açarak cenazeyi kefenledi, namazını kıldırdı. Bu da duyuldu. Bu “suçu” işleyenler cezalandırıldı, hapselere gönderildi. Üçüncü merhalede artık komünist yoldaşlar “baştan ayağa yeni gömlek, kostüm, ayakkabı ile donatılmış olan cenazenin doğrudan çamur toprak üzerine yatırılmasını insancıl anlayışlarına kabul ettiremediler, Müslüman cenazeler de sandıkla gömülecektir dediler. Bunu da yaptırdılar. Ancak iş bununla da bitmedi. Şumnu’da ortak mezarlara geçildi. Bulgar, Türk, Çingene, Müslüman, Hristiyan aynı parsel ve karışık defin edilmeye başladı. Bulgarı Türk’ü cenazelerini gecelik köylere taşıyarak ecdat mezarlıklarına gömdüler.

Müslümanları böyle adım adım dinden soğutmak, uzaklaştırmak çabaları devam ederken pek tabii camiler, kiliseler boşaldı. Okullarda ateist ruhta yetiştirilen bir gençlik türedi Müslüman çocukları arasında. Zoraki ateist propaganda da okadar mülayim, taktik yürütülüyordu ki, değme gitsin.

Haskova (Hasköy)’da bir konferansta okullarda ateist propagandanın durumu incelenirken bir öğretmen hanım kalktı kendi deneyimini anlattı:

“Benim sınıfımda Allah’a peygambere inan tek çocuk yok. Ben ateist propagandayı hiç bir öğrencinin dinî görüşlerini rencide etmeden, Allah’tan, peygamberden bahsetmeden yaparım. Bir gün sınıfta yoklama yaptım. Müslüman ailelerden gelen çocukların yüzde 78’i Allah’a, peygambere inanıyor, Müslüman olduklarının bilincinde. Bulgarlar arasında bu oran % 38.

Bir hafta sonra Allah’a, peygambere inana öğrencilere kolektif olarak Allah’tan şokolad istemelerini tavsiye ettim. Hepsini bir ağızdan haykırdılar:

-Allah’ım bize şokolad gönder.

On dakika bekledik. Gökten şokolad yağmadı. Sonra ateist çocukları da bağırttım:-Jivkov yoldaş (o yıllarda Bulgaristan diktatörü, milliyetçi Todor Jivkov) bize şokolad gönder.

Beş dakika sonra kapı açıldı. Ağız kullaklarda postacı girdi sınıf odasına. Süslü bir paket açtı. Ateist çocuklara birer şokolad (o yıllarda sadece filimlerde görülen nesne) verdi.”

Pek tabii Sofya'da oturan, bu kadar büyük devlet işleriyle meşgul olan Todor Jivkov'un Haskova'nın filan köyü okulunda kaçtane ateist öğrenci olduğunu nereden bildiğini sormak hiç kimsenin aklına gelmedi. Değerli tecrübesini anlatan hoca hanım:

“Ben bu ateizm dersini bir kaç defa tekrar edince sınıfta Allah'a, peygambere inanan kalmadı.” dediğinde büyük alkışlar topladı.

Totaliter sosyalizm zamanında (1944 – 1989) iddia edildiği gibi kiliseler ve camiler kapatılmadı. Devlet papazları, imamları, müftüleri maaşa bağlandı. Ancak parti üyelerine (Komünist Partisi üyeleri), komsomolculara (Komünist Partisinin Gençlik Kolları), öğretmenlere, aydınlara, memurlara, dolayısı ile devlet kasasında maaş alanlara (ki, 45 yıl kendi tarlasını işleyen köylü, fabrikada çalışan işçi de devlet kasasına bağlanmıştı) camiye, kiliseye gitmek yasak edilmişti. Camiler, kiliseler açık, fakat boş duruyorlardı. Yabancı turistlere göstermek için.

Bu sert dinî baskı devam ederken geçen asrın 70'li yıllarında Bulgar komünistleri bir “tek sosyalist ulus” uydurmasını ortaya attılar. Gerekçe ve izahı şu: Biz artık sosyalizmi kurduk, komünizm kuruculuğuna geçiyoruz. Komünizm de ise ayrı ayrı etnik, dinsel gruplar olmayacak, tüm insan toplulukları birleştirilerek yepyeni sosyalist bir ulus kurulacak. Propaganda, beyin yıkama makinesi harekete geçirildi. “tek sosyalist ulus”un üstünlükleri anlatılmaya başlandı. Kitaplar yazıldı, piyesler sahneye kondu, filmler çekildi. Fakat milliyetçilerden, ırkçılardan başka hiç kimse bunu kabul etmedi, yanaşmadı. Bu işin sözle sazla olmayacağını anlayan devlet abanın ters tarafını çevirdi. Polis ve ordu kuvvetleriyle Pomakların (Bulgarlar Pomakları Bulgar hesap ederler) isimlerini değiştirmeye başladılar. 70'li yıllarda Pomaklar bu işe çok direndiler, teslim olmadılar. Polise, askere karşı koydular. Her iki taraftan kurbanlar verildi, yaralılar düştü. Ele geçirilen direniş yöneticileri göstermelik mahkeme kararlarıyla asıldılar, binlerce köylü Bulgar bölgelerine sürgün edildi.

Zorla isim değiştirmenin ikinci etabı Müslüman Çingeneleri yakaladı. Zora dağlar dayanamamış derler. Sopayla dayakla Çingenelerin adları da değiştirildi. Bu esnada bana Razgrad Sancak Komitesi Birinci Sekreteri Bonço Mitev şöyle fıkraması bir gerçek anlattı:

“Bir gün sabah kahvesini içerken baktım bir esmer yoldaş eşeğini komitenin önündeki ağaca bağlamış, basıyor sopayı. Çağırttım Çingeneyi yanıma:

-Neden dövüyorsun hayvanı?

-At olsun istiyorum.

-Be herif sen budala mısın? Hiç eşekten at olur mu?

-Kart Çingeneden Bulgar olduğuna göre eşekten at niye olmasın?

İhtiyar Çingene beni öyle bir vurdu ki, verecek cevap bulamadım.”

Biz Türkler, Pomakların, Müslüman Çingenelerin başına gelen felaketlere seyirci kaldık. Bunlar Türklere katiyen dokunamazlar, koskoca Türkiye Cumhuriyeti burnunun dibindeki soydaşlarını kesinlikle çiğnetmez yanılışıyla yaşadık. Fakat 1984 yılının insan donduran soğuk kışında köylerimizin, evlerimizin polisler, askerler tarafından sarıldığını gördük. Gece yarılarında ak donca (bizim köylümüz gecelik giymez) yataklarımızdan kaldırılarak belediyelere toplandık. Önümüze sürülen deklarasyonları hiç okumadan imzaladık. Bize verdikleri Bulgar isimlerini dahi ceza vere vere, dayak yiye yiye bir kaç ay içinde zorla öğrendik. Güzelim Bugar isimlerine itiraz edenler, isimlerini öğrenmeyenler daha yerinde kurşuna dizildiler, birçokları ölüm kamplarında, hapishanelerde can verdiler. Allah bu felaketi düşmanımızın başına getirmesin.

Bu hengâmede din bakımından ilginç bir olay yaşandı. Bulgar komünistleri, bütün dünyaya “Biz Osmanlın zorla ismini ve dinini değiştirip Türkleştirdiği etnik kardeşlerimizin kendi arzuları gereğince isimlerini, dillerini değiştirdik. Dinlerine dokunmuyoruz. Memleketimizde bir milyonun üstünde Müslüman vardır. Bütün camiler ibadete açıktır. İnanmayan gelsin görsün.” dediler. Hem de komünistlere, komsomolculara memur amir takımına camileri doldurma emri verdiler. 1986/1987 yıllarında Sofya’da bir de göstermelik imam kursu açtılar. Dünya İslam Konferansı’ndan yoklamaya gelen heyetleri, Avrupa’dan yerinde incelemeler yapmak için gelen gazetecileri cami cami dolaştırdılar, imam kursunu gösterdiler.

“Soya Dönüş” adı verilen bu korkunç yıllarda halk fırsattan istifade ederek camileri doldurdu, cenazelerini Müslümanca gömebildi. Ancak sünnete, “tek sosyalist ulusu” parçalayacak diye mücadele edilmedi.

Masal gibi anlattığım bu yılları yaşayanlar, çekenler bilir. Allah böyle felaketleri kanlı düşmanlarımızın başına getirmesin.

Şimdiki Dinsel Tablo

Bulgaristan Türklerini hiç gık dedirtmeden beklenmedik bir tufan gibi çok sert, amansız, acımasız vuran zorla isim değiştirme kampanyası en iflah olmaz komünistlerin dahi gözünü açtı. Camiden, dinden çoktan el ayak çekmiş olan parti üyeleri, aydın kesim, amir-memur takımı Türk olduklarını, Müslüman olduklarını hatırladılar. Abdestli abdestsiz camileri doldurarak Allah’tan bu işitilmedik felâketten kendilerini kurtarmasını, korumasını niyaz ettiler. Yeni Bulgar olan Türkler, öteki Müslüman gruplar kalblerine sindirilen korkudan kurtularak “İsimlerimizi, dilimizi, dinimizi isteriz.” diyerek sokaklara döküldüler. Polis ve ordu kuvveti ile bu direnişi kıramayacağını anlayan komünist devlet, sınırları açıp Türklerin yarısını Anadolu’ya kovdu. Bu da kanlı komünist diktatörlüğün sonu, demokrasinin başlangıcı oldu. 2014 yılında ölen, Bulgaristan’ın demokratik usulle seçilen ilk Cumhurbaşkanı Jelyo Jeleu, memleketimizde komünist diktatörlüğü Türkler yıkmıştır. Bulgaristan’ı demokrasiye kavuşturanlar da onlardır, diyerek bu durumu teslim etmiştir.

10 Kasım 1989 yılı Bulgaristan'ın en yeni tarihinde eşsiz bir dönüm noktasıdır. Halk, bu tarihte kanlı komünist diktatörlüğü alaşağı ederek demokrasi yolunu tutmuştur. Eski Türk ve Müslüman isimlerini alan vatandaşlar camilere koşarak şükür secdelerine kapanmışlardır. Artık demokrasi yıllarında kabul edilen Anayasa, öteki kanunlar, etnisel ve dinsel topluluklara (yeni demokratlar da Bulgaristan'da ulusal azınlık varlığını kabul edemediler) kısıtlı da olsa birtakım özel haklar tanındı: Özel isim taşıma, anadilini kullanma, dininin icaplarını özgürce uygulama vs.

Biz, memlekette yeni esmeye başlayan demokratik havadan faydalanarak 45 yıllık kızıl diktatörlükten kalan manevi miras üzerine eğildik. Büyük göçten sonra 2001 yılında yapılan nüfus sayımında Bulgaristan'da 746.664 Türk olduğu, Pomaklar, Tatarlar, Araplar, Müslüman Çingenelerin katılmasıyla Müslümanlarının sayısının 1.5 milyonu bulduğu anlaşıldı. Ancak artık hesap kitap öğrenmiş olan yeni demokratlar, 2011 yılında yaptırdıkları nüfus sayımında Bulgarlar dışında etnik ve dinsel toplulukların, hele de Türklerin sayılarını çok düşürdüler. 2001 yılında Bulgaristan'da büyük göç kapandıktan sonra 750 bin Türk yaşadığı anlaşılmıştı. On yıl sonra bu Türkler bir milyona çıkacakları yerde (ülkede bir Bulgara karşılık iki Türk, üç Romen doğmaktadır) neredeyse 200 bin kişi azaltılmışlardır. Şimdi resmi sayıları 588 bin 318 kişidir. İstatikçiler bunlara Pomak, Tatar, Arap, Müslüman Çingenelerden bir 120 bin kişi daha katarak Müslümanların umum sayısını 700 bin olarak göstermektedirler. Hak ve Özgürlükler Hareketi (Türk partisi), Başmüftülük bu rakama kesinlikle itiraz etmektedir. Onların iddiasına göre bugünkü Bulgaristan Cumhuriyeti'nde en az 1 milyon dolayında Türk, 500-600 bin Pomak, Tatar, Müslüman Çingene yaşamaktadır. Dolayısı ile Müslümanların sayısı 1,5 milyonu aşmaktadır.

Başmüftülüğün verdiği bilgilere göre, bu kalabalık Müslüman topluluğuna bugün (2015) 1354 Müslüman Encümenliği, 1500 dolayında cami ve mescit, 50 kadar tekke ve türbe, yaklaşık 700 Kur'an kursu (sadece Başmüftülüğün kursları) bütün yıllık altı öğretim merkezi, 3 imam-hatip okulu, bir Yüksek İslam Enstitüsü, Müslüman halkın dini eğitimi, kültürü, terbiyesi meseleleriyle meşgul olmaktadır.

Dinî idare bakımından Bulgaristan Müslümanları 21 bölge müftülüğüne ayrılmışlardır. Etnik bakımından çeşitli – Türk, Pomak, Tatar, Çingene olan Bulgaristan Müslümanları tek bir Başmüftülüğün⁸ yönetimi altında bulunmaktadır. Çeşitli etnik kökenli Müslümanlar arasında hiçbir ayrıcalık yoktur. Hepsi Müslüman kardeşliği esası üzerinde çalışmakta, komşuluk, dostluk yapmakta, yardımlaşmaktadırlar.

8 Komünist Bulgar Devleti, Müslümanları hepten tahkir etmek için dinsiz imansız, cahil bir emniyet (MİT) subayını Başmüftü yaptı. Nedim Gencev adındaki bu soysuz hâlâ Müslümanların Birliğini, beraberliğini bozmak için çalışmaktadır. Bu amaçla Bulgaristan Sünni Hanefi Müslümanları Başmüftülüğü kurmuştur. Bugün memleketimizde iki Başmüftülük vardır. Gerçek, seçimle iş başına getirilen Başmüftü Mustafa Aliş Hacı Efendi'dir. Gencev'in elinde bir şey olmamasına rağmen provakasyonlarına devam etmektedir.

Bulgaristan Cumhuriyeti'nde Anayasa, Dinler Yasası ve öteki kanunlar tüm vatandaşlara tam bir din ve vicdan özgürlüğü sağlamıştır. Herkes ibadetinde, ayininde serbesttir. Bir kimse bir kimseye engel olamaz. Dinsel düşmanlık yaratmak, yapmak, körüklemek kanunlarca kesinlikle yasak edilmiştir.

Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler, Gregoriyenler (Ermeniler) arasında beşerî plânda olduğu gibi dinî meselelerde de bir hoşgörü, dostluk, yardımlaşma vardır. Herkes “senin dinin sana, benim dinim bana” görüşünden hareket ederek, birbirlerinin iç işlerine karışmadan ortak meselelerde memleket çıkarlarını vatandaşların huzurunu göz önünde bulundurarak birlikte çalışmakta, terörizme, çevre kirliliğine ve ahlaksızlığa karşı beraber savaşmaktadırlar.

Dindarlığın ve Dinselliğin Niteliği

Türkiye Cumhuriyeti'nde “Müslümanlığı Protestanlaştırmak” kavramı son yıllarda vatandaşlık kazandı. Bizler demokrasiye geçtikten sonra tekrar İslamyete döndük ve dinimize sarıldık. Ancak yaptığımız alan araştırmalarında gördük ki, bu din vaktinde ana-babalarımızın uyguladıkları İslamiyet değil. Hristiyanlığın, Bulgarlığın 140 yıllık baskısı altında kendisini koruyup kurtarmaya çalışan kutsal dinimiz, yoluna yoluna aslında çok şey kaybetmiş. Hele de Müslümanlarla Hristiyanların ortak yaşadıkları köylerde İslamiyet Hristiyanlaşmış. Müslümanlar Hristiyan komşularında gördükleri birçok İsevi uygulamaları almışlar, yanlış anlaşılan komşuluk, entegrasyon uygulamaları yüzünden kutsal dinimizden uzakaşmışlar.

2008 yılında Sofya'da “Dinler Arasında Diyalog” sempozyumu düzenlendi. Tanıyıp takdir ettiğim Türk dostu Bulgar bir Profesör sempozyumda sunduğu bildiride Bulgaristan'da İslamî ve Müslümanlığı övme sadedinde şunları söyledi:

“Bulgaristan'da etnik ve dinî gerginlik, hele de kavga yoktur. Bulgarlar ve Türkler, Hristiyanlar ve Müslümanlar tam bir dostluk, yardımlaşma havası içinde yaşamaktadırlar. Birçok dinî ibadet ve ayinleri beraber yaparlar. Bayramlar birlikte kutlanır, cenazeler beraber gömülür. Kutlu doğum haftalarını, aşure günlerini, yağmur dualarını hep beraber düzenleriz. Bizim Müslümanlar, çalışkan, namuslu, ilerici çağdaş insanlardır. Hem camiye giderler, hem de evlerinde bizden alâ rakı kaynatırlar, üzümlerinden çok güzel şarap yaparlar. Müslümanlar arasında domuz bakıcılığını iyi bir geçinme vasıtası yapan hanelerin sayısı az değildir. Kadınlarımızın giyim kuşamında hiç bir fark yoktur. Bulgar'ın Türk ile Türk'ün Bulgar'la evlenmesi artık hiç kimsenin dikkatini çekmemektedir.”

Bu doğru saptamanın pratikte ne demek olduğunu gösteren iki misal vereyim: 2011 yılında Tuna nehri sahilindeki Niğbolu (Nikopol) kasabasını ziyaret ettim. Kalabalık Müslüman nüfusu olan bu küçük taşra limanında üç tane cami vardı. Lâkin tek cemaat yok. Caminin birindeki kadrolu imam günde beş defa ezan okuyorum, ancak namazları yalnız kılıyorum, diye şikâyet ediyor. Camiîn etrafındaki Türkleri topladık. Bir 5-10 dakikada 50-60 kadın erkek, yaşlı genç

camiyi doldurdular. En ihtiyarı 84 yaşında bir arabacı. Annelerin kucaklarındaki yavruların yaşlarını tespit edemedim. Hepsı genç imamın bilgisizliğinden, görgüsülüğünden şikâyet ediyorlar. Neden?

-Bulgar komşularımız balıktan, tavuktan kurban yapıyorlar. Bizim hoca, kurban sadece koyun, keçiden, inek, öküzden olur, diyor.

-Hristiyanlar cenazelerini giysisi ile defin ediyorlar, hoca bize müsaade etmiyor.

-Hoca bize ölülerimizin mezarında mum yakmayı yasak ediyor.

-Hristiyanlar ölülerinin günlerini, yıldönümlerini kutluyorlar. Bunlar bize neden yasak ediliyor?

-Bulgar komşularımız hem oruç tutuyorlar, hem de karınlarını doyuruyorlar. Hoca ise bize Ramazan'da yenilmez içilmez, diyor vesaire.

Cevaplara geçmeden önce sordum.

-Bugün Ramazan'dır, içinizde oruç tutan var mı?

Ben tutuyorum diyen çıkmadı. İhtiyarlar gençliklerinde hem oruç tuttuklarını, hem de namaz kıldıklarını hatırladılar. Fakat şimdi hepsini unuttuk, hiç birşey bilmiyoruz ve hatırlamıyoruz, diyorlar. Yanımdaki Sökeli Hafız Mehmet Hoca'ya bir aşır Kur'an okumasını teklif ettim. Davudi bir sesle Kur'an-ı Kerim'i okumaya başlayınca bu insanlarda oluşan ruh hâlini, döktükleri gözyaşlarını görünce sevindim. Öğlen namazına durduk. Selam verdikten sonra arkama bir baktım, toplantının bütünü namaz kılıyor. Saffar kadın erkek karışık. Lâkin son derece bir mutluluk içinde bulunduklarını şakıyan yüzlerinden okumak mümkündü.

Uzun yıllar Medreset-ün Nüvvab müdürlüğü, Şumnu müftülüğü yapmış olan dostum Osman İsmail Hoca anlatıyor:

-Deliorman köylerinden birinden beni mevlide davet ettiler. Baktım kadın erkek aynı odalarda diz dize, biz bize oturmuşlar mevlid dinliyorlar. Yanlış olan bu duruma müdahale edemedim. Herkesin ağzında bir demokrasi, eşitlik. Kadınları erkeklerden ayırırsan baştan kendileri gücenecek. Siz bizi küçümsüyorsunuz, diye. Neyse mevlid okundu, duası yapıldı, ikrama geçildi. Ancak eskiden âdet olan şerbet yerine erkeklere rakı, kadınlara bira ikram edildi. Şaşmamak elde değil. Kadehlere el uzatmayan bir kaç ihtiyar kaldık. Şehirli, aydın kişi olan benim içkiye el sürmemem ev sahibinin kulağına gitmiş. Geldi bana:

-Hocam hiç çekinme. Rakım anamın sütü kadar temizdir. Pazar malı değil, kendi elimle yaptım, dedi.

Bu acı durumun kelamı, feseresi, sosyolojik yorumunu bu işin ustalarına bırakıyorum.

Din sosyologları da bu durumun izahını, cevabını arıyorlar. 1990 yılında yapılan anketlerde Türklerin, Pomakların, Tatarların hepsi Müslüman olduklarını söylemişler. Romların % 40'ı:

-Dinin nedir sorusuna

-Elhamdülillah Müslümanım cevabını vermişler.

1992 yılında yapılan nüfus sayımında 800 bin 052 vatandaş kendisini Türk yazdırmıştır. Bu sayımda memlekette bir milyon 110 bin 295 Müslüman yaşadığı anlaşılmıştır. 1996 yılında halkın dinî görüşlerini anlamak için yapılan bir sosyolojik araştırma, Bulgarın % 37, Türklerin % 73, Pomakların % 66, Romların % 59'unun dine inandıklarını, inancın vaciplerini yerine getirmeye çalıştıklarını meydana çıkarmıştır. Ancak "Alfa Rısırc" sosyoloji ajansının yaptığı son (2014) ankete cevap veren Müslümanlarının sadece % 28,5'i "derin Müslüman" olduklarını söylemişlerdir. % 41'inin camiye gitmedikleri, % 59,3'ünün ise hiç namaz kılmadıkları anlaşılmıştır.

Yeni Bulgar Üniversitesi (Sofya) ile "Alfa Rısırc Ajansı"nın ortak düzenledikleri anketin sonuçları da hem çok anlamlı, hemde çok düşündürücüdür. Bunlar, Müslümanların yoğun yaşadıkları sekiz ayrı bölgeden 850 Müslümana (bunların % 64'ü Türk, % 6,9'u Rom, % 10,1'i Pomak, % 7,5'i Bulgar'dır) hayatın değer basamaklarını sormuşlar. Ankete katılanların % 94,5'i aile sevgi ve saygısını birinci yere koymuşlar, % 93'3'ü işi (ekmek teknesini) ikinci öncelik göstermişler. % 45,1'i için ise gelir, maaş üçüncü yerde. Din dördüncü yere düşmüş bu yoklamada. Müslümanların sadece % 48,6'sı din benim için en önemli değerdir, demiş. Bu yüzdeler, kendilerini Müslüman olarak gösterenlerin dahi hayatı meseleleri ön plana aldıklarını gösteriyor. İnşallah dinin birinci değer mevkiine yükseldiği günleri de göreceğiz.

Bidatlar, Hurafeler Yumağı Bir İslam

Geleneksel İslam, bilgi zayıflığından, Kur'an'a, sünnete, icma-ı ümmete, kıyas-ı fukahaya dayanmadığı için, hoca geçinen bir çok zavallı cahilin temizdinimize soktuğu sıradışı hareketler, hurafeler, kehanetler, bakımcılık, muskacılık, üfürükçülük, tükürükçülük gibi sapmalar ve saplantılar ile öyle sarmaş dolaş olmuştur ki, insane hangisinin gerçek din, hangisinin uydurma olduğunu anlamakta güçlük çekiyor. Çünkü İslam bilgi ve bilinçleme azaldıkça batıl inanışlar, hurafeler ve bid'atlar öyle artmıştır ki, işin ucunu tutmak imkânsız. Müslümanlarımız arasında ne yazık ki, Kur'an ve Sünnet ile örtüşmeyen, dinî inançlarımız ile bağdaşmayan inanış, kanaat, uygulama ve davranışlar, batıl, asılsız ve hoş giden uydurma sözler, mantıklı bir dayanağı ve geçerliliği bulunmayan bir inanış ve uygulama (hurafe) yayılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) sonar ortaya çıkan, Kur'an ve Sünnete uymayan, dine bir ekleme veya bir eksiltme mahiyetinde olan görüş ve uygulamalar (bid'atlar) ortaya çıkmıştır.

Köpeğin ulumasının bir felaket habercisi, nazar değmemesi için evlerin kapısına veya duvarına atnalı ve aynı inançla çocuklara mavi boncuk takılması, baykuş ötmesinin ölüm habercisi olarak algılanması, çocuğu olmayanların türbelerde (mezarlarda) kurban kesmeleri, yatırlara veya bazı ağaçlara bez, çaput bağlanması veya beşik yapıp türbelere bırakılması, konuşamayan çocuğun konuşması için ayağına kilit vurulması ve Cuma namazından çıkan ilk kişiye bu kilidin açılması, iş bulma, evlenme, bir sınav kazanabilme, ve benzeri bir istekte bulunmak amacıyla türbelerden yardım istenmesi, yeni doğan çocuğun evden çıkarılmaması, gerektiği, gelinin eve ilk geldiğinde bolluk olması için dolu bir sukabının döktürülmesi, yolculuğa çıkan bir kimsenin sağlıklı gidip gelmesi için arkasından su dökülmesi, iki bayram arasında nikâh kıyılmasının doğru olmadığı, kadının kestiği hayvanın etinin yenemeyeceği, eşinden şiddet gören kadının kocasına eşek dili yedirdiği takdirde şiddetten kurtulacağı, tespih çekilerek hatim yapılacağı, mezarlıktaki ağaçların meyvelerinin yenilemeyeceği inancı, cenaze törenlerinde 3. 7. 40. ve 52. Günlerde merasim yapılması, hactan dönenlerin ellerinin içinin öpülmesi, kurşun döktürülmesi geleneği batıl inanış ve hurafelerdir. Müslümanların bu tür inanışları ve uygulamaları terk tmesi gerekir. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v.) **“Dinde ortaya çıkan yeni şeylerden kaçınınız. Çünkü bu yeni şeylerin hepsi bid’attır. Bid’atların hepsi dalalettir. Yoldan çıkmaktır.”** demiştir.

Bulgaristan Müslümanlarının arasında geniş yankı ve uygulama bulan yukarıda özet olarak saydığımız hurafeler, bid’atlar, batıl inançlar, kahincilik, muskacılık, bakımcılık, sıra dışı gibi sapmaların ve sapıtmaların, bilerek veya bilmeyerek günah işlemelerin önüne ancak dinî bilgimizi ve kültürümüzü artırmakla geçebiliriz. Çünkü günümüzde hurafelerin beklenmedik kişi ve toplumlarca sahiplenmesinin önemli bir nedeni de din ve onun kaynakları hakkındaki bilgisizliktir. Çünkü İslâm; insanı okumak, öğrenmek, düşünmek ve araştırmak suretiyle inancını temellendirmeye, aklını işletmeye, güç ve kabiliyetini kullanmaya davet etmektedir. Kur’an-ı Kerim bu hususu şöyle açıklamıştır: **“(Resulüm) de ki, işte bu benim yolumdur. Ben Allah’a çağırıyorum, Ben ve bana uyanlar aydınlık bir yol üzerindeyiz.”** Bu yüzden toplumdan hurafelerin yok etmenin veya azaltmanın en pratik yolu iman ve ibadet başta olmak üzere, dinî değerler arasında gerekli eğitim ve öğretimi sağlamakla mümkün olur.

Bugünkü Başmüftülük bu durumu çok iyi anlamaktadır ki, Bulgaristan Müslümanlarının, dini bilgisini ve kültürünü artırmak için büyük çabalar harcamaktadır. 2015 yılında 10000 yavrumuz 700 Kur’an kursunda dinlerini öğrenmişlerdir. Bizde geleneği olmayan Kur’an kursları ve onlara katılan öğrencilerin sayısı her yıl yukarıya doğru artmaktadır. Bu kurslar ebeveynler arasında da çok rağbet bulmuştur. Ana-babalara da dinî bilgiler veren ayrıca Kur’an kursları vardır. Razgrad ilinin Kiçenitsa (Zincirlikuyacak) köyünde 55-60 yaşında annelerin Kur’an kursunu ziyaret ettim. Bu yaşta Kur’an harflerini öğrenip de kutsal kitabımızı yüzünden okuduklarını görünce çok sevindim. Yaşlı erkekler içinde ayrıca Kur’an kursu olduğunu söylediler. Kur’an kursları artık bizde geniş bir popülarite kazan-

dı. Belediye okullarında deneme olarak başlayan “İslam dini” derslerine de 3160 Müslüman çocuğu katılmaktadır.

Bunların dışında sıralı dinî eğitim almamış olan genç Müslümanlara dinlerini öğretmek için Plovdiv (Filibe) ilinin Ustina, Burgas ilinin Lülyakova (Kremistik), Bilka, Razgrad ilinin Delçevo, Smolyan (Paşmaklı) ilinin Rudozem kasabasında İmam kursları (bir tür dini okul) çalışmaktadır. Ustina köyündeki okulu bitiren 110 gence imamlık diploması verilmiştir. Madan kasabasında daima çalışan hafızlık kursunu bitiren 25 gence (ikisi hanım kız) diplomaları törenle verilmiştir.

Pek tabii Bulgaristan’da dinî eğitim denince ilk akla gelen üç İmam-hatip okulu ve Sofya’daki Yüksek İslâm Enstitüsüdür. Şumen (Şumnu), Ruse (Rusçuk), Momçilgrad (Mestanlı) şehirlerinde 25 yıldır çalışan bu irfan yuvaları Bulgaristan Müslümanlarına 1531 hizmet âşığı genç vermişlerdir. 2015-2016 ders yılında üç İmam – hatip okulunda 283 öğrenci okumaktadır.

İmam –hatip okullarını bitiren gençlerin bir kısmı Sofya Yüksek İslâm Enstitüsünde, Bulgar üniversitelerinin çeşitli fakültelerinde, Türkiye’de ve Arap memleketlerinde yüksek eğitimlerine devam etmektedirler. Üçüncü bir kısım ise müftülük sisteminde doğrudan dini hizmete koşulmakta, memleketimizde İslam’ın bid’atlardan, hurafelerden temizlenerek aslına dönmesine yardımcı olmaktadır.

Bulgaristan’da dinî eğitim sisteminin (Ne yazık ki memleketimizde ana dilinde eğitim veren Türk okulları yoktur.) tepesinde Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü bulunmaktadır. Artık 25 yıldır çalışan bu yüksek eğitim kurumu memleketimiz Müslümanlarına 200’ün üstünde yüksek kalifiyeli genç hoca vermiştir ki, bunların 65’i hanımdır. Bugün Bulgaristan’da dinî hayat Yüksek İslâm Enstitüsü mezunlarının elindedir. Yüksek Din Kurulu Başkanı sayın Vedat Sabri Hoca başta olmakla birçok enstitülü bölge müftülüğü, vaizlik, Kur’an kurslarında ve imam-hatip okullarında öğretmenlik yapmaktadırlar. Bir de Yüksek İslâm Enstitüsünü bitirenlerin sayısına Türkiye’de, çeşitli Arap memleketlerinde ilâhiyat fakültelerini bitirenleri, doktora yapanları da katmak lazımdır ki, onların da hepsi (100 genç dolayında) dini hizmettedir.

Başmüftülük bu yaygın eğitim çalışmaları yanı sıra son yıllarda dini kitap yayıncılığına da hız vermiştir. 10 yıl içinde çıkarılan 100’ün üstündeki kitap arasında Bulgarca ve Türkçe Kur’an meâlleri, Riyazus Salihinler, Hazret-i Peygamberin (s.a.v.) hayatına dair çeşitli kitaplar, ilmi haller, Kur’an kurslarına yardımcı kitaplar, çocuk kitapları vesaire bulunmaktadır. İki dilde sırasıyla çıkarılan çok renkli, derini çerikli “Müslümanlar” dergisi Müslümanlar arasında dinî bilgileri ve kültürü yaymakta faydalı hizmetlerde bulunmaktadır.

Bulgaristan Başmüftülüğü bu hızlı ve isabetli çalışmalarıyla üç hedefi tutmaya çalışmaktadır:

-Memlekette İslâmiyet’in safiyetini ihya ederek Müslümanları bilgilendirmek, biliçlendirmek surety ile hurafelerden, bid’atlardan, sapmalardan ve sapkınlıklardan korumak.

-Bizim manevi hastalığımızdan istifade ederek aramıza sokulmaya, kaleyi içerden almaya çalışan misyonerlerin önünü kesmek;

-Aşırı milliyetçi ve ırkçı Bulgarların dinî mabetlerimizi yakıp yıkmalarını, Müslümanlara hücumlarını durdurmak.

Misyonerlerin Bulgaristan Müslümanlarına Hücumu

10 Kasım 1989 tarihinde gerçekleştirilen demokrasiye geçiş süreci, 45 yıl süren kanlı ve canlı komünist diktatörlüğünden kurtuluş, bütün Bulgaristan halkını sarhoş etti. Bulgar-Türk, Hristiyan-Müslüman öyle sarmaş dolaş birbirine sarıldılar ki, herkes kendi Allah'ına şükretmek için kiliseleri, camileri doldurdu. İşte halkın kalbini dine açıldığı, küllenmeye başlayan ilâhi nurun tekrar korlaşmaya başladığı anda Avrupâ'da tezgâhlarını kurmuş olan hem Ortodoks Hristiyanlığa, hem Müslümanlığa aykırı birçok uyduruk yeni dinler, tarikatlar Bulgaristan'a akın etti. Bunlar emokrasinin esnekliğinden, devletin yanlış anlaşılan vicdan özgürlüğü uygulamasından istifade ederek, Bakanlar Kurulu'nun Diyanet Genel Müdürlüğüne kaydolarak hummalı bir propaganda çalışmasına başladılar. Çıkar-dıkları gazeteler, dergiler, kitaplar, parklarda, stadlarda düzenledikleri mitingler, yürüyüşler sayesinde Bulgarların boş kalbini doldurma çabasına giriştiler. Ben, bu manevi hücumun saf Hristiyan, Müslüman için ne kadar tehlikeli bir hareket olduğunu sezmiş olacağım ki, zamanın en büyük günlük gazetesi olan "24 часа" (30 Eylül 1992) gazetesinde bir yazı yayımlayarak milletin dikkatini bu tehlike üzerine çekmeye çalıştım. Ancak ben o zaman Hristiyanları uyarmaya çalışıyordum. Çünkü sapık dinî akımların dil engeli yüzünden Müslümanlar arasına girmeyeceğini düşünüyordum. Fakat Eylül 1992 tarihinde Sofya'daki 50 bin kişilik "Vasil Levski" stadında İsveç'ten gelen Ulf Ekman ekibinin düzenlediği "GökPatlaması" şovunda seyirciler arasında Türkçe konuşanlar olduğunu, Rodoplar'dan Pomaklar geldiğini görünce şafağım attı. Demek uyduruk dinler Müslümanlar arasına da girmeye çalışıyor. Tuttum bu meseleyi inceledim. Türkler, Pomaklar, Müslüman Romanlar arasında alan araştırmaları yaptım. Genç ihtiyar, kadın erkek birçok Müslüman ile görüştüm. Meğer biz demokrasi sarhoşluğu ile şovdan şova koşarken yanlış dinciler çoraplarını örmüşler. Ben alan araştırmalarında saptadığım durumu 1995 yılında çıkarmaya başladığım "Ümit" dergisinde bir dizi hâlinde okuyucularım ile paylaştım.⁹

Bulgaristan'da Müslümanlar arasında misyoner çalışmalarına karşı açtığım bay-rağı benden "Ahmed Davudoğlu Vakfı" başkanı sayın Basri Zilabid,¹⁰Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü Rektör Yardımcısı Dr. Adem Yerinde hoca aldılar.¹¹ Onların ikisi de Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ve Çanakkale Üniveristesi İlâhiyat Fakülte-

9 Ümit dergisi, 1997, s.13, 14, 15, 16.

10 İsmail Cambazov, *Bulgaristan'da Başmüftülük Tarihi*, , C.II, Sofya, 2013, s. 319-330.

11 İsmail Cambazov, *Bulgaristan'da Başmüftülük Tarihi*, , C.II, s. 331-359.

sinin 15-17. IV. 2005 tarihinde düzenledikleri “Türk Dünyasında Misiyonerlik Faaliyetleri” konulu sempozyumda Bulgaristan Müslümanları arasında misyoner çalışmalarının günümüzde arz ettiği tabloyu gözler önüne serdiler. Basri Bey’in sunduğu bildirinin başlığı “1990 sonrası Bulgaristan’da Misiyonerlik Faaliyetleri. Evanjelist Metodist Kilisesi Örneği” idi. Basri Bey bildirisinde benim bahsettiğim konuları günümüze getirmiş, Evanjelist Metodist misyonerlerinin Müslümanlar arasında çalışmalarının günümüzde sergilediği manzarayı onların yazdıklarına dayanarak inandırıcı bir şekilde anlatmıştı.

Adem Yerde Hoca’nın sempozyumda okuduğu tebliğin başlığı “Misiyonerlik Faaliyetleri Çerçevesinde 1990 Sonrası Bulgaristan’da Türkçe Konuşan Halklar Arasında Dağıtılan Türkçe Yayınlar ve Muhtevaları”. Bu uzun bildiride sayın hocamız öyle büyük meseleleri böyle derin bir vukufiyetle işlemiş ki, yüreğine ve eline sağlık.

Pek tabii Bulgaristan Müslümanlarını İslâmiyetten koparıp herhangi sapık bir Hristiyan mezhebine veya yanlış dine bağlama çabaları 1990 yılından sonar başlamış değildir. Böyle denemeler daha XIX. Asrın sonlarında başlamıştır. Ülkemizde Müslümanlar arasında Hristiyanlık propagandası yapmak için ilk gazete 1898 yılında çıkarılmıştır. Ne gariptir ki, misyonerler bu gazeteye sahiplik yazarlık yapacak tek bir yerli Türk-Müslüman bulamamışlardır. Nasılsa İran’dan Bulgaristan’a gelmiş olan işsizlikten, açlıktan bunalan Seyyid Hüseyin Nazif isminde ne idüğü belirsiz, soysuz biri 2000 leva karşılığında hem adını, hem dinini değiştirmiş, Natanail Nazifov olmuş ve Hristiyanlığın Protestanlık mezhebini Kabul etmiştir. Çıkardığı gazetenin adı “Şems”. Avrupalı, hele de Almanyalı Protestanların malidesteği ile 1896’dan 1907 yılına kadar Filibe’de 11 yıl yayına devam etmiştir. Natanail Nazifov “Şems” kapandıktan sonar gene Filibe’de Hristiyanlık propagandası için başka bir gazete çıkarmaya başlıyor: “Şark Muhabiri” (1907). Natanail, efendilerinin emri üzerine Filibe’yi terk ederek Deliorman Türklüğünün, Müslümanlığının merkezi olan Razgrad’a yerleşiyor. Burada fakat gazette değil, dergi çıkarmaya başlıyor. Adı da “Şahid-I Hakaik” (Gerçeklerin Tanığı)’dır. Yeni derginin ilk sayısı 01.11.1933 tarihini taşıyor. Burada 2 yıl 10 ay süreyle çıktıktan sonra, derginin sahibi de, idare hanesi de Kazanlık’a taşınıyor. Burada 9 yıl (01.01. 1936-31.12.1944) muntazam yayın hayatına devam ediyor.

Başka bir şaşkın, hem de yerli Türk, sözde Müslüman, hoca geçinen Mehmet Şükrü isminde birisi ana-baba adını Ohannes Asordoryan Ermeni adıyla değiştirmiştir. Asordoryan’ın Filibe’de 24. 10.1908 tarihinde çıkarmaya başladığı “Güneş” gazetesinin temel hedefi bütün Bulgaristan Müslümanlarını Hristiyanlaştırmak değil de, sadece Pomakları “aslı dinine çevirmek”. Aynı şahıs, aynı amaçlarla 1912-1913 yılları arasında “Hurşit” (Güneş) başlıklı başka bir gazete daha çıkarıyor.

Protestan misyonerler, hatta Çingeneleri de unutuyorlar. Şaban Şakir Paşov (Sofya Müslüman mezarlığında yatıyor) adında Sofyalı bir Rom “Terbiye” adında

bir gazete (15.06-11.07.1993) çıkarmış. Üç sayısı da Bulgarcadır. Amacı, Sofya Çingeneleri arasında Hristiyanlığı yaymaktır.¹²

Ancak çok sevindiricidir ki, arşivlerde bu gazetelerin propagandasına kapılarak tek Müslümanın Hristiyan olduğunu gösteren belgeye, bilgiye rastlamadım. Fakat 2000’li yıllarda durum tamamıyla değişti. 45 yıl devam eden zorunlu “bilimsel ateizm” yaşlılara dinlerini uygulamayı yasak etti, dinî bilgisi hiç olmayan, tersine her dine karşı düşman bir ruhta yetiştirilen dört beş nesil hayata atıldı. Bir manevi boşluk meydana geldi insanların kalbinde. Bu boşluğu doldurmaya çalışan misyonerler 1990 sonrasındaki dönemde muvaffak olmaya başladılar. Çünkü ayrı etnik gruplara mensup Müslümanların ağızına göre, şerbet vermeyi öğrendiler. Bir kısmı Müslüman Türkleri üzerine aldı, bir kısmı Pomaklara yöneldi. Üçüncülerin harmanı ise Müslüman Çingeneler oldu. Daha Amerikalardan, İngiltere, Almanya, Holandalardan kopup gelen özel eğitim ve hazırlık görmüş, nazik, kibar hem de varlıklı ailelerin çocukları aramıza girdiler. Görünüşte niyetleri de gayet masum ve makuldü. Kimisi Türkçesini ilerletmek için Türkler arasına sokuluyor. Türklerin yaşamını, folklorunu, kültürünü, dinini öğrenmek (yerinde öğrenmiş de gelmiş o başka mesele) istiyor. Avusturyalı Hans’ın amacı başka. Pomaklar üzerinde doktora tezi hazırlıyor. Pomakları yakından tanıması lazım. Katolikler, Protestanlar, Müslüman Çingeneleri ele almışlar. Avrupa kurumlarından yardım sağlayacaklarını vaat ediyorlar. Mesele gönül yapmak, gönül kazanmaktır. Kazanılan gönül işlemekise kolaydır artık. Türk’e Türkçe, Pomak’a Bulgarca, Çingene’ye Çingenece İnciller, bozuk Hristiyanlık kitapları dağıtılıyor. Bir kere voltaya tutulan bin bir türlü taktik, hokkabazlık ile illâ sahile çekiliyor.

2015 yılında Sofya, Aytos, Montana müftülükleri bölgesinde yaptığım alan araştırmalarında içimi bunaltan verilerle karşılaştım. Yehova şehitleri, Mormunlar, Muuncular, çeşitli Protestan ve Katolik mezhepleri hele de Müslüman Çingeneler arasında çok verimli çalışıyorlar. Protestanlar Çingene mahallelerinde camilerin karşısına kilise dikeyyorlar. Protestan yaptıkları gençleri Avrupa İlâhiyat fakültelerinde, özel kurslarda hazırlayarak dolgun bir maaşla doğdukları yerlere gönderiyorlar. Örneğin Aytos’taki Protestan kilisesinin papazı yerli Çingene Montana müftüsü de böyle hâllerin kendi bölgesinde de olduğunu söylüyor. Vaktinde komünistlerin ateizmi Müslümanlar arasına “İlerici” Türk aydınları vasıtası ile soktukları gibi yabancı misyonerler de şimdi aynı taktiği uygulayarak kendilerine yerli kadrolar yetiştiriyorlar ve propagandalarını onlara havale ediyorlar. Türkler, Pomaklar arasında da Hristiyanlığı kabul edenler vardır. Hatta gazeteler Sofya Üniversitesi’nin Hristiyan İlâhiyat Fakültesinde iki Müslüman çocuğunun papaz olmak için okuduğunu bile yazdılar. 19.03.2015 tarihli sayısında günlük “Duma” gazetesi, Blagoevgrad şehrinde (kalabalık Pomak nüfusu bulunan il merkezi) ebeveynlerin Yahova Şahitlerine karşı protesto yürüyüşü düzenlediklerini,

12 İsmail Cambazov, *Bulgaristan Türk Basını Tarihinde “Yeni Işık – Nova Svetlina” gazetesi*, İstanbul, 2011, s. 47-48.

bu sapık dinî akımın çocuklarını şaşırttığını haykırdılar ve memleketten kovulmalarını istediklerini yazdı. Zamanın Cumhurbaşkanı Jelo Jelevin küçük kızı bu sapık mezheplerden biri tarafından intihara teşvik edildi ve kendini astı. Olmayacak şaşkınlıklar yapan satanizm de Bulgaristan'da yaygındır. Fakat seküler ruhta yetişmiş olan Bulgar aydınlarını bunlar pek ilgilendirmiyor. Hatta hiç telaşlandıkları yok. Onları telaşlandıran, endişelendiren birçok Türk, Arap Müslüman cemiyetlerinin, vakıflarının Türklere, Pomaklara, Müslüman Çingenelere kendilerini ve dinlerini korumak için yaptıkları insani yardımlardır.

2000'li yıllarda Bakanlar kuruluna bağlı Dinler Komitesi Genel Müdürlüğü yapmış olan komünist Bonço Asenov "Bulgaristan'da Dinler ve Mezhepler" başlıklı incelemesinde yabancı mezhep ve tarikatların Hristiyanlar arasında nasıl çalıştıklarına şöyle bir değindikten sonra asıl tehlikenin Türk ve Arap dini teşkilatlarının Müslümanlar arasında çok başarılı çalışmalarında gizlendiğinin altını çiziyor ve böyle çalışmalara karşı sert tedbirler alınmasını istiyor.

Bonço Asenov'a göre, burada esas tehlike, Türk ve Arap vakıflarının, dinî cemiyetlerin temel niyeti "bizim etnik kardeşlerimiz olan, Osmanlı'nın zorla Müslümanlaştırıp Türkleştirdiği ecdadımızın torunlarını bizden ayırmak, kendi kabuklarına sarılıp ayrı bir toplum kurmak, dolayısı ile hem milleti, hem memleketi parçalamaktır."

Araştırmacı Bulgaristan Müslümanları arasında yaygın dinî çalışmalar yapan 60 dolayında Türk ve Arap vakfının içinde 20 kadar fundamentalist vakıf vardır. Bunlar "başlıca Rodoplar'da olmak üzere cami kuruyorlar, eskilerini onarıyorlar. Camilerde, istirahat evlerinde, tatil kamplarında gençler arasında illegal Kur'an kursları çalıştırıyorlar. Sınır dışında basılmış binlerce dinî kitap getiriyorlar. Yüzlerce gencin yabancı memleketlerde dinî tahsil görmesini sağlıyorlar.

Türkiye'deki fundamentalist partiler, kurumlar ve teşkilatlar Bulgaristan Başmüftülüğüne mali yardımda bulunuyorlar. Memleketimize dinî edebiyat ve ders kitapları, çocuklarımızın din eğitimini yerinde sağlamak için hocalar gönderiyorlar. Bizdeki Müslüman okullarında 20-25 Türkiyeli hoca ders veriyor. Öğrenciler yaz tatillerinde Türkiye'ye gönderiliyorlar vesaire" diye yazıyor.¹³

İstihbaratçı Bonço Asenov'a göre bu "kötü işleri" Nuncular, Süleymancılar, Diyanet İşleri Başkanlığı, Bulgaristan'daki şubeleri vasıtasıyla yapıyorlar.

Aynı teraneyi Başbakanın Müslümanlar müşaviri Bogdana Todorova'da tutturmuştur. 2014 yılında Sofya'da yayımlanan "Dinin Geleceği" başlıklı bir derlemede, günümüzde Avrupa ve Bulgaristan'daki İslâm'ı", anlatıyor. Bu uzun araştırma yazısının bizi ilgilendiren kısım "Bulgaristan'da İslâmın geleceği" bölümüdür.

"20. asrın 90'lı yıllarında memleketimizde var olan Vahhabi etkisi, ayrı ayrı radikal İslami teşkilatların illegal çalışmaları yanında, bugün Türkiye'nin, Türk

13 Бончо Асенов, Религиите и сектите в България, София, 2006, стр. 257.

dinî teşkilatlarının hücumuna uğruyoruz. Devlet adına çalışan (Diyanet, TİKA) şahıslar İslâm ümmetini güçlendirme gayreti içindedir. Onların orta yakınlıktaki amacı, Diyanet'in İslâm doktorini ve pratiği anlayışına göre bir Balkan İslâmı oluşturmaktır. Bu İslâm yerli geleneklere yakın bir İslâm olacaktır. Diyaneti, Osmanlı Meşihatı'nın (Şeyh'ül İslamlık)- dini meselelerde dünyada en büyük ve en merkezleştirilmiş kurum) varisi olarak takdim edecek ve Osmanlının dinsel ve mimarî mirasını ihya etmeye çalışacaktır. Öte yandan Türk dinsel vakıfları Körfez donörlerinin (para verenleri) yerlerini alarak eğitim alanında çağdaş kolejler açarak, üniversitelerden Kur'an kurslarına kadar geniş bir alanda çalışmaktadırlar. Diyanet 2009-2010 ders yılında Bulgaristanlı Müslüman gençlere 310 burs göndermiştir.

Eğitilmiş burslular, Bulgaristan'da Türkiye'ye sadık iyi yetiştirilmiş yeni çekirdekler oluşturmaktadırlar.” diyor Todorova¹⁴

Bu korkunç keşfi ve saptamayı yapan sayın müşavir hanım, Diyanet İşleri Başkanlığının, Nurcuların, Süleymancılardan, Hak ve Özgürlükler Hareketinin çalışmalarını anlatmakta, bunların Bulgaristan'ın millî güvenliğini tehlikeye attıklarını altını çizmektedir. Araştırmacı hanım Rodoplar ve Pirim Makedonya'sında yaşayan Bulgar Müslümanlarının (Pomaklar) Türkleştirilmesi için harcanan daimi çabaları çok tehlikeli görüyor. Hanım, Hak ve Özgürlükler Hareketi'nin Pomakların dindarlığından faydalanarak onları nasıl Türkleştirmeye çalıştığını anlatıyor, böyle çalışmaların Bulgaristan'ı parçalamaya götürebileceği varsayımlarını ortaya atıyor.

Bulgar kitap pazarlarında bu ruhta yazılan kitap enflasyonu vardır. Başkent Sofya'nın Slaveykov meydanındaki kitapçı masalarına şöyle bir göz attım. Son on yıl içinde yerli din uzmanlarından, filozoflarından, yazarlarından, çizerlerinden, İslâm ve Müslümanlık aleyhinde 28 kitap çıkarılmış. Hem de bunlar hepsi değil, dahası vardır. Bonço Asenov, Bogdana Todorova'dan çok daha aktifleri var. Mesela eski milletvekillerinden Stoyan Rayçevski son 10 yıl zarfında Müslüman Pomaklar hakkında 6 büyük kitap yazmıştır.¹⁵ Komünist emniyetinde uzun seneler Türkiye bölümü başkanlığı yapan Veselin Bojkov son senelerde 5-6 kitap çıkarmıştır.¹⁶ 15 yıl Türkiye'de Bulgar Başkonsolosluklarında, elçilikte çeşitli diplomatik görevler arkasına gizlenerek istihbarat toplayan Dimtır Vandov'un kitap-

14 Богдана Тодорова, Десислава Дамянова, Жасмина Донкова, Иван Желев, Максим Мизов, Нина Димитрова, Бъдещето на религията, София, 2014, стр. 238-258.

15 Стоян Райчевски, Българите Мохамедани, София 2004; Геноцид над Българите през XX век, София 2006; Източна Тракия - етноси, преселения XV – XX век, София, 2002; Родопите – исторически и етнологически проучвания, София, 2005; Християнство и ислям в източни Родопи, София, 2004 и още десетина.

16 Бончо Асенов, Под булото на религията, София, 1984; По проблемите на национализма (потурчване//), София, 1993; Нация, религия, национализъм, София, 1994; Възродителния процес и държавна сигурност, София, 1996; Споделено, София, 2012; Религиите и сектите в България, София, 2006 и др.

larının sayısı üçtür.¹⁷ Bonço Asenov'un andığım kitabından başka İslâm aleyhinde daha 5 kitabı vardır.¹⁸

Bütün bu kitaplarda komşu Türkiye Cumhuriyeti'nin her an Bulgaristan'ı işgal etmeye çalıştığı, bunun içinde İslâm dinini ve Müslümanları kullandığı yazılıyor. Türkiye'den Bulgaristan'a gönderilen din adamlarının ülkemize İslâm fundamentalizmi getirdikleri, Edirne, İstanbul, Bursa, İzmir vesair şehirlerdeki İlahiyat Fakültelerinde okuttukları Bulgaristanlı Müslüman gençleri Pantürkist, Panislamist bir ruhta yetiştirdikleri iddia ediliyor.

Bu kitapların yanı sıra medya dediğimiz günlük, haftalık, aylık gazette ve dergiler, onlarca televizyon kanalı her gün okuyucularına, seyircilerine Bulgaristan'ın ve Bulgarlığın baş düşmanının İslamiyet ve Müslümanlık, Türklük olduğunu telkin ediyorlar. Vatansever cephe adını alarak Türklük ve Müslümanlık aleyhindeki propagandası ile kaba milliyetçi Bulgarların oylarıyla parlamentoya giren partinin yayın organı "Desant" - Çıkartma gazetesinin her sayısında, "Skat" adındaki televizyon kanalında her gün Türkiye ve Türklük aleyhinde, İslâm ve Müslümanlık karşıtı yazılar, programlar bulmak mümkündür. İkinci planda kalan saldırgan "Ataka" partisinin haftalık gazetesi "Ataka", "Alfa" adındaki televizyon kanalı İslâm, Türklük düşmanlarının kutsal dinimize ve şanlı milletimize karşı akla hayale gelmedik hezeyanlar yağıdirmektedir.

Sadece bunlar mı? Aklı başında hesap ettiğimiz "Trud", "24 çasa", "168 çasa", "Duma" gibi gazetelerde sık sık anti islamik, anti Türklük iftiralara yer veriyorlar. Örneğin otoriteli "168 çasa" gazetesi geçen yıl (Ekim 2014) Bulgaristan Millî Eğitim Bakanlığının müsaadesiyle açılan ve 25 yıldır aynı Bakanlığın kontrolü altında çalışan Şumnu'daki imam-hatip okulunu "İslâm fundamentalistleri yetiştiren medrese" ilân etti. Bu fundamentalistler yuvasını ansızın basıp araştırma yapan kahraman polisimizin okulun kütüphanesinde öğrenci odalarında ne kadar Bulgaristan ve Bulgarlık aleyhinde kitaplar ulduğunu bire bin katarak anlattı. Okul yönetmenliğinin bütün yazılanların açık bir iftira olduğu, mutlaka yalanlanması lâzımg eldiği isteği ile gazeteye gönderdiği mektup bir haber dahi yapılmadı. Açılan iftira davası da mahkeme arşivlerinde yatıyor.

Yukarıda adı geçen kâhin Bonço Asenov daha 1996 yılında "Kontinent" gazetesine verdiği bir röportajda "Bulgaristan Türkleri en geç 2000 yılına kadar özerklik isteyeceklerdir." bombasını patlattı.¹⁹ Başka "büyük stratekler "Müslümanların hangi bölgelerde özerlik isteyebilecekleri kehânetinde bulunuyorlar. "Pogled" gazetesi- Bulgaristan Gazeteciler Birliği organı, Türklerin Bulgaristan'ın

17 Веселин Божков, Заплахата остава, София 2001; Нашествие на ислямския фундаментализъм, София, 2006; Заплахата настъпва, София, 2006; Вековна агресия, София, 2008 и др.

18 Димитър Вандов, Разузнаването в главно направление, София, 2007; Двубоят между разузнаването и контрразузнаването на България и Турция, София, 2011 и др.

19 в. Континент, 1996, бр. 328

üç bölgesinde özerklik isteyebileceklerini yazdı: Rodoplar, Deliorman, Dobruca. Hem de bu bölgelerin haritalarını çizdi, verdi. Türklere adeta ayaklanınız, haklarınızı alınız çağrısı bu.²⁰Bu Musa kesiciler masum, çalışkan Bulgaristan Türkünü sokağa çıkarıp 1989 yılında yaptıkları gibi makineli tüfeklerle karşılarına geçerek kırmak istiyolar. Ama son derece tahammülkâr, hoşgörülü Türk bu provakasyona gelmiyor. O Bulgaristan'ın bağımsızlığı, bütünlüğü, birlikteliği için namusla çalışmaya devam ediyor ve edecektir.

Bulgaristan'da İslâm ve Müslümanlık aleyhinde çıkarılan kitaplar, gazeteler, düzenlenen televizyon programları işin propaganda yanındır. Esas amaç memlekette bir İslamofobi yaratmak, aslında hoşgörülü Bulgar kamuoyunu korkutarak bir tahammülsüzlük, düşmanlık havası oluşturmak, iki toplumu birbiri ile çarpıştırarak kan dökmektir.

Ve bu çevreler sık sık Müslümanın sabrını zorlayıp provokasyona getirmek için saldırgan hareketlere geçiyorlar. Camilere, Müslümanların kutsallarına hücum ediyorlar, mabetlerin kapılarına, duvarlarına suç oluşturan tehditkâr yazılar yazıyorlar. “Ataka” partisi milletvekilleri, bir sürü ayyaş, esrarkeş ile 20 Mayıs 2011 tarihinde Sofya Camii'nde Cuma namazını bastı. Dışarıda namaz kılan Müslümanlara hücum etti. Seccadeleri, halıları toplayarak külhan yaptı. Bir de ateşin etrafında horon teptiler. Saldırganlar, polis ve Müslümanlar arasındaki çatışmalarda yaralanlar oldu. Bu çatışmalar arasında bir Arap kendisini korumak için cep çakısını çıkarmış, havada savuruyor. Televizyon kameraları Müslümanları dövenleri, namazlaları yakanları değil de çakılı Arap'ı çekmişler. Resim bütün gazetelerin birinci sayfalarını dolaştı: İşte görün, bakın, İslâm fundamentalistleri Sofya'nın merkezinde ne yapıyorlar. Atakacıların yaralayıp hastanelik ettikleri 5-6 Müslümandan hiçbir kimse bahsetmedi.

“Ataka” gazetesi ertesi günkü sayısında hırsızın “tutun hırsız” diye bağırдыğı gibi birinci sayfasına şöyle bir başlık attı: **“Denitsa Gaceva öldürülebilirdi. Polis hareketsiz kaldı. Milletvekili İslâm terörizmine kurban gitti.”** Birkaç başlık daha; **“Gacallar Ataka milletvekilini öldürmeye çalıştılar; polis yeniçeri taburu gibi hareket etti; Ataka iç işleri bakanının istifasını istedi; Bulgarlara dayak hocalar tarafından hazırlanmış; Müslüman saldırganlığa karşı Bulgarın tahamülü bitti.”** vb.²¹

Mahkemeler artık beş yıldır, 150 yıllık Bulgaristan tarihinde ilk defa işlenen bu barbarlığın teşkilâtçılarını, tetikçilerini arıyorlar. Caminin abdesthanesi üzerinde parti lideri Volen Siderov'un ağzında mikrofonla vurun Müslümanlara, gebertin İslam fundamentalistlerini emirleri, yakılan seccade ve halı külhanı, ellerinde Bulgar bayrağı olduğu hâlde etrafında horon tepen kaba milliyetçiler delil

20 в. Поглед, 1995, бр. 18

21 в. Атака, 21 май, 2011 год.

değil, ama çakılı Arap delildir. Tekme tokat sakatladıkları masum Çingene delil, saldırgan Atakacılar delil değildir. Onlar mahkeme koridorlarında sürünüyorlar. Hem de mahkum edilecekler.

Resmî makamların, tavşana kaç, tazıya tut diyen polisin, mahkemelerin, savcılarının böyle açık suçlar karşısında kayıtsız kalması sokak kabadayılarını cesaretlendiriyor, Müslümanlar aleyhinde başka suçlar işlemeye özendiriyor. Hem de bu suçları işliyorlar. 2014 yılında gözü dönmüş 4-5 bin sözde sporcu Plovdiv (Filibe)'deki Muradiye Camiine hücum ettiler. İstanbul Büyük Belediyesi tarafından restore edilen Balkanların incisi bu ulu mabedin, kapıları kırıldı. Polis ile nümayişçiler arasındaki çatışmada ciddi yaralananlar oldu, 20 kişi tutuklandı. Fakat birisi mahkum edilmedi. Sayın Ahmet Davudoğlu (ozaman daha Dışişleri Bakanı idi) Filibe'ye bizzat gelerek olayı inceledi. İki devlet arasındaki ilişkilere yansıyan büyük bir skandal oldu. Milliyetçiler, tam onarılmış, sıvanıp boyanılmış, süslü bir gelin hâline getirilmiş Başmüftülük binasının alnına sprey ile **“Müslümanlara ölüm, Türkler defolun”** ibarelerini yazdılar. 2013-2015 yıllarında ise Blagoevgrad (Cuma-ı Balâ) Camii'ne gamalı haçlar çizildi, Müslümanlığa yönelik küfürler yazıldı. Başmüftülüktan verilen bilgiye göre, 2014 yılında kaba milliyetçiler 100'den fazla camiye saldırdılar. Kimisinin ön kısımlarına, kimisinin duvarlarına Müslümanları aşağılayıcı, gücendirici yazılar yazdılar, pencere camlarını ve kapıları kırdılar.

Bulgaristan'daki ünlü etnik ve dinsel barış modeli, milliyetçi saldırganların tahrikleriyle öyle sarsıldı ki, bu durum hükûmeti bile telaşlandırdı. Başbakan Boyko Borisov 13 Mart 2015 tarihinde parlamentoyu ansızın ziyaret ederek milletvekillerini etnik, dinsel barışı bozacak söylemlerde bulunmamaya davet etti. “Parlamentoda yapılan konuşmalar beni çok telaşlandırıyor. Endişem haklıdır. Kötü bir bakımcı olmayayım. Fakat yaklaşan yerel seçimlere bu ton ile gidilirse, kesinlikle etnisel çatışma olacaktır.” Dedi.

Hükûmetin başı, Hak ve Özgürlükler Hareketi Başkanı Lütfi Mestan'a hitaben “Sayın Mestan, hepimizin kafasında çizilmiş olan hoşgörü sınırı aşılmaya çalışılırsa, ben iktidarı terk edeceğim. Bunu bilmenizi isterim.” dedi ve şöyle devam etti: “Herhangi bir caminin etrafına toplanan 50 bin kişinin arasında, bana oradan seslenmenize müsaade etmiyeceğim”.

Başbakan memleketteki etnik ve dinsel barışın her an patlayabilecek durumda bulunduğundan telaşa düşmekte haklıydı. Fakat öküz altında buzağı aramakta haksızdı. Memleketimizde artık 140 yıldır süren etnisel ve dinsel barış modelini Hak ve Özgürlükler Hareketi, Müslümanlar mı bozmaya çalışıyorlar; yoksa Ataka, Vatansever Cephe gibi Milliyetçi partileri bayrağı altında toplanan gözü dönmüş, kara kalpli insanlık düşmanları mı? Başbakan neden asıl suçluları göstermiyor da sadece Mestan'a yükleniyor? Bu milliyetçilere hedef gösterme değil de nedir? Halk buna, abanın altından sopa göstermek, diyor.

Adalet Şovu

Yüzden fazla camiye hücum edildi ve buralar tahribata uğradı. Fakat hiçbirinin faili bulunmuyor. Gece yarısı meyhaneden dönen sarhoş holiganın birisi bir taş atmış, caminin camını kırmış, bir sarhoş kapıya yüklenmiş. Ne çıkar bundan? Ufak tefek vukuat! Dinsel barış adına büyütmemek lâzım. Zaten gazeteler böyle olayları haber bile yapmaz oldular.

Asıl tehlike İslâmın yayılması, Müslümanlar arasında dindarlığın gittikçe derinleşmesi, genç kuşakları da kapsaması. Ne idüğü bilinmeyen İslâm fundamentalizmi, Vahhabizim, Selefizm'i, Bulgaristan Müslümanlarının bilmediği bu dinî akımları memlekete Suudî Arabistan, Mısır, Suriye, Ürdün gibi bazı Arap memleketlerinde, hele de Türkiye'de okuyan gençler getirmiş. Bu gençler Bulgaristan'a döndüklerinde açtıkları Kur'an kurslarıyla, camilerde verdikleri vaazlarla vatanımızda İslâmiyeti geliştirmişler, Hristiyanlığa karşı düşmanlık aşılama çalışmışlar, halkı parçalayıp dinsel gerginlik yaratmaya soyunmuşlar.

Bu sudan bahanelerle siyasi polis daha 2009 yılında gece yarısı Rodoplar'da 13 din görevlisinin (hepsi Arap memleketlerinden tahsil görmüş gençler) evlerini bastı, oğlunu uşağını korkuttu, kabaca yaptığı arama taramalarda evlerini alt üst etti. Sözde halkı telaşlandırmamak için çok gizli yapılan bu gece baskınında gazeteciler, kameramanlar hazır bulundu. Ertesi gün televizyonlar, gazeteler patladı. En mülayim başlıklar şunlardı: **"Bulgaristan'da şeriat devleti kurmaya çalışan bir grup hoca tutuklandı; Fundamentalistler, Müslümanları Hristiyanlara karşı kışkırtmak için milyonlarca dolar saçmışlar; zanlıların katılımıyla yapılan İstanbul Konferansı'nda neler görüşüldü? Blagoevgrad'ta okuyan Müslüman gençlerin bursları, oda kiralari nereden geliyor?"** vesaire, vesaire.

Bunları kanıtlamak için Pazarcık (Tatar Pazarcık)'ta Bulgar adalet tarihine "13 İmam Mahkemesi" adında büyük bir leke sürüldü. Yıl 2009. Bu mahkeme 6 yıl devam etti. İlk yıllarda gazeteler, televizyonlar meseleyi şişirdikçe şişirdiler. Akla hayale gelmeyen uydurmalarla masum din görevlilerini yırtıcı birer şahin gösterdiler. Polis zanlıların hısım akrabası eşi dostu tarafından mahkeme etrafında yapılan gösterileri, mitingleri seri bir şekilde dağıttı. Ama **"suçlu imamlara ölüm cezası"** verilmesini isteyen gözü dönmüş Müslüman düşmanı Atakacılar, Makedon haydutlarıyla "başa çıkamadı". Onlar, her dava günü 300-500 kişi ile mahkemeyi sararak zanlıları değil de yargıçları korkutmaya çalıştılar. Fakat herşeyden bıktılıyor. Medya el çekti. Milliyetçiler protestolardan bıktılar. Gelmez oldular. Mesele unutulup gitti. Şimdi sokaktaki vatandaşa sorsan böyle bir mahkeme olduğunu hatırlamayacak bile. Ama dava devam ediyor. Pazarcık İl mahkemesi 2014 yılında bütün zanlıların mahkûm edilecek kadar büyük suçlar işlemediklerine karar verdi ve hepsini beraat ettirdi. Tabii, 5 yıl bu gençlerin, ailelerinin hayatını zehirlediği, birçoklarını depresyona düşürdüğü için af dilemeye lüzum görmedi. Haklı da. Çünkü dava hâlâ devam ediyor. Cumhuriyet Başsavcısı İl mahkemesinin kararını yüksek mahkeme huzurunda protesto etti. Şimdi yüksek mahkeme bu davayı yeniden ele alacak. Vereceği hükmü bir Allah bilir.

Bu, efendim, 13 İmam'ın ailelerinin, hısım akrabalarının, eşinin dostunun daha nice yıllar manevi bir baskı, korku altında tutulacaklarını göstermektedir. Bu ise engizisyon mahkemesinden de beter bir şeydir.

Medyanın, mahkemenin “13 İmam davası” dediği aslında Arap memleketlerinde ilâhiyat okumuş yüksek seviyeli aydınlar davasıdır. Bunların arasında Necmi Cemilov Dıbov- Smolyan, Abdullah Mustafa Salih- Pazarcık, Ali Hayreddin-eski Smolyan, Sofya bölge müftüleri vardır. Sait Mehmet Mutlu, Ahmet Musa, İzet Aguşev Calev, Ali İbrahim Hoca gibi vaizler, kitap yazmış ilâhiyatçılar vardır.

Bunlar mahkeme önünde yiğitçe tutumları ile, siyasi polisin zorbalık yöntemleriyle topladığı uyduruk sözde belgeleri, bilgileri, cumhuriyet savcısının mesnetsiz iddialarını (iddianame 360 sayfa) birer birer çürütmüşler, Bulgaristan aleyhinde yıkıcı, ayrılıkçı bir çalışma yapmadıklarını, illegal fundamentalist örgütlere üye olmadıklarını, bu takım zararlı örgütlerin Bulgaristan'da bulunduklarını da bilmediklerini inandırıcı deliller ile kanıtlamışlardır.

Adamın kör gözünü çıkaracak nitelikteki bu veriler karşısında mahkeme pes etmiş, beş yıldır angaje ettiği yüzlerce tanığı, onlarca bilir kişiyi, tonlarca uyduruk bilgi ve belgeyi hiçe sayarak beraat kararını vermiştir. Bu da bütün baskıya rağmen Bulgaristan'da adaletin işlediğini göstermektedir ki, her mahkeme için değerli bir şereftir.

Ancak son söz olarak şunu söylemek isterim, Bulgaristan Müslümanlarının manevi hayatındaki bu dolu bulutlarına rağmen biz gene de büyük Allah'ımıza şükür secdelerine kapanıyoruz. Çünkü azgın milliyetçi Bulgarların provakasyonuna kapılarak bir Arnavutluk, Bosna–Hersek, Kosova, Makedonya olmadık. Etnik ve dinsel kavgalar yüzünden kan dökülmesine müsaade etmedik ve etmeyeceğiz. Uluslararası hukuk normlarının, Bulgar yasalarının bize tanıdıkları azınlık ve vicdan özgürlüğü haklarımızı, Bulgar komşumuzu incitmeden, korkutmadan, barışçı yollarla alacağız.

Elhamdülillah bugün Türklerin, Pomakların, Tatarların, Müslüman Çingelerin hepsi hiç korkmadan, dik başla “Şükür Allah'a Müslümanız” diyebiliyorlar. Başmüftülüğün, bizim vazifemiz bu Müslümanlığın içini doldurmak, kalbimizde korlanan imanı amelle, ahlâkla güçlendirerek, her Müslümanın sırat-ı müstakimde (tek doğru yol) azimle yürümesini sağlamaktır. Bizi böyle mutlu günlere kavuşturan Allah-ü Zülcelâl'in daha aydınlık geleceğe de kavuşturduğundan eminim.

Kaynakça

- AKYOL, Mustafa, *Özgürlüğün İslamı Yolu*, İstanbul, 2011.
- CAMBAZOV, İsmail, *Balkanlar'da Türkler ve Müslüman Azınlıklar*, Kırcaali, 2013.
- CAMBAZOV, İsmail, *Bulgaristan'da Başmüfütülük Tarihi*, Sofya, 2013.
- GÜNAY, H. Mehmet, *Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türklerinin Dini Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilâtı – 1878 -1945*, İstanbul, 2006.
- HATİBOĞLU, İbrahim, *Bulgaristan Müslümanlarında Dini Islahat Düşüncesi*, Bursa, 2007.
- KARAMAN, Fikret, *Balkan Türklerinin Tarihi Akışında Dinlerin Rolü ve Özgürlükler*, Ankara, 2013.
- KESKİOĞLU, Osman, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara, 1985.
- KILIÇ, Osman, *Kader Kurbanı*, Ankara, 2002.
- MEMİŞOĞLU, Hüseyin, *Bulgaristan'da Türk Kültürü*, Ankara, 1995.
- POPOVIÇ, Aleksandre, *Balkanlar'da İslâm*, İstanbul, 1995.
- ŞEREFLİ, Ahmet Şerif, *Bulgaristan'daki Türkler (1879 - 1989)*, Ankara, 2002.
- ŞİMŞİR, Bilâl, *Bulgaristan Türkleri*, Ankara, 2006.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1979.
- YILMAZ, Hüseyin, *Din ve Dindarlık, İstanbul*, 2014.
- ГЕОРГИЕВ, Антони и Димана Трънкова, Турците в България, София, 2012.
- ТОДОРОВА, Богдана, Бъдещето на религията, София, 2014.
- ТОДОРОВА, Богдана, Иджтихад срещу Джихад – рискове за България от радикален ислям, София, 2008.
- АСЕНОВ, Бончо, Религиите и сектите в България, София, 2002.
- КАРАДЖОВ, Величко, Пред олтара на родината, София, 1996.
- БОЖКОВ, Веселин, Заплахата настъпва, София, 2006.
- БОЖКОВ, Веселин, Нешествие на ислямския фундаментализъм, София, 2006.
- ТРЪНКОВА, Димана, Антони Георгиев, Проф. Христо Матанов, Пътеводител за Османска България, София, 2011
- НАЗЪРСКА, Жоржета, Българската държава и нейните малцинства – 1897 – 1885, София, 2014.
- РАЙЧЕВСКИ, Стоян, Българите мохамедани, София, 2004.
- РАЙЧЕВСКИ, Стоян, Геноцидът над Българите през XX век, София, 2006.
- РАЙЧЕВСКИ, Стоян, Етническо прочистване на Българите в източна и западна Тракия и Мала Азия (1903 – 1913 - 1923), София, 2013.



Romanya’da Müslüman Olmak: Romanya Müslümanlarının Dinî, Kültürel ve Eğitim Durumları

Ali AKSU

Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Özet

Romanya Müslüman Türklerinin çok eskilere uzanan tarihî bir geçmişi vardır. Düz, verimli ve sulak bir yer olması sebebiyle tarih boyunca birçok Türk kavminin yerleşim merkezi olan Dobruca, dört buçuk asra yakın bir süre devam eden Osmanlı idaresiyle bir Türk yurdu hâline gelmiştir. Bugün, gerek Osmanlı, gerekse Osmanlı öncesine ait birçok eserle, çeşitli yer adları -ki İkinci Dünya Savaşı’na kadar yüzlercesi değiştirilmekle birlikte- hâlâ varlığını korumaktadır.

1241 yılında pek çok bölge olduğu gibi Dobruca da Moğol istilasına uğramıştır. İşte bu yıllarda Selçuklu Türklerinin Balkanlar’a ve Dobruca’ya geçtiklerini görüyoruz. Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus, Moğollara yenilmiş, yenilgiden sonra adamlarıyla birlikte 1263’lü yıllarda Bizans İmparatorluğu’na sığınmıştır. Bizans İmparatoru VIII. Mihail Paleologos, Sarı Saltuk’un da aralarında bulunduğu bir grup Türk’ü Kuzey Dobruca bölgesine yerleştirmiştir. Sarı Saltuk Baba ile birlikte bölgeye yerleşen Türkler, Babadağ başta

olmak üzere Dobruca'da pek çok yerleşim merkezleri kurmuşlardır. Bugün Romanya Dobruca'sında yaşayan Türkler, Peçeneklerin, Kumanların, Uzların, (Oğuz) ve sonraları gelen Osmanlı Türklerinin torunlarıdır. XIX. yüzyılda bunlara Kırım'dan göçen Kırım Türkleri de katılmıştır.

Selçuklular döneminden itibaren Sarı Saltuk ile birlikte Dobruca'ya gelen Türkler, daha sonra Osmanlıların bu bölgeyi ele geçirmesiyle, burada, nüfus olarak çoğunluğu elde etmişlerdir. Anadolu'dan gelen Türklerin dışında, Kırım Savaşı sonrasında buraya gelen Tatar Türkleri ile Dobruca, bir Türk bölgesi hâline gelmiştir. XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın başlarından itibaren başlayan Osmanlı hâkimiyeti, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'na kadar devam etmiştir. Osmanlı Devleti, Balkanlar'da yaklaşık 500 yıl hüküm sürmüştür.

1878 yılından sonra, Dobruca'da iktidar değişimi ile birlikte, bu bölgede yaşayan Türklerin kaderi de değişti. Bir zamanlar bölgenin sahibi ve efendisi olan Türkler, o tarihten itibaren artık azınlık konumuna düştüler. Çoğu bunu kabullenemediği için, anavatanı göçmek zorunda kaldı. Geride kalanlar ise, zorluk, sıkıntı ve acı içerisinde kimliklerini koruma mücadelesi verdi. Bu bölgede, her alanda, tam bir kargaşa yaşanmaya başlandı. Burada kalmayı tercih eden Türkler, bilmedikleri ve alışık olmadıkları, farklı bir kültür ve toplum ile birlikte yaşamının zorluklarını çektiler. Buna rağmen, bulundukları ülkenin sadık birer vatandaşı olarak yaşadılar ve hâlen de bu tarzda yaşamaya devam etmektedirler.

Dobruca bölgesi Romenlerin eline geçince, Romenler, burada kalan Türklerle iyi davrandılar. Bu durum, komünist yönetimin iktidarına kadar bu şekilde devam etti. Komünist dönemde daha önceden başlayan ve ardı arkası kesilmeyen göçlerle bölgede yaşayan Türkler sayısal olarak azaldılar. Söz konusu dönemde, başta eğitim olmak üzere Türklerin temel hak ve hürriyetleri her alanda kısıtlandı.

1989 yılında Romanya'nın demokrasiye geçmesiyle birlikte başta Romen halkı olmak üzere bölgede yaşayan Türkler de rahat nefes aldılar. Eski özgürlüklerine yeniden kavuştular. Bugün yaklaşık 80.000 kadar Türk'ün yaşadığı Romanya'da yasalar çerçevesinde her tür kültürel ve dinî faaliyetleriyle eğitim faaliyetleri yapılmaktadır.

Being a Muslim in Romania: The Religious, Cultural and Education Status of Muslims in Romania

Summary

The Muslim Turks of Romania have a historical past which goes far back. Dubrovnik has been a settlement center for many Turkish peoples due to its flat, fertile flatlands and become a Turkish homeland during the Ottoman administration which continued for almost four and a half centuries. Today there are many artifacts from both the Ottoman as well as the pre-Ottoman era as well as names of places which date to those time – although hundreds of names were changed until the Second World War.

In 1241 Dubrovnik was invaded by the Mongolians as were many other regions. During these years there is evidence of Seljukian Turks migrating to the Balkans and Dubrovnik. Seljuk Sultan II. İzzeddin Keykavus and his men sought refuge with the Byzantine Empire after their defeat against the Mongolians in 1263. Byzantine Emperor VIII. Mihail Paleologos settled a group of Turks which included Sarı Saltuk in the North Dubrovnik region. The Turks

who settled in the region with Sarı Saltuk Baba established many settlement centers in Dubrovnik starting with Babadağ. The Turks who are living in Dubrovnik Romania today are the offspring of the Pecheneks, Kumans, Uz, (Oghuz) and the subsequently migrating Ottoman Turks. They were joined with the Crimean Turks who migrated from Crimea in the XIX. Century.

After the Ottomans conquered this area the Turks who had migrated to Dubrovnik with Sarı Saltuk since the Seljukian era became a majority in terms of population. In addition to the Turks from Anatolia, Tatar Turks migrated to this region after the Crimean War and Dubrovnik became a Turkish region. At the end of the XIV. Century and the beginning of the XV. Century the Ottomans dominated and this continued until the Ottoman-Russian War in 1877-78. The Ottoman State reigned in the Balkans for almost 500 years.

The destiny of the Turks living in this region changed after the change of power in Dubrovnik after 1878. The Turks who had once been the owners and masters of the region became a minority after that date. Most of them found this unacceptable and were forced to migrate to the homeland. Those who remained struggled to maintain their identities with difficulties, distress and pain. The region became chaotic in every area. The Turks who chose to remain here were challenged with coexisting with a different culture and community that was unfamiliar to them. Nevertheless they lived as loyal citizens to the country they lived in and continue to live this way.

When Dubrovnik territory passed into the hands of the Romanians they treated the Turks who remained there well. This continued until the communist regime came into power. As a result of the migrations which started before the communism era and continued without interruption the number of Turks decreased numerically. During this period the fundamental rights and freedoms of Turks starting with education were restricted in every area.

When Romania passed into democracy in 1989 the Romanians and the Turks living in the region sighed with relief. They regained their former freedoms. Currently there are approximately 80.000 Turks living in Romania who carry out all forms of cultural, religious and educational activities within the framework of laws.

Introduction

I-Romanya Müslüman Türklerin Siyasi Tarihi

A-Osmanlı Döneminde Dobruca Müslümanlarının Durumu

Dobruca, Balkanlar'ın kuzeyinde Tuna ile Karadeniz arasındaki bir bölgenin adıdır. Adını, Kuman asıllı Dobrotiç'ten aldığı tahmin edilmektedir¹. Dobruca topraklarının 14.492 kilometrekaresi Romanya, 7780 kilometrekaresi de Bulgaristan sınırları içinde bulunmaktadır. Romanya Türklerinin çoğu, Dobruca bölgesindeki Köstence (Constanta), Mecidiye (Medgidia), Tulça (Tulcea) gibi şehirlerde yaşamaktadır. Ayrıca Kılıraş (Calaraşi), Oltenia, Braila, Galat, Bükreş gibi illerde de Türk azınlığa rastlanmaktadır. Bunlar ise, ancak yüzde 3 gibi küçük bir oran teşkil etmekte; Türklerin yüzde 85'i Köstence, yüzde 12'si ise Tulça'da yaşamaktadır. Romanya'da Tatar ve Rumeli Türklerinin yanında az sayıda Ortodoks Hristiyan Gagavuz Türklerine de rastlanmaktadır².

Dobruca Türklerinin çok eskilere uzanan tarihî bir geçmişi vardır. Düz, verimli ve sulak bir yer olması sebebiyle tarih boyunca birçok Türk kavminin yerleşim merkezi olan Dobruca, dört buçuk asra yakın bir süre devam eden Osmanlı idaresiyle bir Türk yurdu hâline gelmiştir. Bugün, gerek Osmanlı, gerekse Osmanlı öncesine ait birçok eserle, çeşitli yer adları –ki İkinci Dünya Savaşı'na kadar yüzlercesi değiştirilmekle birlikte– hâlâ varlığını korumaktadır.³

XIII. yüzyıla kadar, hep kuzeyden gelen Türklerin akınlarına sahne olan Karpat-Tuna bölgesinde, ilk olarak M.Ö. 1000 yıllarında, protoTürklerden kabul edilen İskitler görülmektedir. Bunlar, Romenlerin ataları kabul edilen Traklarla temas kurarak Mangalya (ki bu ad İskitlerden kalmıştır) civarında bazı Romen aşiretlerini idaresi altına almışlardır⁴. İskitleri, sırasıyla M.Ö. 375 yıllarında Batı Hun Türkleri (80 yıl)⁵; M. VI. yüzyılda Orta Asya'dan (Deşt-i Kıpçak) gelerek İstanbul'u bile kuşatacak kadar ilerleyen Avar Türkleri⁶; M. VII. yüzyılda da Bulgar Türkleri⁷ (681–702) takip etmektedir. IX. ve X. asırlarda Karpat-Tuna bölgesinde oluştuğu kabul edilen Romen ulusu, IX. yüzyılın sonlarına doğru ise Peçenek Türklerinin istilasına uğramıştır⁸. Bizans'ı da kendilerine dâhil eden Peçenek Türkleri, Avarlardan sonra İstanbul'u ikinci defa kuşatmışlarsa da fethe-

1 Kemal Karpat, "Dobruca", *DİA*, İstanbul 1994, IX, s. 483.

2 Karpat, "Dobruca", IX, 483; Aurel Decei, "Dobruca", *İA*, by ty, III, s. 633.

3 Bu konuda geniş bilgi için bk., Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, Ankara 1987, s. 133 ve diğer yerler; Petru Boğdan, *Studii şi Documente cu Privire la Istoria Romanilor*, Bucharest 1901, s. 117 vd; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, İstanbul 2000, s. 8 vd; Ali Aksu, *Romanya Müslüman Türklerinin Dünyu Bugünü*, Köstence 2003, s. 54-101.

4 Mihail Guboğlu, "Romen Ulusunun Eski Türk Kavimleri ile İlişkileri Hakkında", *VIII. Türk Tarih Kongresi* 11–15 Ekim 1976, Ankara, 1981, II, s. 751.

5 Guboğlu, *agm.*, II, s. 758.

6 Mithat Sertoğlu, "Türkler ve Bizans", *Tarih Mecmuası*, İstanbul 1976, nr. 6, s. 26–33.

7 Guboğlu, *agm.*, II, s. 762-763.

8 Akdes Nimet Kurat, *Peçenek Tarihi*, İstanbul, 1937, s. 237.

dememişlerdir. On üç boydan oluşan bu Türklerin biri de, bugünkü Gagavuz Türklerinin aslını oluşturan Oğuz/Uz'lardır. Braila ve Tulça'da, Peçenek ve Oğuz/Uz Türklerinden kalan bazı yer adlarına rastlanmaktadır⁹. Peçenekler, XI. yüzyılın ortalarında (1057) Kuman Türklerine mağlup olmuşlardır. Kumanlar, bu yörede iki asra yakın hüküm sürdükten sonra Katolikliği kabul etmişlerdir¹⁰.

1241'de kısa bir süre devam eden Moğol akınları, buradaki Türklerin, daha güneye inmelerine sebep olmuştur. XIII. asırda, bu bölgede güneyden gelen Türkler görülmeye başlamıştır. M. 1263-1264'te, Selçuklu Sultanı İzzettin Keykavus ve Sarı Saltuk önderliğindeki Selçuklu Türkleri, Babadağ civarına yerleşmişlerdir. Bunlar, Sarı Saltuk'un ölümünden sonra Bizans'ın zorlamasıyla Hristiyanlığa geçmişlerdir. Dobruca adının da bu devletin başına geçen Kuman asıllı Dobrotiç'ten geldiği tahmin edilmektedir. Türk tarihçileri, bu asırdan itibaren bu bölgeden Dobruca yurdu olarak bahsetmişlerdir¹¹.

XIII. yüzyılın ortalarından XIV. yüzyılın sonlarına kadar ise, Altınorda Devleti'nin sınırlarının Tuna'ya kadar genişlemesi üzerine; Kıpçak Bozkırlarındaki Tatar Türklerinden bir kısmı Dobruca bölgesine gelip yerleşmişlerdir. XIV. yüzyılda, Aydınoğulları Beyliği'nin Dobruca bölgesine yaptığı birkaç saldırıdan sonra, Balkanlar'da asırlar süreceği yeni bir dönem başlamıştır.

1391'de Osmanlılara vergi vermeyi kabul eden Eflak (Valahya), Yıldırım Bayezid'in 1397'deki Niğbolu Zaferi'nden sonra kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir. Boğdan ise, II. Bayezid'in 1484'te Kili (Kilia) ve Akkırman'ı fethetmesinden sonra Osmanlılara bağlanmıştır¹².

Osmanlılar, Rumeli'ye ayak bastıklarında, buradaki Kuman, Peçenek, Oğuz Türkleriyle karşılaşmışlardır. Bunlar, Osmanlıların Rumeli'deki ilerleyişlerinde ve bölgede uzun süre kalabilmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Eflak ve Boğdan, Osmanlılara bağlandıktan sonra önemli hak ve ayrıcalıklara sahip özerk bir prenslik olarak yönetilmiştir. II. Bayezid, Dobruca'yı fethettikten sonra Karadeniz'in kuzeyinden çağırdığı Tatarlarla, Anadolu'dan getirdiği çoğu Yörük olan Türkleri Dobruca'ya yerleştirmiştir. 1783'te Kırım'ın Ruslara bağlanmasından sonra binlerce Kırım Türkü Dobruca'ya göç etmiştir¹³.

1878 yılından sonra Dobruca'nın kaderiyle birlikte bölgede yaşayan Türklerin de kaderi değişmiştir. Bir zamanlar bölgenin sahibi ve efendisi olan bölgede yaşayan Türkler, o tarihten itibaren artık azınlık konumuna düşmüşlerdir. Çoğu bu durumu kabullenemediği için anavatanına göçmek zorunda kalmıştır. Geride

9 Mihail Ciachir (Çakır), "Basarabyalı Gagauzların Tarihi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul 1982, sayı:17, s. 221-227.

10 Guboğlu, *agm.*, II, s. 773-774.

11 Karpat, *agm.*, IX, 483; Alexandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, s. 124; Yakup Memet, *Prezente Musulmane in Romania*, by 1976, s. 8.

12 Aurel Decet, "Dobruca", *İA.*, İstanbul 1993, III, s. 633.

13 Aurel, *agm.*, III, s. 637.

kalanlar ise, zorluk, sıkıntı ve acılar içerisinde kimliklerini koruma mücadelesi vermişlerdir. Müslüman Türkler arasında her alanda tam bir kargaşalık yaşanmaya başlamıştır. Bilmedikleri, alışmadıkları, farklı bir kültür ve toplum ile yaşamının zorluklarını çekmişlerdir. Buna rağmen yaşadıkları ülkenin birer sadık vatandaşları olarak yaşamışlar¹⁴ ve hâlen de yaşamaya devam etmektedirler.

Dobruca bölgesi Romenlerin eline geçince, Romen yönetimi burada kalan Türklere iyi davranmış; kadirşinaslık örneği sergilemiştir. Tamamen bir boşluk içerisinde kalan Türklere kucak açmıştır. Bu durum, komünist yönetimin ülkede hâkimiyeti ellerine almasına kadar devam etmiştir.

Komünist dönemde daha önceden başlayan, ardı arkası kesilmeyen göçlerle bölgede yaşayan Türkler sayısal olarak azalmışlardır. Eğitimden tutun her alanda söz konusu dönemde Türklerin temel hak ve hürriyetleri kısıtlanmıştır¹⁵.

1989 yılında Romanya'nın demokrasiye geçmesiyle birlikte başta Romen halkı olmak üzere bölgede yaşayan Türkler de rahat nefes almışlardır. Eski özgürlüklerine yeniden kavuşmuşlardır. Bugün yaklaşık 80.000 kadar Türkün yaşadığı Romanya'da yasalar çerçevesinde her tür kültürel, dinî ve eğitim faaliyetleri yapılmaktadır¹⁶.

Romanya'da Anadolu Türklerinin dışında Tatar Türkleri de yaşamaktadır. Tatar Türkleri kendilerini Tat, Keriç-Çongar ve Nogay olmak üzere üçe ayırmaktadır. Bahçesaray civarından gelen ve şiveleri Anadolu Türkçesine yakın olanlara Tat; Dobruca'ya ilk yerleşen, şiveleri Kuzey Türkçesine benzeyenlere Nogay; 1860'lardan sonra gelen ve Dobruca'daki Kırım Türklerinin çoğunluğunu teşkil edenlere ise Keriç-Çongar denilmektedir. Evlâd-ı fâtihan dediğimiz Türkler ise, tipik bir Rumeli Türkçesi konuşmaktadırlar. Bunların yanında, Türkçeyi canlı bir şekilde yaşatan ve 'millet' adı verilen Çingeneler de vardır. Bunlar, Osmanlılar döneminde İslamiyet'i kabul ederek Türkçeyi öğrenen bir topluluk olmalıdır.

Osmanlı döneminde Dobruca'da çoğunluk Türklerden oluşmaktaydı. Anadolu Türkleri, 14. yüzyılda başlayan Osmanlı akınlarıyla Dobruca topraklarına girmeye başlamışlardır. 1397 Niğbolu zaferinden sonra Eflak, 1484'ten sonra ise Boğdan Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Ardından II. Bayezid Dobruca'yı ele geçirmiş, Müslüman Tatar Türkleriyle Hristiyan Oğuz ve Kıpçak Türklerinin iç içe yaşadığı bu bölgeye hem kuzeyden getirttiği Tatar Türklerini hem de Anadolu'dan getirdiği Yörük Türklerini yerleştirmiştir. Son olarak 1783'de Kırım'ın Rus işgaline uğramasının ardından Kırım Türklerinden bir grup Dobruca'ya göçmüştür.

14 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 24; İbrahim Nuredin, *Dobruca'daki Müslüman Topluluğun Manevi Hayatından Sayfalar*, çev., Belghiuaz Cartali Buliga, Namık Kemal Yıldız, Köstence 1999, s. 8.

15 Komünist dönemde Türklerin durumu hakkında bkz., Aksu, *Romanya Türkleri*, s. 35-41.

16 Romanya'nın 1990'da demokrasiye geçmesi sonrası Türklerin durumu hakkında bkz., Aksu, *Romanya Türkleri*, s. 43-49.

Osmanlı, Dobruca bölgesine hâkim olduktan sonra buranın hemen hemen tamamının kasaba, köy, dağ, tepe ve göl isimlerini Türkçeleştirmiştir¹⁷. Daha sonra da aynı durumu Romenler yapmışlardır. İleride de görüleceği gibi Türkçe olan yer isimlerinin çoğunluğu Romenceleştirilmiştir.

B-Dobruca'nın Romen Hâkimiyetine Geçiş ve Türkler

1-Komünizm Dönemi Öncesi Türklerin Siyasi Durumu

Komünist yönetim öncesi dönemi, 1877–1878 Osmanlı Rus Savaşı sonrasında Dobruca bölgesinin, Ruslar tarafından Romenlere bırakılması ile başlayıp 1944'lü yıllara -yani Romanya'da komünist sistemin hâkim olmasına- kadar olan dönem olarak tanımlayabiliriz. Bu dönem aynı zamanda Romanya'da krallığın hâkim olduğu dönemdir. Bu dönemde Türklerin Romen Devleti ile ilişkisi normaldir; ancak buna rağmen yine de bu dönem, göçlerin yaşandığı bir dönem olmuştur.

Dobruca'nın Romanya'ya ilhakından sonra burada yaşayan Türklerin hayatı, yeni devletin idaresi altında devam etmiştir. 1880 yılına kadar Dobruca Türkleri geçici kanunlarla idare edilmişlerdir. 1880'de ise Dobruca Teşkilatı Kanunu'nun 3. maddesi gereği burada yaşayan Türkler, Romen tebaası olarak sayılmışlardır¹⁸.

Romen Devleti tarafından azınlık olarak kabul edilen Türk topluluğu, yasalar çerçevesinde kendilerine tanınan haklarını yerine getirebilmek için -günümüzde olduğu gibi- komünist öncesi ve komünist dönemde kendi konumlarını belirleyen yönetmelik hazırlayarak buna göre hareket etmişlerdir. Kendilerini temsil edebilmek için diğer azınlıklar gibi birlik kurmuşlardır. Gerek komünist dönem öncesinde gerek komünist dönemde olsun, Türk topluluğunu temsil eden tek birliğin olduğunu görmekteyiz. Bugünkü gibi iki veya daha fazla birlik olmamıştır.

Türkler, Romanya'da azınlık konumuna düştüklerinde varlık ve kimliklerini korumak için çaba göstermişlerdir. Göç etmeyip burada kalanlar, başta idarî ve siyasî olmak üzere pek çok kültürel teşkilat kurmuşlardır. Bu teşkilâtın en önemlisi, Müslüman Cemaat Teşkilatı'dır. Şimdi bu teşkilât hakkında kısaca bilgi vermeye çalışalım:

Müslüman Cemaat Teşkilâtı

Dobruca, Romanya'nın hâkimiyetine geçtikten sonra dört önemli büyük şehri olan Silistre, Pazarcık, Köstence ve Tulça'da yaşayan Türkler, "*Cemaati İslamiyye*" (*Müslüman Cemaat*) adında teşkilat kurmuşlardır. Söz konusu teşkilâtın görevleri

17 Feridun M. Emecen, "XVI. Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskan Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar", *Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler*, Ankara, 1990, s. 543-550; Machiel Kiel, "*Deliorman*", *DİA*, İstanbul 1994, IX, s. 141-143.

18 Aurel Decei, "Dobruca", *İA.*, III, s. 641.

arasında hayırsever Türklerin bıraktıkları vakıfların gelirleriyle camilerin ve okulların bakımı ve onarımı yer almaktadır. Ayrıca camilerde görevli imam, hatip, müezzin ve vaiz gibilerinin maaşlarının ve ücretlerinin ödenmesi; yine okullarda görev yapan müdür, müdür yardımcısı, sekreter, hizmetli, öğretmen gibilerinin maaş ve ücretlerinin ödenmesi; bütün bu görevlilerin atamaları, görevden alınmaları ve nakilleri konusunda kararların verilmesi de söz konusu teşkilâtın görevleri arasında idi. Bu görevlerin dışında vakıflara ait taşınmaz malların durumu, kiralanması, kiralardan toplanması, ayrıca bölgede yaşayan Türklerin resmî işlerini takip, gerekirse onlar adına toplantılara katılıp haklarını savunması da bulunmaktadır¹⁹.

Romanya'da yaşayan Türkler, 1913 yılında bir yönetmelik hazırlamışlar; ancak söz konusu yönetmelik 1 Eylül 1929 yılında 537/930 no'lu karar ile resmî olarak yürürlüğe girebilmiştir. Bölgede yaşayan Türk topluluğu, 1913 yılında resmen azınlık olarak kabul edilmişlerdir. Romen hükümeti, Türklerden bu yönetmeliğe göre hareket etmelerini istemiştir. Bundan böyle Türkler, yönetim biçimini ve diğer bütün işlerini yönetmeliğe göre düzenlemişlerdir. Bugün de durum aynıdır. Sadece şartların değişmesi sonucu, yönetmelikte değişiklik yapılmaktadır.

2-Komünizm Döneminde Romanya Müslüman Türklerin Siyasi Durumu

Bütün dünyada olduğu gibi Romanya'da da komünistler 1900'lü yılların ortalarına doğru siyasi gücü ellerine geçirmeye başlamışlardır. Romanya'da 1944 yılında başlayıp 1989 yılına kadar komünist dönem hâkim olmuştur²⁰.

Komünistlerin iktidarı ele geçirdiklerinde yaptıkları ilk iş, siyasî partileri kapatmak olmuştur. Ardından ülkede bulunan Romen aydınlarını, zenginlerini, din adamlarını, parti liderlerini ve önde gelen siyasîleri tutuklayıp hapishanelere ve kamplara göndermişlerdir. Bunların bir kısmı açlıktan, bir kısmı hastalık ve işkenceden gönderildikleri yerlerde hayatlarını yitirmişlerdir.

Bütün bu yapılanlardan bölgede yaşayan Türkler de nasibini almıştır. Aynı şekilde Türkler arasında bulunan zenginler, aydınlar, hocalar, siyasetçiler ve -özellikle de- Türk milliyetçisi olanlar aynı muameleye maruz kalmışlardır. Tutuklandıktan sonra mallarına, kitaplarına el konulmuş, sonra da sürgün edilmişlerdir.

Komünist yönetimin bütün bu yaptıkları, ülkede korkunç bir ortamı beraberinde getirmiştir. Özellikle ülkede yaşayan azınlıklar kendi milliyetinden, dininden, tarihinden konuşamaz, yazamaz hâle gelmişlerdir. İnsanlar birbirlerinden şüphelenir olmuşlardır; çünkü komünist yönetimin zulmünden kurtulmak ve kendilerini korumak amacıyla herkes komşusunu, dostlarını, hatta en yakınlarını bile ihbar etme konumuna gelmişlerdir. Bir anlamda insanlar, birbirlerinden korkar, kuşkulandır olmuşlardır.

19 *Işık Gazetesi*, Numara 3, (Bükreş Akademi Kütüphanesi) Şubat 1914, s. 7.

20 Alexandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, s. 155-156.

Komünist yönetimin yaptıkları sadece bunlarla sınırlı kalmamıştır. Yaptıkları en büyük zulüm, Türklerin sahip olduğu dinî ve millî duyguları ve kurumları ayaklar altına almak olmuştur. Bu nedenledir ki, zayıf karakterli ve çıkar sahibi insanlar, komünistlerin yanında yer almışlardır. Kendi halkına komünistlerin yapamadıkları kötülükleri böylesi insanlar yapmıştır. İktidar tarafından kabul gören idari işlere alınan ve bu şekilde ödüllendirilen bu tür insanlar bölgede yaşayan Türk toplumundaki millî dayanışmanın, birlik ve beraberliğin bozulmasına da neden olmuşlardır²¹.

1940'lı yıllara gelindiğinde Romanya'da yaşayan azınlıkların durumlarında da olumsuz yönde değişiklikler yaşanmaya başlanmıştır. Hâlbuki 1928 yılında yayınlanan dinlerin genel durumları ile ilgili kanun gereğince Romanya'da yaşayan farklı dine mensup topluluklar, -tıpkı geçmişte olduğu gibi- dinlerinin gereklerini rahatlıkla yerine getirebileceklerdi²². Ancak ne olduysa o tarihten kısa bir süre sonra olmuş. Romanya'da da durum değişmeye, diktatörlük rejiminin ilk ayak sesleri burada da duyulmaya başlamıştır. Bu yönde atılan ilk adım, azınlıkların haklarında kısıtlamalara gidilmek olmuştur. Ardından azınlıklarla ilişkilerde bulunmak isteyen Romenlerin onlardan uzak durmaları amaçlanmıştır

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Romen komünist yönetimi yukarıda sıraladığımız amaçların hemen hemen tamamını gerçekleştirmiştir; ancak buna rağmen bölgede yaşayan Türkleri, tamamen kültür ve özlerinden koparmayı başaramamıştır. Yıllardır dinlerini ve dillerini gereği gibi öğrenmelerine engel olmuş; fakat bunu tamamen ortadan kaldırmaya güç yetirememiştir.

Bütün bu yapılanlara karşılık Romanya'da komünist rejim döneminde Müslümanlara karşı takınılan tavır, Bulgaristan komünist yönetiminin tutumu kadar sert ve zorbaca olmamıştır diyebiliriz. Buna en canlı şahit Romanya'da Osmanlı döneminden kalan tarihî eserler ve Türklerin gelenek ve göreneklerinin -hatta isimlerinin- kısmen de olsa kalmasını gösterebiliriz. Hâlbuki Bulgaristan'da komünist rejimin Türklere yapmadığı şiddet, eziyet ve zulüm kalmamıştır.

3-Komünizm Sonrası Müslüman Türklerin Siyasi Durumu

Romanya Eğitim Bakanlığı'nın eğitim kanununu değiştirme ve geliştirmeyle ilgili 1995/84 sayılı karar gereği azınlıklara komünizm döneminde yasaklanan haklar yeniden tanınmıştır. Anadilde eğitim yapma hakkı tekrar verilmiştir.²³

Biraz önce de belirttiğimiz gibi burada yaşayan Türkler de komünizm sonrasında diğer azınlıklar gibi, Romen hükümetinin verdiği hak ve özgürlüklerden

21 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 231.

22 Ekrem, s. 122.

23 İbrahim Nuredin, *Dobruca'daki Müslüman Topluluğun Manevi Hayatından Sayfalar*, s. 16.

yararlanmaktadır. Bu haklar arasında İslam dininin gereği olan ibadet edebilme özgürlüğü de bulunmaktadır. Türkler -sayıları az da olsa- devlet kademelerinde görev alabilmektedir. Ayrıca sosyal haklardan yararlanmakta, emeklilik hakkını elde etmektedir. Ancak bir gerçek var ki o da azınlıklara verilen haklar, belirli bir noktaya kadardır. Dolayısıyla onların devletin üst kademelerinde görev almaları söz konusu değildir.

Romanya'da Türkler dinî ibadetlerini rahatlıkla yerine getirdikleri gibi, gelenek göreneklerini de yaşamakta ve yaşatmaktadır. Ramazan ve Kurban Bayramı, sünnet ve düğün törenleri gibi Türk-İslâm geleneğinin gereklerini, bugün Romanya'da yaşayan Türkler yerine getirebilmektedir.

Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç şudur: Romanya hükümeti ve kanunları, -diğer halklar gibi- Türk halkına da eşit hak ve özgürlükler vermektedir. Dinin, siyasete karıştırılmadan kutsal yerlerde yerine getirilmesine ve hayata aktarılmasına her zaman özen göstermiştir. Dini inancı ne olursa olsun, bütün insanların birbirlerine saygılı olmaları istenmiş ve bunun uygulanması amaçlanmıştır. Dolayısıyla Türk toplumu da, Romen Devleti'nin gelişmesine, barışın korunmasına ve uluslararası anlaşmaların gerçekleşmesine katkıda bulunmuş ve hâlen de bulunmaktadır²⁴.

II-Romanya Müslüman Türklerinin Dini Durumu

Milli kimliğin tayin ve tespitine dil, din, tarih, kader ve ülkü birliği gibi faktörler bazen hep birlikte, bazen de bir veya birkaçı diğerlerinden baskın bir şekilde etkiyici faktör olmaktadır. Balkanlarda olduğu gibi bir Balkan ülkesi olan Romanya Müslüman Türkleri için de milli kimliği belirleyen en önemli unsurlardan bir tanesi de dindir. Ortodoks Romenler ile Müslüman Türkler arasında yegâne fark, dindir. Benimsedikleri dine bağlı olarak, bu topluluğun yaşayış tarzları, dünya görüşleri, milli kültürleri, dostları, düşmanları her zaman farklı farklı olmuştur. Romanya, Anadolu'dan gelen Müslüman Türkler vasıtasıyla İslamiyet'i tanımıştır.

Romanya Türklerinin dini meselelerinin uzak geçmişi, Dobruca'nın 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonucunda Türk hâkimiyetinden çıkışı ile Müslüman Türklerin yüzyıllarca efendi ve hâkim unsur olarak üzerinde yaşadıkları bu topraklarda azınlık statüsüyle yaşamaya tabi tutulmalarına dayanmaktadır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Balkan ülkeleri ile Türk Cumhuriyetlerine dinsizliğin devlet politikası kabul edildiği komünist yönetimlerin gelmesi, bu ülkelerdeki Müslüman Türklerin durumlarını daha da ağırlaştırmıştır. Camiler yıkılmış, dini eğitim yasaklanmış, ibadethaneler kapatılmıştır.

24 İrfan Ünver, s. 77-82.

A-Komünist Yönetimde Romanya Müslüman Türklerin Dini Durumu

Komünistler -belki de- kendi dönemlerinde yaşanan din ve dinlerden hareketle dine böylesine bilinçsizce düşman olmuşlardır. Bu nedenledir ki iktidara geçtikleri her yerde başta İslam olmak üzere bütün dinlere ve dini kurumlara karşı aynı tavır ve yaklaşımları sergilemişlerdir. Ancak en çok İslam'a karşı düşmanlık besledikleri ve hâlen de beslemeye devam ettikleri bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla komünist yönetimin bulunduğu her ülkede camiler, kiliseler ve buna benzer yerler depo, sinema veya tiyatro gibi eğlence yerlerine dönüştürülmüştür. Ayrıca âlim yetiştiren mektep ve medreseler kapatılmış, ileri gelen Müslümanlar ya hapse atılmış ya da sürgün edilmişlerdir²⁵. Bu bir gerçek olmasına rağmen Romanya bölgesinde bulunan camilerin tamamının kapatılmamış olması sevindiricidir. Komünist yönetim boyunca da halk -özellikle yaşlılar- ibadetlerini yerine getirebilmek için camilere gidebilmişlerdir. Ancak yine de o dönemde memur kesim, öğrenci ve gençler camiye gitmekten çekinmiş, korkmuştur. Aynı durum dini bir eğitimin yanında normal eğitim de veren Mecidiye Semineri'na devam etmek isteyen öğrencilerin de sayılarının azalmasına neden olmuştur.

Komünist yönetimin öncelikli hedefi camilerde görevli hocaları yetiştiren Mecidiye Semineri'ni kapatmak olmuştur. Sonuçta bu amacına ulaşmıştır. Aslında komünistlerin camileri serbest ve açık bırakmalarının gerçek nedeni, dine duydukları saygıdan ibaret değildir. Onların sinsi düşüncelerine göre suyu kaynağından kuruttuktan sonra diğer yerlerin kendiliğinden kapanacağını düşünmeleri idi. Ayrıca Rusya'da camileri kapatmanın kendi aleyhlerine olduğunu gören komünistler, Romanya gibi, Bulgaristan gibi yerlerde biraz daha farklı bir yöntem başvurmak istiyorlardı. Okulları kapattıktan sonra, camilerde görev yapacak insanların yetişmesini engellemek, ardından da camileri yavaş yavaş yalnızlığa terk etmek, onların sinsice uygulamak istedikleri planlarıydı. En sonunda da yalnızlıktan ve bakımsızlıktan yıkılmaya yüz tutacak olan camileri yıkmak ya da başka bir hâle dönüştürmek gerekecekti.

Müftülük

Dobruca Türklerin en eski teşkilatlarından biri müftülüklerdir. Osmanlı döneminden itibaren varlığını sürdüren müftülükler, Dobruca'nın Romen hükümetine geçmesiyle de devam etmiştir. Romen idaresi, müftülük ile kadılığı birbirinden ayırmış, ayrı birer kurum olarak devam ettirmiştir. Hâlbuki Bulgaristan, 1880 yılında kadılık kurumunu kaldırmış ve vazifelerini müftülere devretmiştir²⁶.

Hukuk devleti demek, devlet içerisinde herkesin hak ve özgürlüklerini yasaların teminatı altında vermesi, bunları uygulamaya koyması demektir. Her hu-

25 Saray, Özbek Türkleri Tarihi, s. 56-57.

26 *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nuvab*, Hazırlayanlar Haşim Ertürk vd., İstanbul 1993, s. 6.

kuk devleti gibi Romanya'da Dobruca'nın hâkimiyetini ele aldıktan sonra diğer azınlıklara olduğu gibi Türklere de hak ve özgürlüklerini Anayasası ile taahhüt etmiştir. Bu nedenle Dobruca Müslümanlarının dini teşkilat ve kurumlarının varlıklarını ve korunmalarını garanti altına almıştır²⁷.

Osmanlı dönemi Dobruca'sında dört merkezde sancak müftülükleri bulunuyordu. Bunlar: Köstence, Tulça, Silistre ve Pazarcık şehirleri idi. Her müftülüğün hizmetinde çalışan birer kâtip ve birer de hizmetçi bulunmaktaydı. Bunların maaşları devlet tarafından ödenmekteydi. Şu an devletin müftülüğe ayrı bir bütçesi yoktur. Sadece cami imamlarının maaşlarını (buna maaş değil de yardım demektedir) ödemekte ve camilerin yapımına yardımcı olmaktadır. Müftü ve çalışanları, maaşlarının bir kısmını devletten, bir kısmını da müftülük gelirlerinden karşılamaktadır.

Müftülüğe dair yönetmelik, 1949 yılında düzenlenmiştir. Romanya Müslümanları Müftülüğü hâlen bu yönetmeliğe göre hareket etmektedir. Hâlbuki bu yönetmeliğin değiştirilip daha da geliştirilmesi gerekmektedir.

Söz konusu yönetmelik, 24 Mayıs 1949 yılında 14.062 no'lu karar ile Romanya Halk Cumhuriyeti tarafından kabul edilmiştir. Yönetmelik, hem birlik hem de müftülüğün yönetmeliğidir. Söz konusu yönetmeliğe göre müftülük, yabancı ülkelerdeki herhangi bir kuruluşa bağlı olmayıp, bağımsız, İslam'ın hükümleri tarafından yönetilmektedir. Yönetmeliğin altıncı maddesinde İslam'ın pratikleri namaz, oruç, zekât, hac tarif edilmekte ve bunların yerine getirilmesi istenmektedir. Ayrıca dini nikâhı imamın kıyabileceği ve bunun resmî olarak kabul edileceği de belirtilmektedir. Yine İslam'a göre haram ve helallerin yerine getirilmesi örneğin domuz etinin, içkinin yasak oluşu açıklanmakta; Müslümanların dini bayram ve günleri bildirilmektedir.

Yönetmeliğin VI. bölümünde Müslüman din görevlilerinin durumları ortaya konulmuştur. Din görevlileri, imam ve hatiplerden oluşmaktadır. Bunlar, devletin Din Bakanlığına bağlı memurlardır.

Yönetmeliğe göre imamlar, müftü tarafından seçiliyordu. Ancak onların Mecidiye Semineri mezunları olmaları gerekmektedir. Hatipler, din görevlileri arasında en yüksek konumda bulunuyorlardı. İmam, hatibe bağlı idi. Hatip olmadığında imam, hatibin iznini alarak her tür namazı kıldırabiliyordu. İmam, sadece beş vakit namaz kıldıran kimse idi. Cuma ve bayram namazlarını, yalnız müftünün iznini alarak kıldırabilirdi. Müezzin, hatip ve imama yardım eden din görevlisidir. Mecidiye Semineri mezunları ilk önce camilerde müezzin olarak çalışıyorlardı. Bir anlamda staj yapıyorlardı denilebilir. Yaklaşık 3 yıl müezzinlik görevi yaptıktan sonra imamlığa geçebiliyorlardı.

27 Yakup Memet, *Prezente*, s. 5.

Yönetmeliğin VII. bölümü Romanya'daki Müslümanların müftüsünün ve müftülüğün durumunu belirlemektedir. Buna göre Romanya Halk Cumhuriyeti'ndeki Müslümanların dini lideri, müftüdür. Yeri Köstence'de bulunmaktadır. Müftü, İslam şurası tarafından gizli oy ile seçilmektedir. 68. maddede müftü adaylarında aranan şartlar yer almaktadır. Buna göre müftü adaylarının;

a- Romen vatandaşı,

b- 40 yaşında veya üzerinde,

c-Mecidiye Semineri mezunu olmaları gerekmektedir.

Yönetmeliğe göre seçim, müftülükte yapılmakta ve Dinler Bakanlığı'ndan da bir gözlemci bulunmaktadır. Söz konusu şahıs, seçimi bakanlığa rapor etmektedir. Dinler kanununa göre, müftünün ölünceye kadar görevde kalma hakkı bulunmaktadır. Nitekim komünist dönem boyunca yaklaşık 40 yıl müftülük yapmış olan Yakup Memet'in durumunda olduğu gibi.

Müftü, devlet kanunlarına ve İslam kurallarına aykırı hareket ettiğinde görevinden alınmaktadır. Dinle ilgili her konuda fetva verebilmektedir. Birlik yönetim kurulunun ve diğer kurulların nasıl çalıştıklarını; imamların görevlerini yerine getirip getirmediğini kontrol eder ve tüm atamalarda yetkilidir. Mecidiye Semineri'nı da kontrol etme yetkisi bulunmaktadır. Ayrıca din okulları ve dinle ilgili bütün yazışmalar, müftülük kanalıyla yapılmaktadır.

Müftülerin görevleri arasında camileri, hocaları ve din dersi öğretmenlerini teftiş etmek; Müslüman mezarlıkları ve müftülüğe ait taşınmaz malların bakımı ve korunmasını sağlamak; hocaların Dinler Bakanlığı tarafından atanmalarına veya görevden alınmalarına aracı olmaktır. Eskiden hocaların atanmaları veya görevden alınmaları, müftülerin onlar hakkında hazırlayacakları rapora göre yapılıyordu. Rapor, müftünün imzasıyla Dinler Bakanlığı'na gönderiliyordu. Ancak bazen müftülerin haberi olmadan da bakanlık tarafından atanan veya azledilen hocalar oluyordu. Aslında bütün bu düzensizliklerin temelinde o dönemde müftülerin görev ve yetkilerini belirleyen ve sınırlayan herhangi bir yönetmelik veya kanunun olmaması yatıyordu²⁸. Aslına bakılırsa müftüler o zaman Dinler Bakanlığı'na bağlı bir memurdan başka bir şey değildi. Belki de bütün sorun buradan kaynaklanıyordu.

Osmanlı, Dobruca'dan çekildikten sonra da bölgede görev yapan müftüleri belirlemede etkili olmuştur. Bu durum Osmanlı'nın yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti tarafından da halifelik ve şeyhülislamlığın kaldırılışına (3 Mart 1924) kadar devam etmiştir. Buna göre Romanya hükümeti tarafından tayin edilen müftüler, Türkiye'nin Bükreş Büyükelçiliği veya Köstence Başkonsolosluğu'nun da onayını aldıktan sonra Türkiye tarafına bildiriliyordu. Türkiye de buna göre müftü olarak belirlenen şahısları onaylıyordu. Ardından Romanya hükümeti for-

28 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s.137.

malite gereği müftüleri resmen kabul ederek onlara Romanya Dinler Bakanlığınca maaş veriyordu²⁹.

Müftülükler aslında halkın dinî ihtiyaçlarını gidermek üzere ortaya çıkartılmış kurumlardır. Osmanlı döneminde zaman zaman dinî kurumun başı olan şeyhülislamlığın siyasete karıştığı da bilinmektedir. Aynı durum -yani müftülüğün siyasete karışması, siyasî partizanlık yapması- Dobruca bölgesi müftülüklerinde de başlamıştır. Maalesef müftülükler siyasete karıştırılarak şeref ve haysiyetten düşürülmüşlerdir. Bunun sonucu olarak siyasi iktidarın yani hükümetin değişmesiyle birlikte müftüler de değişmek zorunda kalmıştır. Her siyasî parti ve yönetim, kendilerine hizmet edecek, bu alanda dini istismar edecek müftüleri görev başına getirmişlerdir. Ehliyetli, kabiliyetli, dürüst, halkın sevgi ve güvenine lâyık insanlardan ziyade kendi çıkarlarına hizmet etmeyi kabullenen şahısları bu göreve getirmişlerdir³⁰.

Komünist yönetim boyunca Romanya Müslümanlarının müftüsü olarak atanan Yakup Memet, bunlardan biridir. O, bir anlamda komünist partinin müftüsü olarak görev yapmıştır. Onun dönemine baktığımızda bölge halkı lehine yaptığı faaliyetlerden bahsetmemiz mümkün değildir. Camiler ve diğer Türk İslam eserleri yıkılmaya yüz tutmuş, bir kısmı da yıkılmıştır. Mecidiye Medresesi de onun döneminde kapatılmıştır.

1938 yılında ileri gelen şuurlu ve aydın insanların olaya müdahale etmeleriyle artık Mecidiye Semineri Mezunları Cemiyeti'nin çıkardığı adaylar, müftülüklere getirilmeye başlanmıştır. Bunun ilk örneği Köstence Müftülüğüne atanan Mustafa Ahmed Efendi olmuştur. Bu, aynı zamanda Mecidiye Semineri Mezunları Cemiyeti'nin de bir başarısı sayılmaktaydı. Bundan sonra dört müftülükten herhangi birine aday olanların imtihana tabi tutulmaları, Seminar Mezunları Cemiyeti'nin sözünün geçmesi yolunda açılan çığır iyi bir adım sayılmalıdır. Çünkü bu cemiyet, hiçbir siyasî partinin etkisinde kalmamış, halkın sevgi ve güvenini elde etmiş bir cemiyettir³¹.

Baş Müftülük

Başmüftülük ilk defa Romanya'da 27 Şubat 1937 tarihinde kurulmuştur. Romanya Müslümanları adına ilk baş müftü olarak 25 yıldır Tulça müftülüğü yapmış olan Ethem Kurtmolla Efendi atanmıştır. Kurtmolla toplumuna hizmet etmeyi seven, teşkilâtçı, uyumlu çalışan ve tecrübeli birisi idi. Seminar mezunlarındandı. Yaklaşık 3 yıl binasız olan baş müftülük, nihayet 1940 yılında Köstence Kral

29 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s.137.

30 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s.137-138.

31 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 138.

Cami'nde devlet adamları ve hocaların katılımıyla dualar eşliğinde binasına kavuşmuştur³².

Baş müftülüğün görevi ise, Tulça, Köstence, Silistre ve Pazarcık müftülüklerinin çalışmalarını kontrol etmek, Müslüman halkın dinî problemlerini çözmek, onları yönlendirmek ve onlar ile devlet arasındaki iletişimi sağlamaktır.

Romanya'da baş müftülük kurulmuş ve baş müftü de atanmış olmasına rağmen, baş müftünün görev ve yetkileri belirlenmemiştir. Tamamen her şey baş müftünün inisiyatifine, başarısına ve girişkenliğine bırakılmıştır. Aslında bu, baş müftülük için olumsuz bir durumdur. Çünkü kanunsuz, yönetmeliksiz bir resmî kurum, belirsizlik içerisinde kalacak ve hiçbir şey yapamayacaktır. Belirsizlik içerisinde bulunan resmî bir kurumun atacağı her adım, belki de kendisinin kapatılmasına neden olabilir. O dönemin ileri gelenleri ve aydınları durumu hissetmiş olmalı ki, yazılarında bu belirsizliğin mutlaka giderilmesi için çalışmalar yapılmasını ifade etmektedirler.³³ Komünist yönetim iktidara geçtiğinde 1943 yılında baş müftülük kurumunu kaldırmış yerine Romanya Müslümanları için Köstence'de tek müftülük bırakmıştır³⁴.

Din Görevlileri

Romanya Türklerinde dinî hayat, bir takım nedenlerden dolayı sağlıklı bir tutum sergilenmektedir. Ekonomik durumdan dolayı burada sağlıklı bir din eğitimi ve dinî düşünce söz konusu değildir. Bu da bölge insanların millî ve manevî değerlerini tehdit etmektedir. Dolayısıyla insanların millî ve manevî değerlerini tahribe yönelmiş iç ve dış kaynaklı etkilere ancak alanında bilgisiyle, kültürle, görüşleriyle, kişilik ve karakteriyle, hoşgörülü, mütevazı ve otoriter din görevlilerinin yetiştirilmesiyle mümkün olacaktır. Ancak bölgede hizmet veren din görevlilerinin kendilerinden beklenen görevleri yapabilmeleri için, onların problemlerinin bilinip bunların giderilmesi hususunda ciddi, tarafsız ve bilimsel çalışmaların yapılması gerekmektedir. Problemlerin belirlenmesi, yine sorunların çözülmesinde önceliklidir. Aksi takdirde çok daha farklı şekillerde sorunların ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Camilerde görev yapan din görevlilerinin vazifeleri genelde vakit, cuma ve bayram namazlarını kıldırma; vaaz ve hutbe okuma; çocuklara, gençlere ve yetişkinlere Kur'an okumayı öğretme; mevlit, cenaze, düğün ve sünnet merasimlerine katılmak ve bunları yerine getirmektir. Bunlara cami eksenli din hizmetleri denilmektedir. Ancak bu da kendi arasında birkaç gruba ayrılmaktadır. Bu bağlamda cami eksenli din hizmetlerini üç bölüme ayırabiliriz. Bunlar; cami

32 Ülküsal, *Kırım Yolunda*, s. 248.

33 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s.139–140.

34 Ülküsal, *Kırım Yolunda*, s. 270; İbrahim Nuredin, *Dobruca'daki Müslüman Topluluğun Manevi Hayatından Sayfalar*, s. 80–81.

içi din hizmetleri, cami ile bağlantılı din hizmetleri ve bir de cami dışında yürütülen sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik yönlü hizmetlerdir. Cami eksenli din hizmetlerinin birinci boyutu, daha çok camiyle, diğer ikisi ise, toplumla ilgilidir.

Günümüzde cami hizmetleri denildiğinde, imam-hatipler ile müezzin-kayyımların cami içerisinde yürüttüğü hizmetler akla gelmektedir. Bu hizmetlerin başında caminin açılıp-kapatılması, ezanın okunması, namazın kıldırılması, cuma hutbesinin okunması ve cami temizliğinin yapılması gelmektedir. Bunlar cami hizmetlerinin görünen ve ilk bakışta fark edilen yönüdür.

Romanya'da görev yapan din görevlilerin görev alanları ile ilgili yazılı bir yönetmelik bulunmamaktadır. Onlar daha çok rutin dinî ibadetleri yani beş vakit, bayram ve cenaze namazlarını kıldırarak, cenaze tekfin ve defin işlemlerinde dinî görevleri yerine getirmektedirler; ancak bunu da tam anlamıyla yaptıklarını söyleyemeyiz. Örneğin günde 5 vakit namaz kıldırarak imamların sayıları oldukça azdır. Müftü de bu durumdan yakınmakta ve bu problemin mutlaka giderilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Camilerde 5 vakit namaz kılınmamasının sebepleri arasında şunları sayabiliriz:

1-Başta imamlar (istisnalar hariç, özellikle Türkiye'den gelenler bunun dışındadır. Çünkü onlar, cemaatin sürekli gelmemesinden yakınmaktadırlar) olmak üzere cemaatte ibadet alışkanlığı ve ruhu bulunmamaktadır. Hâlbuki şu an Romanya'da azınlıkların haklarını yerine getirmeleri -özellikle dinî ibadetlerini yapmaları- için hiçbir engel yoktur. Daha çok bu durum, cehaletten ve yeterli bilgiye sahip olamamaktan kaynaklanmaktadır. Ebetteki bunda yıllardır dinî ibadetlerin rahatlıkla yerine getirilmesini engelleyen komünist yönetimin tutumu da etkili olmuştur.

2- İmamların ekonomik olarak tatmin olmamaları da ibadetlerin sürekli yapılmasında önemli bir etkidir diye düşünüyoruz.

3- Bu olayda burada yaşayan Türklerin toplu hâlde yaşamamaları da etkindir; fakat çok da geçerli bir neden sayılamaz. Çünkü köy ve kasabalarda -yani küçük yerleşim merkezlerinde- toplu yaşamalarına rağmen camiler beş vakitte yine boştur.

Romen vatandaşı olan din görevlilerin maaşları gerçekten yetersizdir. Dolayısıyla bunlar, daha çok dualar, mevlit, nikâh, cenaze gibi dinî pratiklerden paralar elde etmektedirler. Bu da bölgede dinin yanlış yorumlanmasına sebep olmaktadır. Türkiye'den gönderilen din görevlilerinin aylık geliri ise en azından tatmin edicidir.

Romanya'daki din görevlilerin meslektaşlarıyla diyalog ve işbirliği istenilen düzeyde değildir. Özellikle Arap ülkelerinde eğitim görüp buralara gelenler arasında bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Ayrıca din görevlilerinin, Hristiyan din görevlileriyle de diyalogları söz konusu değildir. Dolayısıyla din görevlilerinin sosyal çevreyle ilişkileri istenilen düzeyde değildir. Aile, hasta ve hapisane ziyaretleri gibi uygulamalardan haberleri bile bulunmamaktadır.

Romanya'da mahalli din görevlilerinin dışında Türkiye'den de üç tane din görevlisi cami imamı bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Köstence Hünkâr Caminde diğeri Mecidiye caminde, diğeri de Babadağ Gazi Ali Paşa Caminde imamlık yapmaktadırlar.

Bunların dışında bir de Romanya'da dinî faaliyet gösterenlerin başında Araplar ve İranlılar gelmektedir. Daha çok Bükreş ve büyük şehirlerde şubeler açan Araplar, çoğunlukla Arap ülkelerindeki kitapları Romence'ye çevirmekte ve bunları başta Müslüman Türkler olmak üzere Romenlere dağıtmaktadırlar. Bükreş'te iki tane İslam kültür merkezleri olarak nitelendirdikleri binaları bulunmaktadır. Buralarda eğitim faaliyeti verilmektedir. Pek çok sayıda Tatar Türklerinden öğrencilerin Arap ülkelerindeki üniversitelere gitmelerini sağlamakta, döndüklerinde ise onlardan bölgedeki faaliyetleri için faydalanmaktadırlar. Müftülük seçimlerinde kendilerinin desteklediği şahsın müftü seçilmesi için maddî manevî desteği vermektedirler.

Din görevlilerinin -özellikle- sosyal çevreyle ilişkileri arzu edilen düzeyde değildir. Daha çok cami cemaatiyle sınırlı kalmaktadır. Romen vatandaşı olan din görevlilerinin dil problem olmamasına rağmen Romen meslektaşlarıyla -yani papaz ve rahiplerle- ilişkileri yok denecek orandadır. Türkiye'den gelen görevlilerin ise, dil problemleri olduğu için doğal olarak Romenlerle ilişkileri zaten yoktur.

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'na gönderilen üç din görevlisi bulunmaktadır. Daha öncede belirttiğimiz gibi bunların biri, Babadağ Gazi Ali Paşa, diğeri Mecidiye, bir diğeri de Köstence Hünkâr Camii'nde görevlidir. Bunların yanında ayrıca mahalli din görevlilerinden de bir veya iki tane daha din görevlisi bulunmaktadır. Üçü de Türkiye'de cami imamlığı görevi yapmaktadır. Bunların bazıları ailesi ile birlikte, bazıları ise çocuklarının eğitimi gibi bir takım nedenlerle yalnız görev yapmaktadır. Genelde yüksekokul mezun olmayıp İmam Hatip Lisesi mezunudur. Genel itibarıyla kendilerini mesleklerinde yeterli görmektedir. Gerçekten de gerek görevlerine bağlılıklarıyla olsun gerekse mesleklerindeki tecrübeleriyle halk arasında sevilip tutulmaktadır.

Gözlemlerimize göre burada görev yapması için Türkiye'den imam gönderilmesine ihtiyaç yoktur. Aslında diğer camiler için de aynı şey söylenebilir. Görevli göndermek yerine burada görev yapmak isteyen Romen vatandaşı Türkleri dönüştürmek olarak Türkiye'ye götürüp Diyanete bağlı eğitim kurslarında eğitmek ve yetiştirmek daha sağlıklı olacaktır kanaatindeyiz. Herkese balık tutup vermek yerine yine herkese balık tutmayı öğretmek nasıl doğru ve sağlıklı ise, bölge insanlarını yetiştirmek ve onlardan hizmet beklemek de daha iyi olacaktır. Bu durum okullar için de geçerlidir. Zaten Köstence ve Mecidiye'deki Türkiye'den görevli imamların pek bir yaptırım güçleri bulunmamaktadır. Daha çok buralarda görevli eski hocaların sözü geçmektedir. Ayrıca onlar da iyi geçinmek için bazı hususlarda onlarla tartışmaya girmekten kaçınmaktadırlar.

Türkiye'den görevlendirilen din görevlilerinin dışında çoğunluğunu, mahallî din görevlileri oluşturmaktadırlar. Bunları orta yaş üzeri ve gençler olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür.

Orta yaş ve üzerinde olanların bir kısmı -eski müftü gibileri- Mecidiye Semineri mezunudur. Orta yaşın üzerindeki bazı din görevlileri, örneğin Bükreş Camii imamı, Tulcea Cami imamı ve Köstence'deki camilerde görevli imamlar uzun yıllar yaptıkları görevlerini sürdürmektedirler.

Son zamanlarda bu görevlilerin yanına genç imamlar da görevlendirilmiştir. Ancak onlar daha çok müezzin olarak görev yapmaktadır. Bunlar arasından orta yaş ve üzerinde olanlar kendilerini mesleklerinde yeterli gördüklerini ifade etmektedir. Fakat burada şu gerçeği belirtmek gerekir ki mahallî imamların çoğunluğu genç meslektaşlarıyla uyumlu bir şekilde çalışmamaktadır. Genç din görevlilerinin hemen hemen tamamı Mecidiye Kemal Atatürk Lisesi mezunu öğrencilerdir. Bunların meslekî bilgi ve becerilerinin yeterli olduğunu söylemek gerçekten zordur. Din görevlileri arasında hafız olan yoktur. Bunun yanında namaz kıldırıma yetecek kadar Kur'an-ı Kerim ezberleri de azdır. Ayrıca bunların Kur'an okuyuşları üzerinde çalıştırılmaları ve geliştirilmeleri önem arz etmektedir.

Mahallî din görevlilerinin Kur'an'ın içeriği konusunda da yeterli oldukları söylenemez. Dolayısıyla Hristiyan bir ülkede yaşamalarına rağmen gerek Kur'an gerek İslam hakkında olsun kendilerine sorulacak sorulara Kur'an eksenli cevap vermeleri de mümkün değildir. Bunlar bölgede yoğun bir faaliyet içinde bulunan Arapların Romence'ye yaptıkları çeviriler dolayısıyla bilgilendirilmektedir.

Burada kızlara ve kadınlara yönelik din öğretimi faaliyeti yetersiz; hatta yok denecek derecede azdır. Daha çok yaşlı kadınlara yönelik Ramazan ayında mukabele yapılmaktadır. Türkiye'den gelen imamlar, Köstence Din Hizmetleri Ataşeliği'ne bağlı olarak yaz tatillerinde ve her Ramazan ayında kadınlara ve çocuklara hem Kur'an dersi vermekte hem de mukabele yapmaktadırlar.

Din görevlilerinin aile, hasta ve cezaevinde yatan mahkûmları ziyaret etmeleri, Hz. Peygamberin de önem verdiği ve Müslümanın, Müslüman kardeşine karşı yerine getirmesi gerekli görevlerden gördüğü konulardan olması nedeniyle önem arz etmektedir. Bu durumlarda insanlar maddî desteğin yanında daha çok manevî desteğe ihtiyaç duymaktadır. Özellikle Hristiyan bir ülkede yaşamaları nedeniyle gerek soydaşlarımızın, gerekse Romanya'da yaşayan Türk vatandaşlarımızın aileleri, hastaları ve mahkûmları ziyaret edilmeli, onlara moral desteğin verilmesi gerekir. Toplumu toplum yapan ve onu ayakta tutan tek unsur, o toplum fertlerinin aralarındaki manevî bağlar ile karşılıklı yerine getirilmesi gereken vazifelerdir.

Bu bağlamda bölgede bir takım misyonerlerin faaliyetlerde bulundukları bir gerçektir. Bunlar içerisinde gençlerden oluşan, güzel giyimli, Amerika'dan gelen Mormon³⁵ mezhebine ait misyonerleri zikredebiliriz. Mormon mezhebine ait

35 Mormonlar, 1830 yılında Joseph Smith tarafından New York'ta kurulmuş dini hareketin mensupları olarak bilinmektedirler. Mormonlar da diğer Hristiyan mezhepler gibi Tanrı'ya, İsa Mesih'e ve Kutsal

olan gençler, Köstence’de -özellikle- İngilizce kursları düzenleyerek, sokak sokak, ev ev dolaşarak faaliyetlerde bulunmaktadır. Bunların dışında bir de bölgede Yehova Şahitleri³⁶ faaliyet göstermektedir. Türk ailelerine ve gençlere yaklaşıp kendilerinin teslisi, -Baba-Oğul-Ruhu’l-Kudüs- kabul etmediklerini, tıpkı İslam dininde olduğu gibi bir Allah’a inandıklarını söyleyerek onları aldatmaktadırlar. Yehova Şahitleri “*Gözcü Kulesi*” adıyla diğer dillere çevrildiği gibi Türkçeye de çevrilmiş ayda iki defa yayınlanan bir küçük dergi çıkarmakta ve bunları gençlere dağıtmaktadırlar. Romence de çıktığı için Türkçesi zayıf olanlara Romence kitap ve dergiler dağıtmaktadırlar. Bu konu üzerinde mutlaka durmak ve bir şeyler yapmak gerektiği inancındayız. Aksi hâlde doldurulmayan dinî boşluk başkaları tarafından doldurulacaktır.

Tüzükte dinî bir görev olarak sayılan Müslüman çocukların sünnet ettirilmesi de belirtilmiştir. Tüzüğün 90–92. maddeleri, Müslüman çocukları sünnet etmekle görevlendirilecek şahıs veya şahıslarla ilgilidir. Buna göre sünnetçi sağlık kurallarını iyi bilen, mesleğinde uzman, mümkünse sağlıklı ya da sağlık okulu mezunu olması gerekmektedir. Müftü, heyet ve doktorun huzurunda bir sınava da tabi tutulmaktadır³⁷. Bugün de bölgede bulunan Müslüman sünnetçiler tarafından çocuklar sünnet edilmektedir.

Kadılık

Osmanlı’nın hâkim olduğu her yerde kadılık kurumu devam etmiştir. Bu durum, Dobruca bölgesinde de varlığını korumuştur. Dobruca, Osmanlı’nın elinden çıkıp Romenlerin eline geçtiğinde kadılık kurumu yine devam etmiştir. Romen idaresi bu kurumu sürdürürken kendisine hem 1879 Berlin Anlaşmasını, hem de anayasaları ile söz verdikleri din hürriyetini dayanak olarak almış, böylelikle Dobruca’da eskiden beri sürüp gelen şer’i mahkemeleri yerinde bırakmıştır.

Romen hükümeti, 1886 yılında yayınladığı Dobruca Mahkemeleri Kanunu’nun 61. maddesine göre Köstence ve Tulça’da birer sancak kadılığı kurulmasını kararlaştırmıştır. Söz konusu kanun 1890, 1894, 1896 yıllarında değişiklik geçirmişse de temeli itibarıyla varlığını korumuştur. Sancak müftülerinin tavsiyeleri doğrultusunda Adalet Bakanlığı tarafından atanan kadıların başlıca görevleri; Müslümanlar arasındaki evlilik, boşanma, miras ve vasiyet gibi sorunları İslam hukukuna göre çözmektir.³⁸

Kadılar, davalara bakarken gerek davacı gerekse davalı için birer hakem bulunduruyordu. Bu hakemlerin görevi her iki tarafı da barıştırmaktı. Şayet taraflar

Ruh’a inanmaktadırlar. Onlara göre Mormon Kitabı, Tanrı’nın sözüdür. Geniş bilgi için bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1997, s. 323-325; Ramazan Işık, “Mormonluk ve Mormon Kiliseleri Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2006, C. X/1, s. 165-190.

36 Yehova Şahitleri hakkında bkz. Tümer, s. 375-381.

37 *Sistutele Comunitatii Musulmane din Romania*.

38 Dan TomaDulciu, *StatutulJuridicalCadiatelor din Romania*, Bucureşti, 2001, s. 106–107.

arasında barış sağlanamadığı takdirde kadı hakemlerle davayı gözden geçirir ve karar verirdi. Kadıların verdikleri kararlar, Romence olarak ilan edilirdi. Aslında Adalet Bakanlığı'nın talimatı gereği zabıt kâtibinin mutlaka Romence ve Türkçe bilen birisinin olması gerekiyordu. Ancak bu, pratikte pek uygulanmıyordu. Kadılık kâtipleri Romen idi ve çoğu da Türkçe bilmiyordu. Zaten kanun gereği alınan kararların Romence yazılması zorunlu idi³⁹.

Romen hükümeti, 1921 tarihli Mahkemeler Teşkilâtı Kanununun 101 ve 102. maddeleri gereği kadı olmak isteyenlerde bulunması gereken şartlar ise, önceden müftülük veya kadılık yapmış olmak; Mecidiye Semineri veya İslam hukukunun okutulduğu dinî bir okuldan mezun olmak; 25 yaşını doldurmuş olmak ve Romence'yi anlayıp konuşabilmek idi. Bu şartların yanında bir de kadı adaylarının bulundukları sancaklardaki Romen asliye hukuk mahkemesi başkanının da onayını alması gerekiyordu. Romen başkanının oluru/onayı üzerine Adalet Bakanlığı tarafından kadının tayini gerçekleştiriliyordu.

1321/1926 sayılı kararname ile yargı mahkemelerinde düzenlemeler yapılmıştır. Kadılıkların çalışması ve maaş durumları düzeltilmiş ve modern çağa uyarlanmaya çalışılmıştır. Buna göre kadılar sadece hafta içi çalışıyor, cuma, cumartesi günleri ile 3 gün Ramazan, 4 gün de Kurban Bayramı'nda tatile giriyordu⁴⁰.

Kadılar, Romen kanunlarına göre hâkim statüsünde değerlendiriliyorlardı. 5 yıldan fazla kadılık yapanlara Adalet Bakanlığı mahkemelerde yargıç olma yetkisi veriyordu. Bir 5 yıl daha çalışanlar mahkeme başkanı olabiliyorlardı. Yükselmelerinde mahkeme başkanının vereceği rapor önemli idi. Ancak bunu mahkeme müfettişinin de onaylaması gerekiyordu. Kadılar, mahkeme başkanlığı ve mahkeme müfettişliğinin gözetiminde çalışıyorlardı. Bulundukları büro, çalışma günlerinin tamamında sabah 9-12, öğleden sonra 15-18 arasında açık bulunuyordu⁴¹. Programın hazırlanmasında vakit namazları göz önünde bulundurulmuştur. Bu da o dönemde Romen hükümetinin göstermiş olduğu dinî özgürlüğü ortaya koymaktadır.

Ne yazık ki İslam kurumları arasında diğer kurumlar gibi kadılık kurumu da siyaset ve siyasetçilere alet olmuştur. Bu kurumlar içinde uzun süre siyasete alet olmayıp egemenliğini ve şerefini koruyabilmiş olan kurumlardan bir tanesi kadılık kurumudur. Belki de bundan dolayı olsa gerek en yüksek maaşı kadılar almışlardır. Ayrıca kadıların ve diğer görevlilerin maaşları düzenli olarak devlet tarafından ödenmiştir. Kadılıklarda uygulanan muhakeme usulü, Romen hukuk mahkemelerinde yürürlükte olan hukuk usulü ve kanunlar idi⁴².

Romen hükümeti 1935 yılından itibaren yavaş yavaş kadılık ve şer'i mahkemelerinin kapatılması için ilk adımı atmıştır. Gerekçe olarak ise işlerin azlığını

39 Dan TomaDulciu, *StatutulJuridicalCadiatelor din Romania*, Bucureşti, 2001, s. 103.

40 Dan Toma, *Age.*, s. 104.

41 Dan Toma, *Age.*, s. 108–123

42 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s.141.

göstermiştir. Aslında bu kapatma Romenlerin gerçekleştirmek istedikleri şeydi. Buna Dobruca bölgesindeki Türk aydınlarının da kapatılması yönünde görüş bildirmeleri eklenince, Romenler bunu fırsat bilerek kadılıkları kaldırmıştır.

Aslında Romen hükümeti kadılığı kaldırmak için tedricî bir yöntem seçmiştir. Birdenbire kapatma kararı almamıştır. Öncelikle Dobruca bölgesindeki dört yerde bulunan (Silistre, Pazarcık, Köstence, Tulça) kadılar, maaşlarını almaya devam etmişlerdir. Ancak onlar artık bir kadı olarak değil, mahkemelerde bilirkişi olarak görevlendirilmişlerdir. Böylelikle önce onları etkisiz konuma getirmiş, sonra karışıklıklardan yararlanarak kadılığı kapatmıştır⁴³.

Tekke ve Tarikatlar

İslam kültür tarihinde önemli yeri bulunan kurumlardan biri de, tekke ve tarikatlardır. Buralarda tasavvuf düşüncesi, anlayış ve terbiyesi verilmekteydi. Ahlâkın yaygınlaştırılmasında önemli rol oynayan tekkeler, Müslüman devletlerin kurulmasında, Anadolu'nun ve diğer yerlerin Türkleşmesinde etkin ve kalıcı rol oynamıştır⁴⁴.

Ne var ki Müslüman toplumların, ekonomik ve sosyal yapısının oluşmasında önemli görevler üstlenen tekkeler, zaviyeler ve tarikatlar, daha sonraları yozlaşmış, çağa ayak uyduramaz ve ihtiyaçlarına cevap veremez hâle gelmiş; dolayısıyla da kapatılmışlardır.

Osmanlı döneminde, Romanya'nın gerek batı kesiminde (Adakale, Temeşvar gibi), gerek doğu kesiminde (Deliorman bölgesi, Dobruca ve çevresi) çok faal olan tarikatlar bu dönemin sonunda tüm yapılarıyla ve adeta sistemli bir şekilde ortadan yok olmuşlardır. Bu nedenle Osmanlı sonrası dönemde bunlarla ilgili bilgiler çok az ve olanlar da müphemdir⁴⁵.

Dobruca bölgesinde Türkler arasında en çok tanınan tarikatlardan birisi, her tarafta yaygın olan Nakşibendî tarikatıdır. O dönemde tarikatın başında Şeyh Ahmed Efendi bulunuyordu. Şeyh, Köstence'ye bağlı Bayramdede kasabasında tekke açmış ve pek çok mürit toplamıştır. Tekkesi uzun yıllar devam etmiştir.

Bölgede yine aynı tarikattan Şeyh Şevki Efendi de Osman Fakih köyünde tekke açarak faaliyet göstermiştir. Belirtildiğine göre Şevki Efendi İstanbul'daki medreselerden birinde eğitim görmüş, sonra Jön Türklere katılmıştır. Avrupa'yı görmüş aydın fikirli bir şeyh imiş. Bu şeyhlerin dışında küçük de olsa Köstence

43 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 141–142.

44 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, İstanbul 1974, I, 38; Ömer Lütfi Barkan, *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri*, Vakıflar Dergisi, Ankara 1942, II, s. 290; Bayram Sakallı "Zaviye ve Türbelerin Türk Toplumundaki Roller, Kapatılmaları ve Tepkiler", *Türkiye Günlüğü*, Ankara 1994, Sayı: 29, s. 202–217; Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990.

45 Alexandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 148.

sancağına bağlı Köşeler, Azaplar, Kiracı ve Perveli köylerinde de tekkeler açılmış, şeyhler etrafına müritler toplamışlardır⁴⁶.

Bu dönemdeki Romanya Nakşibendilerine dair en ilginç bilgiler, Pazarcık'ta yayımlanan Romanya Gazetesinde 1922-1923 yıllarında çıkan iki makalede yer almaktadır. Bunlardan biri, Mehmet Emin imzalı ve Tutrakan'da Cemaat-ı İslamiye ve Şeyhlik Meseleleri başlıklıdır. Bu makalede Tutrakan Nakşibendilerinden, kötüleyici bir tarzda bahsedilmektedir⁴⁷. Diğeri ise: Tutrakan Dergâh-ı Nakşibendî şeyhlerinden Ethem Eşref Ünsal'ın "Dervişlik Hakkında Birkaç Söz" başlıklı uzun bir makalesidir⁴⁸. Bu iki makale, hem bu dönemde bölgede Nakşibendilerin varlığını kesin olarak kanıtlamakta, hem de mutedil Müslümanlarla tarikatçılar arasındaki sürtüşmeyi açığa çıkarmaktadır.

Müstecip Ülküsal, bizzat katıldığı şeyhlerin tekkelerindeki ayinleri şu şekilde anlatmaktadır:

"Büyük veya küçük şeyhler, İslam'ın kutsal saydığı belli günlerde tekkelelerinde veya camilerde, müritleri ve halktan gelenler ile birlikte dualar, ilahiler ve Kur'an'dan sûreler okumak suretiyle ayinler yaparlardı. Senenin belli günlerinde, çoğunlukla ilkbaharda, civar köylerden çağırıp topladıkları Müslümanlar ile büyük ayinler yaparlardı. Sonunda büyük kazanlarla etler, yemekler pişirirler ve yenilirdi. Etraftan gelenler ve katılanlar para, koyun, un, yağ, pirinç gibi çeşitli ve bol besin gereçleri getirirlerdi. Böylece şeyhin, ailesinin ve birkaç yakın müridinin altı aylık veya bir yıllık yiyecekleri toplanırdı. Ben, çocukluğumda, Şeyh Reşit Molla tarafından Azaplar köyünde tertiplenen bu ayinlere ve ziyafetlere bizzat şahit olmuşumdur"⁴⁹.

Dobruca Türkleri arasında Bektaşî tekkeleri ve şeyhleri bulunuyormuş; ancak Bektaşîlik ve Kızılbaşlık daha çok Güney Dobruca'da meşhur ve yaygınmış⁵⁰. Kemal Karpat'a göre Dobruca bölgesinde eskiden Kızılbaşlar yaşamaktaymış. Ancak daha sonra onlar Türkiye'ye göçmüşlerdir. Karpat, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "...Dobruca bölgesinin bir özelliği de buranın çeşitli aşiretlerin sürgün ve bazı tarikat ve tasavvuf büyüklerinin sığınma yeri olmasıdır. Örneğin İsakça kasabasının adı, Anadolu'dan kaçıp buraya yerleşen İshak Baba'dan gelmektedir. Bu bölge ve civarında yaşayan halkın çoğunluğu Anadolu'dan gelen kızılbaşlardan oluşmaktaydı. Bunlar 1932-1937 yıllarında Türkiye ile Romanya arasında imzalanan antlaşma üzerine Türkiye'ye göçmüşlerdir. Göçene kadar geleneksel kıyafetlerini, dillerini ve kültürlerini aynen korumuşlardır"⁵¹.

46 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 143; Popovic, s. 148-149.

47 Romania, no 218, 23 Eylül 1927, s. 1

48 Romania, no 291 ve 292, 20-22 Şubat 1923, s. 3.

49 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 143.

50 Kızılbaşların ziyaret ettikleri yerlerin başında şuralar gelmektedir. Tutrakan'da Softa Baba ve Şazeli tekkesi, Tutrakan'da Ali Baba tekkesi, Balçık kasabasının batısında Tekke köyünde Ak yazılı tekke, Pazarcık şehrinin kuzeydoğusunda bulunan Musu Bey köyündeki Kanaat Baba tekkesi. Ülküsal, *Age.*, s. 145; Popovic, s. 148.

51 Karpat, IX, s. 484.

Söz konusu iki tarikatın dışında Halvetî ve Şazelî tarikatlarının da adlarının geçmesi, bölgede bu iki tarikatın da var olduğunu göstermektedir. Popovic'e göre Halvetî tarikatı -günümüzde olduğu gibi- o dönemde de yaygın değildi, ancak yine de Köstence'nin bazı kasabalarında varlığını sürdürmüş olma ihtimali vardır⁵².

Şazelî tarikatının bölgede var olduğunu ancak onun da Halvetî tarikatı gibi yaygın olmadığını, Ülküsal'ın tarih vermeksizin, Tutrakan'da bir Şazelî tarikatının varlığından bahsetmesinden çıkarmaktayız⁵³.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Romanya Türkleri arasında Bektaşîlik gibi tarikatlar varlık gösterebilmişse de tarikatlar içerisinde en yaygın olanı Nakşibendîlik olmuştur. Ancak bugün bu tarikatlardan söz etmemiz mümkün değildir. O dönemde olduğu gibi bugün de bölge halkı Sünnî olup Hanefî mezhebine bağlıdır. Dinî ibadetlerini bu mezhebe göre yerine getirmektedirler. Aralarında Sünnî mezhebin farklı kollarına (Şâfi, Hanbelî, Mâlikî) mensup olan yoktur.

B-Romanya'da İslam Medeniyetinin Mirası

XIV. yüzyılın başlarında kuruluşunu tamamlayan Osmanlı İmparatorluğu kısa süre içerisinde Balkanları fethetmiş ve bölgede hâkimiyetini kurmuştur. Fetihle birlikte, Osmanlı Devleti'nin yerleşim/iskân siyasetinin ilk uygulaması⁵⁴, Anadolu'dan çeşitli Türk boyları yeni fethedilen bölgelere yerleştirmek olmuştur. Bir taraftan bu göç politikası, diğer taraftan Osmanlı yönetiminin sağladığı, güven ve huzur ortamı içinde kendiliğinden İslam'ı kabul eden yerli halkın sayısının artması, bölgenin nüfus yapısını Müslümanlar lehine değiştirmiştir. Bunun sonucunda ihtiyaç duyulan kurumları da nicelik ve nitelik bakımından geliştirilmiştir.

Dobruca'nın Türk hâkimiyetine girmesiyle bölgede İslam eserlerinin meydana getirilmesi ve İslam'ın yayılması hız kazanmıştır. Osmanlı'nın bölgeden tamamen çekilmesinden sonraki ideolojik, siyasi tahribe ve bölgede yaşanan savaşlara rağmen bugün hâlâ bütün Balkan ülkelerinde, Türk-İslam kültür mirasının eserleri ve izleri görülebilmektedir⁵⁵. O dönemde yapılan medrese, cami, tekke, kütüphane, han, hamam, imarethane ve köprülerden varlığını koruyabilenler, orijinal sanat ve mimari eseri olarak Balkanlardaki Türk kültür mirasını günümüzde de yaşatmaktadırlar⁵⁶.

52 Alexandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, s. 148.

53 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 143.

54 Osmanlının iskân politikası ile ilgili geniş bilgi için bk. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakkinin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İstanbul 2002, s. 40 vd.

55 Osmanlının Romanya'da bıraktığı tarihi eserler konusunda bkz., Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, İstanbul 2000; Turgay Yazar, "Romanya'daki Osmanlı Mimarisinden Bazı Örnekler", *Balkanlar'da Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslar arası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2001, s. 851-862.

56 *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab*, Hazırlayanlar Haşim Ertürk vd., İstanbul, 1993.

Romanya Dobruca bölgesindeki Türk-İslam müesseseleri, kültür ve sanat yapıtları, Müslüman Türk kültürünün geride bıraktığı en önemli mirasıdır. Bu mirasın incelenmesi, korunması, tanıtılması ve bilgilendirilmesi, kültür mirasının korunması ve nesilden nesile aktarılması açısından oldukça önem arz etmektedir. Söz konusu kültür ve sanat mirasının tanıtılması, Osmanlı Devleti'nin İslam'a yapmış olduğu hizmeti ortaya koyacaktır. Bu açıdan da önemlidir. Geniş bir alana hâkim olan Osmanlı Devleti, sadece yönetimiyle değil, kurum ve kuruluşlarıyla da varlığını ispat etmiştir. Bütün bunları bizlere sağlayan, onların geride bıraktıkları eserlerdir. Onlar bu kadar eser yapmışlar bize düşen görev -hiç olmazsa- yapıtları eserlerden geriye kalanları ve yok edilenleri ortaya koymaktır.

Bilindiği üzere Balkanların bir parçası olan Dobruca da tıpkı Balkanlar gibi yaklaşık 500 yıl Osmanlı'nın hâkimiyeti altında kalmıştır. Osmanlı, hâkim olduğu bütün topraklarda tarih boyunca adının anılmasını sağlayan muhteşem eserler ortaya koymuştur. O dönemin sosyal şartları içerisinde toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek zenginlikte meydana getirilen, sağlam ve hâlen de ayakta kalan eserlere bakılır ve incelenirse, söz konusu eserlerin insana hizmeti ön plana çıkaran Osmanlı zihniyetinin ve sanat zevkinin canlı örnekleri ve eşsiz ürünleri fark edilecektir. Eğer -tıpkı Anadolu'da olduğu gibi- Balkanlar'da da Osmanlı'nın yapmış olduğu şaheserler korunabilmiş olsaydı, buralardaki cami, han, hamam, medrese, türbe, çeşme ve köprülerin sayılarının, Anadolu'daki tarihi yapılardan daha fazla oldukları görülecektir.

Romanya'da İslami Türk eserleri daha çok Avusturya İmparatorluğu tarafından yıkılmıştır. Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra da bu eylemin devam ettiği söylenebilir. Ama komşu ülke Bulgaristan'daki gibi olmamıştır. Örneğin 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı yıllarında Bulgaristan'da sadece 5000'e yakın caminin ve bir o kadar da mescidin bulunduğu, yine 4000 civarında da Müslüman Türkün okullarının varlığından söz edilmektedir. Çünkü burası, Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Rusya'dan Bulgarların bölgeye yerleştirilmeleri sonucu Bulgarlaştırılmıştır⁵⁷.

Dobruca bölgesinde camiler ve diğer tarihi yapılar daha çok Osmanlı döneminde yapılmıştır. Bu da Dobruca'nın o dönemde bir Türk bölgesi olmasından kaynaklanmaktadır. Romanya'nın en geniş kısmını oluşturan Eflâk, Boğdan, Erdel bölgeleri özerk Voyvodalıklar olduğundan, buralarda Osmanlı eseri yapılamamıştır. Yapıların sayısının çok az olmasının sebebi de budur.

Romen hükümeti bölgede bulunan camilerden sadece bir kaçını tarihi yapı olarak kabul etmiştir. Bu camiler ise, Köstence Kral ve Hünkâr camileri, Mangalya Esmehan Hatun Cami, Mecidiye Cami, Hırşova Cami, Babadağ Gazi Ali Paşa, Tulça Cami, İsakça ve Hamzaça Camileridir⁵⁸.

57 Bulgaristan'da yapılan zulümler için bkz. "Bulgaristan Komünist Cehennemindeki Müslümanlar", *Diyanet Dergisi*, c. 24, sayı:1, Ankara, 1988, s. 81-91.

58 Ekrem, s. 125; Yakup Memet, *Prezente Musulmane in Romania*, yer yok 1976, s. 5.

1900'lü yıllarda Dobruca'nın tamamında 419 kadar cami bulunuyordu⁵⁹. Bu camilerde görev yapan 243 hatip, 194 imam ve 139 müezzin olup toplamı 576 hocadan ibarettir. Bu hocalardan 193 hatip, 56 imam ve 17 müezzin hükümetten maaş alıyordu⁶⁰. Romanya Dobruca'sında camiler ve cami görevlilerin dağılımı ise şu şekildeydi:

Köstence sancağında 122 cami bulunuyordu. Bu camilerde görev yapanlardan 76 hatip, 33 imam ve 6 müezzin devletten maaş alan kadrolu görevlilerdi. 18 hatip, 30 imam ve 36 müezzin ise maaşlarını cemaat teşkilatından veya köylülerden alıyorlardı. Bunun dışında Köstence'nin iki büyük camisinde Kral ve Hünkâr camilerinde çalışan 3 hizmetli de devletten maaş alıyordu.

Tulça sancağında ise, 29 cami vardı. Bu camilerde görev yapanlardan 2 hatip, 18 imam ve 6 müezzin hükümetten; 3 hatip ve 7 imam ise, cemaat teşkilatı ve köylülerden, buralarda görev yapan 6 hizmetli de hükümetten maaş alıyordu⁶¹. Burada da görüldüğü gibi o dönemde görevli hocaların bir kısmı maaşlarını hükümetten, bir kısmı da cemaat teşkilatından veya köylülerden almaktadırlar.

Nedendir bilinmez ama Romen idaresi, Dobruca'yı Osmanlı'dan devraldığı ilk yıllarda 1880 yılında Dobruca Teşkilatı Kanunu gereği sadece Köstence, Tulça, Babadağ, Maçın, Mecidiye, Hırşova, İsakça, Mangalya şehir ve kasabalarındaki cami hocalarına, 1904 yılından itibaren diğer yerlerdeki hocalara da maaş vermeye başlamıştır⁶². Böylesi bir ayırım, Romanya'nın buralardaki camileri tarihi yapılar olarak görmesinden olabilir.

Maaşlarını devletten alamayanların ücretleri ise, vakıf mallarından karşılanıyordu. Ayrıca Romen hükümeti 17 Temmuz 1921 tarihli çıkardığı kanun gereğince camilere 10 hektar arazi vermiştir. Söz konusu araziler, kiraya veriliyor ve buradan elde edilen gelirler ise, cami ve maaşlarını devletten alamayan görevlilerin ücretleri için karşılanıyordu. Ne var ki kısa bir süre sonra devlet, camilere tahsis ettiği bu arazilerden elde edilen gelirlere el koymuş ve başka yerlere kullanmıştır. Bu da ebetteki din görevlilerinin maddî yönden sıkıntı çekmelerine, dolayısıyla başka meslekler edinmelerine sebep olmuştur. Zaten sonraları devlet, verdiği arazilerin vergilerinin ödenmediği bahanesiyle buraları devlet arazisi hâline getirmiştir⁶³. Kısacası, devletin bu uygulaması ve Türklerin maddi durumlarının iyi olmaması nedeniyle din görevlilerinde azalma yaşanmıştır. Buna bir de din görevlilerin sosyal haklardan mahrum bırakılmaları ve statülerinin açıkça ortaya konulmaması, durumu daha da kötüleştirmiştir.

59 Ekrem'e göre 1909 yılında Dobruca'da 300 cami, bu camilerde görevli 107 hatip, 100 imam, 81 müezzin ve 30 kayyum bulunuyordu. Ekrem, s. 89. Muhtemelen buradaki sayı farkı, Dobruca'nın coğrafi yapısının değişmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Pazarcık, Silistre ve Kaliyakra sonraları Bulgaristan'a bırakılmıştır.

60 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 133.

61 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 133.

62 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 134.

63 İbrahim Nuredin, *Dobruca'daki Müslüman Topluluğun Manevi Hayatından Sayfalar*, s. 71.

Köstence'de 1894 yılında 8 cami bulunuyordu. Bunlardan sadece iki tanesi ayakta kalmıştır. Örneğin 1722 yılında Sultan Mahmut tarafından yaptırılan Mahmudiye ve 1860 yılında Sultan Abdülaziz tarafından yaptırılan Aziziye Cami, bugün mevcut değildir⁶⁴.

Türbeler

Romanya sınırları içerisinde kalan Dobruca bölgesinde türbelerin daha çok Tuna boylarında olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Yani Babadağ ve İsakça şehirleri yakınında bulunmaktadır. Buralarda bulunan türbeler, Osmanlı zamanında paşalık görevi yapmış olanların, ya da buralara Anadolu'dan gelip İslam'ı yaymaya çalışmış olanların veya -tıpkı Türkiye'de olduğu gibi- adı sanı bilinmeyen fakat zamanla insanların kutsallaştırdıkları şahısların türbeleridir. Şimdi buralarda bulunan türbeler hakkında kısaca bilgiler vermeye çalışalım:

1-Sarı Saltuk Türbesi

Dobruca'da türbeler dediğimiz zaman ilk başta aklımıza Sarı Saltuk'un Türbesi gelmektedir. Sarı Saltuk'un hayatı, düşünceleri ve nasıl bir kişiliğe sahip olduğu konusunda geniş bir bilgiye sahip değiliz. Onun hakkında belirtilen bilgilerin çoğunluğu, menkıbe türündendir.⁶⁵ Onun adına yazılan *Saltukname*ler de yine menkıbelerle doludur. Sarı Saltuk'a ait olduğu belirtilen herhangi bir eserden de bahsedilmemektedir. Sarı Saltuk eser yazmamış ama XV. yüzyılda Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, derlediği menkıbelerini bir araya getirmiştir. Sarı Saltuk'un menkıbelerinin kitap hâline getirilmesinde Cem Sultan'ın önemli rolü bulunmaktadır. Belirtildiğine göre Fatih Sultan Mehmed, şehzadesi Cem Sultan'ı Edirne'ye gönderir. Edirne'den Babadağ'a geçen Cem, burada Saltuk'un müritlerinden menkıbeleri dinler ve çok beğenir. Bunların bir kitap hâline getirilmesi için Ebu'l-Hayr-ı Rûmî'yi görevlendirir. Ebu'l-Hayr, yaklaşık yedi yılda Saltukname'yi meydana getirir. Biraz önce de söylediğimiz gibi bu eser daha çok halk derlemesi olduğu için menkıbelerle, destansı anlatımlarla doludur⁶⁶. Eserde Saltuk'un hayatı efsaneler zinciriyle örülmüş, kendisine pek çok kerametler, harikalar atfedilmiştir.

Evliya Çelebi olsun ya da Selçuklu tarihçileri olsun, Sarı Saltuk'tan bahsederlerken daha çok onun 1263'lü yıllardan itibaren -özellikle- Balkanlar'da Müslümanlığı yayan ünlü bir Türk dervişi olduğunu dile getirmektedir. Kimdir Sarı Saltuk? Gerçek ismi nedir? Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hakkında kesin bilgi

64 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 134.

65 Şükrü Haluk Akalın, *Saltuk-name I* (Basılmamış Doktora Tezi) *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü*, İstanbul, 1987, s. 7.

66 A. Haluk Dursun, *Nil'den Tuna'ya Osmanlı Yazıları*, İstanbul 2003, s. 156-157; Kemal Yüce, *Saltuk-name'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, Ankara 1987, s. 20-100.

olmadığı için bu tür sorulara da kesin bir cevap vermemiz mümkün değildir. Ancak kaynaklar Saltuk'un gerçek isminin, Muhammed Buhari olduğu belirtmektedir.⁶⁷

Sarı Saltuk'un kabri, Romanya topraklarında olan Babadağ şehrinde bulunmaktadır. Yunus Emre ve diğerleri gibi önde gelen Müslüman tasavvufçularda olduğu üzere Sarı Saltuk'un da pek çok yerde kabrinin bulunduğu iddia edilmiştir. Örneğin Arnavutluk'ta, Kroya'da, Ohri Gölü kenarındaki Sveti Manum Manastırı'nda, Kosova dolaylarında Altınelin'de, Bosna'da Mostar civarında, Hersek'e bağlı Blagay köyünde, Yunanistan'da Korfiu Adası'nda, Dobruca'da Kaliakra'da, Türkiye'de Babaeski'de⁶⁸, Anadolu'da Niğde'ye bağlı Bor ilçesinde onun türbesinin olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Romanya'da Babadağ şehrinde gömülü olduğu tezi, genelde kabul görmüştür⁶⁹.

Kaynakların belirttiğine göre Sarı Saltuk'un Dobruca'ya gelişi hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesine göre Saltuk, Ahmed Yesevi tarafından Hacı Bektaş Veli'ye yardım etmesi için beraberinde Horasan erlerinden 700 kişiyle Anadolu'ya gönderilmiş, Hacı Bektaş da onu İslam'ı yayması için Dobruca'ya sevk etmiştir⁷⁰. Bu rivayete göre Saltuk'un söz konusu bölgeye gelişi tamamen İslam'ı yaymak içindir. Ancak diğer görüş ile çelişmektedir. Bu görüşe göre ise, onun Dobruca'ya gelişi siyasidir; bir anlamda buraya sığınmıştır. Sarı Saltuk'un Dobruca'ya gelişi -söz konusu rivayete göre- şu şekilde anlatılmaktadır:

Dönemin Selçuklu hükümdarı Rükneddin Kılıçaslan, kardeşi II. İzzettin Keykavus'u siyasî haklarından yoksun bırakmıştır. O da bunun üzerine Bizans'a sığınmıştır. Bizans hükümdarı da II. İzzettin'e Dobruca'ya gitmesi için izin vermiştir. Sarı Saltuk müritleriyle birlikte Dobruca'ya gelip yerleşmiştir⁷¹.

Sarı Saltuk, Anadolu'da bulunduktan sonra beraberindeki Türkmenlerle birlikte Kırım'a geçmiş, orada da Dobruca'ya gelip yerleşmiştir. O, 1293 veya 1296 yılında ölünceye kadar Dobruca'da İsakça'da kalmış ve bu bölgede vefat etmiştir. Türbesi, Babadağ şehrinde⁷².

67 İbrahim Agah Çubukçu, "Sarı Saltuk'un Türk-İslam Kültüründeki Yeri" *Renkler*, Bükreş, 1995, s. 149.

68 "Babaeski'ye Adını Veren "Baba" Sarı Saltuk Dede", *Karadeniz Gazetesi*, nr.11, Kasım 2002, s. 6.

69 Tayyib Okıç, "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, I, s. 52; Machiel Kiel, "The Turbe of Sarı Saltuk at Babadağ Dobrudja", *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, sayı: VI-VII, İstanbul 1997; Tacida Hafız, "Blagay'da Sarı Saltuk Türbesi", *Renkler*, Bükreş 1995, s. 218–220; Nimetullah Hafız, "Yugoslavya'da Sarı Saltuk", *Renkler*, Bükreş, 1995, s. 212–217.

70 Köprülü, s. 45. Ayverdi ise, belirtilenin aksine Saltuk'un Hacı Bektaş ile görüşmediğini, onun Anadolu'dan değil de Horasan veya Buhara'dan Sinop'a, oradan Kırım'a, Kırım üzerinden de Dobruca'ya geçtiğini, Hacı Bektaş'ı görebilecek bir güzergâh takip etmediğini belirtmektedir. Ayverdi, I, 19. Hâlbuki Uzunçarşılı'ya göre ise Saltuk, Anadolu'dan Kırım'a, oradan da Dobruca'ya gelmiştir. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Ankara 1984, s. 97.

71 Çubukçu, *Agm.*, s. 153-154; İrfan Ünver Nasrettinoğlu, "Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Sarı Saltuk Baba", *Renkler*, Bükreş 1995, s. 177.

72 Uzunçarşılı, s. 97; Erdoğan Mercil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1991, s. 307.

Sarı Saltuk Baba'nın hangi mezhepten olduğu konusunda kesin bir bilgi yoktur. Kaynaklar daha çok onu, Hacı Bektaş ile olan ilişkisinden hareketle Bektaşî olarak nitelendirmektedir. Ancak mezhebi ne olursa olsun, anlatılanlardan çıkarılacak kesin bir sonuç varsa o da, Saltuk'un her kesim tarafından benimsenmiş olmasıdır⁷³.

Kökü Orta Asya'daki Hoca Ahmed Yesevi'ye kadar uzanan "derviş" ya da "Horasan Erenleri" geleneği, Anadolu'da -başta Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre olmak üzere-, Sarı Saltuk, Hacı Bayram, Somuncu Baba, Geyikli Baba, Kılıç Baba gibi tasavvuf erlerini yetiştirmiş ve Balkanlar'a kadar uzanmıştır⁷⁴.

Balkanlarda İslam, özellikle Bektaşilik ile yayılmıştır. Çünkü Bektaşilik, hoşgörülü ve yumuşak hayat anlayışı ile gayrimüslimleri en çok etkileyen İslam tarikatlarından biri, belki de birincisi olmuştur. Sadece Balkanlarda değil, Anadolu'da da Türk kültürünün Hristiyan toplulukları etkilemesinde Bektaşilik büyük bir rol oynamıştır. Osmanlı tarihçiliğinin yaşayan en büyük ismi Halil İnalcık'a göre de Balkanlar'da İslam'ın yayılmasına, bu hoşgörülü ve sosyal yönleri ile Bektaşî tarikatının tekkeleri, dergâh ve zaviyeleri öncülük etmiştir⁷⁵.

Aslında Balkanlar'da İslam'ın yayılması hareketini, Bektaşî dervişlerinin başlatmış olması, buralarda diğer Sünnî ve Alevî tarikatlarına göre Bektaşîliğin daha bir yaygın ve kurumlaşmış olmasını da sağlamıştır⁷⁶.

-Tıpkı Yunus Emre, Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş gibi- Sarı Saltuk da, Balkanlar'da -özellikle- muhafazakâr Hristiyanların, vicdanlar üzerinde baskı yaptığı bir dönemde tasavvufi duygularla İslam'ın sevilmesini sağlamıştır.

Sarı Saltuk, doğal olarak Hristiyanların yoğun olduğu bir bölgede İslam'ı yaydığı için sadece Müslümanların değil, Hristiyanların da saygısını kazanmıştır. Dolayısıyla o, her mezhep ve meşrepten insanlarla diyaloga girmiştir. Onun Hacı Bektaş Veli, Karaca Ahmed, Tapduk Emre, Mahmud Hayrânî, Mevlana Celaleddin ve Cemal Kalender ile dostça ilişkiler kurduğu belirtilmektedir. Bugün Anadolu'da Sarı Saltuk'a bağlı olduklarını söyleyen Aleviler bulunmaktadır. Bunlara Sarı Saltuklular da denilmektedir⁷⁷.

Sarı Saltuk'un dinî yaşantısı hakkında -biraz önce de değindiğimiz gibi- olumsuz yönde pek çok şeyler söylenmiştir. Hâlbuki Köprülü, onun Rafızileri

73 Ayverdi, I, s. 19. Ayverdi, Saltuk'un, Anadolu üzerinden gelmediğini, Hacı Bektaş ile de görüşmediğini dolayısıyla da onun bir Bektaşî olmadığını ileri sürmektedir. Ancak Ayverdi, ifadesinin devamında Hacı Bektaş'ın vefatından sonra Saltuk'un, bir Bektaşî kolu olan Balım Dede dergâhına katıldığını kabul etmektedir. Aslında önceki ifadesi ile çelişmektedir. Ayverdi, I, 19. Fakat genel kanaat, onun Hacı Bektaş ile görüştüğünü, dolayısıyla onun da Bektaşî prensiplerini benimsediği ve ona göre hareket ettiğini kabul etmektedir. Ayverdi, I, s. 19.

74 Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 11.

75 Akyol, s. 17.

76 Mehmet İbrahim, "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", *Vakıflar Dergisi*, 1994, XXIV, s. 297.

77 Yörükân, *Agm.*, s. 154; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyetinde İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1960, s. 94.

ve Haricileri yediğini belirtmektedir⁷⁸. Anlatılanlardan anlaşıldığı kadarıyla Sarı Saltuk, birleştirici bir kimliğe sahip birisidir. Bu nedenle gerek Sünnî, gerekse Bektaşî (Alevî) mezheplere mensup olanlardan -hatta Hristiyanlar tarafından- kabul görmüş değerli bir düşünür ve mutasavvıftır. Eğer öyle birisi olmamış olsaydı Kanuni Sultan Süleyman, onun türbesini ziyaret etmezdi. Hâlbuki o, 1538 yılında Sarı Saltuk'un mezarını, türbesini ziyaret etmiştir⁷⁹.

Sarı Saltuk, ahlakî açıdan tasavvufun gereklerini uygulamaya çalışmıştır. Tasavvuftaki hoşgörü, barış ve manevî huzur, İslâm'ın Avrupa'da yayılmasını kolaylaştırmıştır. Mevlana ve Yunus gibi Sarı Saltuk'un da Türk-İslâm kültür tarihinde yerini alması gerektiği inancındayız. Bunun gerçekleşmemiş olması, Sarı Saltuk'un diğerleri gibi yeterince tanınmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bunda Sarı Saltuk'un da payının olduğu bir gerçektir. Şayet o da diğerleri gibi düşüncelerini ölümsüzleştirmiş olsaydı sanırım sadece türbesi gurbet ellerde yalnız ve köhne hâlde kalmış oluyacaktı.

Biraz önce de belirttiğimiz gibi Saltuk'un türbesi, Babadağ şehrinde. Ayverdi'nin ifadesine göre II. Sultan Bayezid, Sarı Saltuk adına Babadağ'da Ulu Cami, han, imaret, medrese, kervansaray, vesaire yaptırmıştır. Ancak bu eserlerden sadece basit ve şu an köhne bir hâlde olan türbe kalmıştır.⁸⁰ Burada türbenin bulunması tarihi bir gerçeği ortaya koymaktadır. O da Osmanlı döneminden kısa bir süre önce -yani Anadolu Selçukluları zamanında- buraya Türklerin gelip yerleşmiş olmasıdır.

2-Gazi Ali Paşa Türbesi

Gazi Ali Paşa Cami'nin yanında bulunan türbe, altı köşe şeklinde yapılmış sade bir yapıdan ibarettir. Türbenin kuzeybatı köşesinde bir kitabe bulunmaktadır. Kitâbede: *Câmi-i şerîfin banî ve vâkıfı merhum Gâzi Ali Paşa 1029 senesinde irtihal-i dâr-ı naîm, eylemiş ve bu makamda defnolunmuştur*, yazılıdır. Altındaki Romençe açıklamada vefat tarihi yazılmıştır. Kitabenin 1910'da konduğu belirtilmektedir.

3-İshak Baba Türbesi

Türbe, İsakça'da Mahmud Yazıcı Cami'nin biraz ilerisinde, Maçın yolu üzerinde bölge sakinlerinden Reşit Fitnat Hanım'ın evinin bahçesinde açık bir kabir şeklindedir. Türbeye son derece itina ile bakılmaktadır. Evliya Çelebi, bu kabirden bahsetmemektedir. Kabrin başucunda etrafı camlı bir kandil feneri bulunmaktadır. Kaynaklarda İshak Baba hakkında fazla bir bilgi verilmemiştir.

78 Köprülü, *Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları, Belleten*, Ankara 1943, VII-VIII, s. 430-442.

79 Köprülü, *Mutasavvıflar*, s. 45; Sabahat Akşiray, "Sarı Saltuk Baba", *Renkler*, Bükreş 1995, s. 189; Ekrem, s. 21.

80 Ayverdi, I, s. 20.

Baba İshak, Anadolu'da kurulmuş Babailik tarikatının ikinci önemli şeyhidir. Amasya taraflarında kurduğu tekkede etrafına bir takım dini telkinler yapan ve şöhreti gitgide artan bir Türkmen dervişidir. Baba İshak, Moğollardan kaçıp Anadolu'ya göçmüş olan Türkmenleri kendi etrafına çekmeyi başarmıştır. Hatta onlara dünyanın bozulduğunu, kendisinin dünyayı düzeltmek üzere Allah tarafından gönderilmiş bir mehdi olduğunu bile söylemiştir. Müritleri kendisine *Baba Rasulullah* diye hitap etmişlerdir⁸¹.

İshak Baba'nın Dobruca bölgesine nasıl geldiği ve buraya nasıl yerleştiği konularında kesin bilgi verilmemektedir. Bilinen tek şey varsa o da, ismine izafeten yaşadığı yere İsakça adının verildiğidir. Burada öldüğü için bölge insanları tarafından efsanevi bir kahraman olarak kalmıştır. Bölge halkı arasında, İshak Baba'nın atının, onu gövdesinde başı olmadan İsakça'ya getirdiği, başsız gövdesinin düştüğü yerde bugünkü türbesinin bulunduğu inancı yaygındır. Hatta onun için bir türbe bile yapılmıştır. Yüzyıllar öncesinden kalan İshak Baba Türbesi, bu gün hâlen mevcuttur. Burada ve Dobruca'da yaşayan Türkler, türbeyi ziyaret etmekte, mumlar yakıp, dilek tutmakta ve ruhu için Fatiha okumaktadırlar. Halk, onun, İsakça'nın koruyucusu olduğunu ve dileklerinin her zaman yerine getirildiğine inanmaktadır⁸².

Türbe, dikdörtgen şeklinde, taş ve tuğladan yapılmıştır. Ortasında çiçeklerin bulunduğu türbenin baş tarafında etrafı camlı bir kandil feneri bulunmaktadır. Bu, daha sonraları ilave edilmiştir. Mezar taşı üzerinde "İshak Baba Türbesi; Ruhuna el-Fatiha" yazısı yer almaktadır⁸³.

4-Koyun Baba Türbesi

Koyun Baba'nın türbesi, Sarı Saltuk'un da türbesinin bulunduğu Babadağ şehrinde yer alır. Dağın eteğinde ormanlık bir arazidedir. Efsaneye göre Koyun Baba, Sarı Saltuk'un türbesinin yerinin belirlenmesine neden olmuştur. Buna göre Koyun Baba koyunlarını otlatıp dönerken koyunlar bir yere gelince orada ikiye ayrılıyor ve o yeri çiğnemiyorlarmış. Babadağlılar koyunların ayrılıp çiğnemedikleri bu yeri kaybolmaması için kazıp direk dikmişler, kazı esnasında Sarı Saltuk'un cesedine ulaşmışlardır. Böylelikle Sarı Saltuk'un türbesi buraya inşa edilmiştir⁸⁴.

Sarı Saltuk'un türbesinin bulunmasına yardımcı olduğu söylenen Koyun Baba öldüğünde Babadağ'ın eteğinde orman içerisine gömülmüştür. Türbesi de buraya yapılmıştır. Bugün bile Romanya'da yaşayan Türkler -hatta Hristiyan ve Yahudilerce kutsal görülen Koyun Baba'nın türbesi ziyaret edilmekte, Kur'an okunmakta, dileklerde bulunulmakta ve mumlar yakılmaktadır⁸⁵.

81 Filiz, s. 5-6.

82 Filiz, s. 5-6.

83 Filiz, s. 42.

84 Nuredin, s. 20-21; Cıntian, s. 88.

85 Nuredin, s. 2021.

5-Gazi Bâli Bey Türbesi

Ayverdi, Temeşvar'ın (Timișoara) 60 km. kadar kuzeybatısında bulunan Banat'da Gazi Bâli Bey Türbesi'nin olduğunu belirtmektedir. Burada bulunan kalede minareleri çan kulesinden bozma dört caminin olduğu, bunlardan Hünkâr Caminin iç kalede bulunduğunu söylemektedir⁸⁶. Yine Ayverdi, Varoş'da 12 cami ve mescit olup Hacı Osman Camii'nin 1070 (h) yılında yapıldığını, orta kale kapısı önünde kalenin fatihi Gazi Küçük Bâli Bey -muhtemelen Yahya Paşazade olmalı- cami ve gazinin kubbeli türbesinin yer aldığını; ayrıca 3 medrese, 3 tekke, 4 mektep ve bir de hamamın bulunduğunu belirtmektedir. Bu bölgedeki bütün Türk eserleri Avusturyalılar tarafından yıkıldığı için bugün bunlardan iz bile kalmamıştır⁸⁷.

6-Miskin Baba Türbesi

Miskin Baba'nın hayatı hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Sadece onun Türkistanlı olduğu ve türbesinin Adakale'de bulunduğu belirtilmektedir. Adakale halkı tarafından daha çok Kesik Baş Baba Türbesi olarak bilinmektedir. Türbede yatan şahsın kimliği bilinmemektedir. Aslında böyle bir şahsın olup olmadığı da şüphelidir. Adakale sular altında kalacağı için 1967 yılında adadaki Türklerle birlikte türbe de oradan alınarak Adakale yakınlarındaki Şimian kalesine götürülmüştür. Hâlen de burada bulunmaktadır⁸⁸.

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz türbelerin dışında bir de Köstence yakınlarında Kara Murat kasabasında Murat Baba Türbesi'nin olduğu belirtilmektedir. Ancak söz konusu şahsın kim olduğu, gerçekten yaşayıp yaşamadığı, kısacası hayatı konusunda bilgi verilmemektedir⁸⁹.

Evliya Çelebi, Nârin Kalesinden çıktıktan sonra Temeşvar'a gidilirken bir tekke ve kabire rastlanıldığını belirtmektedir⁹⁰. Yağmur Baba Tekkesi olarak bilinen burası bugün mevcut değildir.

III-Romanya Müslüman Türklerinin Kültürel Durumu

Romanya Dobruca'sı Türklerin tarihini üç döneme ayırmıştı; dolayısıyla kültürel tarihlerini de bir kaç devreye ayırmamız mümkündür:

1-Osmanlı İmparatorluğundan Önceki Dönem: Bu dönem XI. ve XIV. yüzyılları kapsamaktadır. Bu dönemde bölgede Türklerden sadece Sarı Saltuk ve beraberindekiler bulunmuştur. Yine bu dönemde Saltuk ve beraberindekiler tarafından Türk-İslam tasavvuf kültürü yayılmaya başlamıştır.

86 Ayverdi, I, s. 23.

87 Ayverdi, I, s. 23.

88 Ayverdi, I, s. 8; Recep Sıralı, "Tarihten Günümüze Yansıyan Yönleriyle Adakale", *Tuna Mektupları*, Galati, 2002, nr.11, s. 3-5; Popovic, s. 156.

89 Nuredin, s. 57.

90 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, V, s. 402.

2-Osmanlı İmparatorluğu Dönemi: Bu dönem, XV. XIX. yüzyılları kapsamaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi bu devirde bölgeye Anadolu Türkleri gelip yerleşmiş veya yerleştirilmiştir. Kültürel alanda ne tür faaliyetlerde bulundukları bilinmemektedir. Rahat bir dönemde yaşadıkları için kimliklerini, kültürlerini korumak gibi bir endişeleri olmamıştır. Daha çok Türk-İslam kültür ve geleneğini yaşamış ve yaşatmışlardır. Kısacası bu dönemde önemli şahsiyetlerin varlığından bahsetmemiz mümkün değildir.

3-Romen Hâkimiyeti Dönemi: Bu dönem, 1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda, Osmanlının Dobruca'yı terk etmek zorunda kaldığı dönemdir. Günümüze kadar devam etmektedir. Bu dönemi de kendi arasında üçe ayırabiliriz:

A- 1878 Yılından Komünist Yönetime Kadarki Dönemde Kültürel Durum

Bu devre, Romanya'nın Osmanlı'nın elinden çıktığı dönemle başlar ve 1944 yılında komünist yönetimin iktidarı ele geçirmesine kadar devam etmektedir. Bu dönemin Türkler açısından en belirgin özelliği, göçlerin yaşanmış olmasıdır. Bu dönem aynı zamanda Romanya Türkleri edebiyatının ilk ürünlerinin görülmeye başlandığı dönemdir.

Dobruca'nın Osmanlı hâkimiyeti altında olduğu dönemde Türklerin kültürel faaliyetleri, hatta 1900'lü yıllara kadarki durumları bilinmemektedir. 1900'lü yılların başlarından itibaren kültürel canlanmanın olduğu görülmektedir. Bu da bölgeye matbaanın girmesi ve gazete ya da dergilerin çıkartılmasıyla başlamıştır. O döneme kadar bölgede yaşayan Türklerde her alanda olduğu gibi kültürel alanda da gerileme yaşanmıştır. Müstecip Ülküsal'a göre Türklerin gerileme sebepleri, yaşadıkları memleketlerin yüksek ilim çevrelerine girememeleri, hurafeler telkin eden din adamlarının etkilerinden kurtulamamaları ve kültürel, siyasî ve ekonomik kuruluşlardan yoksun olmalarıdır⁹¹.

Mehmet Niyazi'ye göre ise, Dobruca'daki Türklerin her konuda geri kalmalarının başlıca sebebi, ilme gereken önemi vermemiş olmalarıdır. Bu durumu Mehmet Niyazi şu şekilde değerlendirmektedir: “*Her hususta eksik kalmamızın başlıca sebebinin, ilimsizlik olduğunu kabul edersek ilmin vasıta-i intişarı olan matbuatın memleketimize ne kadar geç girdiğini anlamak pek o kadar güç bir şey olmaz. 1895 senelerine kadar biz Dobruca Müslümanları için gazete ve gazetecilik tamamen meçhuldü. O vaktin meclislerinde, ziyafetlerinde, ailelerin gece hayatlarında sesi güzel çocuklara, mollalara, molla hanımlara mevlit, Muhammediye, Ahmediye gibi menkıbevi şeyler okutulur, bunların tesirleriyle gözyaşları akıtılırdı. Buna binaen İstanbul'a yalnız medrese tahsili görmek maksadıyla giden talebe döndüklerinde heybe ve zembillerini bu gibi kitap ve risalelerle doldurarak döner ve menfaatlerini temine çalışırlardı...*”⁹².

91 Ülküsal, *Kırım Yolunda*, s. 273.

92 Ülküsal, *Age.*, s. 155-156.

Dobruca'da basın faaliyeti, geçen yüzyılın sonlarında başlamıştır. Osmanlı'nın hâkim olduğu dönem boyunca Dobruca bölgesinde Türkçe gazete veya derginin çıkartılıp çıkartılmadığı belli değildir. Çünkü bu konuda herhangi bir belge bulunmamaktadır. İstanbul'da yayımlanan gazeteler diğer yerlere olduğu gibi Dobruca'ya da gönderilmeye çalışılmıştır.

Dobruca bölgesinde Türkçe gazete ve dergiler ancak Osmanlı'nın bölgeden çekilmesinden sonra 1880'li yıllarda yayımlanmaya başlanmıştır. Bunun sebebi, -muhtemelen biraz önce de belirttiğimiz gibi- Dobruca Osmanlı hâkimiyetinde olduğu için zaten Türkiye'de çıkan gazeteler ve dergiler buraya da geliyordu. Bu yüzden ihtiyaç duyulmamış olabilir. Niyazi'nin de belirttiği gibi matbaanın bulunmayışı da neden olabilir. Aslında bunlar tam bir gerekçe değildir; çünkü matbaa İstanbul'da olduğuna göre buralarda da açılabilirdi. Nitekim daha sonra burada da açılmıştır. Bizce asıl sebep, Dobruca'nın, Türkiye'den ayrılmasıyla birlikte Türkiye ile olan eskiye oranla ilişkisindeki kopukluk, burada yaşayan Türkleri kendi matbaalarını, kendi basın-yayınlarını, kendilerinin oluşturmalarını zorunlu kılmıştır. Çünkü farklı bir kültüre sahip devlette azınlık olarak yaşamak, bunun gibi başka önlemleri almayı gerekli hâle getirmiştir. Bu bağlamda bölgede ilk Türkçe gazete 1888 yılında çıkmıştır. "Dobruca Gazetesi" olarak çıkan bu gazete, 1894 yılına kadar devam etmiştir. Türkçenin yanında Romence'de yayımlanmıştır. Gazetenin daha çok Romen hükümeti tarafından Türklerin sevgi ve güvenlerini elde etmek amacıyla çıkartıldığı anlaşılmaktadır.

Bunun dışında "Hareket"⁹³, "Sadâkât"⁹⁴, "Şark"⁹⁵, "Sadây-ı Millet"⁹⁶, "Dobruca"⁹⁷, "Çolpan"⁹⁸, "Tonguç"⁹⁹, "DobrucaSadâsı"¹⁰⁰, "Teşvik"¹⁰¹, "Işık"¹⁰², "Mektep ve Aile"¹⁰³, "Hayat"¹⁰⁴, "Haber"¹⁰⁵, "Tan"¹⁰⁶, "Tuna"¹⁰⁷, "Gümüş Sahil"¹⁰⁸

93 1896 yılında İbrahim Temo tarafından çıkartılmıştır.

94 1897 yılında çıkmış 4 ay devam etmiştir.

95 1898 yılında Bükreşte çıkmıştır.

96 İbrahim Temo tarafından Bükreşte çıkmış, ancak bir kaç ay sonra kapanmıştır.

97 1901 yılında Köstence'de çıkmış, ilk sayıdan sonra kapanmıştır.

98 1909 yılında yayına başlamış, İstanbul'da iki haftada bir yayınlanmıştır.

99 Bu da aynı yılda İstanbul'da günlük çıkmıştır.

100 1910 yılında Mehmet Niyazi tarafından İstanbul'da yayın hayatına girmiştir. Ancak idareciler arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden kısa bir süre sonra kapanmıştır.

101 1910 yılında Mehmet Niyazi ve arkadaşları tarafından çıkartılan gazete 1911 yılının ortalarında yayın hayatına son vermiştir.

102 1914 yılında Mehmet Niyazi'nin başyazarlığını yaparak çıkardığı gazete, ilk defa Mecidiye'de bulunan Işık matbaasında basılmıştır.

103 Mehmet Niyazi'nin editörlüğünde 1915 yılında yayınlanmış 18 sayı sonunda kapanmıştır. Erol Ülgen ile birlikte tarafımızdan Latin harflerine çevrilerek yayımlanmıştır.

104 1921'de çıkmış iki veya üç sayıdan sonra kapanmıştır.

105 1922 yılında emekli öğretmen Mustafa Lütfi tarafından çıkarılmıştır. Ancak bu da diğerleri gibi uzun süreli devam etmemiştir.

106 Bu da Tan Gazetesi ile birlikte çıkmış, birlikte kapanmıştır.

107 1924 yılında Mecidiye Müslüman Semineri öğretmenlerinden İbrahim Kadri Efendi tarafından Silistre'de çıkmıştır. Ne kadar süre sonra kapandığı belli değildir.

108 1928 yılında Octavian Moşescu, Romence, Türkçe ve Bulgarca olmak üzere üç dilde yayınlanmıştır. Türkçe kısmını öğretmen Süleyman Faik hazırlamıştır.

“Bizim Sözümler”¹⁰⁹, “Haksöz”¹¹⁰, “Emel”¹¹¹, “Türk Birliği”¹¹², “Bora”¹¹³, gibi çoğunluğu gazete çok azı dergi çıkartılmıştır.

Dobruca'da yayımlanan Türkçe gazetelerin en uzun ömürlüleri, “Haksöz”, “Emel” ve “Türk Birliği” gazeteleri olmuştur. Söz konusu üç gazete de siyasî, sosyal ve kültürel yazılara ağırlık vermiştir. Bu gazetelerden başka “Halk”, “Bora”, “Çardak” gazeteleri de çıkmıştır¹¹⁴.

Dobruca'nın Osmanlı hâkimiyetinden çıkıp Romen hâkimiyetine geçmesiyle birlikte Romanya Türklerinden burada kalanlar, varlıklarını ve özellikle de kültürel varlıklarını koruyabilmek için kültür teşkilatı kurmuşlardır. 1900'lü yıllardan itibaren kurulmuş olan teşkilatlardan en önemlileri olarak şunları görmekteyiz.

Dobruca bölgesinde gerçekleştirilen ilk kültürel teşkilât, şair Mehmet Niyazi'nin de üyesi bulunduğu çoğunluğu Dobruca Jön Türklerinin oluşturduğu “*Dobruca Tamim-i Maarif Cemiyeti*”dir (*Societatea Generala de Invatamant din Dobrogea*). 1909 yılında açılan teşkilâtın, Mecidiye ve Hırşova'da şubeleri vardı. Yaklaşık 250 kadar da üyesi bulunuyordu. Teşkilât, bir de “Dobruca Sadası” isminde gazete çıkarmıştır. Ne var ki teşkilat, şahsi ihtiraslar yüzünden sadece bir buçuk yıl devam edebilmiş sonra kapanmıştır¹¹⁵.

1911 yılında kurulan önemli teşkilâtlardan bir diğeri ise, “*Mecidiye Müslüman Seminarı Mezunları Cemiyeti*”dir (*Asociația Absolventilor Seminarului Musliman Din Medgidia*). Teşkilâtın tüzüğünde kuruluş amacı olarak, Mecidiye Seminarı'ndan mezun olanların haklarını korumak ve savunmak, bölgede yaşayan Türklerin uyanışını sağlamak ve ileri düzeye ulaşmaları için gazete, dergi ve kitaplar çıkarmak, halkı bilgilendirmek için konferanslar yapmak olduğu belirtilmektedir. Ancak ne yazık ki tüzükte belirtilenler yerine getirilememiştir¹¹⁶.

Müstecip Hacı Fazıl, Bükreş Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde kaynayan doğdu köy olan Azaplar'da Romen okullarında ve Mecidiye Seminarı'nda okuyan öğrencilerden oluşturduğu bir grupla “*Azaplar Tonguç Kültür Cemiyeti*”ni kurmuştur.

109 15 Temmuz 1929 yılında emekli ilkokul öğretmeni Regip Mustafa tarafından çıkarılmıştır. İlk sayıdan sonra gazete hem Türkçe, hem de Romence olarak çıkmaya başlamıştır. Yayın hayatı fazla uzun sürmemiştir.

110 Yine Seminar'ın Türkçe öğretmenlerinden Habib Hilmi tarafından 1929 yılında çıkarılmış ve 1941 yılına kadar da devam etmiştir. Başlangıçta Osmanlıca yayımlanmış, ancak daha sonraları Latin harfleriyle çıkmaya başlamıştır. Söz konusu gazete, Dobruca ve Türklerinin modernleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Çünkü Haksöz, Atatürk'ün ekonomik, sosyal ve kültürel reformlarından çokça etkilenmiştir.

111 Müstecib Ülküsal ve arkadaşları tarafından 1930 yılında yayın hayatına girmiş en uzun süreli gazetedir. Daha sonra Türkiye'de dergi olarak çıkmaya başlamış, fakat son zamanlarda kapanmıştır.

112 1930 ile 1940 yılları arasında Dobruca'daki genç Türkler tarafından çıkarılmıştır. Gazetenin yönetimini, dönemin Bükreş Büyükelçisi Suphi Tanrıöver üstlenmiştir. Dolayısıyla merkezi de Türkiye'nin Bükreş Büyükelçiliği olmuştur. Gazete, Romanya ile Türkiye'nin ilişkileri geliştirmesinde olumlu yönde önemli rol oynamıştır.

113 1938 yılında çıkmış, 9 sayı sonra kapanmış dergidir.

114 Ülküsal, Age, s.155–163; Ekrem, s. 182–187; Altay Kerim, “*Romanya'da Kitap, Gazete, Dergi ve Radyo Yayın Hayatı*”, *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Bilgi Şöleni*, s. 328–330; Popovic, s. 149.

115 Ekrem, s. 155.

116 Ekrem, s. 155; Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 166.

Teşkilât, -özellikle Noel ve Paskalya tatillerinde- köy gençlerini bilgilendirmeyi amaçlamıştır. Bu teşkilatı, Türkiye’de bulunan kültür ve yardımlaşma derneklerine benzetebiliriz.

Teşkilât, 1929 yılında üyelerinin dağılmasıyla işlemez hâle gelmiştir. Ancak tam bir aydın ve kültür adamı olan Hacı Fazıl, yılmamış, yoluna devam etmiştir. Bunun yerine 1930 yılında o teşkilâtın bir devamı olarak “*Dobruca Türk Kültür Birliği*” teşkilâtını kurmuştur¹¹⁷. 1933 yılında Emel mecmuasının girişimiyle kurulmuş olan söz konusu teşkilât, bölge Türklerine gerçekten büyük hizmetlerde bulunmuştur. Teşkilâtın tüzüğünde de belirtildiği üzere kuruluş amacı, halkın dinî inancını, şuurunu geliştirmek, toplumun birlik ve beraberliğini sağlamak ve siyasî partilerin oyunlarına alet etmemektir¹¹⁸.

B-Komünist Yönetimi Döneminde Romanya Müslüman Türklerinin Kültürel Durumu

Romenlerin Dobruca’ya hâkim olmalarından sonra, Türklerin basın hayatına önem verdiklerini, Romen yönetiminin ise bunu desteklediğini belirtmiştik. Bu durum, komünist yönetimin iktidara gelmesine kadar aynı şekilde devam etmiştir. Ne var ki komünist rejim döneminde -tıpkı Türkçe eğitimde olduğu gibi- Türkçe basında da aynı politika sürdürülmüştür. Zaten yukarıda isimlerini verdiğimiz gazete ve dergilere baktığımızda da bunların hemen hemen tamamının komünist yönetim öncesinde çıkarıldığını görmekteyiz. Bu da komünist dönem öncesi ve komünist dönemdeki farkı açıkça ortaya koymaktadır. Yani komünist dönemde Türkçe gazete ve dergi yayınlanmasına izin verilmemiştir. Komünist yönetimin yaptığı bu tür uygulamalar, her hâlükârda Türkleri eritme politikalarının birer parçasıdır. Bu nedenle bölgedeki Türkler kısmen de olsa benliklerini kaybetmişlerdir. Bugün bile o dönemde yaşanan olumsuzlukların etkilerini görmemiz mümkündür.

Kısacası Dobruca Türklerinin kültürel hayatı, komünist dönem öncesinde oldukça faal geçmesine rağmen komünist dönemde duraklamış; bütün gazete ve dergiler kapatılmıştır. Başlangıçta okullarda Türkçe derslerine izin verilmiştir. Türkiye Türkçesinin yanında Tatar Türkçesiyle de kitaplar bastırılarak Tatarca eğitim başlatılmıştır. Bu dönemde Türkçe okullar kapatılmış ve Türkçe eğitim yasaklanmıştır. Bu dönemde yetişen yazarlar, Romence yazdıkları hikâye ve şiirlerini Romen edebiyat dergilerinde yayımlamışlardır. Bu durum, bölgede kültürel bozulmanın başlangıcı sayılmaktadır. Cemal Acıamet, Atilla Emin, Fatma Sadık, Nevzat Yusuf Sarıgöl ve A. Baubec gibi Türk asıllı yazarlar eserlerini ve yazılarını Romence yayımlamak zorunda kalmışlardır. Bu dönemin sonlarına doğru Türkçe yazmaya müsaade edilmiştir. 1987 yılında Renkler adlı sanat-edebiyat dergisi çıkmaya başlamış ayrıca folklor ile ilgili derlemeler de gerçekleştirilmiştir.

117 Ekrem, s. 156; Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 167–168.

118 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 214.

C- 1990 Sonrası Romanya Müslümanlarının Kültürel Durumu

Romanya 1989 yılında komünist yönetimden demokrasiye geçince, Türkler eski hak ve özgürlüklerini yeniden elde etmişlerdir. Basın ve kültür haklarına tekrar kavuşmuşlardır. Bugün Köstence'de gerek Tatar Birliği gerekse Türk Birliği tarafından aylık gazeteler ve dergiler yayımlanmaktadır. Her iki birlik tarafından maddi imkânları çerçevesinde pek çok kültürel faaliyetler düzenlenmektedir.

Aralık 1989 yılında Romanya'da yaşayan Türkler-Tatarlar birlikte Bükreş'te Romanya Müslüman Türk Demokrat Birliği'ni kurduklarında yayın organları, şu an Tatar Birliği'nin gazetesi olan "Karadeniz" gazetesini çıkarmışlardır. Ancak söz konusu birlik, parçalanınca sonuçta ortaya iki birlik çıkmıştır. Her iki birlik de kendi gazete ve dergilerini çıkarmaktadır.

1- Tatar Birliği Yayın Organları

Tatar Birliği, bugün iki gazete çıkarmaktadır. Bunlardan birincisi Karadeniz gazetesidir. Burada yayınlanan gazetelere baktığımızda daha çok azınlıkların faaliyetlerinin yer aldığını görmekteyiz. Onun dışında gözlemlediğimiz kadarıyla gazetelerin belli bir programı ve yayın politikası bulunmamaktadır. Gazete ilk başlarda daha çok Türkçe ve Tatar lehçesiyle yayınlanmış, bazen de Romence'ye yer verilmiştir. Ancak son zamanlarda hızlanan Tatarca eğitimi ve Türk-Tatar ayrımı sonucunda gazete daha çok Romence ve Tatar lehçesinde çıkmaya başlamıştır. Gazetede zaman zaman Tatar edebiyatı, kültürü ve gelenekleri ile ilgili yazılara da yer verilmektedir.

Tatar Birliğinin diğer bir gazetesi de, Caş Gazetesidir. Gazete 1998 yılında Romanya'da yaşayan Tatar gençlerin yayın organı olarak çıkmıştır. Gazetenin ilk sayfasının üst kısmında Karadeniz gazetesi gibi Gaspıralı'nın sözü, Romen, Türk ve Tatar bayrakları ve birliğin amblemi yer almaktadır. Daha çok derleme, toplama haber veya bilgilerden oluşmaktadır.

2-Türk Birliği Yayın Organları

Türk Birliği diye belirteceğimiz birliğin yayın organları aylık Haksess ve Genç Nesil gazeteleridir. Gazeteler hakkında bilgi vermeden önce burada gördüğüm bir gerçeği ifade etmek istiyorum. Dobruca'nın Romenlere geçişinden günümüze kadar burada yaşayan Türklere baktığımızda eğitim ve kültür alanında daha çok Tatar Türklerini görmekteyiz. Mecidiye Seminarı'ndan mezun olan öğrencilerin çoğunluğu yine Tatar Türklerindendir. Müftülere veya imamlara ya da Türkçe ve Din dersi öğretmenlerine baktığımızda da çoğunluğun Tatar Türklerinden oluştuğu gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Bununla iftihar duyduğumuzu belirtmek istiyorum. Ancak aynı durumun, aynı başarının burada yaşayan Anadolu Türklerinde olmaması bizi üzmektedir. Dolayısıyla bölgede Türk kimliğini, dinini, örf

ve adetlerini muhafaza etmede Tatar Türklerinin çok önemli bir rol oynadıklarını burada belirtmek istiyorum. Şu an da durum aynıdır.

Belki durumun bu şekilde olmasının bir takım nedenleri vardır. Nedenlerinden bir tanesi, Tatar Türklerinde Dobruca'ya geldikleri andan itibaren oluşmuş bir gelenek vardı. O da Osmanlı geleneğidir. Yani aile tarafından dini eğitim ve terbiyenin verilmesi, çocukların bu yönde yetiştirilmesi geleneğidir. Aslında bu gelenek Osmanlı'nın hâkim olduğu her yerde bulunmaktadır. Ancak bazı yerlerde sonraları yok olma tehlikesiyle karşılaşmıştır. Dolayısıyla Dobruca Romanya hâkimiyetine geçtikten sonra buralarda -özellikle Tuna boylarında- azınlıkta kalan ve dağınık şekilde kalan Anadolu Türklerinde bu geleneğin pek fazla devam etmediğini söyleyebiliriz. Bir başka neden ise, Tatar Türklerinin mümkün olduğunca Dobruca bölgesinde birarada yaşamalarıdır. Örneğin bir köyde bir kaç Tatar Türkü kalmışsa, onlar da çoğunlukla Tatar Türklerinin yaşadıkları yere veya yerlere taşınmışlardır. Böylelikle yok olup gitmekten kendilerini korumuşlardır. Bugün şöyle bir baktığımızda Tatar Türklerinin Köstence, Mecidiye, Mangalya, Hasança ve Kara Murat'ta çoğunlukta olmaları da bu gerçeği ortaya koymaktadır. Hatta aynı yerde, aynı mahallelerde yaşamaya özen ve gayret göstermişlerdir. Dine ve geleneklere bağlılıklarından dolayı da bayram, cuma ve bazen vakit namazlarında, dualarda, cenazelerde ve düğünlerde hep birlikte olmaya çalışmış ve bunu adet hâline getirmişlerdir. Tuna boylarında ve Dobruca'da yaşayan Anadolu Türkleri ise, dağınık yerlerde yaşadıkları için her alanda pasif kalmış ve kalmaktadırlar. Gerek Tatar Türklerinde gerek Anadolu Türklerinde olsun Romenlerle evlilik artmıştır. Buna karşılık Tatar Türkleri -çok az da olsa- yabancılarla evlilikten gençleri korumak için gayret göstermiş ve göstermektedirler.

Tatar Türklerin birbirlerine bu kadar bağlı olmaları ve kimlik ve kültürlerini koruma gayretlerinin en önemli sebebi, yurtlarından buralara sürgün gelmiş olmaları, pek çok sıkıntı ve zorluklar çekmiş olmalarıdır. Hâlbuki daha önce de belirttiğimiz gibi Tuna boylarına yerleşen Türkler, sürgün olarak gelmemişlerdir. Osmanlının iskân politikası gereği Anadolu'dan getirilip buralara yerleştirilmişlerdir. Bunun tahlil edilmesi gereken önemli bir etken olduğu kanaatindeyiz. Türk Birliği'nin çıkardığı gazetelerden biri Hakses gazetesidir. Gazetede daha çok birliğin faaliyetleri yer almaktadır. Bunun dışında da her türlü konuda daha çok iktibas türü yazılar ve haberler bulunmaktadır. Genelde birlik başkanının konuşmalarına ve yazılarına ağırlık verilmektedir. Birliğin tüzüğünde gazetenin Romanya Türk toplumunun tarih, gelenek ve birliğin faaliyetleri ile ilgili yazılara yer verileceği belirtilmektedir.

Birliğin çıkardığı diğer gazete de Genç Nesil gazetesidir. Muhtemelen iki birlik arasındaki rekabet, gazete tiplerine de yansımıştır. Tatar Birliği'nin Çaş (Gençler) Gazetesine karşılık Türk Birliği de Genç Nesil gazetesini çıkarmaya başlamıştır.

Türk Birliği'nin çıkardığı tek dergi ise, Tuna Mektupları'dır. Tuna Mektupları, aylık bir dergidir. Kendi deyimiyle kültür, sanat ve fikir dergisidir. Bunların dışında burada yapılan uluslararası sempozyumlar kitaplaştırılarak Renkler dergi-

sinde yayımlanmıştır. Mevlana, Yunus Emre, Sarı Saltuk gibi konularda yapılan konuşmalar da kültürel faaliyetler kapsamındadır.

Romanya Türklerinin kültürel hayatına baktığımızda bu uğurda emek vermiş şu aydınların isimlerini sayabiliriz: Vefat edenler arasında Mehmet Niyazi (1878-1931), İsa Halim (1894-1982), İsmail H. Ziyaeddin (1912-1996) ve Atilla Emin (1933-1996) gibi yazarları görmekteyiz. Bugün hâlâ hayatta olanlar arasında ise, Nevzat Yusuf Sarıgöl (1936-), Yaşar Memedemin (1936-), Altay Kerim (1937), Emel Emin (1938), Enver Mahmut (1935-), Gülten Abdulla (1946-) gibi şair ve yazarların isimlerini sayabiliriz. Bütün bu yazarların verdikleri eserler sayesinde bugün Romanya Türkleri edebiyatı meydana gelmiştir. Yazarların eserlerinde ele aldıkları konular arasında ana dili ve vatan sevgisi, aile, aşk ve tabiat konularını görmekteyiz. Söz konusu konuları da daha çok şiir ve hikâye türünde vermişlerdir.

Nevzat Yusuf Sarıgöl ve Altay Kerim, Romenceden Türkçeye, Türkçeden Romenceye yaptığı çevirilerle Türkler ve Romenler arasında bir kültür köprüsü olma görevi üstlenmişlerdir. Ayrıca Romanya vatandaşlarına yönelik Türkçe öğrenme kitapçıkları da yazarak bu köprü vazifesini dil bağlamında da gerçekleştirmişlerdir. Mehmet Ali Ekrem, Mustafa Ali Mehmed, Tahsin Cemil ve bugün dünyaca meşhur Kemal Karpat ise Romanya Türklerinin tarihçileri olarak bilinmektedirler. Enver Mahmut ve Nedret Mahmut ise Türklük Bilgisi alanında yaptığı çalışmalar ve verdiği eserlerle tanınmaktadır. Romanya'da yaşayan Tatar Türkleri de Anadolu Türkleri de eserlerini Türkiye'de kullanılan Latin alfabesiyle vermektedir. Yazı dili olarak daha çok Türkiye Türkçesi tercih edilmekle beraber Kırım Tatar Türkçesiyle şiir yazan ve eser veren aydınlar da vardır. Bazen de Sesler Dergisi'nde olduğu gibi Türkiye ve Kırım Tatar Türkçesi birlikte kullanılmaya çalışılmaktadır.

Romanya'da yaşayan Tatar ve Nogay Türklerinin sözlü edebiyat ürünleri ise Ahmet-Naci Cafer Ali'nin *Boztorgay* eserinde, Oğuz Türklerinin sözlü edebiyat ürünleri Mehmet Ali Ekrem'in *Bülbül Sesi* adlı eserinde toplanmıştır. Bu eserler dışında, Romanya Türk topluluklarının ağız özelliklerini ve sözlü kültürlerini yansıtan *Proverbe Turceşti* "Türkçe Atasözleri", Nevzat M. Yusuf ve Nermin Yusuf'un hazırladığı Nasrettin *Hoca'ğa Dair Masallar*, Mehmed Ali Ekrem ve Mehmet Ali Hilmiye'nin hazırladığı *Tepegöz*, Enver Mahmut ve Nedret Mahmut'un hazırladığı *Bozçığit* ve *Ayu Kulak Batur* adlı çalışmalar ile Mehmet Naci Önal'ın hazırladığı *Din Folclorul Turcilor Dobrogeni* adlı eser Kriterion yayınları arasında yayımlanmıştır.

Romanya Türkleri arasında yazılı edebiyatın yanında sözlü edebiyat da gelişmiştir. Osmanlılar döneminde Dobruca'da yaşayan eğitim düzeyinin diğer azınlıklara göre oldukça yüksek olduğu kaynaklarda belirtilmekle birlikte; buraya yerleşenlerin uzun süre göçebe hayatı yaşamaları, yerleşik hayata geçenlerin de köylerde tarım ve hayvancılıkla meşgul olmaları sebebiyle, yazılı edebiyat 19. yüz-

yılın sonlarında başlayabilmiştir. Romanya Türkleri, bu tarihe kadar ideal, inanç ve geleneklerini, destan, mani, çın, türkü ve atasözü vs. gibi anonim ürünlerde yaşatmışlardır. Dobruca'ya büyük kitleler hâlinde göç eden Türk boyları, örf ve âdetleriyle birlikte zengin bir folklor hazinesini de beraberinde getirmişlerdir.

Romanya Türkleri arasında, bütün Türk dünyasında bilinen *Köroğlu Destanı*, *Arzu ile Kamber*, *Tahir ile Zühre*, *Yusuf u Züleyha* ve *Tepegöz* gibi hikâyeler ve *Nasreddin Hoca* fıkraları canlı bir şekilde yaşamaktadır. Bu bölgede, mani, türkü, destan, atasözü gibi anonim halk edebiyatı ürünlerinin yanında kuzeyden gelen Türklere has “çın” gibi türlere de rastlanmaktadır. Güneyden gelen Türklerin folklor ürünlerinden seçmeler, Mehmet Ali Ekrem tarafından *Bülbül Sesi* adıyla yayımlanmıştır. Eserde, türkü, oyun, mani, destan, ninni, bilmece, masal, fıkra ve atasözü gibi anonim halk edebiyatı ürünlerinden örnekler verilmiştir. Bunların birçoğu Anadolu Türkleri arasında da yaşamaktadır. Rumeli Türklerinin doğum, evlilik ve ölümle ilgili âdetleri ise M. Naci Önal tarafından derlenerek yayımlanmıştır¹¹⁹. Oğuz Türklerine ait destanların bir kısmı, Dobruca'nın çeşitli bölgelelerinde ortaya çıkan olayları (*Başpınar Destanı*, *Bir Kız Destanı*, *Ramazan Destanı*, *Beni Aldattılar vs.*); bazıları da Türk tarihiyle ilgili konuları (*Osman Paşa*, *Köroğlu*, *İnönü Dağlarında*, *Milli Kurtuluş Destanı vs.*) anlatmaktadır. Dobruca folklorunda, Rumeli Türklerinin ise ayrı bir yeri vardır.

Dobruca'ya kuzeyden gelen Türklerin folklor ürünleri, Ahmet Naci C. Ali ve Enver Mahmut tarafından yayımlanmıştır. Bunlar cır (türkü), mâne (mani), çın (şım), elem-kargış, şappaz-takmak (tekerleme), tapmaca (bilmece), miyt (beyit), atalar sözü, masal, hikâye, efsane, destan, bozlav (Nogay köylerinde ölenin ardından söylenen şiir), suvsale (kefene sarılan ölü için söylenen ilahiler) gibi türlerden oluşmaktadır.

Düğünlerde, bayramlarda genç kızlar ve delikanlıların irticalen karşılıklı olarak söyledikleri çınlar, Kırım folklorunun en değerli kısmıdır ve Romanya'daki Kırım Tatarları arasında da çok yaygındır. “Mâne” söyleme âdeti ise, bilhassa Ya-lıboyu Tatarları (Tatlar) arasında görülmektedir.

Başkurt-Tatar, Nogay, Kırım, Kazak gibi Kıpçak Türkleri arasında yaygın olan kahramanlık destanlarının, Dobruca Tatarları arasında da varyantlarına rastlanmaktadır. Bu destanlar, 14-18. asırlarda Altınordu Devleti'nin çökmeye başlamasından sonra, Astrahan, Kazan, Kasım Hanlıklarının kurulmasına kadarki Tuna ve İrtiş ırmakları arasında geçen olayları anlatmaktadır. Bunlar, *Ediğe Batır*, *Şorabatır*, *Koblandı Batır*, *Kıylap Batır*, *Aysıl Ulı Amet Batır*, *Bozcigit*, *Adilsultan* vs. gibi destanlardır.

119 M. Naci Önal, *Romanya, Dobruca ve Türkler ve Mukayeseleriyle Doğum, Evlenme ve Ölüm Âdetleri*, Ankara 1998.

IV-Romanya Müslüman Türklerinin Eğitim Durumu

Osmanlı'da eğitim-öğretim, günümüzde olduğu gibi ilk, orta ve yüksek derecede yapılmaktaydı. Aynı durum, Dobruca Türkleri için de geçerli idi.

Türkler, eğitim, kültür, bilim ve sanata tarih boyunca önem vermiş ve bunun en güzel örneklerini sunmuşlardır. Bir Türk devleti olan Osmanlı İmparatorluğu da atalarının yolunu aynen takip etmiştir. XVI. yüzyılda Osmanlıların hâkimiyeti altında bulunan bölgeleri gezen bir Fransız seyyahı, söz konusu ülkenin gerek şehirlerinde, gerekse köylerinde olsun pek çok okullar gördüğünü, bunların Batı'ya oranla daha çok olduğunu açıkça belirtmektedir¹²⁰. Ionescu da Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Dobruca'da her köyde birer okulun bulunduğunu ifade etmektedir¹²¹.

Dobruca bölgesinde eğitimin tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Tarihi açıdan Dobruca bölgesinde eğitim, iki önemli döneme ayrılabilir. Bunlardan birincisi Osmanlı dönemi, diğeri ise Romen idaresi altında geçen dönemdir. Osmanlı dönemi Dobruca bölgesinde Türk hâkimiyetinin kurulduğu XIV. ve XV. asırlarda başlamakta ve 1878 yılına kadar sürmektedir. İkinci dönem yani Romen dönemi ise, 1878 yılından başlayıp günümüze kadar devam etmektedir.

Dobruca Türklerindeki eğitim öğretim tarihini takip edilen özel amaçlar ve eğitim sisteminin somut içeriği açısından da birçok devreye ayırmamız mümkündür. Bunları dört dönemde gösterebiliriz:

1-Eğitimin dinî yönünün ağır bastığı dönem: Bu dönemde konuşma dili Türkçe olmasına rağmen, yazı dili Arapça/Osmanlıca'dır. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin Dobruca bölgesinde hâkimiyeti elinde bulundurmasından 1512 yılına kadar devam etmiştir.

2- Laik (modern/çağdaş) eğitim ve öğretimin eski eğitim usullerine oranla arttığı ve hâkim olduğu dönem: Bu dönem, 1912-1948 yılları arasında yavaş yavaş medrese eğitime son verilmeye başlandığı dönemdir.

3- Din derslerinin tamamen yasaklanıp sadece pozitif derslerde eğitimin yapıldığı dönem: Bu süreç, 1948 yılında başlayıp 1959 yılına kadar devam etmiştir. Eğitim reformundan (1948) hemen sonra Romanya'da Türkçe okul ve öğrenci sayısı artmıştır. Yine bu dönemde çok sayıda okul kitapları basılmıştır.

4- Türkçe eğitim ve öğretim veren okulların tamamen kapatıldığı dönem: 1959 yılından 1989 yılına kadar devam eden söz konusu dönemde Türkçe eğitim veren okullar tamamen kapatılmıştır¹²². Biz buna rağmen Romanya Müslüman Türklerin eğitim durumlarını temel itibarıyla iki dönemde inceleyeceğiz.

120 Afet İnan, "Türk-Osmanlı Tarihinin Karakteristik Noktalarına Bir Bakış, Belleten, Ankara 1938, VII, s. 5.

121 Ionescu, II, s. 365.

122 Ekrem, "Romanya Türklerinde Eğitim", Bükreş 1992, s. 186.

A-Komünist Dönem Öncesi Romanya Müslüman Türklerinin Eğitim Durumu

Dobruca Türklerinin eğitim tarihi aslında çok eskilere dayanmaktadır. Bir başka deyişle 1610 yılında Babadağı'nda açılan ve bölgenin ilk medresesi olma özelliğini taşıyan medreseye kadar dayanmaktadır. Söz konusu medrese daha sonraları Mecidiye'ye taşınmıştır. İleride ayrıca onu ele alacağımız için burada tekrar etmek istemiyoruz.

1900'lü yıllarda Dobruca bölgesinde yaşayan Türklerin eğitim açısından geri kaldıkları, dönemin aydınları tarafından her defasında dile getirilmiştir. Bunların başında o dönemin aydınlarından Mehmet Niyazi, İbrahim Temo, Osman Bektaş gibilerini görmekteyiz. Niyazi, Mektep ve Aile Dergisinde eğitim ve okul ile ilgili pek çok makale yazmış, hepsinde de durumun iyileştirilmesini istemiştir¹²³. Mecidiye Semineri öğretmenlerinden ve aynı zamanda Mektep ve Aile Dergisi yazarlarından olan Osman Bektaş, o dönemdeki Türklerin eğitim durumunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Yirminci asırda yaşayan bir milletin kalbinde ilerlemek hissi varsa, şüphesiz ki o milletin baştaki işi, maarifini (eğitimini) ıslah etmek olacaktır. Çünkü ilimsiz bir millet, bulunduğu muhiti parlatamıyor, ziyalandıramıyor. Hangi sebebin tesiri ile bilmem! Bizde maarif takdir edilmemiş ve ona kulak bile asılmamıştır...”

Maarif-i milliyemiz nerede olursa olsun, cidden şayan-ı teessüf bir hâldedir. Hatta mükemmeliyete doğru gittiğini numune gösterecek bir mektebimiz yoktur. Çünkü kasabalarda malum bir cebr ve tazyik! Köylerde ise bir köhne usul vardır ki, ne onda ne de berikinde bir nizam ve intizam görülemez. Öyle ya elli yüz haneli bir köyün cemaati beş fırkaya ayrılıp da zikir-i cemillerini yad ve temine medar olacak beş mektep meydana getirirler ve ekserisi talim ve tedris usulünden uzak ellere tevdi edilse o gibi mahallerde mektep namına güzel bir binaya enzar olunamayacağı gibi, muktedir, gayyur bir muallim aramak da doğru olamaz....”¹²⁴

İ. Hakkı da o dönemin yani 1915'li yılların Dobrucalı Türklerin durumunu bütün yönleriyle şu şekilde ele almakta ve adeta bulundukları durum için haykırmaktadır:

“... Ey Millet-i İslam! Daldığımız bu derin uykulardan ne zaman uyanacağız? Gözlerimizi yarın rûz-ı mahşerde, huzur-u Rabb-ı âlemde açmak için mi kapadık? Acaba dünyada gözlerimizi dört açarak hem asrımız olan millet-i sairenin tarik-i tekâmülde nasıl ve ne yolda ilerlediklerini görmek bize nasip olmayacak mı? Cenab-ı Hak Kur'an'ı Kerim'de “Kimin bu dünyada gözü kapalı ise, ahrette de kapalıdır. Hatta şaşkınlığı daha ziyadedir” buyurmuyor mu? Yoksa üç günlük hayatın hükmü yok deyip de ferda-yı mahşerde her umduğumuzun hazır ve âmâde olduğunu mu zannediyoruz? Daha ne günümüze duruyoruz? Evladımızı okutmak, onları terbiye-i

123 Bkz. Mektep ve Aile, s. 11-12, 20-21, 147.

124 Mektep ve Aile, s. 53. Ayrıca bkz. Age., s. 13-14, 63-65, 123-124.

İslamiye ile terbiye etmek bizim dini, milli borcumuz değil midir? Yarının erleri bugünün çocuklarından olacağı tabii iken onları zamana göre hazırlamakta neden müsamaha gösterisin? Yarın namımızın hayırla yâd edilmesini istiyorsak böyle mi çalışmamız lazım? Biz hâlâ istikbalimizi düşünmez, daldığımız derin uykulardan uyanmazsak yakında felek bize öyle bir sille-i tedib ettirecektir ki, işte o zaman gözlerimiz fal taşı gibi açılacak, fakat uçuruma pek ziyade yaklaştığımızı görerek şaşırıp kalacağız. Bilahare aklımızı başımıza toplayıp tehlikenin derece-i ehemmiyetini derk ile geri dönmek isteyeceksek de vakit geçmiş bulunacağından bir kısmımız başımızı, bir kısmımız da dizlerimizi döverek ah u feryad edeceğiz ama iş işten geçmiş, tavşan bayırı aşmış olacaktır.

Müslümanlar! Uyanalım. Henüz uçuruma yaklaşımadan gözümüzü açalım. Yirminci asırdaki mevki'mizi tayin ederek vatandaşlarımız bulunan Romenlerle beraber omuz omuza bir sebat ve metanet ile yürüyelim. Felah ve necatımız ancak bu yolda el birliğiyle çalışmakta olup yoksa önümüzdeki mühlükeden tepetaklak aşağı yuvarlanırken edeceğimiz bin tüh bin tövbe makamına geçmeyeceğini iyi bilelim..

... Nedir bu hâl? Müslümanların kanı mı kurumuş, kalpleri mi tahaccür etmiş (taşlaşmış), yoksa kendimizi düşünmeyi de başkalarından mı bekleyeceğiz? Yazıktır. Bu hâlin devamı mümkün değildir. Biz mektep istiyoruz, malik olduğumuzu görmek istiyoruz. Şan ve haysiyetimizle mütenasip mekteplere malik olduğumuzu görmek istiyoruz. Şan ve haysiyetimizle mütenasip mekteplere neden erbab-ı hamîyyet bu ihtiyacı his ile gayret ve faaliyete gelerek bu husustaki fedakârlığın kıymetini takdir ile hemen işe başlamalıdır. Tevfik, Cenab-ı Hak'tandır.”¹²⁵ İ. Hakkı'nın gerçeği bu kadar açık bir şekilde ortaya koyan sözleri, o dönemdeki Türklerin durumunu o kadar açık bir şekilde ifade etmektedir ki, buna ilave edecek hiç bir söz kalmamaktadır.

Komünist dönem öncesinde Türklerin Romen Devleti ile ilişkileri oldukça iyi idi¹²⁶. Ne yazık ki, bu dönemde de bölgede yaşayan Türkler eğitime gereken önemi vermemişlerdir. Eğitime önem vermek yerine günümüzde olduğu gibi sürekli birbirleriyle uğraşmışlardır. O dönemin aydınlarından Osman Bektaş 1915 yılındaki Türklerin bu acı durumunu şu ifadelerle dile getirmektedir:

“... Anasır-ı ecnebiyyede görülen ittihadın pek metin bir surette bizde olması gerekirken bilakis biz nifak ve şikâklardan asla göz açmamışız. Bunun tesir-i şiddeti olarak âlem yaşamak için mübareze ediyorken biz ölmek için yekdiğerimizle çarpışıyor, pençeleşiyoruz”¹²⁷.

İbrahim Temo da o dönemin okullarından ve eğitiminden okullarından ve eğitiminden bahsederken Dobruca Müslüman okullarının programı, öğretim

125 *Mektep ve Aile*, s. 118.

126 İbrahim Temo, *Anılar*, s. 243, 251.

127 *Mektep ve Aile*, s. 53. Yabancı unsurlarda görülen birlik ve beraberliğin, bizde daha güçlü olması gerekirken aksine biz ayrılık ve nifaklardan gözümüzü açamıyoruz. Bunun etkisi olarak ta dünya yaşamak için birbirleriyle yarışırken, biz ölmek için birbirimizle çarpışıyor, pençeleşiyoruz.”

yöntemi ve öğretmenlerinin eksikleri sonucunda diğer milletlerin okullarına nazaran çok geride kaldığını belirtmektedir.¹²⁸ Temo ayrıca Romanya'nın kendilerine verdiği özgürlükten yararlanmaları ve çalışmaları gerektiğini, Romence'yi öğrenip ondan istifade etmeyi, avukat, öğretmen, doktor, eczacı, ziraatçı, siyasetçi yetiştirmek için çocuklarını hükümetin değişik okullarına yollamalarının bölge insanı için kaçınılmaz olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

*“Türk evlâdını gûya terbiye eden hoca bozmalarının ve “hoca-i bike” kadınların ellerinden kurtarmak için ilkokul çağında bulunan çocukların günde iki saat Türkçe okumak şartıyla Romen ibtidai mekteplerine devamlarını yoluna koydum. Fakat İslam halkı o sıralarda kasabada çoğunluğu teşkil ettikleri hâlde, Romen kız mektebine taassupları neticesi kız çocuklarını yollamazlardı...”*¹²⁹

Temo'nun çağrısında da gördüğümüz gibi Türkler, çocuklarını Hristiyanlaşırlar diye Romen okullarına göndermemişlerdir¹³⁰. Dolayısıyla cehalet yaygınlaşmıştır.

1900'lü yıllarda Türkler mutaassıp ve geleneklerine çok bağlı idiler. Zenginler çocuklarını Hristiyanlaşırlar diye Romen okullarına göndermek istememişlerdir. Onun yerine İstanbul'a göndermişlerdir. Bu yüzden Romence okuyan ve bilen, hemen hemen yok denecek kadar azdı. Türkler ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Romen yüksekokullarında, üniversitelerinde, lise ve sanat okullarında okumaya başlamışlardır¹³¹.

Yine o dönemde yanlış din anlayışından dolayı kız çocuklarının okullara gönderilmediklerine de şahit olmaktayız. Balçık Dobrucalı takma adıyla yazı yazan şahıs makalesinde “...Kız çocuklarını yazı öğrenirlerse muaşakada (aşık olurlar) bulunurlar diye okutmaktan kaçınmaktadırlar...” şeklinde değinmektedir.

Kısacası o dönemdeki eğitim-öğretim sıkıntılı ve zor günler geçirmiştir. Ancak buna rağmen bilinçli insanların sayesinde söz konusu sıkıntıların dile getirilmesi, çözüm için mücadele verilmesi takdir edilecek bir durumdur. Gerçekten sonraları eğitim düzeyinde oldukça gelişmeler yaşanmaya başlanmıştır. Ancak bu sefer de komünist yönetimin iktidara gelmesiyle söz konusu gelişme duraklamış, hatta gerilemiştir.

B-Komünist Dönemde Romanya Müslüman Türklerinin Eğitim Durumu

Komünist yönetimin iktidara geçmesiyle ülke içerisinde yaşayan ve azınlıkta bulunan Türkleri kendilerine kolayca boyun eğdirmek için uyguladığı yöntemlerden birisi, aynı milletten olup farklı lehçeleri konuşan toplumları önce bölmek, sonra parçalamak daha sonra da yutmak politikası olmuştur. Bununla ülkede ya-

128 İbrahim Temo, “Dobruca İslam Mektepleri”, *Mektep ve Aile*, s. 116-117.

129 İbrahim Temo, *Anılar*, s. 249.

130 Ülküsal, *Kırım Yolunda*, s. 24.

131 Ülküsal, *Kırım Yolunda*, s. 35-36.

şayan Türkleri Tatar-Türk ayrımı yaparak parçalama, aralarındaki duygu ve kültür birliğini yıkma, dayanışma ve birliktelik gücünü kırmayı amaçlamıştır. Romen komünist yönetimi, bu maksatla Dobruca'da bulunan Tatar Türkleri ile Anadolu Türklerini milliyet ve dil bakımlarından iki ayrı millet kabul ederek, bunların okullarını, kitaplarını ve teşkilâtını ayırmıştır. Bu bağlamda Tatar mektepleri dahi açmıştır. Komünist yönetimin Tatar okulları açması, onları bu yönde desteklemesi ve teşvik etmesi, sadece Tatar Türklerini düşünmesinden kaynaklanmamaktadır. Bunun arkasındaki asıl amaç, kardeş Türkler arasında ayrım yapmak, sonra da bunları birbirlerine düşman etmektir.

“*Böl, parçala, yut*” taktiğini uygulamak isteyen komünist rejim, o dönemde Tatar topluluğunun ileri gelenlerinden bazılarını kullanarak yerel basında güya Tatarların Tatarca eğitimin yapılacağı okulların açılmasını istediklerini söylettirmiştir. Hatta komünist yönetim, Tatar kökenli öğretmenlerin, öğrencilerin hem Türkçe hem de Tatarca öğrenmede zorlandıklarını, dolayısıyla Tatar çocukların sadece Tatarca okumalarını dile getirdiklerini ileri sürmüştür. Belki bazı devlet yanlısı Tatarlar, bu tür iddialarda bulunmuş olabilirler; ancak bu, bütün Tatarların aynı düşüncede ve aynı istekte olduklarını göstermez. Müstecib Ülküsal gibi, Mehmet Niyazi gibi Tatar Türklerinden olan gerçek aydın insanlar bu tür düşüncelere her zaman karşı çıkmış, eğitimin sadece anadilde yani Türkçe olarak yapılmasını istemiş, gazete ve dergileri Türkçe olarak çıkarmışlardır. O dönemde çıkarılan gazetelere ve dergilere baktığımızda Türkçe'den başka bir dilin kullanıldığını göremezsiniz. Bu da komünist dönem öncesinde bölgede yaşayan Türklerin dil konusunda tam bir birlik içerisinde olduklarını göstermektedir. Zaten yazılarında böyle bir ayırmadan bahsetmemeleri, o dönemde bu tür dil probleminin yaşanmadığını ortaya koymaktadır.

Aslında komünist yönetimin tek amacı, anadilde eğitim veren okulları kapatmak ve anadilde konuşmayı engellemektir. Çok geçmeden yavaş yavaş planlı bir şekilde takip ettiği uygulamalarla bu amacına da ulaşmıştır; yani Türk okullarına son verilmiştir. Türkçe artık okullarda ve resmî dairelerde değil, aile içerisinde konuşulur hâle gelmiştir. Hatta zamanla toplu ulaşım araçlarında, sokakta, iş yerinde, kutlama ve törenlerde bile Türkçe ve Tatar lehçesi konuşulamaz, duyulamaz olmuştur. Türkler, komünist rejimin baskısından korktukları için anadilleri Türkçeyi konuşmaktan çekinir, korkar hatta utanır duruma düşmüşlerdir¹³².

Komünist yönetim, aslında önce bölgede yaşayan Türkleri Türk-Tatar, buna bağlı olarak birbirinden tamamen farklıymış gibi Türkçe-Tatarca diye ikiye bölmüştür. Ardından her iki dilde eğitim veren okulları kapatmıştır. Türkçe eğitim veren okulların en eskisi ve Dobruca'nın kültür ve eğitim hayatında çok önemli bir yeri olan Mecidiye Seminarı 1965 yılında kapatılmıştır. 1948 yılı eğitim reformu sonucu Köstence'de açılan Tatar Öğretmen Lisesi 1960 yılında, aynı şekilde Bükreş Üniversitesi Doğu Dilleri Fakültesi'nde açılan Tatarca bölümü de 1972 yı-

132 Nuredin, s. 116–117.

linda kapatılmıştır¹³³. 1959 yılına kadar Türkçe eğitim yapılan 152 okul ve Tatar lehçesiyle eğitim yapılan 18 okul, bu yıldan sonra kapatılmıştır. Masrafları Türk-Tatar topluluklar tarafından karşılanan bütün bu eğitim kurumları, arazileri ile birlikte kamulaştırılmıştır¹³⁴. Bu da, gerçekte komünist rejimin ne amaçla Tatar Türklerin yanında yer aldıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Bütün bu yapılardan zararı, anadilini öğrenemeyen ve genç nesle de öğretemeyen Türk aileleri görmüştür.

Romanya'da rejim değişikliği yaşanıp komünizm hâkim olduktan sonra çok geçmeden bölgede bulunan ve Türkçe eğitim yapılan 152 okul kapatılmıştır. 1948 yılında Müslüman Türkler arasında komünist yönetim ayrımcılık yapmak maksadıyla Türk Okulu ve Tatar Okulu diye iki okul açılmasını sağlamıştır. Komünist yönetime göre Türkiye kapitalist bir ülke olduğu için Türkçe yerine, komünist bir yönetime sahip olan Sosyalist Kazan Tatar Cumhuriyeti'nde konuşulan Tatar lehçesi eğitim dili olmalıdır. Bu nedenle Dobruca bölgesindeki bütün okullarda, eğitim dili olarak Türkiye Türkçesi yerine Kazan Tatar lehçesi kullanılmaya başlanmıştır¹³⁵.

Türklerin dinî eğitim ve dinî hayatı, komünist dönemde süreç olarak en kötü dönemini geçirmiştir. Bu da komünizmin dine bakışından kaynaklanmaktadır. Bu dönemde müftülüğün dışında diğer dinî kurumlar kapatılmıştır. Kadılık, başmüfettişlik ve dinî eğitim veren, tek okul konumunda bulunan Mecidiye Seminarsı bu dönemde kapatılmıştır. Bu nedenle bir dönem din görevlisi sıkıntısı yaşanmıştır. Merkezi Köstence'de olan tek bir müftülük bırakılmıştır. O da tamamen kontrolleri altında harekete mecbur bırakılmıştır.

Yine bu dönemde İslam'a açıkça düşmanlık yapılmamıştır. Fakat aldıkları önlemlerle, Müslümanların hayatından dini uzaklaştırmaya çalışmışlardır. Devlet bütçesinden müftülüğe çok az bir ödenek verildiği için başta camiler olmak üzere mezarlıklar ve diğer yerler yıkılmaya terkedilmiş, bakımları yapılamamıştır¹³⁶. Kısacası, komünist dönem, komünist yönetimlerin hâkim olduğu ülkelerde olduğu gibi Romanya'da da Müslüman Türkler baskılarla, zorluklarla ve sıkıntılarla karşılaşmışlardır. Ancak bütün bu baskılara rağmen durum, Rusya, Bulgaristan ya da diğer komünist yerlerdeki kadar vahim olmamıştır. Bu da belirtilmesi gereken ayrı bir gerçektir.

C- 1990 Sonrası Romanya Müslüman Türklerinin Eğitim Durumu

Romanya'nın demokrasiye geçmesiyle birlikte 1991 yılında Romanya anayasası doğrultusunda 1995 yılında hazırlanan 84 sayılı eğitim kanunu ile Romanya'daki Türk-Tatar azınlığı tekrar anadilde eğitim hakkını elde etmiştir. Bundan

133 Nuredin, s. 122; Enver Mamut, "Romanya'da Türkçe Eğitim Hayatı", *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Bilgi Şöleni*, Ankara 1999, s. 354.

134 Nuredin, s. 116.

135 Nuredin, s. 116, 121.

136 Nuredin, s. 73.

sonra Türkçe ve din eğitimi için çalışmalar başlamıştır. Bunun için birlikler anavatan Türkiye'den kendilerine yardım etmelerini talep etmiş, Türkiye de buna Mecidiye'de açtığı okulla karşılık vermiştir. Onun dışında hizmetiçi kurslar düzenlemiş ve her yerden olduğu gibi Romanya'dan da gerek Türkçe gerek din derslerine giren öğretmenlerin geliştirilmeleri sağlanmıştır. Türkiye, lise düzeyinden başka üniversite düzeyinde de girişimlerde bulunmuştur. Bunun için Bükreş ve Köstence Ovidius Üniversitelerinde açılan Türkoloji bölümlerine Türkiye'den öğretim elemanı göndererek destek vermiştir. Dahası yine Ovidius Üniversitesi'nde açılan Kemal Atatürk Koleji ile yardımlarını bir kat daha artırmıştır. Kısacası Türkiye her zaman -diğer bölgelerdeki Türklere yaptığı gibi- Romanya Türklerinin yanında olduğunu bilfiil göstermiştir. Ancak ne var ki bunların kıymeti bazıları tarafından bilinmemiştir.

Romanya'da dinî eğitim şu an üç yerde verilmektedir. Birincisi, Mecidiye Semineri'nin devamı olarak açılan Mecidiye Kemal Atatürk Lisesi; diğeri ise yine Kemal Atatürk Pedagoji Koleji ve Romen okullarıdır. Bunlardan Mecidiye'deki lisede özel olarak teoloji bölümü vardır. Romen okullarında. Din derslerine giren öğretmenler, daha çok Mecidiye Kemal Atatürk Lisesini bitirenler ile Kemal Atatürk Pedagoji Koleji (bu okul kapatılmıştır) öğrencilerinden oluşmaktadır.

D-Romanya Müslüman Türklein Eğitim Kurumları

Osmanlı'da ilköğretim kurumları, sıbyan mektepleri, iptidaiyeler ve rüştiyelerden meydana geliyordu. Bir medrese eğitimi verilen Seminara geçmeden önce bölgede bulunan medrese öncesi eğitim ve eğitim kurumları hakkında bilgi vermeye çalışalım.

1-Sıbyan Mektepleri

Sıbyan mektepleri, beş altı yaşlarına gelmiş kız ve erkek çocuklarının eğitim gördükleri okullardı. Bu okullarda Kur'an ve okuma-yazma öğretilir, temel dini bilgiler verilirdi. Sıbyan mektepleri, mahalle mektepleri olarak ta anılırdı.

Çocukların sıbyan mektebine başlaması, sünnet düğünü şenlikleriyle kutlanırdı. Buna "âmin alayı" denirdi. Pazartesi ve perşembe günleri yapılan âmin alayı için bayramlık elbiselerini giymiş öğrenciler okulda toplanırlardı. Buradan okula başlayacak çocuğun evine kadar ilahiler okunarak gidilirdi. Yeni öğrenci bir faytona bindirilir, gayet ağır bir yürüyüşle bütün alay okula giderdi. Bu arada ilahiler okunmaya devam edilirdi.

Sıbyan mektepleri genelde iki odadan meydana geliyordu. Büyük odada öğrenciler ders görüyordu. Diğerin de ise, hoca ve yardımcısı oturuyordu.

Sıbyan mekteplerinde ders verenler, kadrolu öğretmenler değildi. Okuma-yazma bilen ve öğretmenlik yapabilecek herkes, buralarda ders verebilirlerdi. Daha sonraları sıbyan mekteplerinde düzenlemeler yapılmıştır. Eğitim-öğretim süresi, 4 yıla çıkarılmıştır. Söz konusu okulların rüştiyeler temel olması, Türkçe derslerine önem verilmesi ve öğrencilere devam zorunluluğu getirilmesi de düzenlemeler arasındaydı. Daha sonraları yani 1870'li yıllarda her köyde ve mahallede bir sıbyan mektebi kurulması kararlaştırılmıştır. Böylelikle Dobruca bölgesinde de her köyde sıbyan mektepleri açılmıştır¹³⁷.

Kurtoğlu Gürbüz isimli birisi Mektep ve Aile dergisinde yazdığı “Köy Çobanının Hikâyesi” adlı makalesinde o dönemdeki sıbyan mektepleri hakkında şu bilgileri aktarmaktadır:

“...Yedi yaşından on yaşına kadar köyde iken kaygısız, fikirsiz, emelsiz bir hocadan ders okumuştum. Mektebimiz, mektepten başka her yere benzeyen kasvetli, dar, alçak tavanlı, ıksız, gölgeli, içsıkıcı bir yerd. Dört sene kadar o toz deryaları kızcılık sopalarının vahşi vuruşları arasında zavallı, bedbaht çocukluk yıllarımızın kıymetli dakikalarını çürüterek bir şey öğrenmeden çıktım. Hâlâ gözlerimin önünde bir tablo gibi duruyor. Köy hocamın uzun boylu, iri, siyah sakallı, çatık kaşlı, uzun kirpikli, sert çehreli ve keskin bakışlı, bıyıkları saçlarına karışmış, saçları hiç tıraş yüzü görmemiş, ne âlim, ne de anadilimizden haberdar. Yalnız harman vaktini sabırsızlıkla bekler bir hoca idi. Uzun kızcılık sopasını nasır tutmuş katı parmakları arasına alıp: A şimdi çarpacağım a! Dikkat edin...a! Şimdi cennet kapılarından gireceğiz...a! diye soğuk soğuk bağırarak ders anlattığı saatleri gözümün önüne getirdikçe: Yarabbi! Şimdi arayıp da bulamadığımız, o kıymetli dakikalarımızı tozlar gibi havaya savurduğumuza beyhude yere sarf ettik diye teessüf ediyorum. ... Kara cahil olan bir hocanın rahlesinin önünde diz çökerek kızcılık sopasının korkunç vuruşları arasında ben de kara cahil kaldım. Daha fazla okuyamadım. Mektepten kaçtım... Ah kara cahillik... Ah cahil hocadan gördüğüm terbiye!”¹³⁸.

Burada da görüldüğü gibi o dönemde sıbyan mekteplerinde verilen eğitim ve öğretmenler istenilen düzeyde olmamıştır. Niyazi de yazısında ilköğretim okullarında verilen eğitimin yeterli olmadığını defalarca vurgulamıştır. Ona göre bunun sorumluları, başta müftüler, sonra birlik temsilcileri, daha sonra da öğretmenlerdir¹³⁹.

Osmanlı döneminde diğer bölgelerde olduğu gibi Dobruca’da “Sıbyan Mektepleri açılmıştır. M. Ali Ekrem, XVII. yüzyılda Babadağ’da 20, Mangalya’da 7, Karasu’da (Mecidiye) 7 Sıbyan mektebi olduğunu belirtmektedir¹⁴⁰.

137 Ekrem, s. 145-146.

138 Kurtoğlu Gürbüz, “Köy Çobanının Hikâyesi”, Mektep ve Aile, s. 21-22.

139 Mektep ve Aile, s. 20. Hâlbuki Fatih Sultan Mehmet döneminde sıbyan mekteplerinde öğretmenlik yapacaklarda bugünün tabiri ile bilgi, beceri, deneyim ve meslekî tecrübe ve model olma özellikleri aranmıştır. Zamanla diğer alanlarda olduğu gibi sıbyan mekteplerinde de gerileme ve bozulma yaşanmıştır. Konuyla ilgili bkz., Akyüz, s. 60-62.

140 Ekrem, s. 187; Nuredin, s. 102.

Ekrem'e göre ayrıca Dobruca bölgesindeki Türk okulları hakkında (1877 yılından itibaren) Romen arşivlerinde de bilgi bulmak mümkündür. Örneğin vesikaların birinde 1878 yılında Hırşova şehrinde taştan yapılmış dört odalı güzel bir Türk okulundan; yine Hırşova'ya yakın Varoş köyünde 30 öğrencinin eğitim-öğretim gördüğü güzel bir okuldan, Köstence'de 100–150 öğrencinin okuduğu büyük salonlu ve üç ders odalı Türk okulundan, Mangalya ve civardaki diğer Türklerin bulunduğu yerlerdeki okullardan, İsakça'da ise, hem Türk hem de Romen çocuklarının tahsil gördükleri okuldan bahsetmektedir¹⁴¹.

Sıbyan mektebine çocuklar 7 yaşında kayıt olur ve 15–16 yaşına kadar devam ederlerdi. Ancak kız çocukları, 12–13 yaşına geldiklerinde okulu bırakırlardı¹⁴². Bu da tıpkı bir zamanlar Türkiye'de olduğu gibi kız çocukları yanlış inançtan dolayı okuldan alınmışlardır. Onların yanlış inançlarına göre kız çocuğunun yeri evidir. 15 yaşından sonra artık evinde durup, evliliği beklemelidir. Aynı durumun Dobruca'da yaşandığını görmekteyiz. Çünkü yanlışlarıyla doğrularıyla kültür ve geleneklerimizi gittiğimiz her yere götürmüştür.

Öğrenciler ilk olarak Arap harflerini (elifba) öğrenirlerdi. Ardından Amme, sonra Tebareke ve Yasin sûrelerini en sonunda da Kur'an'ı ezberlemeye başlardı. İşte bu an yani Kur'an'a giriş anı, bir merasimle yapılırdı. 1940'lı yıllarda Dobruca'da ün yapmış yazar ve aynı zamanda öğretmen olan I. Dumitrescu yazılarının birinde Perveli köyündeki Türk okulunda yapılan böylesi bir merasimi, yabancı gözüyle gayet güzel bir şekilde tasvir etmektedir. Dumitrescu, öğrencilerin giydiği o günkü özel giysilerden, öğrencilere verilen hediyelerden bahsetmekte ve ayrıca öğrencilere Kur'an hediye edildiğinden söz etmektedir¹⁴³.

Ülküsal, kendisinin ilkokula başlamasını ve okuldaki eğitim ve öğretim hakkında şu bilgileri vermektedir. “6 yaşında iken halamın kocası Reşit Mollâ'da okumaya başladım. Okulumuz, mahallemizin caminin yanında idi. Taştan yapılmıştı. Tek katlı büyük bir oda ile bir sofadan ibaretti. Sıra yoktu. Odanın bir duvarından öteki duvarına kadar uzanan 5–6 rahle vardı. Bu rahlelerin arkasında diz çöküp otururduk. Rahleler 10 cm genişliğinde, 25 cm yüksekliğinde ayaklar üzerine oturtulmuş kalın kerestelerden yapılmıştı. Ön rahlelerde kızlar, arka rahlelerde oğlanlar otururduk. Ön rahlelerden arkaya doğru gittikçe çocukların yaşları da büyüyordu. Odanın tek penceresi önünde ve minder üstünde Reşit Molla otururdu. Yanında her zaman uzun bir sırık bulundururdu. Gerektiğinde bununla en arkadaki oğlanı dövebiliyordu. Bu sıırıktan başka bir-iki tane de kızılık çubuğu vardı. Bunlarla ayaklara falaka çekerdi. Molla sarıklı ve cüppeli idi. Cüzlerden ve Kur'an'dan başka bir şey okutmadı. İlk okuduğumuz ders abdiyek (heftiyek) denilen taş basması üstünlü, esreli ve ötreli elifba idi. Bunu bitiren sıra ile Amme, Tebareke, Yasin cüzlerini okurdu. Sonra Kur'an'a başlardı. Buna “Kur'an'a girmek” denilirdi ve merasimle başlanırdı.

141 Ekrem, s. 187.

142 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 121.

143 I. Dumitrescu, *Insemnari Despre Tatarii din Pervelia*, Bucureşti 1921, sayı: 1, s. 115 vd.

Kur'an'a başlayan çocuk iyi giydirilir, babası veya anası birkaç kilo kuruyemiş getirip çocuklara dağıtır, mollaya para ve çamaşır hediye edilirdi. Her perşembe günü öğle üzeri çocukların hepsi okulun önünde toplanır, kalfa denilen en yaşlı öğrencinin kumandası altında, hep bir ağızdan Vedduha süresini makamla bağırarak okur, her durak yerinde "âmin" derdik. Kur'an'a başlayan çocuk için de aynı merasim yapılırdı. Sonra yemişler dağıtılırdı.

Öğrenciler Abdîyek, Amme, Tebareke ve Yasin cüzlerini okuyanlar ve Kur'an'a başlayanlar olarak sınıflandırılırlardı. Aynı dersleri okuyanlara "sabakdaş" denilirdi. Bu sabaktan ötekine geçmek, öğrencinin çalışmasına ve kabiliyetine bağlı idi. Bir senede Abdîyek'i bitirip ikinci senede Amme, Tebareke ve Yasin cüzlerini bitirenler üçüncü senede Kur'an'a geçerler, bunu da iki yılda bitirip okuldan çıkarlardı. Bundan sonra isteyenler medreseye gidip talebe olurlardı. Medresede Arapça din dersleri okutulurdu. Buradan çıkanlar imam, hatip vazifesi görürler ve hoca unvanını alırlardı. Yirminci yüzyılın ilk yıllarında Dobruca Türkleri arasındaki okuma durumu bu idi"¹⁴⁴.

2-Rüştiyeler

Ortaokul üç yıl idi. Bunlar, Dobruca'nın büyük şehirlerinde yani Köstence, Mecidiye, Tulça ve Babadağ şehirlerinde bulunan rüştiye okullarında yapılmaktaydı. Öğretmenlerin maaşları ise Osmanlı hükümeti tarafından ödeniyordu. Burada öğretmen olarak çalışanların çoğunu hocalar oluşturmaktaydı. Öğretmenlerin çoğu medrese eğitimi görmüş, sarıklı hocalardandı. Çağdaş okulları bitirip de buralarda görev yapan öğretmen pek fazla yoktu. İstanbul'daki öğretmen okulunu ve idadiyi (lise) bitirip buraya öğretmen olarak gelenlerin sayısı azdı¹⁴⁵.

Rüştiye okulları kapatılınca kadar bu okullardan yetişmiş yetenekli Türk gençleri dönemin aydınları olarak görülmüş ve köy okullarında başarılı bir şekilde öğretmenlik yapmışlardı¹⁴⁶.

Romanya'da yaşayan bütün azınlıklar kendilerine ait ilk ve ortaokullar açma, öğretmen tutmak ve bunların bütün masraflarını karşılama hakkına sahipti. Ancak yine de bu okullar azınlıklar kanununa göre eğitim vermekteydi. Programlar dahilinde anadilleri ile eğitim yapabiliyorlardı. Bununla birlikte resmî dil olan Romence, Romen Tarihi ve Coğrafyası dersleri de vermek zorunlu idi. Bu dersler, Romen öğretmenler tarafından veriliyordu. Fakat maaşları azınlıklar tarafından ödeniyordu¹⁴⁷.

144 Ülküsal, *Kırım Yolunda*, s. 32-34.

145 Nedret Mahmut, s. 338

146 Nedret Mahmut, s. 339.

147 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 115-116.

Azınlıklar bu tür özel okullar açarken yerine getirmeleri gereken başka kuralları da vardır. Örneğin okulun fiziki bütün gereksinimleri yerine getirmesi gerekiyordu. Öğretmenlerin maaş ve ücretleri azınlıklar tarafından ödenecekti. Öğretmenler de öğretmenlik yapabilecek ehliyet ve kurallara uymak zorundaydılar¹⁴⁸. Şu ana kadar anlatmaya çalıştığımız durum, Romanya'nın demokrasiye geçmesinden önceki dönemle ilgilidir.

Romanya'da yaşayan Türkler, hükümetin tanıdığı azınlık haklarından yeterince yararlanamamıştır. Yararlanamamalarının sebeplerinin başında hiç şüphesiz, maddi imkânlarının olmaması gelmektedir. Elbette ki maddi durum olmayınca ona bağlı olarak diğer sebepler de beraberinde gelmektedir. Örneğin okulların yapılması, donatılması ve öğretmenlerin maaşlarının verilmesi de mümkün olmamıştır. Hatta bu durum ister istemez öğretmenlik yapmak isteyenlerin istek ve şevklerini de kırmıştır. Bugünde aynı durum söz konusudur. Daha önce belirttiğimiz gibi maddi sorun halledilemediği takdirde problemler çözülecek gibi gözükmemektedir.

3-Mekteb-i İslamiyeler

Dobruca bölgesinde sıbyan mektepleri ve rüştiyelerden başka bir de Müslüman okulları anlamına gelen Mekteb-i İslamiyeler açılmıştır. Dobruca'daki Türkler, Dobruca'nın Romen hâkimiyetine geçmesinden sonra Romen okullarına gitmek istemiyorlardı. Bunun yerine bölgede değişik yerlerde açılan Mekteb-i İslamiyelere devam ediyorlardı. Bu okullarda kanun gereği çocuklar 7 yaşından 12 yaşına kadar Romence eğitimi almak zorunda idiler. Bu nedenle öğrenciler, günde 2 saat Romence ve iki saat, bazen 3 saat Türkçe dersi görüyorlardı. Türkçe ve Romence derslerinin dışında okulda şu dersler de okutuluyordu: Kur'an, İlmihal, Muallim Naci'nin Kıraat (Okuma) Kitabı, Hesap, İmla, İslam Tarihi, Hüsnuhat. Bütün dersleri bazen tek bir öğretmen verebiliyordu¹⁴⁹. Benzetmek gerekirse günümüzde Türkiye'deki sınıf öğretmenliği gibiydi.

Ülküsal, Müslüman okulları hakkında özet olarak şu bilgileri aktarmaktadır:

“Hafta sonu tatili Perşembe günü öğleden sonra başlar ve cuma günü biterdi. Perşembe günü öğle paydosunda topluca marş söylenir ve dağılılırdı. Bazen marş olarak Namık Kemal'in “Amalimiz, efkârımız, hubb-ü vatandır”¹⁵⁰ sözleri ile başlayan şiirini veya başka yerlerde başka şiirler büyük bir heyecan ve şevkle hep bir ağızdan söylenir ve tatile girilirdi. Bu uygulamadan önce ise, marş yerine Vedduhâ okunur ve yine topluca “âmin” denildikten sonra dağılılırdı.

148 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 116-117.

149 Ülküsal, *Kırım Yolunda*, s. 36-37.

150 Emellerimiz, düşüncelerimiz, vatan sevgisidir.

Her okulun öğrencilerine daha sonraları okullarının isimlerinin yazıldığı kurdelalar takılmaya başlandı. Örneğin Azaplar köyünde bulunan Mekteb-i İslamiye için “Azaplar Mekteb-i İslamiyyesi” yazılıydı. Öğrencilere toplu hâlde ama düzgün adımlarla marşlar söyleterek köyün içerisinde dolaştırılırdı. Köylüler, öğrencileri bu hâlde gördüklerinde “maşaallah, maşaallah” diye onları tebrik ederlerdi. Öğretmenler, ders yılı sonunda halkı okula davet eder ve onların önünde öğrencileri imtihan ederdi. İmtihandan başarılı olanlara ödül ve takdirname verilirdi. Bütün bunlar Dobruca’nın Türk köylerinde yapılırdı¹⁵¹.

Mekteb-i İslamiyelerde öğrenciler, Romence öğrenmeyi bir türlü hazmedemiyorlardı. Bu okullarda Romence ders veren öğretmenlerin işi gerçekten çok zordu. Bu da bazen öğretmenin öğrencilerine zor kullanmalarına sebep oluyordu. Hatta bunun için bazen Romence öğretmeni derse gelmeyen öğrencilerin babalarına para cezası dahi veriyordu. Durum, Türkçe müfettişliğine iletiliyor ve durum görüşülüyordu. Bunun sonucunda Romence derslerine rağbet azalıyordu. Aslında bu tutum, öğrencilerin zararına idi. Çünkü Romenceleri çok zayıf kalıyordu”¹⁵².

4- Medrese Eğitimi

Osmanlılar döneminde yapılan ilk medrese, İznik Şehrindeki Orhan Gazi Medresesi’dir. Medrese, teşkilâtı Fatih Sultan Süleyman’dan sonra önemli ilerleme göstermiştir. Fatih Medreseleri o dönemin önemli medreseleridir. Osmanlı, ele geçirdiği her bölgeye mutlaka medresesini, camini, hanını, hamamını vs. yaparak yıllardır süren izlerini geride bırakmıştır¹⁵³. Bu bağlamda Osmanlı Devleti, Balkanları ve Dobruca’yı hâkimiyeti altına aldığı buralarda da aynı kurumları yapmıştır. Babadağ’da kurulup sonraları Mecidiye şehrine taşınan Mecidiye Medresesi bunlardan bir tanesidir.

Medreselerin gerçekleştirdiği hizmetler, tarihe altın harflerle yazılacak kadar önemlidir. Bu kurumlarda sadece dinî ilimler okutulmamıştır. Dinî ilimlerin yanında tıp, matematik, astronomi, tabii bilimler, tarih, edebiyat, siyaset vs. gibi ilimler de okutulmuştur. Medreseler, pek çok ilim ve devlet adamı yetiştirmiştir¹⁵⁴. Ne var ki daha sonraları medreseler bazı nedenlerden dolayı bozulmuştur. Medreselerin bozulmaya başlaması, Osmanlı Sultanı III. Murad dönemine rastlamaktadır. Bu dönemde savaşların uzun sürmesi, ekonomik gerileme; uzman olmayanları müderris (öğretim üyesi) yapılması; amacın dışında eğitim ve öğretim gösterilmesi; günlük siyasetin buralar sokulmaya çalışılması ve medreselerin

151 Ülküsal, *Kırım Yolunda*, s. 37.

152 *Kırım Yolunda*, s. 38.

153 Akyüz, s. 47 vd.

154 Akyüz, s. 40.

gelişmelere ayak uyduramaması¹⁵⁵ gibi sebeplerden dolayı medreselerde bozulma hareketi hızlanmıştır¹⁵⁶.

Osmanlı diğer bölgelerde olduğu gibi Dobruca'da da hâkim olduğu dönem boyunca pek çok medreseler kurmuştur. Köstence, Mecidiye, Pazarcık, Silistre, Babadağ, Tulça, Mangalya şehir ve kasabalarında hatta büyük köylerinde dahi medreseler kurmuştur¹⁵⁷.

Dobruca bölgesindeki medreselere gelince, burası Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul ve diğer büyük kültür merkezlerinden uzak bir eyalet olduğu için burada "*Sahn-ı Seman*" veya bu düzeyde bir medrese kurulmamıştır. Ancak modern deyimle lise düzeyinde medreseler kurulmuştur. Osmanlı döneminde sayıları oldukça fazla medrese kurulmuştur. 1900'lü yılların başlarında maalesef burada kurulan medreselerden sadece iki tanesi ayakta kalabilmiştir. Bunlardan bir tanesi, Silistre Medresesi, diğeri de meşhur Mecidiye Medresesi'dir. Silistre Medresesi bölgedeki Müslüman halkın özel girişimleriyle 1920 yılında kurulmuştur. Organizasyonu muhtemelen Mecidiye Semineri'na benzemektedir. Söz konusu medrese hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bilinen medresenin sadece 4 sınıflı özel bir kuruluş olduğu ve 1936 veya 1937 yılında da kapatıldığı ile ilgilidir¹⁵⁸. Mecidiye Medresesi ise, yaklaşık 40 yıl öncesine kadar eğitime devam etmiş ve bölge halkının eğitim öğretiminde oldukça önemli rol oynadı¹⁵⁹.

Medreselerin çoğu, Dobruca'nın Romanya'ya bırakılmasına hatta sonrasına kadar varlıklarını devam ettirmiştir. Fakat I. Dünya Savaşı'na kadar kapana kapa bölgede medrese kalmamıştır. Sadece Mecidiye'ye taşınan Mecidiye Müslüman Semineri (Seminarul Musulman) kalmıştır. Komünist yönetim döneminde medresenin Babadağ'daki durumu ile ilgili maalesef hiç bir resmî belge bulunmamaktadır. Medrese ile ilgili resmî belgeler, söz konusu medresenin Mecidiye'ye taşınması sonrası ile ilgilidir. Bu belgeler Müftülüğün arşivinde Romence olarak tutulmuştur. Babadağ Medresesi, 1901 yılında Mecidiye'ye taşınmış ve eğitimi burada devam ettirmiştir. Medresenin, Babadağ'dan Mecidiye'ye taşınmasında

155 Akyüz, s. 55 vd.; Hüseyin Atay, *Medreselerin Gerilemesi*, AÜİFD., Ankara 1981, XXIV, s. 15-56. Meşhur Batılı araştırmacı Robert Mantran, Türklerin kelimine pek yatkın olmadıklarını dolayısıyla da medresede daha çok metin inceleme ve fıkıh kurallarının ağır bastığını belirtmektedir. Hâlbuki Kelam ilmi, yeni ufuklar açabilirdi. Avrupa dinin yozlaşmasına Kelam ile çözüm bulmuştur. Mantran belki de haklı olarak -özellikle medreselerin son senelerinde -"medrese eğitimi entelektüel ve manevi yenileşmenin belirmesine fırsat bırakmamaktadır" ifadesini kullanmaktadır. Robert Mantran, *XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, İstanbul 1991, s. 180-18. İsmail Bey Gaspıralı'ya göre, Rusya İmparatorluğu da mevcut olan, ana dilinde yani Türkçe okuma-yazma öğretebilmekten, en temel fen bilgilerini verebilmekten ve her türü zaruri donanım ve organizasyondan mahrum bir şekilde varlığını sürdürme gelen çürümüş eski usul mektep ve medrese sisteminin ise bunu temin edebilmesi imkân haricindedir. 1. Hakan Kırımlı, İsmail Bey Gaspıralı, Ankara 2001, s. 12-13.

156 Geniş bilgi için bkz. Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1992, s. 222 vd.; Çelebi, s. 35-38; Akyüz, s. 67-71.

157 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 110.

158 Popovic, s. 147.

159 Ekrem, s. 147.

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin kurucusu olan Dr. İbrahim Temo'nun büyük bir rolü olmuştur¹⁶⁰.

Mecidiye Semineri, 1610 yılında Babadağ Medresesi olarak Gazi Ali Paşa'nın vasiyetnamesi üzerine kurulmuştur. Aynı zamanda medresenin masrafları Gazi Ali Paşa tarafından karşılanmıştır. Ancak daha sonraları medrese olmaktan çıkartılarak Arapça, Türkçe ve Romence derslerin okutulduğu çok programlı bir okul hâline dönüştürülmüştür. Dönüştürülme amacı ise; ilkökul ve ortaokullarda öğretmenlik yapacak eleman ile dinî görevleri yerine getirecek görevliler yetiştirmektir.

Seminar 1900'lü yılların başlarında 100 öğrenci mezun ederek, Dobruca bölgesindeki gerek cami, gerek Din dersleri hocaları ihtiyacını karşılamıştır. Seminar mezunlarının Müslüman halkında bıraktığı manevî etki kendisini göstermiştir. Buna göre Müslümanlar daha çalışkan, eskisinden daha temiz ve daha düzenli, daha bilinçli hâle gelmişlerdir. Devlet okullarına Müslümanlar artık çocuklarını göndermeye başlamışlardır. Okullara ve eğitime olan rağbet artmıştır. Bundan da öte Türkler, Romen Devleti'ne güven duyarak göçten vazgeçmiştir. Bütün bunlar Medrese sayesinde gerçekleşmiştir¹⁶¹.

Ülküsal, Semineri eleştirmesine rağmen Dobruca Türklerinin eğitim ve öğretimleri ve dinî ihtiyaçları için buranın çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ülküsal, ayrıca mezunların da bu bilinçte olmaları gerektiğini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Dobruca Türkününün camilerdeki ve okullardaki işlerini yapacak, halka ve çocuklara dinî ve millî öğütler verecek, önderlik edecek olan talebelerin nasıl yetiştirilmeleri gerektiğini düşünmek ve buna önem vermek icab etmektedir. Bu hususu herkesten evvel Seminar öğretmenlerinin anlaması ve düşünmesi gerekmektedir. Yalnız Seminar öğretmenlerinin değil, her hangi bir öğretmenin öncelikle kavraması ve duyması gereken şey, yüklendiği önemli ve şerefli ödevin yalnız kanunî sorumluluğu değil, asıl vicdânî ve millî mes'ûliyetidir. Bu sorumluluğu duymayan bir öğretmenden ciddi gayret beklemek boşunadır.”*¹⁶².

Dobruca bölgesi Romen hâkimiyetine girdikten sonra Mecidiye Medresesi de hükümetin eğitim reformundan nasibini almıştır. 1948 yılında yapılan eğitim reformuyla birlikte okulun programı tekrar değişmiştir. Eğitim süresi dört yıla indirilmiştir. Keza buradan mezun olan öğrenciler, sadece imamlık yapmakla sınırlandırılmışlardır¹⁶³. 1965 yılında da Seminar kapanmıştır. O günden itibaren bina yıkılmaya terk edilmiştir. Bugün hemen hemen kullanılamaz hâldedir.

160 Ekrem, s. 147.

161 AlexandruAlec, “Istoricul Seminarului Musulman Din Medgidia”, Anuarul Seminarul Musulman 1930–1931, s. 181–187.

162 Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, s. 115.

163 Ekrem, *Age*, s. 190.

Bibliyografya

- AĞANOĞLU, H. Yıldırım, “Adakale’nin Nüfusu, Demografik Özellikleri ve Göçler (1878-1913)”, *Köprüler Kırıldık Balkanlara, Uluslar Arası Sempozyumu*, İstanbul, 2008.
- AKALIN, Şükrü Haluk, *Saltuk-name I* (Basılmamış Doktora Tezi) *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü*, İstanbul, 1987.
- AKŞIRAY, Sabahat, “Sarı Saltuk Baba”, *Renkler*, Bükreş, 1995.
- AKTEPE, Münir “Babadağı”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 371-372.
- AKYOL, Taha, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, İstanbul, 1999.
- AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul, 1993.
- ALECU, Alexandru, “Istoricul Seminarului Musulman Din Medgidia”, *Anuarul Seminarul Musulman 1930–1931*.
- ALEXANDRESCU, M. M. *La Campagne de Timur en Anatolie (1402)*, Bucureşti, 1942.
- ALPTEKİN, Coşkun, “Adakale” *DİA*, İstanbul, 1988.
- ALTUĞ, Yılmaz, “Balkanlardan Anadolu’ya Yapılan Göçler”, *Belleten*, Ankara, 1991, XXXIX, 109-120.
- Anuarul Seminarului Musulman din Medgidia*, Anul Şöcolar 1903–1933, Bükreş, Akademi Kütüphanesi, Nr. PI, 5003.
- ARBORE, Alexandru P., *Din Etnografia Dobrogei, Contribuţiuni la Aşezările Tatarilor şi Turcilor în Dobrogen*, Bucureşti 1920.
- ARSLAN, Haver, “Gagauzlar”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul, 1982, sayı:17, s. 221–227.
- ATAY, Hüseyin, “İslam’da Öğretim” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978, XXIII, s. 18.
- , *Medreselerin Gerilemesi*, AÜİFD., Ankara, 1981, XXIV, 15-56.
- AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri*, İstanbul, 2000.
- BALTACI, Cahit, *Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1976.
- , *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 2005.
- BARBULEANU, Cîntian, *Monografia Oraşul Babadag*, Bucuresti, 1998.
- BAYRAKTAR, M. Faruk, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Ankara, 1999.
- BOGDAN, Petru, *Studiul Documenteciu Privire la Istoria Romanilor*, Bucharest, 1901.
- BİLGE, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984.
- BUDİŞ, Monica, *Ada-Kaleh, Aspecte Istoric-Etnografice, Aşazare, Gospodarie*, *In Revista de Etnografieşi Folclor*, Bucureşti, 1968, nr. 5, s. 409–420.

- Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab*, Hazırlayanlar Haşim Ertürk vd., İstanbul, 1993.
- BÖRKLÜ, Meşkure Yılmaz, "Tarihi Seyri İçinde Bulgaristan Türklerinin Durumu ve Türkiye'nin Bölge Türklerine Yönelik Politikaları", *Bilgi Dergisi*, Ankara, 1999, sayı:10, s. 65.
- COLECTIA DE LEGI C. HAMAMCIU, Codul General al Romaniei, Bucurest, 1903, II, 3163.
- CIACHIR, Mihail "Basarabyalı Gagauzların Tarihi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul, 1982, sayı: 20, s. 208–243.
- CEYHAN, Abdullah, "İslam'da Eğitim Öğretim Kurumlarına Kısa Bir Bakış", *Diyanet Dergisi*, Ankara, 1988, c. 24, sayı:3, s. 83–84.
- ÇELEBİ, Ahmet, *İslam'da Eğitim- Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul, 1983.
- ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatname*, İstanbul, 1314.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, "Sarı Saltuk'un Türk-İslam Kültüründeki Yeri" *Renkler*, Bükreş 1995.
- DARKOT, Besim, "Adakale", *İA.*, İstanbul, 1978, I, 124.
- DULCIU, Dan Toma, *Statutul Juridical Cadiatelor Din Romania*, Bucureşti, 2001.
- DUMITRESCU, I., *Insemnari Despre Tatarii din Pervelia*, Bucureşti, 1921, sayı: 1, s. 115 vd..
- DURSUN, A. Haluk, *Nil'den Tuna'ya Osmanlı Yazıları*, İstanbul, 2003
- DÜNDAR, Fuat, *İttihat ve Terakkinin Müslümanları İskân Politikası (1913–1918)*, İstanbul, 2002.
- EKREM, Mehmet Ali, *Din Istoria Turcilor Dobrogeni*, Bucures, 1994.
- , "Romanya Türklerinde Eğitim", Bükreş, 1992.
- EMECEN, Feridun M, "XVI. Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskân Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar", *Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler*, Ankara 1990, s. 543–550.
- EYİCE, Semavi, "Cami", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 56–90.
- GIURESCU, Constantin C., *Ştiri despre Populatia Romaneasca ın Hartile Mediavele şi Moderne*, Bucureşti, 1996.
- GÜLER, Halit, *Tuna Nebri Konuşaydı*, Ankara, 1996.
- FİLİZ, Halil, *İsakça'da Türk İzleri*, (Basılmamış Lisan Tezi) Constanta, 1999.
- HACISALİHOĞLU, Mehmet, "Makedonya", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 437.
- HAFİZ, Tacida, "Blagay'da Sarı Saltuk Türbesi", *Renkler*, Bükreş, 1995, s. 218–220.

- HAFİZ, Nimetullah, “Yugoslavya’da Sarı Saltuk”, *Renkler*, Bükreş, 1995.
- HAMİDULLAH, Muhammed, İslam Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980.
- HİZMETLİ, Sabri, İslam Tarihi Ankara, 1999.
- IONESCU, M.D., *Dobrogea ın Pragul Veacului al XX-lea*, Bucureşti, 1996, II.
- IŞIK, Ramazan, “Mormonluk ve Mormon Kiliseleri Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2006, C. X/1, s. 165-190.
- İBRAHİM, Mehmet, “Eski Yugoslavya Sınırları Dâhilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi”, *Vakıflar Dergisi*, 1994, XXIV, s. 297.
- İLMİYE, Cemay, *Yabancı Seyyahların Eserlerinde Sarı Saltuk Baba ve Babadağ’a Dair Veriler*, *Renkler*, Bükreş, 1995.
- İNALCIK, Halil, “II. Murad”, *DİA.*, İstanbul, 2006, XXXI, 166.
- İNAN, Afet, “Türk-Osmanlı Tarihinin Karakteristik Noktalarına Bir Bakış”, *Belleten*, Ankara, 1938, VII, s. 5.
- KARA, Mustafa *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul, 1990.
- KARPAT, Kemal, “Dobruca” *DİA.*, İst. 1994, IX, 483.
- , “Gagauzların Tarihi Menşei Üzerine ve Folklorundan Parçalar”, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara, 1976, I, 162-177.
- , “Eflak”, *DİA.*, İstanbul, 1994, X, 466-469.
- KAYAOĞLU, İsmet, İslam Kurumları Tarihi, Ankara, 1980.
- KAZICI, Ziya, İslam Müesseseleri Tarihi, İstanbul, 1991.
- KAZICI, Ziya-Mehmet Şeker, İslam Türk Medeniyeti Tarihi, İstanbul, 1980.
- KERİM, Altay, “Romanya’da Kitap, Gazete, Dergi ve Radyo Yayın Hayatı”, *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Bilgi Şöleni*, Ankara, 1999.
- KIRIMLI, Hakan, İsmail Bey *Gaspıralı*, Ankara, 2001
- KİEL, Machiel, “The Turbe of Sarı Saltuk at Babadag Dobrudja”, *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, sayı: VI-VII, İstanbul, 1997.
- , “Deliorman”, *DİA.*, İstanbul, 1994, IX, 141-143.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1960.
- , *Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları*, *Belleten* Ankara, 1943, VII-VIII, 430-442.
- MAMUT, Enver, “Romanya’da Türkçe Eğitim Hayatı”, *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Bilgi Şöleni*, Ankara, 1999, s. 354.
- MAMUT, Nedret, ““Romanya’da Türkçe Eğitim Hayatı”, *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Bilgi Şöleni*, *Bildiriler*, Ankara, 1999.

- MANTRAN, Robert, *XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, İstanbul, 1991.
- MAXİM, Mihai, "İbrail", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 365.
- MEKTEP VE AİLE MECMUASI, 1915–1916, Yayına Hazırlayanlar, Erol Ülgen-Ali Aksu, Constanta, 2003.
- MEMET, Yakup, *Prezente Musulmanein Romania*, yer yok 1976.
- MERÇİL, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Ankara, 1991.
- MURGESCU, Bogdan, "Köstence", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 276-277.
- NASRETTİNOĞLU, İrfan Ünver, *Dost Romanya*, Ankara, 1985.
- , "Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Sarı Saltuk Baba", *Renkler*, Bükreş, 1995.
- NUREDİN, İbrahim, *Dobruca'daki Müslüman Topluluğun Manevi Hayatından Sayfalar*, Çev. Belghiuzar Cartali Buliga, Namık kemal Yıldız, Constanța, 1999.
- OKİÇ, Tayyib, "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva", *Ankara Ünivirsitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1952, I, 52.
- ORTAYLI, İlber, "Kadılık", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 69 vd.
- ÖNAL, M. Naci, *Din Folclorul Turcilor Dobrogeni*, Bucureşti, 1977.
- , *Romanya/Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum, Evlenme ve Ölüm Adetleri*, Ankara, 1998.
- ÖNDER, Mehmet, "Romanya'da Sulara Gömülecek Olan Bir Türk Kasabası: Adakale" *TK (Türk Kültürü)* Ankara, 1967, VI/54, s.427–433.
- ÖNKAL, Ahmet -Nebi Bozkurt, "Cami", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 46–56.
- ÖZCAN, Abdülkadir, "Boğdan", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 269-271.
- , "Mehmed IV", *DİA*, Akara, 2003, XXVI, 416
- PEDERSON, Johns, "Mescid" *İA*, İstanbul, 1979, VIII, 4.
- POPESCU, Eugenia, *Adakale*, çev., Aysun Kaya, İstanbul, 2006.
- POPOVIC, Aleksandre, *Balkanlarda İslam*, çev. Komisyon, İstanbul, 1995.
- SARAY, Mehmet, *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey*, Ankara, 1987.
- , *Özbek Türkleri Tarihi*, İstanbul, 1993.
- ŞİMŞİR, Bilal, *Rumeli'de Türk Göçleri*, Ankara, 1968.
- TAVUKÇUOĞLU, Mustafa, *Avrupa'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi*, Konya, 2000.
- TOMA DULCİU, Dan, *Statutul Juridical Cadiatelor din Romania*, Bucureşti, 2001.
- TOPALOVA, Aljira "Azerbaycan'da Tutuşan, Türkiye'de Közlenen Ateş Ali Bey Hüseyinza-de", *Bilgi Dergisi*, Ankara, 1999, sayı: 21, s. 42.

- TÜMER, Günay, “*Din*”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 314 vd.
- TÜMER, Günay-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1997.
- UZUNÇARŞILI, H., *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1972.
- , *Anadolu Beylikleri*, Ankara, 1984.
- ÜLKÜSAL, Müstecib, *Dobruca ve Türkler*, Ankara, 1987.
- , *Kırım Yolunda Bir Ömür*, Ankara, 1995.
- ÜNLÜ, Nuri, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul, 1984.
- RECEP Sıralı, “Tarihten Günümüze Yansıyan Yönleriyle Adakale”, *Tuna Mektupları*, Gali 2002, nr.11, s. 3–5.
- YAZAR, Turgay, “Romanya'daki Osmanlı Mimarisinden Bazı Örnekler”, *Balkanlar'da Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslar arası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2001.
- YAZICI, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara, 1992.
- YÜCE, Kemal, *Saltuk-name'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, Ankara, 1987.



Bosnia & Herzegovina in the focus of Turkish Attention

Bakhtyar ALJAF

Dr., Director of IFIMES, Ljubliana, Slovenia

Summary

Ottoman conquests of the Balkans represent the cultural, economic and religious landmarks in the history of Europe. The East and the West met for the first time in history in Southeast Europe after the Ottoman conquests. The Balkans became a part of the Ottoman Empire and the Islamic world. The Ottomans influenced the development of the Balkans. Under the Ottoman administrative system numerous cities in the region were developed into large cultural and trade centres.

The Ottoman period in Bosnia and Herzegovina lasted between 1463, when the Bosnian 'Sandjak' was established, and the beginning of the Austro-Hungarian occupation in 1878. During the Ottoman rule, Islam appeared in Bosnia. It is evident from the tax register of the Ottoman Empire, the conversion of the population to Islam took approximately 100 years.

The Republic of Turkey which was established after dissolution of the Ottoman Empire led a profoundly different policy towards the Balkans. Turkey's prime focus was on preserving the borders of the modern Turkey and on the country's reconstruction and development. Under the conservative Justice and Development Party (AKP), Turkey has embarked on a rather determined policy. Thanks to its growing economy, Turkey has become a hub for citizens of Balkan nations. Many people in the Western Balkans believe that the main goal of the Turkish Government is to improve its ties with the Islamic world. They perceive its policies to be based on ideological, rather than national interests.

Turkey is among the world's 20 largest economies and is striving to establish stable international relations; the Balkans straddle the main route for Turkish exports to the European Union – its main trading partner. Turkey is maintaining a neutral stance and has not been seen to be supporting any side. Turkey is also trying to aid Bosnia and Herzegovina internationally by supporting the country's efforts to join Euro-Atlantic alliances, such as the NATO.

Turkey as the successor of the Ottoman Empire has a moral obligation to help the Balkan states. The same also applies to certain countries of Central Asia and the Middle East.

Türkiye'nin İlgi Odağında Bosna Hersek

Özet

Osmanlı'nın Balkanları fethi Avrupa tarihinde kültürel, ekonomik ve dini açıdan bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Osmanlı'nın Balkanlara girişi, güneydoğu Avrupa'da Batı ve Doğu'nun buluşmasını sağlamış, Balkanların Osmanlı'nın ve İslam Dünyası'nın bir parçası olmasına neden olmuştur. Osmanlı kendi kültürel ve ekonomik yapısını Balkanlara uygulayarak bölgedeki gelişmeleri yönlendirmiş, bölgede bir çok kültür ve ticaret merkezinin kurulmasını sağlamıştır.

Bosna Hersek'teki Osmanlı hakimiyeti 1463'te Sancak'ın kurulması ile başlamış ve 1878'de Avusturya Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna Hersek'i işgali ile sona ermiştir. Osmanlı hakimiyetinin başlaması ile İslam ilk kez Bosna Hersek'te görülmeye başlamıştır. Bosna'ya ilişkin Osmanlı vergi kayıtlarına bakıldığında, Bosna'daki halkın çoğunluğunun İslamiyeti kabul etmesinin yaklaşık 100 yıl sürdüğü görülmektedir.

Osmanlı'nın dağılmasından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'dan çok farklı bir Balkan politikası izlemiştir. Türkiye Cumhuriyeti öncelikle, sınırlarını korumak, devleti yeniden inşa etmek ve Türkiye'nin gelişmesine odaklanmıştır. Türkiye, muhafazakar Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) yönetimi ile gelişen ekonomisi sayesinde Balkanlara yönelik kararlı bir politika izlemeye başlamış ve bölgedeki etkisini artırmıştır. Türkiye'nin Balkanlara olan ilgisinin artması Balkan ülkeleri arasında korku ve şüphelerin oluşmasına neden olmuştur. Birçok Batılı ülke, Türkiye'nin Balkan politikasının nedenini ulusal menfaatinden ziyade, ideolojik nedenlere açıklamaya ve Türkiye'nin temel hedefinin İslam Dünyası ile ilişkilerini geliştirmek olduğuna inanmaktadır.

Dünyadaki en büyük 20 ekonomi arasında yer alan Türkiye için Balkanlar, Avrupa Birliği ülkelerine yapacağı ihracatta ana güzergah üzerinde bulunması nedeniyle önem arz etmektedir. Türkiye'nin Boşnaklarla yakın ilişkisi bulunmasına rağmen, Türkiye, tarafsız ve herkesi destekleyen bir politika izlemektedir. Türkiye, Bosna Hersek'in Avrupa-Atlantik ve NATO ittifakına üyeliğine destek vermektedir.

Osmanlı'nın halefi olan Türkiye'nin, sadece Balkan ülkelerine değil, Orta Asya ve Orta Doğu ülkelerine karşı ahlaki yükümlülükleri ve yardım mükellefyeti bulunmaktadır.

Introduction

Ottoman conquests of the Balkans represent the cultural, economic and religious landmarks in the history of Europe. It was in this Southeast Europe region that the East and the West met for the first time in history. The Balkans became a part of the Ottoman Empire and thus of the Islamic world.

The Ottomans influenced the development of the Balkans with their typical architecture, culture and economy. Under the Ottoman administrative system numerous cities in the region were developed into large cultural and trade centres.

During the 16th and 17th centuries, at the height of its power under the reign of Suleiman the Magnificent, the Ottoman Empire was a multinational, multilingual empire controlling much of Southeast Europe, Western Asia, the Caucasus and North Africa. At the beginning of the 17th century the empire contained 32 provinces and autonomy vassal states. Some of these were later absorbed into the Ottoman Empire, while others were granted various types of autonomy during the course of centuries. The civil system and state administration was based on local administrative units based on the region's characteristics. It was some kind of the confederal administrative structures of Yugoslavia and European.

The Ottoman period in Bosnia and Herzegovina lasted between 1463, when the Bosnian 'Sandjak' was established, and the beginning of the Austro-Hungarian occupation in 1878. Probably the most important event in the country's history, the arrival of the Ottoman forces had vast religious, linguistic, cultural, political, and military consequences for the territory of Bosnia and Herzegovina. During the Ottoman rule, Islam and Judaism appeared in Bosnia to a greater extent for the first time while the Orthodox faith expanded to encompass the entire territory of the current state. Politicians and philosophers of Bosnian descent have influenced the course of history far beyond the boundaries of their homeland. Contemporary borders of Bosnia and Herzegovina also originate from that period.

Rather than happening overnight, the conversion of the population to Islam took approximately 100 years, as evident from tax registers which classified taxpayers according to their faith; they also show that there was no mass migration of Ottoman Turk or any other population in Bosnia which might have changed its confessional and ethnic breakdown to a significant extent. It is evident from the first tax register of the Ottoman Empire, established in Bosnia as early as 1468, that not a very large number of people were converted to Islam in the first five years. However, according to the 1520 tax register, the number of Muslims exceeded 45% of the total population while the 1624 tax register shows around 150,000 Catholics, 75,000 Orthodox and as many as 450,000 Muslim inhabitants of Bosnia.

The Republic of Turkey which was established after dissolution of the Ottoman Empire led a profoundly different policy towards the Balkans.

Atatürk's policy was isolationistic except for the disputes with France and Great Britain over the Hatay and the Mosul provinces respectively. His prime focus was on preserving the borders of the modern Turkey and on the country's reconstruction and development.

With the onset of the Cold War that policy drastically changed. Turkey became a NATO member, which in a way represented the renewal of the Ottoman policy.

The Ottomans were close allies of Great Britain against Russia's and subsequently Soviet Union's supremacy.

The role of Turkey, particularly with regard to its actions in the Balkans, as well as its increasing political, economic and cultural influence has prompted many to re-examine the objectives of the Turkish Government.

Under the conservative Justice and Development Party (AKP), Turkey has embarked on a rather determined policy, with the growing Turkish influence being far from limited to politics alone. Thanks to its growing economy, Turkey has become a hub for citizens of Balkan nations. Trade and tourism are flourishing, Turkish soap operas are among the most popular in much of the Balkans and Turkish universities, offering numerous scholarships, have become beacons for the dissemination of knowledge.

Despite increasing interest in Turkey among Balkan countries, some view the policy of the Turkish Government with suspicion for fear of so-called neo-Ottoman policies. Thus, the current discussion of the Balkans and Turkey is full of myths and illusions on both sides.

Many people in the Western Balkans believe that the main goal of the Turkish Government is to improve its ties with the Islamic world. They perceive its policies to be based on ideological, rather than national interests. Such scepticism of Turkey largely has its roots in history, but insufficient information in Balkan media about developments in Turkey only serves to reinforce prevailing stereotypes.

And while the recent interest of Turkey in the region is viewed positively among predominantly Muslim population of Albania, Bosnia and Herzegovina and Kosovo, Serbia is suspicious. According to "Gallup" US research institute data, less than 15 per cent of Serbs see Turkey as a friendly power.

Turkey is among the world's 20 largest economies and is striving to establish stable international relations; the Balkans straddle the main route for Turkish exports to the European Union – its main trading partner.

Official statistics show approximately one million Turks living in the Balkan countries, and they represent a bridge with Turkey. At the same time, between 7 and 10 million Turkish citizens are estimated to have Balkan roots.

While major ambitions which Turkey undoubtedly shows towards the Western Balkans may be interpreted through historical, economic and cultural inter-

ests, the political ones come first nevertheless. On the one hand, it emphasises the importance of historical ties with the region, adding that a large number of people hailing from the Western Balkans who now live in Turkey, and many of whom emigrated as far back as 135 ago, still have strong Balkan affiliations.

Turkey is trying to demonstrate its influence and power in the region on principle. This is not limited merely to the Western Balkans, but also spans the Middle East and the Caucasus. Closely following is an economic interest, which is not felt so strongly in the Western Balkans as yet, but areas for major investments are being sought in Serbia, Macedonia and even Albania, as well as in Bosnia and Herzegovina.

It is important to say that Turkey is maintaining a neutral stance and has not been seen to be supporting any side. Historically, its ties to the Bosniaks population of Bosnia and Herzegovina are the strongest, but even there Turkish support has not been reserved only for them, but has included all citizens of Bosnia and Herzegovina. This is evident in the economic sense too through investments that Turkey can offer to the whole country, rather than just to the Federation or places predominantly populated by Bosniaks.

Turkey is also trying to aid Bosnia and Herzegovina internationally by supporting the country's efforts to join Euro-Atlantic alliances, such as the NATO.

Some member states believe that, by developing its initiative in the Western Balkans, Turkey is in fact competing with the EU in imposing a vision of the region's future. However, what comes to the fore is mutual insistence on stability and development of the region.

In his book *Strategic Depth*, Ahmet Davutoğlu explains that a project of restoring the influence of the Ottoman Empire, or today's Republic of Turkey as its successor, hinges on Bosniaks and Albanians, whom he sees as two foundational and traditional linchpins of the Ottoman-Pan Turkish policy in the Balkans. The area spanning – from the West – Bosnia and Herzegovina, Sandjak, Kosovo, Albania, Macedonia, is considered by Davutoğlu as a corridor of major importance for the Republic of Turkey.

Conclusion

Turkey as the successor of the Ottoman Empire has a moral obligation to help the Balkan states. The same also applies to certain countries of Central Asia and the Middle East.

Turkish President, Recep Tayyip Erdoğan, stated that Alija Izetbegović told him while he visited him in hospital that he left him “Bosnia & Herzegovina as a testament” and that “Bosnia & Herzegovina is an inheritance of the Ottomans.

Bibliography

“Cilj turske spoljnje politike - Uspon otomanskog Balkana”, *RTRS*, 24. 10. 2009.

“Ciljevi Turske na Balkanu”, *DW*, 2012.

“The Davutoglu Effect”, *The Economist*, 2010.

KARPAT, Kemal H., *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, BRILL, 2002.

MOJZES, Paul, *Religion and the war in Bosnia*, Oxford University Press, 2000.

TURBEDAR, Erhan, “Percepcija turske politike na Balkanu”, *Ajazeera Balkan*, 2012.



Islam in History Textbooks of Albania, 1990-2013*

Enis SULSTAROVA

Dr., Department of Sociology
University of Tirana

Summary

By focusing on world and national history textbooks, this study analyses the place accorded to “Islam” in representations of “self” and “other”, which might be linked to the wider cultural and political context of Albanian society. History textbooks have been recognized as playing a central role in the state’s attempts to shape collective identities of its (future) citizens. They are among the tools used to construct the values and the outlooks the society about itself, its past and the aspiration about the future. During communism, Albania officially was an atheistic country, therefore all religious institutions and every public form of religious rituals and practice were forbidden by law. Thus, the history textbooks that have been published since the early 1990s have taken into account the re-emergence of the religions in the public sphere. Because of the absence of religious education in the public school system, which remains strictly secular, history textbooks are taken

* The research for this paper was accomplished in Georg Eckert Institute for International Textbooks Research in Braunschweig (Germany), as part of a larger project on the representation of Europe and Islam in the public sphere and history textbooks in Albania. The project is funded by a Marie Curie Fellowship for mobility of scholars, granted by Gerda Henkel Foundation to the author. The author is grateful to both institutions for their support.

to the task to introduce basic knowledge about the main religions in Albania and their relationship with the national identity.

The method followed in the paper is the content analysis (discourse analysis) of history textbooks. We have focused on all the sections of textbooks where “Islam”, “Muslim” etc. are mentioned explicitly, but also on topics where Islam is (purposefully or not) omitted from the narrative. The research is diachronically comparative, because it examines the continuities and changes in the presentation of Islam in textbooks and public discourses throughout the years of transition period. It is complemented by a somewhat minor synchronic comparison between alternative textbooks for every history class that have been published in Albania since 2005 (see below).

The underlying logic of the way Islam is constructed in Albanian textbooks is composed of several threads. These are: (1) Eurocentrism, which means that European or the Western civilization is at the forefront of the historical evolution; (2) historical progress implies that religion’s role in modernity is continually diminishing, at least in Europe; (3) the nation is the most important collective actor in world history and the normal path of a people or ethnic group leads towards greater unity and internal cohesion and to the foundation of the independent nation-state. From these derives the assumption that religions in general, and Islam in particular, may be important institutions of human societies up to medieval time, but after then are linked to conservative forces inhibiting progress and Westernization in the world. In congruence with these threads, the narratives in textbooks emphasize the fact that Albanian nation’s unity is based on its autochthony in Europe and on its interrupted ethnic and linguistic lineage from antiquity till the present. By the very fact that three historical religious communities – Muslims, Orthodox Christians and Catholic Christians – have existed in Albania for centuries, strong religious identification is deemed to be divisive for the national unity. Therefore, textbooks emphasize “secular” elements, like language and ethnic lineage from Illyrians, as the foundation of the national identification. The religious identifications are positive in so far they are beneficial to the nation.

In world history textbooks that were published in Albania from 1990 to 2013, Islam is narrated first in the framework of the unification and expansion of Arab state (caliphate) and then as a cultural, political and ideological component of different Islamic polities, such as the Ottoman Empire, or related to political developments in modern nation-states during the 20th century, such as Turkey and Iran. A very positive treatment is reserved for the Arabic or Islamic civilization during the caliphates, because of the achievements

of Muslim scientists, philosophers and artists. But Muslims' contribution to the emergence of world civilization stops at their being transmitters of knowledge to the European Renaissance movement. A degree of aggressiveness is attributed to Islam when textbooks describe it as the ideological spearhead of Arab invasions in the Middle East and later of the Ottomans' invasions in Europe, which may be implicitly linked to alleged threat that a fundamentalist and militant Islam posits to Europe today. With the advent of modernity and modern secular societies, Islam is expected to withdraw in the private sphere, as Christianity does in the Western Europe, therefore secularization in modern Turkey is described in textbooks as a move in the right direction, while what happened in post-1979 Iran, is seen as a problematic occurrence in the context of the world civilization.

In the national history textbooks, Islam enters the narrative together with the Ottoman invasion and the stabilization of the Ottoman rule in Albania. It does not appear much in the national narrative of Turkish-Albanian relations. When it appears, Islam is seen as a traditional force the nationalist and progressive Albanians have to reckon with for the unification and emancipation of the nation, and it serves as the ideological banner of regressive "Turcoman" Albanians who oppose the nationalist project for the independence of the nation-state. Nevertheless, concerning the relations of Albanians to the Orthodox Slavs and Greeks, Islamization of peripheral Albanian lands is deemed a positive fact that preserved the Albanian presence in them. According to this explanation, Islam functioned as a boundary-drawing and boundary-maintaining mechanism in outward Albanian territories. This argument harmonizes with the autochthony thesis that implies that Albanians have always been on the defensive by protecting their territories from the invading Slavs.

In contrast to early textbooks of national history that only considered the Islamization process as a deliberate strategy of the invader to divide and rule the Albanians, later textbooks note that Ottomans showed tolerance in religious matters. Nevertheless in most textbooks no attempts are made to somehow relate the religious tolerance showed by the Ottoman state with that of the Albanians themselves. The religious tolerance of the Albanians appears like an intrinsic trait of the nation and like a worldview developed out of common ethnic bounds, which made them maintain peaceful inter-religious relations with each-other. Therefore, the Ottoman religious tolerance and the Albanian one seem to develop in parallel without meeting one-another on the way.

Arnavutluk Tarih Dersi Kitaplarında İslam - 1990-2013

Özet

Bu çalışmada dünya ve ulusal tarih dersi kitaplarına odaklanarak Arnavutluk toplumu bağlamında daha geniş kültürel ve siyasi kapsama bağlı olabilecek ‘öz’ ve ‘öteki’ temsillerinde ‘İslam’a’ verilen yerin analizi yapılmaktadır. Tarih dersi kitaplarının devletin (gelecekteki) vatandaşlarının kolektif kimliklerini şekillendirmede merkezi yeri olduğu kabul edilmektedir. Bu kitaplar toplumun değerleri ve görüşleri, geçmişi ve gelecekteki isteklerin şekillendirilmesi için kullanılan araçlar arasında yer almaktadır. Komünist dönemde Arnavutluk resmen ateist bir ülke idi ve dolayısıyla tüm dini kurumlar ve her türlü açık dini törenler ve uygulamalar yasa ile yasaklanmıştı. Böylelikle 1990’lı yılların başından itibaren yayımlanan tarih dersi kitapları dini yeniden kamusal alanda ortaya çıkmasını göz önünde bulundurmaktadır. Devlet okul sisteminin kesinlikle laik olması ve dini eğitimin olmamasından dolayı tarih dersi kitapları Arnavutluk’ta başlıca dinleri ve bunların ulusal kimliği ile ilişkileri hakkında temel bilgileri vermekle yükümlüdür.

Bildiride takip edilen yöntem ile tarih dersi kitaplarının içeriği analiz edilmektedir (söylem analizi). Çalışmamızda dersi kitaplarında 'İslam', 'Müslüman' vs. açıkça belirtilen kısımlara ve aynı zamanda İslam'ın dahil edilmediği (kasten veya değil) anlatımlara odaklanıldı. Araştırma geçiş dönemi yılları boyunca İslam'ın dersi kitaplarındaki takdimi ve kamusal söylemlerinin sunumu ile ilgili süreklilikleri ve değişiklikleri artzamanlı olarak karşılaştırmalıdır. Ayrıca çalışma Arnavutluk'ta 2005 itibarıyla yayımlanan her tarih sınıfı için hazırlanan alternatif dersi kitaplarının karşılaştırılması ile az da olsa tamamlanmıştır (aşağıya bakınız).

Arnavut'taki ders kitaplarında İslam'ın yapılandırılması ile ilgili altta yatan mantık birkaç unsurdan ibarettir. Bunlar: (1) Avrupa merkezilik; buna göre Avrupa'lı veya batılı medeniyetler tarihi evrimin ön safhalarında; (2) tarihi ilerleme modernlikte dinin rolünün en az Avrupa'da azaldığını ima etmektedir; (3) ulusun dünya tarihinde en önemli kolektif aktör olduğunu ve insanların veya etnik grupların normal yolunun daha büyük birliğe ve dahili uyuma ve bağımsız ulus-devlet temeline doğru ilerlediğini ifade etmektedir. Buna göre genel olarak dinlerin ve özellikle İslam'ın orta çağa kadar önemli insani kuruluşlar olduğunu ancak daha sonra dünyada ilerlemeyi ve batılılaşmayı engelleyen geleneksel güçlerle bağlı olduğu varsayımı çıkarılmaktadır. Bu düşünce tarzı ile uyumlu olarak ders kitaplarındaki anlatımlarda Arnavutluk ulusunun birliğinin Avrupa'daki otoktoniye ve eski zamandan bugüne geçen sürede kesintiye uğramış etnik ve dilsel kökenine bağlı olduğu gerçeği vurgulanmaktadır. Müslümanlar, Ortodoks Hristiyanlar ve Katolik Hristiyanlar gibi üç tarihi dini cemaatin yüzyıllarca Arnavutluk'ta var olmaları nedeniyle güçlü dini kimliklerin de ulusal birlik açısından bölücü unsur olduğu addedilmektedir. Böylelikle ders kitaplarında dil ve İliyalılardan geçen etnik soy gibi 'laik' unsurları ulusal kimliğin temeli olarak vurguluyorlar. Dini kimlikler ulusa yararlı oldukları ölçüde olumludur.

1990 ile 2013 arasında Arnavutluk'ta basılan dünya tarihi ders kitaplarında İslam önce Arap devletin (halifeliğin) birleşme ve genişleme çerçevesinde ve daha sonra örneğin Osmanlı İmparatorluğu gibi farklı İslam politikalarının kültürel, siyasi ve ideolojik bileşeni veya 20 yüzyılda Türkiye ve İran gibi çağdaş ulus-devletlerin siyasi gelişmeleri çerçevesinde anlatılmaktadır. Müslüman bilim adamlarının, filozoflarının ve sanatçıların başarılarından dolayı halifelikleri sırasında Arap veya İslam medeniyetlere karşı çok olumlu yaklaşımlar sergilenmiştir. Ancak Müslümanların dünya medeniyetinin orta-

ya çıkması ile ilgili katkıları Avrupa'nın Rönesans hareketine bilgi aktarması ile durmaktadır. Ders kitaplarında Orta Doğu'da Arap istilaların ideolojik öncüsü ve daha sonra Osmanlı'nın Avrupa'yı istila etmesi olarak tarif edildiğinde İslâm'a bir miktar saldırganlık atfedilmekte ve bu da günümüzde örtülü bir şekilde köktenci ve militan İslâm'ın Avrupa'yı tehdit etmesi iddiası ile bağlantılı olabilir. Çağdaşlığın ve çağdaş laik toplumların ilerlemesi ile İslâm'ın Hristiyanlığı'nın Batı Avrupâ'da yaptığı gibi özel alana geri çekilmesi beklendiğinden çağdaş Türkiye'deki laiklik ders kitaplarında doğru tarafa atılan adım gibi tarif edilmekte oysa 1979 yılından sonra İran'da olanlar dünya medeniyeti bağlamında sorunlu bir olay olarak görülmektedir.

Ulusal tarih dersi kitaplarında İslam Osmanlı istilas ve Arnavutluk'ta Osmanlı hakimiyetin istikrarlaştırılması ile birlikte anlatılmaktadır. Konu Türk-Arnavutluk ilişkileri kapsamında ulusal söylemlerde fazla yer almamaktadır. Ele alındığında ise İslam milliyetçi ve ilerleyici Arnavutların ulusun birleştirilmesi ve bağımsızlaşması için hesaba katılması gereken geleneksel bir güç ve ulus-devletin bağımsızlığı ile ilgili milliyetçi projeye karşı gelen gerici 'Türkmen' Arnavutların ideolojik bayrağı olarak hizmet vermektedir. Yine de Ortodoks Slavları ve Yunanlılarla Arnavutların ilişkileri bağlamında Arnavutluğun çevresindeki toprakların İslamlaştırılması Arnavutları orada muhafaza ettiği için olumlu bir gerçek olarak addedilmektedir. Bu anlatıma göre İslam dışı doğru uzanan Arnavut topraklarında sınır çizen ve sınır muhafaza eden mekanizma olarak işlev gördü. Bu iddia Arnavutların kendi topraklarını işgalci Slavlara karşı koruyan Arnavutların her daim savunmada kaldıklarını ima eden otoktoni tezi ile uyumludur.

İslamlaştırma sürecinin işgalcinin Arnavutları bölmek ve yönetmek için kasten uyguladığı strateji olduğunu belirten daha önce çıkan ders kitaplarının aksine daha sonra çıkan ulusal tarih ile ilgili kitaplarda Osmanlı'nın dini konularda gösterdiği hoşgörü işlenmiştir. Yine de ders kitaplarının çoğunda Osmanlı devletinin dinle ilgili gösterdiği hoşgörünün bir şekilde Arnavutların kendileri ile ilişkilendirilmesi için herhangi bir çaba gösterilmemiştir. Arnavutların din konusundaki hoşgörüsü ulusun içsel özellik ve birbirine karşı dinler arası barışçıl ilişkileri sürdürten ortak etnik bağlardan gelişmiş dünya görüşü gibi görünmektedir. Böylelikle görünüme göre Osmanlı'nın ve Arnavutların din konusundaki hoşgörülerini karşılaştırmadan paralel yollarda geliştirmişler.

Introduction

History textbooks have been recognized as playing a central role in the state's attempts to shape collective identities of its (future) citizens. They are among the tools used to construct the values and the outlooks the society about itself, its past and the aspiration about the future. It is expected that history textbooks undergo changes whenever there are changes in the political and social context. Especially the post-communist reforms are such a case, where substantial redefinition of the national self and its "others" have taken place. An additional transformation that has happened in the Albanian post-communist history textbooks has to do with religions. During communism, Albania officially was an atheistic country, therefore all religious institutions and every public form of religious rituals and practice were forbidden by law. Thus, the history textbooks that have been published during the "transition" period have taken into account the re-emergence of the religions in the public sphere. Because of the absence of religious education in the public school system, which remains strictly secular, history textbooks are taken to the task to introduce basic knowledge about the main religions in Albania and their relationship with the national identity. This means that religions are narrated within the Eurocentric, modernist, nation-centric and secular approaches that dominate the way history is taught in pre-university public education system.

By focusing on world and national history textbooks this study analyses the place accorded to "Islam" in representations of "self" and "other", which might be linked to the wider cultural and political context of Albanian society. In recent years, some scholars have shown interest in the ways Islam is presented in European textbooks and other educational media. A leading work in this respect is the book *Narrating Islam: Interpretations of the Muslim World in European Texts*,¹ both for its geographic scope and theoretical perspectives that the contributing authors pursue. A chapter in this book by Adrian Brisku² has pioneered the study of presentation of Islam and Muslims in Albanian high school textbooks from 1973 to 2006. Our present research builds on these studies, while aiming to offer a more comprehensive picture of Islam in Albanian textbooks, by including almost all of the history textbooks that are used in the pre-university public education system from 1990 to 2013. History books published in the late 1980s and still in use in the early 1990s are included as well, because they give the researcher the opportunity to compare the representation of Islam in post-communism with that during communism. The content analysis includes all the sections of textbooks where "Islam", "Muslim" etc. are mentioned explicitly, but it will also point out events or topics where Islam is omitted from the narrative. Absences and omissions are strategies that authors of textbooks follow for pedagogical reasons, for example

1 Gerdien Jonker and Shiraz Thobani (eds.), *Narrating Islam: Interpretations of the Muslim World in European Texts*, London, I. B. Tauris, 2010.

2 Adrian Brisku, "Islamization Reconsidered: Islam and Muslim Albanians in Albanian History Texts", Gerdien Jonker and Shiraz Thobani, op. cit., p. 168-193.

when they simplify the narrative by omitting some of the factors involved, but they also follow institutional requirements or ideological constraints that shape their narrative.

The research is diachronically comparative, because it examines the continuities and changes in the presentation of Islam in textbooks and public discourses throughout the years of transition period. It is complemented by a somewhat minor synchronic comparison between alternative textbooks for every history class that have been published in Albania since 2005 (see below). The second part of this article consists of an overview of the production procedure and the content of history textbooks in Albania that we think is necessary to better understand the subsequent analysis of Islam in textbooks. The third part of our paper is the main one, where the analysis is broken down in three sections, according to these topics: the narrative about the advent and doctrine of Islam; the narrative about Islamic states and societies in world history; and the narrative of Islam in national history textbooks. The last part summarizes the findings of our research.

1. A General Overview of the Production and Content of History Textbooks in Albania

Until 2004, the pre-university education schooling system in Albania was divided between the 8-year basic and compulsory education and the 4-year secondary education. In the 5th grade was taught the pre-history, the history of antiquity and Middle Ages up to the 15th century. In the 6th grade was taught the modern history, from the European geographic discoveries up to the First World War, to be followed in the 7th grade by the contemporary history. The history of Albania was taught in the 8th grade. The secondary education repeated the same circle: students started in the 9th grade to study in more detail the world history of antiquity and middle ages, in the 10th grade the world history from the geographic discoveries until the beginning of 20th century, in the grade 11th the contemporary world history and in the 12th grade the national history. Since the school year 2004-2005, the basic education consists of 9 years and the secondary education is reduced to 3 years. This change has affected the way the world and national history teaching is distributed between different grades of pre-university education. Now in the 5th grade is taught the local history of the village, city and the region. The world history, from the beginning of humankind up to the 15th century, is taught in 6th grade, followed in the 7th grade by modern history (from the 16th to the beginning of the 20th century) and in 8th grade by the contemporary history. The national history is taught in the 9th grade. As to the high school, the students are taught the history of antiquity and middle ages in the 10th grade, the modern history from the 16th century to the end of 20th century in the 11th grade and the national history of Albania is taught in the 12th grade. The following table presents the division of history topics, beginning with the 5th grade of the compulsory education.

History teaching in Albanian pre-university education					
From the mid-1990s to 2003-2004			Since 2004-2005		
<i>Grade</i>		<i>Topics</i>	<i>Grade</i>		<i>Topics</i>
Compulsory education (8 years)	5 th	Antiquity and Middle Ages	Compulsory education (9 years)	5 th	Local history
	6 th	Modern history		6 th	Antiquity and Middle Ages
	7 th	Contemporary history		7 th	Modern history
	8 th	National history		8 th	Contemporary history
Secondary education (4 years)	9 th	Antiquity and Middle Ages	Secondary education (3 years)	9 th	National history
	10 th	Modern history		10 th	Antiquity and Middle Ages
	11 th	Contemporary history		11 th	Modern and contemporary history
	12 th	National history		12 th	National history

In the year 2005 alternative textbooks were adopted for each grade of in pre-university education system. Nevertheless, all alternative textbooks had to follow the standard curriculum approved by the Ministry of Education and Science, and minor variations among them are expected due the ways in which given topics are presented and interpreted in each of them. Most of the authors of textbooks are professional historians, who are affiliated with departments of history in Albanian universities and the Institute of History of the Center for Albanian Studies, a state-funded research agency.

The main division of the content of history textbooks is that between world history and the national history. The historical narrative in the world history

textbooks closely follows the progress of the main Western nations and the Eurocentric narrative is interrupted by occasional snapshots at other continents. The focus on the history of the nations of the Western Europe is frequently accompanied by a teleological style of narration, because the various stages in the history of Europe are presented as if they were preordained and that the history could not have moved to another direction. The historical developments in the Western part of the continent are representing the whole, so that the socialism in Eastern Europe becomes the “deviant” path from the “normal” history of Europe.

The national history is taught in the last year of the basic education system and in the last year of the secondary education. The narrative about the Albanians in textbooks that are used currently in schools begins with prehistoric communities in the territory of Albania and ends with the event of the recent years. For the purposes of our research, the presentation of the five centuries of Ottoman rule, from the 15th century to the first decade of the 20th century, is very important, because of the Islamization that took place during that period. Our analysis of the textbook content shows that, despite several textbook revisions, the half-millennium of Ottoman rule continues to be portrayed as one permanent struggle of Albanian nation against the Turkish invaders, which does not do justice to the historical complexities of the period and the multifaceted positions and relations that Albanians had in the Ottoman state and society. The Ottoman period is the “dark age” myth in the Albanian historiography, on account of both nationhood and Europeanness. Because the nation-state unity, economic progress and integration with Europe are presented as historical objectives to be achieved, then the Ottomans are those who for centuries delayed these inter-wined processes, to be resumed in the last decades of the 19th century.

Despite the fact that history classes and textbooks are the main vehicle of information about religions in the Albanian pre-university education system, religion has a marginal place in historical narrative, compared to economic and political forces, and this is more evident in the national history textbooks. One reason might be the demands by the state curriculum that emphasizes secularism and religious tolerance, but this has also to do with the historiographical tradition in Albania, according to which Albanians have not been very religious and religion is not thought to be an interpretative category in history.³ Therefore, the general Eurocentric approach, emphasis on the ethnic nations as the main building blocks of the history and the marginality of religion as a historical factor, constitute the framework within which Islam is narrated in Albanian textbooks.

2. Islam in History Textbooks

2.1. *The genesis and the doctrine of Islam*

Islam in Albanian history textbooks is often called “*islamizëm/zmi*”, which in English is better translated as “Islamism”. Sometimes, “*myslimanizëm/zmi*”, which is

3 Oliver Jens Schmitt, “Monada e Ballkanit – Shqiptarët në Mesjetë”, Oliver Jens Schmitt and Eva Anne Frantz (eds.), *Historia e shqiptarëve: Gjendja dhe perspektivat e studimeve*, Tiranë, Përpjekja, 2009, p.80-102.

literally translated as “Muslimism”, and “*feja myslimane*”, translated as “Muslim religion”, are also used as synonym of “Islam”. While the term “Islamism” for the religion of Islam seems to be well-established in Albanian curricula of history and in many of the history textbooks published from 1990 to 2013, it is a term that also refers to the “political Islam” or Islamic fundamentalism. Islamism is largely considered to be a political ideology that is based on a literal, ahistorical and dogmatic interpretation of the sacred texts of Islam, and whose aim is to establish a global Islamic state, by using a variety of means, including violence.⁴ Therefore, to avoid any confusion between the two meanings, it would be more appropriate if history textbook would use the more neutral signifier “Islam” to name the religion, which is the name approved by the Muslim believers themselves.

As to the meaning of “Islam”/“Islamism”, the textbooks of history concur with the translation “*bindje*”, which is the Albanian word for “obedience”, or “*nënshtrim*”, which means “submission”. In the history textbooks published in the last years of communism in Albania, the submission of Islam was interpreted through the lens of class struggle, for example: “The Muslim faith demanded believers to submit to aristocrats and their power and not to rise against the severe oppression and exploitation”.⁵ After the fall of communism, “submission to God” is given as the explanation of the word “Muslim”. However, in two textbooks we observe that the “submission to God” is presented in such a way that makes Muslim believers look passive, fatalist, and fanatical: “In relation to it [Allah] the believer should obey completely and leave oneself totally in the hands of the divine will”;⁶ “In relation to Allah, the believers should submit and blindly obey to the sacred will”.⁷ In our opinion, such an emphasis on unquestionability of sacred texts does not do justice to the variety of attitudes and interpretations that Muslims in history have shown in relation to their sacred texts. As a matter of fact, it is a well-known thesis of classical Orientalism that at the root of the Oriental despotism in the East lays a submissive population, taught by the Eastern religions (first of all Islam, but also Buddhism, Hinduism and Confucianism) to endure in a fatalist manner the injustices of the powerful and the whips of fate.

In nearly all textbooks under investigation, the rise of Islam is connected with the Arab political unification. In line with the emphasis that Albanian history textbooks put on the nation-state as the “natural” evolutionary purpose of peoples in history, they interpret the rise of Islam as a sort of proto-nationalism of Arabs. For instance, in a textbook we read that “By preaching about a single

4 Mehdi Mozaffari, “What is Islamism? History and Definition of a Concept”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, No. 1, 2007, p. 17-33.

5 Ferit Lama, Todi Dhama and Bajram Xhafa, *Historia 5*, Tiranë, SHBLSH, 1988, p. 198.

6 Agron Gani, *Historia 6*, Tiranë, Morava, 2009, p. 95.

7 Aleksandër Meksi and Xhevair Lleshi, *Historia 6*, Tiranë, Uegen, 2008, p. 68.

god, Muhammad succeeded in uniting the Arabs in a single state”.⁸ In other textbooks, Arab unification is not simply presented as a consequence of the spread of Islam among Arabs, but also as its intended cause: “With the help of the belief in a single god, Allah, Islamism aimed at the unification of all Arabs and Bedouins”;⁹ “The historical mission of that religion... was the union of the dif-fused Arab tribes around a monotheist religion”.¹⁰ It is our opinion that although Islam united for a while the Arabs, theoretically the political unification could have happened also in the absence of Islam. Furthermore, Islam did not create an Arab “nation”, because the tribal organization remained characteristic for much Arabic Peninsula even after the Islamization of that region. The universal call of monotheism was a characteristic feature of Islam since the beginning (for exam-ple one of the early converts in Mecca was a non-Arab slave from Africa named Bilal) and this in time opened the way for the conversion of other peoples besides the Arabs. The universality of Islam was not put in question centuries later when the Arabs lost the prominent role that had played before in the politics of the Islamic caliphates in the Middle East.

Since the year 2000, the history textbooks, as a rule, offer rich information about the doctrine and morality of Islam, such as prohibition of the consump-tion of alcohol, usury, greed, and dishonesty; the ideal of a universal and largely egalitarian Muslim community from different classes and races; the main Islamic institutions and rituals; and prominent moments in the life of its founder and prophet. But the increase in information in some cases has led to some incon-sistencies and errors in the use of various Islamic terms. For the migration of the first Muslims from Mecca to Medina, hijra, the correct Albanian spelling would be *hixhri* or *hixhret*, but in a textbook¹¹ it is called *exhira*, most probably because they have translated it from the Italian *egira*. In another textbook¹² hijra is called *haxhillëk*, which instead is the proper translation for hajj, the pilgrimage of Muslims to Mecca. The same confusion of hijra with hajj is observed in a later textbook which reads: “To escape from the attacks, Muhammad left Mecca and settled in Medina. This migration is still honored today with a visit of every Mus-lim during his or her life (hajj)”.¹³ The hajj to Mecca is not a commemoration of the migration of the year 622 CE. In a similar form hajj had existed among Arab tribes as a ritual of their polytheist beliefs before the coming of Islam, but its meaning and rituals changed when it was incorporated into the Islamic faith.

For a multi-religious country like Albania a crucial topic would be the in-terconnections between religions and indeed textbooks dwell on the doctrinal

8 Agron Gani, op. cit. p. 95.

9 Vilson Kuri, Ragip Zekolli and Bep Jubani, *Historia 5*, Tiranë, SHBLSH, 1994, p. 114.

10 Tomi Treska, Menduh Dërguti and Abaz Mullaj, *Historia e qytetërimit botëror 11*, Tiranë, Albas, 2012, p. 66.

11 Aleksandër Meksi and Xhevair Lleshi, op. cit., p. 68.

12 Roland Gjini et. al. *Historia 1*, Tiranë, SHBLSH, 2000, p. 100.

13 Petrika Thëngjilli, Merita Sheme and Esma Spaho, *Historia 6*, Tiranë, Pegi, 2012, p. 82.

affinities between Islam, Christianity and Judaism. But in the following example, one can observe both affinity and animosity of Muslim against both Jews and Christians:

He [Muhammad] is considered to be the last prophet, after Abraham, Moses and Jesus, who Arabs considered to be true and in the same lineage they put their own prophet. From the religious perspective, the early Muslim believers saw themselves as heirs to the traditions of Hebrews and Christians.... The Muslim Arabs criticized the Christians and Christ by saying that Christ was not a holy man and he is not a god, but he is the same as all other prophets. The early Muslims believed that for all humanity there is only one true god. Thus, the Muslim Arabs and other peoples who embraced the Muslim faith consider the Christian religion to be incompatible with their faith, therefore they call the Christians infidels.¹⁴

These kinds of statements in textbooks are confusing because they are sweeping generalizations that mix up the doctrine of Islam and its diverse application in the history. On a doctrinal level, except for the attack on the idea of Trinity, the Qur'an treats Jesus exactly as he is treated in the mainstream Christianity.¹⁵ This means that at the doctrinal level Muslims did not consider Christians and Jews as "infidels", although in history the word "infidel" has been used by some Muslims to name the Jews and the Christians because of political antagonisms and prejudices. We stress this point here, because terms like "infidel" and "unbeliever" are politically charged nowadays. Moderate Muslim theologians downplay their significance within the Islamic doctrines, because they want to present Islam as a peaceful religion, while extremist Islamists and jihadist currents interpret them in such a way as to justify the "holy war" against the Christians and Jews. Therefore we deem it problematic that some authors of textbooks choose to include the term "infidel" in the lesson that introduces the birth and the doctrine of Islam.

Likewise, a hotly debated issue nowadays is the status of the "holy war" or jihad in Islamic doctrine. Almost all textbooks under investigation narrate the war of the first Muslim community in Medina against the polytheists of Mecca, but only a few of them explicitly state that war or jihad is a part of Islamic teaching. The textbook published in 1988 says that "Islamism calls for war against the 'infidels', meaning people of other faiths".¹⁶ In another textbook published in 2000 we read that Muhammad "preached as a holy war (jihad) the war against the infidels".¹⁷ These are rather laconic descriptions about jihad, which in Islamic doctrine is not properly a "holy war". If the authors of textbooks wished to convene a richer understanding of jihad, they could explain that it means "striving

14 Petrit Nathanaili, *Historia e qytetërimeve në antikitet dhe mesjetë*, Tiranë, Filara, 2009, p. 94.

15 Suleiman Mourad, "Riddles of the Book", *New Left Review*, No. 86, 2014, p. 24.

16 Faik Lama, Todi Dhama and Bajram Xhafa, op. cit., p. 198.

17 Roland Gjini et. al., op. cit., p. 100.

in the path of God” and it encompasses the jihad of the sword, the jihad of the word and the jihad of the soul. The jihad of the sword stands for military struggle for defense of religious freedom and community. However, it is true that in practice the military jihad has been used at times as a justification for aggressive campaigns to enlarge the territory of Islamic states, or even to fight against other Muslims.¹⁸ Contemporary mainstream Islamic theologians consider the military struggle as the lesser jihad compared to the greater one, which is the striving that takes place inside the souls of believers against the temptations of the devils and to be closer to the Islamic ideals. Those Islamist currents that today are calling for an apocalyptic global jihad of Muslims against the non-Muslims, do not take into consideration the centuries-long elaborations of Muslim jurists on the topic of war and peace, but wrongly make their own conceptions of the jihad as the primary criterion of being a Muslim.¹⁹

2.2. *Islamic states and societies in world history textbooks*

The world history textbooks cover in some detail two Islamic empires, the Arabic/ Islamic Caliphate and the Ottoman Empire, so our analysis in this section will be mainly about Islam in those two states. The lessons about the Caliphate describe the rapid expansion of the Arabic invasions in Middle East, North Africa, Iberia and Central Asia. As a consequence, the Arabic Caliphate was established, with its successive capitals in Damascus and Baghdad. The head of caliphate were the caliphs, the successors of the messenger of God. The title of caliph became hereditary and passed to Umayyad, Abbasid and Fatimid dynasties. After the caliphate reached its peak in the 9th century, internal divisions among local rulers, uprisings by peasants and slaves and the foreign attacks by Turkmens weakened the state authority and the caliph retained only the symbolic title as the head of Muslims.²⁰ The texts in question do not draw a chronological or conceptual distinction between the formation and the spread of caliphate on one hand and the spread of Islamization among the invaded populations on the other. From many texts it looks like the two phenomena occur in tandem, which may substantiate the claim that Islam spread by force upon the conquest, something which is explicitly forbidden in Islamic basic texts. The textbooks should make it clear that the territorial expansion of the caliphates was rapid compared to the process of Islamization, which went on for centuries.²¹ However, after the first century of the Arab conquest, the caliphate “ceased to be a strictly Arab state; it came to be

18 David Cook, “Islamism and Jihadism: The Transformation of Classical Notions of *Jihad* into an Ideology of Terrorism”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 10, No. 2, 2009, p. 178-179.

19 Ibid., p. 183.

20 E.g. Vilson Kuri, Isa Bicaj and Bep Jubani, *Historia 1*, Tiranë, SHBLSH, 1995, p. 100-101; Petrit Nathanaili, op. cit., p. 97; Tomi Treska and Menduh Dërguti, *Historia 6*, Tiranë, Albas, 2013, p. 81.

21 Susan L. Douglass and Ross E. Dunn, “Interpreting Islam in American Schools”, *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 588, 2003, p. 65.

dominated by the converted peoples in the name of supranational Islam, though for some time the common language of culture was Arabic".²²

The textbooks present a sympathetic account of the achievements of the Arab or Islamic culture/civilization during the caliphate period. Arabs quickly adopted their conquered peoples' cultures and Arabic became the international language of trade from Spain to China. The classical works of ancient Greek philosophers were translated into Arabic and through this language became known to the Western Europe. The scientists achieved astonishing results in astronomy, chemistry, medicine and mathematics. Some scientists that are mentioned in the textbooks are the physicist and philosopher Ibn Sina (Avicenna), the historian Al-Tabari, the geographer Al-Masudi, the poet Firdaus, the poet and astronomer Omar Khayyam, the explorer Ibn Battuta. In Islamic universities Christian and Jewish scholars were employed, who transmitted the knowledge that was available in Arabic to the Western Europe. As a consequence many Arabic words were transferred to European languages. Among Arab and Islamic urban centers that developed at that period Baghdad, Damascus, Cairo and Cordoba are singled out for their governmental buildings, mosques, schools, lighting of streets libraries, gardens and public baths.²³

Almost always the textbooks mention the passing of knowledge and scientific inventions from the Arabs to the Europeans and one of them dwells on this topic when it discusses the impact and the importance of the Arabic civilization.

The Arab-Islamic world was one of the most important civilizing factors. In Spain and Sicily exchanges developed in different spheres. The Arabs, open to foreign influences, succeeded in integrating the inputs by many different civilizations: Greek, Byzantine, Indian and Chinese. By accumulating their heritage, they [the Arabs] proved to be creative in sciences, technology, medicine and philosophy. By holding a good part of the culture of Ancient Greece, Arabs transmitted that to Europe. The connections and relations that the Arabs established through the Caliphate of Cordoba (in Spain) with the Christian Europe, also during the Crusades, favored the intrusion of Oriental customs. The Christians in contact with Arabs diminished their backwardness.²⁴

Because the Arabic or Islamic civilization was the most advanced one at that time, "the intrusion of Oriental customs" in the Christian Europe is deemed to be a positive factor that stimulated the development of the later. As we will see below, for later periods of time, when the Western Europe is positioned in a more advanced civilizational stage than the rest of the world, the influences and "intrusions" of the Orient in Europe are not seen in such a positive light in textbooks.

22 Marshall G. S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 105.

23 E.g. Llambro Filo, *Historia 6*, Tiranë: Ideart, 2012, p. 86-87; Roland Gjini et al., op. cit., p. 103-105; Vilson Kuri, Isa Bicaj and Bep Jubani, op. cit., p. 102-103.

24 Petrit Nathanaili, op. cit., p. 97.

The relation of women and Islam is a much discussed and controversial subject, therefore it is always difficult for authors of textbooks to give to a fair view to this matter within the obvious pedagogical and curriculum limitations. It seems that the most common strategy for Albanian authors is to leave this topic unmentioned. Out of all examined textbooks during this study, only two dwell on the topic of the position of women in Islamic societies, and the respective passages are almost identical. The longest of the two is given below:

Through the new Islamic law the woman gained some rights. It outlawed the Bedouin custom of the killing of the undesired female babies. The woman acquired a part of the family inheritance and the right to own property. Women of the high social strata had the opportunity of education. But in general, according to Islamic law they were not equal to men. Based on the Qur'an, "men had authority on women, because God had made one more dominant than the other". Gradually the life of Muslim women was made more limited and more enclosed. For a Muslim woman it became usual to be covered by veil when in public. Inside home, be it a tent or a palace, the woman lived in special quarters, where no other men were permitted entry except the members of her family.²⁵

The cited paragraph starts by spelling out some rights that women were granted by the Islamic law, which made Islamic societies more progressive than pre-Islamic Arabia, but it immediately adds they were insufficient to achieve equality with men. It focuses on the veil and the seclusion of the harem as more visible "evidences" of gender inequality, and leaves out other sensible topics, such as of polygamy, permission of violence against women, smaller share of inheritance than male siblings, lower testamentary status of women in court proceedings etc., which are all controversial topics nowadays. Anyway students should become aware that gender equality is a modern Western standard, and, historically speaking, it has not been a concern for monotheist religions, which all acknowledge a subordinate position for the women in society compared to the position of men. Therefore, gender inequality should not be attributed only to Islamic doctrine and Islamic societies in history. A further qualification applies to the veiling and seclusion of women, because these practices were not invented by the Muslims. They were present among the upper strata in Ancient Greece, Byzantine Empire, Persia and in India long before the appearance of Islam in history. On the other hand, even in the Islamic societies, the practice of women seclusion and veiling has shown a great variance in time and place, in accordance to the various Islamic laws and norms, local traditions and customs, labor activities performed by women and social classes they belonged. For instance, in the Middle East, the veil was worn by urban and middle-class women, but not by working, peasant and nomadic women, which meant that, as a rule, the wearing of the veil was stimulated by upward social mobility and urbanization.²⁶

25 Roland Gjini et al., op. cit., p. 103.

26 Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 866-867.

Islam makes its appearance in the lessons of world history textbooks that cover the crusades, which are narrated from the European perspective. According to the earliest textbooks in the “transition period”, the crusades were organized by the Catholic Church and the feudal class to rob the lands and riches of the East and to spread by force the Christian faith. The crusades were disastrous for the countries and peoples of the East, but on the other hand they helped in introducing the Europeans with many products, crafts and manners they had no previous knowledge about. The peoples the East united and fought to expel the invaders.²⁷ Later textbooks add another motive for the crusades: the invasion of Jerusalem by the Muslim Seljuk Turks, who disturbed the flow of Christian pilgrims and merchants to the Holy Land. In this version of the narrative, the crusades take the appearance of defense against the Muslim threat. This later narrative is more or less maintained in textbooks published in the new century, which present the crusades in Palestine as liberation efforts, in tandem with those undertaken by the Christians in the Iberian peninsula. Emblematic for such a narrative is the following example:

The crusades developed in the framework of a long expansion of the Western Christendom against the Muslims who had invaded the “Holy Lands”. This process had begun in Spain with the liberation of Toledo (1085) from the Muslims, and in Sicily with the expulsion of Arabs by the Normans (1072).²⁸

In the above quote, the crusades are seen as part of “expansion” of the West, therefore as a nearly natural outcome, because an organism that develops and grows also expands. For the Muslim occupation of the Holy Land, the author has chosen the verb “invade” although Jerusalem and Palestine had been under the control of various Muslim rulers since the 7th century. In the second sentence of the citation we have the Normans from the Northern Europe “expelling” the Arabs from Sicily, thus giving the impression that the former had more rights on the island than the later. This may be due to the fact that Normans are Europeans, while Arabs are not and Sicily is considered part of Europe. However, the next lesson in this textbook, “Exchanges and contacts in the Mediterranean”, emphasizes the mutual influences of the three civilizations around the Mediterranean Sea, with Spain, Sicily and Palestine as points of contacts between them.²⁹

The textbooks published in the first half of 1990s mention Islam in the function of the Ottoman invasions in the Balkans. A textbook published in 1992 says that in the invaded countries, the Turks spread Islam by force and combated the native cultures, but the Balkan peoples did not stop their resistance.³⁰ Textbooks

27 Ferit Lama et al., *Historia 6*, Tiranë, SHBLSH, 1992, p. 15-23.

28 Petrit Nathanaili, op. cit., p. 109-110.

29 Ibid., p. 113-116.

30 Ferit Lama et al., op. cit., p. 61.

published in the years 2000-2013 give a more detailed account of the political and social organization of the empire and Islam is mentioned as its constitutive part. However, a difference from the other Islamic states is mentioned, the fact that the Ottoman Empire had a dual legislation: besides the Sharia there were the laws promulgated by the sultan. The religious hierarchy was separate from the civil and military ones. A textbook for the 10th grade published in 2009 is somehow more elaborate about the status of Islam as the ideological backbone of the Ottoman Empire:

The Ottoman state was built on the basis of the concept of the Holy War. Its aim was to expand and protect Islam. Despite the emphasis on the religious war, the aim of the state was to invade and possess lands and peoples for the good of the Islam... Conversion to Islam was desirable, but it was rarely done by force. The religious and social inequality in empire was great; non-Muslims paid additional taxes and had to obey to a list of limitations and they were treated in an inferior position.³¹

The above statement oscillates between accepting or rejecting what is known in the historiography on the Ottomans as “gazi thesis”. The thesis argues that the early Ottomans were Anatolian Muslims dedicated to the holy war of Islam against the Christian infidels. The latest historiographical research shows that the picture is more complicated than that. The early Ottoman state in both Anatolia and the Balkans was characterized by compromise and adaptation to new situations, which made it a flexible polity towards the religious identities of its subjects.³² While it is true that *gazi* warriors feature very early in the history of the Ottoman Empire, the main meaning of the *gazi* raids was not the conversion of Christians, but amassing plunder. Documents from the time of sultan Mehmed II in late 15th century infer that Christian warriors participated in these troops alongside the Muslims.³³

The textbook in question asserts that religious inequality in the Ottoman Empire was great, because non-Muslims had to pay additional taxes and their overall position in society was inferior to that of the Muslims. This is correct, but “religious inequality” was not the exception but the general situation in feudal societies in Europe and Asia. On some respects, the legal situation of non-Muslims in the Ottoman Empire was in fact better than that of religious minorities in Western Europe before the enactment of universal citizenship. In fact, many prohibitions against non-Muslims that we see in the caliphates and in the Ottoman Empire, originated from the second-class citizenship that non-Christians had in Byzantium and non-Zoroastrian had in Sasanian Persia.³⁴

31 Petrit Nathanaili, op. cit., p. 128.

32 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 33-51.

33 Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, New York, State University of New York Press, 2003, p. 45-54.

34 Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Concerning the Islamization in the Balkans, a textbook published in 1996 states that the Ottoman state “followed a discriminatory, assimilatory, Islamizing and colonizing policy”.³⁵ Whereas in this statement Islamization is seen as a deliberate and straightforward policy of the Ottomans, in a later textbook, the Islamization process in Europe, after the victorious wars in the 15th-17th centuries, is described in a more subtle manner:

Islamization followed different ways. Those who became Muslims were favored over the Christians. Those did not pay the poll tax and enjoyed some freedoms and rights. The feudals upon embracing Islam opened the way for their advance in the state administration. The handicraft and trade were occupations for the Muslims, while the Christian craftsmen had to be Muslims in order to enter the cities.³⁶

There are no doubts that in principle the Muslims were privileged in the Ottoman Empire, and there were many economic and social status incentives for the Christians to convert to Islam, but religious belonging did not necessarily lead to professional segregation. The evidence of the overrepresentation of Christians in some of the crafts, for example the predominance of Orthodox Greeks sailors in foreign trade and in the navy, speaks for itself. According to a contemporary historian, in contrast to other parts of Europe, in Ottoman economy success depended on talent, expertise and practice, not upon restriction and exclusion and in cities there was little economic segregation between Muslims and non-Muslims.³⁷ Also, the thesis on Muslim colonization of the Balkans – through populations brought from Anatolia and other regions – is not supported by the historical evidence. Although there were purposeful settlements that served the political and military plans of the Ottoman central power, it is “quite anachronistic to assume that the Ottoman state aimed at the ‘denationalization’ of the Balkan peninsula through a wholesale replacement of the autochthonous population with colonist from Asia Minor”.³⁸

The reasons textbooks give for the decline of the Ottoman Empire that started at the 17th century are the economic backwardness based on agriculture, compared to commercial and industrial developments in the Western Europe; the despotic powers of the sultan and the intrigues in its court; the burden of the wars on the state finances and the heavy taxation of peasantry; the deterioration of the army and its janissary corpus; of the centrifugal tendencies of provincial rulers.³⁹ Meanwhile the Ottoman boundaries in the Balkans kept retreating and national

35 Agron Gani, Hysni Myzyri and Jusuf Bajraktari, *Historia 10*, Tiranë, SHBLSH, 1996, p. 77.

36 Silvio Paolucci, Giuseppina Signorini and Petrika Thëngjilli, *Historia e qytetërimit botëror 11*, Tiranë, Pegi, 2010, p. 22-23.

37 Daniel Goffman, op. cit., p. 90.

38 Antonina Zhelyazkova, “Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: The Southeast-European Perspective”, Fikret Adanir and Suraiya Farouqhi (eds.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, Leiden, Brill, 2002, p. 234.

39 E.g. Menduh Dërguti and Tomi Treska, *Historia e qytetërimit botëror 11*, Tiranë, Albas, 2010, p. 19-20; Agron Gani, Hysni Myzyri and Jusuf Bajraktari, op. cit., p. 76-77.

states were formed in the 19th century. At this point, a few textbooks in evaluating the Ottoman rule in the Balkans, argue that it impeded the economic, social and cultural development of the region along the lines and on the same pace with progressive Western Europe.⁴⁰ One of the textbooks under consideration evaluates the Ottoman heritage in the Balkans and it is worth quoting at length:

The Ottoman Empire, despite ruling the Balkans for over 600 years, did not succeed at assimilating its inhabitants, did not create a new and original civilization to superimpose on the Balkanic one. This was the reason why the inhabitants of the Balkans conserved the richest part of their ethno-linguistic and religious heritage (language, customs, dress, architecture, music, dance, religion etc.) that express their identity. During the 18th century, throughout a slow evolution, the Balkan identity was nurtured by the progressive European spirit and was affirmed as a pre-nationalism. The Balkan Peninsula during the Ottoman rule was homogeneous in the political framework, while remaining an ethno-cultural mosaic. Yet, the Ottoman rule nonetheless left its influence in all aspects of life. The first and the main element of this influence was Islam... The spread of Islamism, in spite of state support, remained limited and was not extensive in the Christian Balkans. This is explained also by the tolerant attitude of the Ottomans in the religious sphere. Today in the Balkans, the heritage of the Ottoman Empire is not only religion with its cult objects (mosques, tekkes etc.), but also other imprints, which include language, dress, music, cooking etc. The Ottoman Empire tried to Ottomanize the subjugated peoples. Besides religion, it used the Ottoman language as an official language, the creation of territorial enclaves with Turkish colons, administrative pressures, Ottoman education etc. All these exerted their influences, which we today call Oriental music, Oriental influence, Anatolian attitude, Oriental taste, etc.⁴¹

Different and even contradictory arguments are blended together in the above citation. On one hand, the authors write that religion was part of the strategy to somehow change the cultural identity of the Balkan peoples and to “Ottomanize” them. On the other hand, they say that the Ottomans followed a tolerant attitude concerning the religion, which was one of the causes of the limited spread of Islam in the Balkans. But, what is probably more interesting in the above citation is the assumption of a Balkanic civilization that withstood the “Orientalization” process. The very fact that “we” in the Balkans of today are able to distinguish between our ancient heritage and the “Oriental” cultural elements, means that the latter remained always foreign to us, they have not become part of the “Balkan identity” and some of them must be discarded, especially the “Anatolian attitude”. According the dictionary of modern Albanian language, the word *anadollak* (Anatolian) means: (1) inhabitant of the Asia Minor during the

40 E.g. Agron Gani, Hysni Myzyri and Jusuf Bajraktari, op. cit., p. 78.

41 Menduh Dërguti and Tomi Treska, op. cit., p. 20-21.

feudalism, Ottoman; (2) a backward person who thinks and acts according to the old habits, a coarse and harsh person. The second meaning of the word *anadollak* in Albanian cultural context carries with it the assumption of the binary oppositions Albanian/Turk, European/Asian, modern/backward, civilized/barbarian. The “normalcy” of the everyday usage of the word is revealed by its inclusion in a history textbook, because most probably it did pass through the mind of the authors and editors that it is one of those stereotypes that must be avoided in the classroom.

Concerning the contemporary history since the First World War, Islam appears in world history textbooks mainly in connection with the historical events in interwar Turkey and in post-Second World War Iran. Turkey is singled out as a modernizing country that implemented secular reforms against a background of Islamic traditional culture. According to the vision of Atatürk for a Europeanized and modernized Turkey, Islam was no more the state religion and it was confined to the private sphere, “like all the other religions”. The characteristic Islamic headgear and dress replaced with European dressing. Polygamy and harem were prohibited, women went uncovered in public and they could participate in educational, professional and political life.⁴² If Turkey is presented as a state that passes from traditional and Islamic culture to a secular modernity, post-Second World War Iran looks like it has followed exactly the opposite course: from the modernizing and Westernizing regime of the shah to the Islamic Revolution and Republic guided by the clergy. With the establishment of the Islamic Republic in Iran, the religion permeated the public life, including law and education. Women were veiled in public, Western music and films were banned and political opponents were persecuted.⁴³

Some textbooks that cover the contemporary history, contain a lesson, or a subdivision of a lesson, about the revival of world religions in the last part of the 20th century and in the beginning of the 21st century. However, most of the narrative under this topic is devoted to the Catholic Church and only a few sentences are added about the confrontations of other world religions with modernity. The typical formulation for the other religions is that their objections to the modernizing trend caused the birth of religious fundamentalism.⁴⁴ A more extensive discussion of the birth of Islamic fundamentalism is found in the textbook for the 8th grade,⁴⁵ where the authors consider the appearance of the militant Islamist groups, like the Muslim Brotherhood in Egypt, as a reaction to the secular and nationalist Arab regimes in the 20th century, who could not deliver their promises

42 E.g. Xhevahir Lleshi and Bedri Kola, *Historia* 8, Tiranë, Uegen, 2007, p. 40.

43 Llambro Filo et al., *Historia* 3, Tiranë, SHBLSH, 2001, p. 197; Paskal Milo et al. *Historia e kohës së sotme* 3, Tiranë, SHBLSH, 1995, p. 177-178; Diana Shehu and Kreshnik Belegu, *Historia* 8, Tiranë, Erik, 2012, p. 132.

44 Llambro Filo et al., op. cit., p. 218.

45 Xhevahir Lleshi and Bedri Kola, op. cit., p. 42, 92.

to eradicate the chronic poverty and underdevelopment. This is a correct interpretation, because it puts religious fundamentalisms in the context of processes of modernization and considers it as an essentially modern phenomenon, in spite of the “return to roots” discourse of the religious fundamentalists themselves.

2.3. *Islam in national textbooks*

Islam made inroads in the Albanian population after the country came under the rule of the Ottomans in the 15th century. The national history textbooks published in the last decade of the communism and in the first years of post-communism, interpret Islamization as a coerced process that served the interests of the Turks.⁴⁶ According to them, the main reason given for the conversion to Islam was the heavy poll tax that only Christians had to pay. Beyond the financial burden there was the deliberate state policy to break the resistance of Albanians against the Turkish occupation:

Beside the use of sheer force, in order to break the resistance of Albanian people, the invaders used the conversion of Albanians to Islam. Islamization was carried out in the form of a wide and long campaign. To oblige Albanians to convert to Islam, the [Turkish] rulers followed a policy of religious discrimination in the social life. The Christians were deprived of many rights, moreover they had to pay the poll tax. The latter kept increasing. To escape exploitation, the Albanians agreed to become Muslims.⁴⁷

This kind of explanation is called the “coercion theory”. It presupposes direct control and involvement of the central government in the process of Islamization and includes both direct coercive methods, such as *devşirme* (recruitment and conversion of Christian boys for serving in the army and administration), and indirect coercive methods, such as the poll tax. This theory has come under heavy criticism, because coercion alone cannot account for the conversion and that different combinations of several factors caused waves of conversions in different regions and different periods in the Balkans.⁴⁸ Recent studies are careful to point out that the Islamization process among Albanians was centuries long and incentives for conversion varied from time to time and from place to place. Although taxations of Christians played a part, the earlier and stronger Islamization of the eastern and north-eastern regions, has also to do with the disintegration of the structures of the Christian churches. Besides, social prestige seems to have played

46 Dhimitër Grillo and Neritan Ceka, *Historia e Shqipërisë*, Tiranë, SHBLSH, 1988, p. 55; Petrika Thëngjilli (ed.), *Historia e Shqipërisë për shkollat e mesme*, Tiranë, SHBLSH, 1992, p. 78.

47 Petrika Thëngjilli and Fatmira Rama, *Historia e Shqipërisë* 8, Tiranë, SHBLSH, 1992, p. 63.

48 Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bakasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden, Brill, 2004, p. 65-108; Antonina Zhelyazkova, op. cit.

a role in some documented cases, given the fact that the initial spread of Islam among the tradecrafts in cities and lowlands made it look like a middle-class phenomenon, which was attractive to both peasants and highlanders.⁴⁹

The new textbooks published around mid-1990s brought a significant change in the narration of Islamization of Albanians. They emphasized that the conversion to Islam was a gradual and a socially differentiated process. For the first time, a positive consequence of the conversion is introduced in these textbooks: Islamization held back the assimilating pressure on Albanians by Slavic and Greek Orthodox churches. This is considered to be very important, due to the fact that Islamization happened at a time when the nationhood of Albanians was being “consolidated” above the religious identities. The textbook for the 12th grade of high school states that

For a part of Albanian lands that were in contact with foreign Slavic or Greek religions and cultures, like the northern Albanian territories, Kosovo, eastern Albanian territories, Chameria etc., the Islamization of the Albanian population was a very important factor to escape the foreign assimilating pressure.⁵⁰

According to this explanation, Islam functioned as a boundary-drawing and boundary-maintaining mechanism for the Albanian national identity. Whatever the verity about the “barrier” thesis, it somehow contradicts the other assertion, namely that the Albanians are tolerant or indifferent on religious matters because they value most their ethnic bond. The Albanian historians that advocate the “barrier” thesis, seem to accept that religion was a more important symbolic and real boundary than the language in some regions, but in general they tend not to give importance to religious identifications of Albanians, and downplay religion as a factor in the national history of the Albanians.

In the textbooks that were published from 1998 to 2006, the explanation given for the conversion to Islam is a two-sided one: voluntary and coercive. The voluntary aspect of the conversion was linked to the egalitarian and “brotherly” nature of Islamic propagation, which stands above the ethnic divisions and which is tolerant to other monotheistic faiths. Besides, Albanians living in contact zones with the Slavic and Greek cultures, “preferred” Islam as a means to preserve the ethnic identity. Others converted to obtain privileges and gifts of a considerable value. Also the Bektashi sect, with its syncretism and “democratic organization” attracted many Christians. On the coercive side, the Albanians converted first of all because of economic reasons. In the cities the trade and craftsmanship were monopoly of the Muslims. The poll tax that Christians paid kept rising. Fur-

49 Nathalie Clayer, “Disa mendime mbi fenomenin e konvertimit në islamizëm duke u nisur nga rasti i katolikëve shqiptarë, i vëzhguar nga një mission jezuit nga fundi i epokës osmane”, *Përpyekja*, Vol. 22, 2006, p. 125-144; Dritan Egro, “Islam in the Albanian Lands (15th-17th centuries)”, Oliver Jens Schmitt (eds.), *Religion und Kultur im albanisch-sprachigen Südosteuropa*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2010.

50 Hysni Myzyri, (eds.), *Historia e popullit shqiptar*, Tiranë, SHBLSH, 1994, p. 78.

thermore, the conversion was irreversible: once a Christian accepted Islam, he or she could not return to the old faith. For this reason, some regions practices crypto-Christianity, which meant that they were Muslims only in public, but continued to practice Christian rites in private. The absence of a national church and the competition between the Catholic and Orthodox churches facilitated the conversion to Islam. Regardless the various reasons for converting, the Albanians remained tolerant, even indifferent, towards one another's religion, because of their stronger national consciousness.⁵¹

Since 2005, although the reform of the alternative textbooks implied that the authors were allowed more freedom to put forward diverse views, the explanations given for the Islamization have not been different from the previous textbooks. Furthermore, the narrative has tended to become shorter and more descriptive. In order to comply with the requirement to lighten the amount of information, some textbooks just note that Islamization of Albanians occurred, without explaining why. In other cases, the discussion of the matter is brief and biased toward the "coercive" reasons, like in the example below:

The spread of Islam was supported by the state. Islamism followed two methods: the voluntary and the coercive. The coercive method started with the masked forms to finish with open forms, the latter especially after the suppression of those uprisings that had collaborated with the Catholic states.⁵²

Thus, following the generalization that the state supported the spread of Islam, the coercive or violent method of conversion is elaborated, but not the voluntary one. In other textbooks the bias towards the "coercive" method of conversion is apparent through the information included in the paratext, under the rubrics like "Additional readings" or "Documents", because they contain fragments of documents that point out the tax burden as a reason for Christians to convert.⁵³

The religious tolerance of Albanians is a part of the narrative and it is considered as a positive characteristic of the national identity. Such an attitude fits with the paradigm of Albanian nationalism since the National Renaissance, but it is not in itself a satisfying explanation. The French historian Nathalie Clayer⁵⁴ argues that during communist period, the paradigm of Albanian indifference towards religion gained ground among Albanian scholars, partially to legitimize the repressive state policies against religion, whereas during post-communism the paradigm of tolerance is being promoted by the new governing elites, to answer

51 Muzafer Korkuti et al., *Historia e popullit shqiptar* 8, Tiranë, SHBLSH, 1999, p. 73-74; Muzafer Korkuti, et al., *Historia* 4, Tiranë, Pegi, 2006, p. 104-106.

52 Petrika Thëngjilli et al., *Historia* 9, Tiranë, Pegi, 2012, p. 36.

53 Ibid., p. 36; Muzafer Korkuti, et al., *Historia* 4, Tiranë, Pegi, 2010, p. 61.

54 Nathalie Clayer, "Feja, krijimi i kombit dhe shoqëria", Oliver Jens Schmitt and Eva Anne Frantz (eds.), op. cit., p. 124.

to the emerging role of religions in the public sphere. The religious tolerance of the Albanians is considered from the prism of the national character and culture and it is not associated with the more general context of religious tolerance in the Ottoman Empire.

The partial incompatibility of Islam with the national movement is revealed in those lessons that narrate the struggle of Albanians for the independence from the Ottoman Empire. A textbook states that Islamized Albanians who in 16th-17th centuries participated in Ottoman administration could not be against the Ottoman rule over their country,⁵⁵ assuming that the other Albanians had a vested interest in rebelling against the Ottomans. Thus when Christian Albanians rebel against the central rule, the textbooks do not give a religious explanation, but consider them as fighters for the freedom of the people or of nation. For instance, the rebellion led by the Catholic cleric Pjetër Bogdani in the region of Kosovo is stripped out of religious motives and symbolism and it is presented as an example of the national struggle.⁵⁶ Similarly, the centrifugal tendencies of Albanian Muslim notables against the centralizing reforms of the Ottoman Empire in the 19th century, are described as the liberation or national struggle of the Albanian people led by the feudal class.⁵⁷

Upon the start of the Albanian National Renaissance in the second half of the 19th century, whose program was the to unite the Albanians across religious boundaries under the banner of the nation, those actors who were motivated by their religious identities are seen as acting against the national interests and the historical progress itself. For instance, in narrating the events of the League of Prizren (1878-1881) – founded to protest the decisions taken at the Congress of Berlin to concede Albanian-inhabited Ottoman territory to Balkan states – the textbooks give in detail the different political currents that existed within the league. The nationalist current is praised while another current, called the “Turcomans” is blamed, because it was composed of Muslim, Bosnian and Turkish candidates who, supported by the sultan, wanted to turn the Albanian League into a Balkan Islamic organization.⁵⁸

Concerning the reforms undertaken by the Albanian state after the independence, two are important for the religious sphere: (1) the interwar measures for the independence of the religious communities from outside powers and for the secularization of public life; and (2) the abrogation by communist regime in 1967 of all religious communities and public practices. The events during the

55 Petrika Thëngjilli et al., *Historia e shqiptarëve 12*, Tiranë, Pegi, 2011, p. 137.

56 Llambro Filo and Fatmira Mulliçi, *Historia 9*, Tiranë, Ideart, 2012, p. 35-36; Muzafer Korkuti, et al., *Historia 4*, Tiranë, Pegi, 2010, p. 83; Hysni Myzyri, op. cit. p. 74.

57 E.g. Menduh Dërguti, Sonila Boçi and Ledia Dushku, *Historia 9*, Tiranë, Albas, 2013, p. 44; Petrika Thëngjilli (ed.), *Historia e Shqipërisë për shkollat e mesme*, Tiranë, SHBLSH, 1992, p. 84-86.

58 E.g. Neritan Ceka, et al., *Historia 9*, Tiranë, Mediaprint, 2009, p. 53; Menduh Dërguti, Sonila Boçi and Ledia Dushku, op. cit., p. 51; Hysni Myzyri, op. cit., 101.

interwar period are interpreted in textbooks within the framework of the nationalization and secularization of the society: the respective Sunni Muslim, Bektashi Muslim and Orthodox communities organized congresses after which they proclaimed their independence from foreign centers and elected their own national organizations.⁵⁹ Concerning the abrogation of the religious institutions in 1967, the textbooks published during the later years of the communist rule saw it as a victory for the people under the leadership of the Party, because the churches and mosques were a cradle of darkness and ignorance.⁶⁰ In the post-communist history textbooks, the prohibition of religion and the destruction of many churches and mosques are seen as extreme policies of a dictatorial state aiming to extend its control on the whole society.⁶¹ When the textbooks note the positive effects of the reforms in the interwar period, they attribute the later to the actions of patriots and religious communities themselves; when they note the negative effect of the 1967 abrogation of the religions, they attribute it to the actions of the totalitarian state. In reality, both processes were closely controlled by the state, which on one occasion made use of congresses of the religious communities to advance its objectives for religious reforms, whereas in the other occasion stimulated high school students and youth organizations to attack and destroy religious shrines.

Since 1994, national history textbook in Albania devote several lessons to the situation of Albanians in Yugoslavia and Greece after the Balkan War of 1912. Islam appears in these lessons in the framework of discriminatory and expulsion policies of the governments of both states toward the Albanian communities. Both Muslim and Catholic Albanians are targeted for forceful conversion into Orthodox Christianity and Muslim Albanians are the object of forceful expulsions to Turkey, both in the interwar period and in 1950s. Properties of Muslim and Catholic institutions are confiscated by the state, while Orthodox monasteries are granted areas of lands that before belonged to Muslim Albanian peasants.⁶² The textbook narrative clearly shows that the Albanian state did not differentiate its citizens according to their religious affiliation, but the opposite happened with its neighbors, whose real aim was to suppress and annihilate the presence of Albanian ethnicity. The textbooks point out that Islamic institutions were used by the Albanians in Yugoslavia to protect their national identity and to politically represent their national interests.⁶³ The motive of Muslim Albanians using Islam to resist to the ethnic policies of the modern state parallels the thesis about the function of Islam as a “barrier” to ethnic assimilation centuries ago.

59 Beqir Meta, Muharrem Dezhgiu and Xhevahir Lleshi, *Historia e popullit shqiptar 12*, Tiranë, Uegen, 2010, p. 185; Hysni Myzyri, op. cit., p. 166.

60 Dhimitër Grillo and Neritan Ceka, op. cit., p. 272.

61 E.g. Neritan Ceka, et al., op. cit., p. 128; Hysni Myzyri, op. cit., p. 229-233.

62 Menduh Dërguti, Sonila Boçi and Ledia Dushku, op. cit., p. 96, 98, 116; Muzafer Korkuti et al. *Historia e popullit shqiptar 8*, Tiranë, SHBLSH, 1999, p. 130, 164; Beqir Meta, et al., *Historia e popullit shqiptar 9*, Tiranë, Uegen, 2008, p. 83, 84-85; Hysni Myzyri, op. cit., p. 142, 187.

63 Hysni Myzyri, op. cit., p. 162; Petrika Thëngjilli et al., *Historia e shqiptarëve 12*, Tiranë, Pegi, 2011, p. 119.

3. Conclusion

In general, a differentiated picture of Islam emerges from this analysis of Albanian history textbooks in a period of more than two decades, which is unlike the black and white picture of Islam painted by those intellectuals who often consider it as the “other” of Europe and of the Albanian nation. In world history textbooks that were published in Albania from 1990 to 2013, Islam is narrated first in the framework of the unification and expansion of Arab state (caliphate) in the Middle East and then as a cultural, political and ideological component of different Islamic polities, such as the Ottoman Empire, or related to political developments in modern nation-states during the 20th century, such as Turkey and Iran. Thus, Islam is mentioned in relation to political events and movements and the only discussion of its doctrine happens in the section about its rise in Arabia in the 7th century. Even then, the narrative is complicated by ambiguities that have to do with its relationship to other religions and to politics in general. Some textbooks mention on the same page and even in the same paragraph the affinities of its doctrine to Judaism and Christianity, the tolerance of Muslims towards other religions and their use of jihad or “holy war” to expand the Islamic territories. Islam appears as a motivation behind the Ottoman invasions in the Balkans, but once their rule was established, the Ottomans did not use naked force for religious conversion, but mitigation of taxes and various carrier incentives for those who converted. A very positive treatment is reserved for the Arabic or Islamic civilization during the caliphates, because of the achievements of Muslim scientists, philosophers and artists. But Muslims’ contribution to the emergence of world civilization stops at their being transmitters of knowledge to the European Renaissance movement. A degree of aggressiveness is attributed to Islam when textbooks describe it as the ideological spearhead of Arab invasions in the Middle East and later of the Ottomans’ invasions in Europe, which may be implicitly linked to alleged threat that a fundamentalist and militant Islam posits to Europe today. With the advent of modernity and modern secular societies, Islam is expected to withdraw in the private sphere, as Christianity does in the Western Europe, therefore secularization in modern Turkey is described in textbooks as a move in the right direction, while the Islamic modernization, which fuses religion, the public sphere and politics, like what happened in post-1979 Iran, is seen as a problematic in the context of the world civilization.

In the national history textbooks, Islam enters the narrative together with the Ottoman invasion and the stabilization of the Ottoman rule in Albania. Islamization of Albanians is accounted for and its influence in Albanian material culture is acknowledged, besides the influences of other religions. It does not appear much in the national narrative of Turkish-Albanian relations. When it appears, Islam is seen as a traditional force the nationalist and progressive Albanians have to reckon with for the unification and emancipation of the nation, and it serves as the ideological banner of regressive “Turcoman” Albanians who oppose the nationalist project for the independence of the nation-state. Nevertheless,

concerning the relations of Albanians to the Orthodox Slavs and Greeks, Islami-
zation of peripheral Albanian lands is deemed a positive fact that preserved the
Albanian presence in them. According to this explanation, Islam functioned as a
boundary-drawing and boundary-maintaining mechanism in outward Albanian
territories. This argument harmonizes with the autochthony thesis that implies
that Albanians have always been on the defensive by protecting their territories
from the invading Slavs.

In contrast to early textbooks of national history that only considered the
Islamization process as a deliberate strategy of the invader to divide and rule the
Albanians, later textbooks note that Ottomans showed tolerance in religious mat-
ters. Nevertheless in most textbooks no attempts are made to somehow relate the
religious tolerance showed by the Ottoman state with that of the Albanians them-
selves. The religious tolerance of the Albanians appears like an intrinsic trait of
the nation and like a worldview developed out of common ethnic bounds, which
made them maintain peaceful inter-religious relations with each-other. Therefore,
the Ottoman religious tolerance and the Albanian one seem to develop in paral-
lel without meeting one-another on the way. In terms of modernization efforts,
Islamic norms of behavior and dress appear as part of the backward tradition,
therefore Islam in the Albanian state becomes object of modernization reforms,
like the independence of Albanian Islamic community from the caliphate, or the
outlawing of the Islamic veil for the women's dress.

The underlying logic of the way Islam is constructed in Albanian text-
books is composed of several threads. These are: (1) Eurocentrism, which means
that European or the Western civilization is at the forefront of the historical evo-
lution, at least since the eras of Renaissance and geographic explorations; (2) his-
torical progress means a move away from religion toward secularism and science
and so religion's role in modernity is continually diminishing, at least in Europe;
(3) the nation is the most important collective actor in world history and the
normal path of a people or ethnic group leads towards greater unity and inter-
nal cohesion and to the foundation of the independent nation-state. From these
derives the assumption that religions in general, and Islam in particular, may be
important institutions of human societies up to medieval time, but after then are
linked to conservative forces inhibiting progress and Westernization in the world.
In congruence with these threads, the narratives in textbooks emphasize the fact
that Albanian nation's unity is based on its autochthony in Europe and on its in-
terrupted ethnic and linguistic lineage from antiquity till the present. By the very
fact that three historical religious communities have existed in Albania, strong
religious identification is deemed to be divisive for the national unity. Therefore
textbooks emphasize "secular" elements, like language and ethnic lineage from
Illyrians as the foundation of the national identification. The religious identifica-
tions are positive in so far they are beneficial to the nation.

Bibliography

- BRISKU, Adrian Brisku, "Islamization Reconsidered: Islam and Muslim Albanians in Albanian History Texts", Gerdien Jonker and Shiraz Thobani (eds.). *Narrating Islam: Interpretations of the Muslim World in European Texts*, London, I. B. Tauris, 2010.
- CEKA, Neritan et al., *Historia 9*, Tiranë, Mediaprint, 2009.
- CLAYER, Nathalie, "Disa mendime mbi fenomenin e konvertimit në islamizëm duke u nisur nga rasti i katolikëve shqiptarë, i vëzhguar nga një mission jezuit nga fundi i epokës osmane", *Përpyjekja*, Vol. 22, 2006, p. 125-144.
- CLAYER, Nathalie, "Feja, krijimi i kombit dhe shoqëria", Oliver Jens Schmitt and Eva Anne Frantz (eds.) *Historia e shqiptarëve: Gjendja dhe perspektivat e studimeve*, Tiranë, Përpyjekja, 2009.
- COOK, David, "Islamism and Jihadism: The Transformation of Classical Notions of *Jihad* into an Ideology of Terrorism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 10, No. 2, 2009, p. 177-187.
- DERGUTI, Menduh and Tomi TRESKA, *Historia e qytetërimit botëror 11*, Tiranë, Albas, 2010.
- DERGUTI, Menduh, Sonila BOÇI and Ledia DUSHKU, *Historia 9*, Tiranë, Albas, 2013.
- DOUGLASS, Susan L. and DUNN, Ross E., "Interpreting Islam in American Schools", *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 588, 2003, p. 52-72.
- EGRO, Dritan, "Islam in the Albanian Lands (15th-17th centuries)", Oliver Jens Schmitt (eds.), *Religion und Kultur im albanisch-sprachigen Südosteuropa*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2010.
- FILO, Llambro, *Historia 6*, Tiranë: Ideart, 2012.
- FILO, Llambro and Fatmira MULLIÇI, *Historia 9*, Tiranë, Ideart, 2012.
- FILO, Llambro et al., *Historia 3*, Tiranë, SHBLSH, 2001.
- GANI, Agron, *Historia 6*, Tiranë, Morava, 2009.
- GANI, Agron, MYZYRI, Hysni and Jusuf BAJRAKTARI, *Historia 10*, Tiranë, SHBLSH, 1996.
- GJINI, Roland et. al. *Historia 1*, Tiranë, SHBLSH, 2000.
- GOFFMAN, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- GRILLO, Dhimitër and Neritan CEKA, *Historia e Shqipërisë*, Tiranë, SHBLSH, 1988.
- HODGSON, Marshall G. S., *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- JONKER, Gerdien and Shiraz THOBANI (eds.), *Narrating Islam: Interpretations of the Muslim World in European Texts*, London, I. B. Tauris, 2010.
- KORKUTI, Muzafer et al., *Historia e popullit shqiptar* 8, Tiranë, SHBLSH, 1999.
- KORKUTI, Muzafer et al., *Historia* 4, Tiranë, Pegi, 2006.
- KORKUTI, Muzafer et al., *Historia* 4, Tiranë, Pegi, 2010.
- KURI, Vilson, Isa BICAJ and Bep JUBANI, *Historia* 1, Tiranë, SHBLSH, 1995.
- KURI, Vilson, Ragip ZEKOLLi and Bep JUBANI, *Historia* 5, Tiranë, SHBLSH, 1994.
- LAMA, Ferit, Todi DHAMA and Bajram XHAFA, *Historia* 5, Tiranë, SHBLSH, 1988.
- LAMA, Ferit et al., *Historia* 6, Tiranë, SHBLSH, 1992.
- LAPIDUS, Ira, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- LEVY-RUBIN, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- LLESHI, Xhevahiri and Bedri KOLA, *Historia* 8, Tiranë, Uegen, 2007.
- LOWRY, Heath W., *The Nature of the Early Ottoman State*, New York, State University of New York Press, 2003.
- MEKSI, Aleksandër and Xhevair LLESHI, *Historia* 6, Tiranë, Uegen, 2008.
- META, Beqir, Muharrem DEZHGIU and Xhevahir LLESHI, *Historia e popullit shqiptar* 12, Tiranë, Uegen, 2010.
- MILO, Paskal et al. *Historia e kohës së sotme* 3, Tiranë, SHBLSH, 1995.
- MINKOV, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bakasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden, Brill, 2004.
- MOURAD, Suleiman, "Riddles of the Book", *New Left Review*, No. 86, 2014, p. 15-52.
- MOZAFFARI, Mehdi, "What is Islamism? History and Definition of a Concept", *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, No. 1, 2007, p. 17-33.
- MYZYRI, Hysni (ed.), *Historia e popullit shqiptar*, Tiranë, SHBLSH, 1994.
- NATHANAILI, Petrit, *Historia e qytetërimeve në antikitet dhe mesjetë*, Tiranë, Filara, 2009.
- SCHMITT, Oliver Jens, "Monada e Ballkanit – Shqiptarët në Mesjetë", Oliver Jens Schmitt and Eva Anne Frantz (eds.), *Historia e shqiptarëve: Gjendja dhe perspektivat e studimeve*, Tiranë, Përpjekja, 2009, p. 80-102.
- SHEHU, Diana and Kreshnik BELEGU, *Historia* 8, Tiranë, Erik, 2012.
- THENGJILLI, Petrika (ed.), *Historia e Shqipërisë për shkollat e mesme*, Tiranë, SHBLSH, 1992.

- THENGJILLI, Petrika and Fatmira RAMA, *Historia e Shqipërisë 8*, Tiranë, SHBLSH, 1992.
- THENGJILLI, Petrika, Merita SHEME and Esmë SPAHO, *Historia 6*, Tiranë, Pegi, 2012.
- THENGJILLI, Petrika et al., *Historia e shqiptarëve 12*, Tiranë, Pegi, 2011.
- THENGJILLI, Petrika et al., *Historia 9*, Tiranë, Pegi, 2012.
- TRESKA, Tomi and DERGUTI, Menduh, *Historia 6*, Tiranë, Albas.
- TRESKA, Tomi, Menduh DERGUTI and Abaz MULLAJ, *Historia e qytetërimit botëror 11*, Tiranë, Albas, 2012.
- ZHELYAZKOVA, Antonina, "Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: The Southeast-European Perspective", Fikret Adanir and Suraiya Farouqi (eds.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, Leiden, Brill, 2002.



Romanya'da Türk ve Tatar Edebiyatı

Emel EMİN

Şair - Yazar - Türkolog, Romanya

Özet

Romanya'da Türkler ve Tatarlar ülkenin güney-doğusunda bulunan Dobruca bölgesinde ve Tuna'nın diğer tarafında İbrail, Kalas, Bükreş'te yaşamaktadırlar. 1992 yılında yapılan nüfus sayımına göre Türk ve Tatarların sayısı 60.000 civarındadır. Romanya Türkleri'nin ilk yazılı eseri Mehmet Niyazi'ye aittir. 1912 yılında yayımlanan eserin adı İthafat'tır. Eser, sanatçının şiir, makale ve nutuklarını içerir. Yetenek ve verimlilik bakımından ikinci sırada gelen şair İsmail Ziyaeddin'dir. Çalışmada Romanya'da Türk ve Tatar şair ve yazarlarına yer verilmiş, eserleri örneklerle incelenmiştir. Türk ve Tatar yazılı edebiyatının önce beliren kolunun nazım olduğu ve dil bakımından şairlerin Türkçe, Tatarca ve Romence dillerinde eserlerini kaleme aldıkları çalışmada belirtilmiştir. Bu farklılaşmanın şairlerin eğitim gördükleri okulla bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Tatar asıllı olanlar ve Müslüman Seminerinde okuyanlar hem Türkçe hem Tatarca yazmışlardır. Tatar okulunda

okuyanlar hem Tatarca hem Romence, Türk okulunda okuyanlar ise sadece Türkçe yazmışlardır. Türk ve Tatar okulları kapandığında da bazı yazar ve şairlerin Tatarca, bazılarının ise Romence yazdıkları görülmüştür. Bu durumun toplumun genel yaşamında, hele edebiyat alanında öğrenim görülen okulun ve dilin ne kadar önemli olduğunun delilidir. Araştırmada bu hususlar göz önünde bulundurularak Romanya'da geçmişten günümüze var olan Türk ve Tatar edebiyatı örneklerle değerlendirilmiştir.

Turkish And Tatar Literature in Romania

Summary

The Turks and Tatars in Romania live in the southeast part of the country in the Dobruja area and on the other side of the Danube in Braila, Galati and Bucharest. According to the census carried out in 1992 the number of Turks and Tatars is around 60.000. The first written work by Romanian Turks belongs to Mehmet Niyazi. The title of the work published in 1912 is İthafat (Deed of Dedication). The work contains poetry, articles and orations by the artist. In terms of talent and productivity poet Ismail Ziyaeddin takes second place. In his work he has examined the works of Turkish and Tatar poets and writers in Romania with case examples. It is indicated that Turkish and Tatar literature is the form of verse and in terms of language the poets have written in Turkish, Tatarian and Romanian. This difference is most probably due to the schools where the poets have studied. Those whose origin is Tatar and who have studied in the Muslim Seminary have written in both Turkish as

well as Tatarian. Those who studied in Tatarian schools have written in Tatarian as well as Romanian and those who studied in Turkish schools have written only in Turkish. When the Turkish and Tatar schools closed it was noted that some authors and poets wrote in Tatarian while others wrote in Romanian. This attests to the importance of the relevant alma mater and language in the overall life of the community and particularly in the field of literature. These issues have been taken into consideration in the assessment of Turkish and Tatarian literature in Romania from the past to the present.

Giriş

Edebiyatta şairin rolünü tespit ederken, Mehmet Emin Yurdakul'un "Bırak Beni Haykırayım" şiirinden şu dizeleri hatırlayalım:

Bırak beni haykırayım, susarsam sen matem et,
Unutma ki, şairleri haykırmayan bir millet,
Sevenleri toprak olmuş öksüz çocuk gibidir.

Bunu göz önüne alarak, biz de Romanya'da Türk ve Tatar azınlıkları dilimizi tutmaya, dilimizde şiirler yazarak, düşünce ve duygularımızı ifade ederek, sesimizi duyurmaya çalışmaktayız.

Romanya'da Türkler ve Tatarlar ülkenin güney-doğusunda bulunan Dobruca bölgesinde ve Tuna'nın diğer tarafında İbrail, Kalas, Bükreş'te yaşamaktadırlar. Onların bu tarafa yerleşmelerini folklorcu Mehmet Ali Ekrem 1981'de, Bükreş'te basılan *Bülbül Sesi* (Dobruca Türkleri Folklorundan Seçmeler) adlı eserinin ön sözünde şöyle anlatmaktadır:

Türklerin kitle hâlinde yaşadıkları Dobruca bölgesi tarih boyunca hakiki bir "kavimler geçidine" sahne olmuştur. Bu eyalet Anadolu'dan Rumeli'ye geçerek bu bölgeye kadar uzanan Türk-Oğuz unsuru ile Karadeniz'in kuzey ve batısından gelerek güneye doğru sarkan Peçenek, Kıpçak (Kuman), Nogay ve Kırım (Tatar) gibi diğer Türk kavimlerinin buluştuğu ve kaynaştığı yerdir.

Hunlar'dan sonra bu bölgeye yerleşen ilk gerçek Türk unsuru Peçeneklerdir. Mahmut Kaşgarlı'nın ifade ettiği gibi¹ kökenleri Orta Asya'da olan Peçenekler "22 Oğuz boyunun 19'uncusunu" oluşturluyorlardı. VIII'inci yüzyılda Issık ve Balkaş gölleri civarında bulunan Peçeneklerin bir kısmı XI'inci yüzyılın ortasında (1048) Bizans İmparatoru Konstantin Monomahu'nun daveti üzerine, Kenges adlı başbuğlarının yönetiminde, Tuna nehrini geçmiş ve şimdiki Dobruca topraklarına yerleşmişlerdir.

Peçenekleri Uzlar (Oğuzlar) takip etmiştir. Bu kabileler yine Orta Asya'dan gelerek 1064 yılı civarında Tuna'yı geçerek Dobruca'ya ve Balkanlara dağılmışlardır.

Söz konusu eyâlete yerleşen Türk menşeli üçüncü kavim Kıpçaklardır (Kumanlar). Kıpçaklar 1087 yılında Tuna'dan aşağıya inmişler ve Dobruca'ya ve Balkanlara kadar yayılmışlardır."

Yukarıda adı geçen kavimler pek tabii, edebiyatlarını da beraberlerinde getirmişler, onu korumuşlar ve yeni şartlarda birbirlerinden yeni eserler öğrenerek veya yenilerini üreterek zenginleştirmişlerdir.

Yazılı edebiyat ancak XX. yüzyılda belirmiştir.

1 Mahmut Kaşgarlı, *Divan-ı Lügat ü Türk*, çev. Besim Atalay, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1939, cilt I, s. 57.

Aydınlar gazete gerekliliğini duymuşlar ve 1888'den 1929'a kadar, yani Dobruca bölgesi 1877-78 harbinden sonra, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrıldıktan sonra ve Lâtin alfabesine dayanan yeni alfabe kabul edilinceye kadar, 29 gazete çıkarmışlardır. Onlardan en önemlileri şunlardır: *Hak Söz*, *Dobruca Sadası*, *Têşvik*, *Işık*, gazeteleri, *Emel*, *Mektep* ve *Aile mecmualarıdır*. Her gazete ve derginin, her sayısında en az bir şiir basmışlardır. Gazete sahipleri matbaaları olmadığı için gazete ve dergileri İstanbul'da basmışlar ve sonra halka dağıtmışlardır. İki gazete: Romanya (1921-1936) günlük ve Tuna (1925-1938) haftada iki defa çıkan gazeteler daha uzun ömürlü olmuşlardır. O vakitler Türk ve Tatarların sayısı 200.000 civarında olması sebebiyle basılan gazeteler toplumun ihtiyaçlarını tatmin etmemiş ve 1930'da şair Mehmet Niyazi *Emel* dergisini çıkarmaya başlamıştır. Dergi daha birkaç sayı çıkmadan II. Dünya Harbi'nin başlamasıyla birlikte derginin yayın hayatı sona ermiştir.

1992 yılında yapılan nüfus sayımına göre Türk ve Tatarların sayısı 60.000 civarındadır. 1989, 1992, 1995 yıllarında çıkarılan *Renkler* dergisinin birer sayısının içeriği: *Şairlerimiz*, *Şiirlerimiz*, *Hikâye ve Hikâyecilerimiz*, *Çocuk Dünyası*, *Romen Edebiyatı'ndan Çeviriler*, *Bilimsel Makaleler*, *Halk Edebiyatı*, *Eleştiri*, *Dil Köşesi*, *Kültür Takvimi* olmuştur. İçeriğinden de anlaşılacağı üzere *Renkler*, edebiyat ve kültür ağırlıklı bir yayın organı olmuştur.

Bugün, Türk Birliği *Hakses*, Tatar Birliği ise *Karadeniz* dergilerini ayda bir çıkarmaktadırlar ve toplumlarının aktivitelerini, tarihlerini, edebî yazılarını ve dinî problemlerini yansıtmaktadırlar.

Kitap alanında II. Dünya Harbi'nden evvel basılan kitapların sayısı pek azdır. Onlar hakkında şairlerin hayatı ve eserlerine yeri geldikçe değineceğiz.

1980'den sonra kitapların sayısı bir hayli artmıştır: **Boztorgay**-Tatarca folklor derlemesi, (derleyen Ali Cafer Naci, 1980 ve 1996 yıllarında iki defa basıldı), **Bülbül Sesi**- Dobruca Türkleri Folklorundan Seçmeler, (Derleyen Mehmet Ali Ekrem ve Hilmiye Ekrem), **Kâniye** – Hikâyeler, (yazan Kerim Altay, 1984), **Tepegöz** – Dobruca Masalları, (Derleyen Mehmet Ali Ekrem), **Bozcıgıt** – Dobruca Tatar masalları- (Derleyenler Enver ve Nedret Mahmut ailesi, 1988), **Ayuw Kulak Batır** – Dobruca Tatar Masalları, (Derleyenler Enver ve Nedret Mahmut ailesi, 1991), **Yunus Emre** – **Güldeste**, (Türkçe Ve Romence, 1991), **Kalem Oyunları** - (Memedemin Yaşar'ın Şiirleri, 1996), **Umut**- (Emel Emin'in Şiirleri), **Tabanıma Gomelek Caktım**- (Nevzat Yusuf'tan Hikâyeler), **Antologie De Poezia Turcă De La Începuturi Până Azi (Başlangıçtan Günümüze Kadar Türk Şiiri)** – (Hazırlayan ve Çeviren Nicolae Ioana ve Nevzat Yusuf, 1979), **Arzu**-1997, Emel Emin, **Anka**- 1997, Memedemin Yaşar; **Din Folclorul Turcilor Dobrogeni** (Dobruca Türkleri Halk Edebiyatından)- 1997, Mehmet Naci Önal, **Türk Edebiyatı** (Antoloji)- (2006, Hazırlayanlar Nedret Mahmut, Enver Mahmut), **Hanımeli** – 2003, Emel Emin, **Gazeluri**, Fuzûlî, 2005, (Gazeller-2005 Romence'ye Çeviren Nevzat Yusuf), **Leyla Şi Mecnun**, Fuzûlî, "Leylâ ve Mecnun"-2007, **Saylama Eserler** -2013, İsmail Ziyaeddin; **Molla Abbas Frengisi**

tan Diyarında, (2014, Gaspıralı; Romence'ye Çeviren Nevzat Yusuf), **Dobroca Tatarları'nın Müzikal Folklorundan Örnekler**, (2014, Ghizela Sulițeanu).

Türk veya Tatar kültürü ve tarihi hakkında Romence veya Türkçe çıkan şu kitapları sayabiliriz: **İstoria Turcilor** (Türklerin Tarihi-1976), Yazan Mustafa Ali Mehmet; **Originea Tătarilor** (Tatarların Menşei- 1997) Uluslararası Sempozyum Çalışmaları; **Din Istoria Tătarilor** (Tatar Tarihinden- 1997, Mehmet Abalay; **Civilizația Turcă** (Türk Uygarlığı), 1981, Hazırlayan Mehmet Ali Ekrem, **Din Istoria Turcilor Dobrogeni** (Dobruca Türkleri Tarihinden)- 1994, aynı müellif; **Românii Și Otomanii** (Romenler ve Osmanlılar"- (XIV. ve XVI. Yüzyılları Arasında), 1991, Prof. Dr. Tahsin Cemil **Moștenirea Istorică A Tătarilor**, (Tatarların Tarihi Mirasları), 2010, **Kur'an-ı Kerim'den Sure ve Dualar** (2011, Hazırlayan Firdes Musledin), **Türk Tarihinden Sayfalar**-(2013, Mustafa Ali Mehmet) vb.

Yazılı edebiyatın önce beliren kolu nazım olmuştur. Dil bakımından şairleri şu şekilde tasnif edebiliriz:

a) Türkçe ve Tatarca yazarlar: Mehmet Niyazi, İsmail Ziyaeddin, Abdula Veli Şuayıp, Nevzat Yusuf, Agiemin Baubek;

b) Sadece Tatarca yazar şairler: Saliha Hacı Fazıl Mehmet, Cevat Raşit, Enver Mahmut, Memedemin Yaşar, Güner Akmolla, Şukriye Kerim, Neriman İbraim;

c) Sadece Türkçe yazarlar: İsmail Ahmet Daud, Atila Emin;

ç)Türkçe ve Romence yazarlar: Emel Emin, Fatma Sadık ve Hayat Memiş;

d) Tatarca ve Romence yazarlar: Çidem Narcis Brâşlaşu;

e) Sadece Romence yazarlar: Seitabla Rustem, Hacı Ahmet Cemal, Aledin Ahmet.

Bu farklılaşma şairlerin eğitim gördükleri okulla bağlantılı olmuştur. Tatar asıllı olanlar ve Müslüman Semineri'nde okuyanlar hem Türkçe, hem Tatarca yazmışlardır, Tatar okulunda okuyanlar hem Tatarca, hem Romence, Türk okulunda okuyanlar sadece Türkçe, Türkçe ve Tatarca okullar kapandığında bazıları Tatarca, bazıları Romence yazmışlardır. Bu bir toplumun genel yaşamında, hele edebiyat alanında da okulun ne kadar önemli rol oynadığına delildir. Hâlen Romanya'da Türkçe dersleri okutulmaktadır ve genç neslin eserlerini merakla beklemekteyiz.

İlk beliren ve bugüne dek en parlayan şair **Mehmet Niyazi** olmuştur. 1878 senesinde Mankalye kasabasının Kırım Türkleri ile meskûn Aşçılar köyünde doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini burada gördükten sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'da, "Dar'ül Muallimin'de okumuştur. Eğitim, öğretim ve kültür merkezi olan bu okulu bitirdikten sonra Kırım ve İstanbul arasında birkaç defa gelip gitmiş, 1904 yılında Romanya'ya dönerek Köstence Türk Rüşdiyesi'nde önce muallimlik, daha sonra müdürlük görevinde bulunmuş-

tur. 1914 yılında ise Mecidiye Müslüman Semineri'ne Türk dili ve edebiyatı müderrisi olmuş, daha sonra bu seminere müdür olarak tayin edilmiştir.

Romanya Türkleri'nin ilk yazılı eseri Mehmet Niyazi'ye aittir. 1912 yılında yayımlanan eserin adı **İthafat**'tır. Eser, sanatçının şiir, makale ve nutuklarını içerir.

Sanatçının ikinci kitabı ise 1931 yılında ölümünden az önce basılmıştır ve **Sağış** (Özlem) adını taşır.

Kitapta işlenen temel konular özlem, doğa güzelliği ve olayları, şefkattir. Bu konuların yanı sıra lirik, didaktik hamasi konularda olanları da vardır.

Sanatçının hece vezniyle yazdığı *Nisan Ayı* başlıklı şiirinden bir kıta:

Nisan güzel bir aydır ki, her zeriye feyz verir,
Kırlardaki ekinlere, çimenlere can gelir.
Kışın gamlı gamlı duran köyceğizler şenlenir,
Kırda tarla süren çiftçi ümitlerle eğlenir.

Mümkündür ki, Mehmet Niyazi aylar hakkındaki şiirlerini Tevfik Fikret'in Rübab-ı Şikeste'sinin ,“Âheng-i Şühür” kısmını örnek alarak yazmıştır.

Hece veznini kullanmasının dışında, serbest nazmı da kullanması ve diyalog formu ile dizelerine canlılık katmıştır:

Diyorlar: infak eyle!

Babam bile!...

- Kızım, bahar geldi ,bak

çiçeklere,

çimenlere.

Şairin Kırım hakkında yazdığı Yeşil Ada şiirinden birkaç dize:

Tabiattan toplanılğan çiçekten Tabiattan toplanmış çiçekten

Bek tuzuw bir demetsın Pek süslenmiş bir demetsın.

Kımerde bır yaprakların solsa da Arada bır yaprakların solsa da

Bar mı bilmem senday aruw korıngen! Var mı bilmem, senin gibi güzel görünen.

Sanki kudret koluman ıslengensın Sanki kudret eliyle işlenmişsin

Tertemiz bır havaman beslengensın. Tertemiz bır havayla beslenmişsin.

Denizlerden sırlar alğan dalgalar Denizlerden sırlar alan dalgalar

Erten, akşam eteklerin oberler. Sabah-akşam eteklerini öperler

Soñ saygıman o sırlarını serperler Son saygıyla o sırları serperler.

Ondan ülgı alır bağlar, bahçeler. Ondan örnek alır bağlar, bahçeler.

Denizlermen, dalgalarman aytışkan Denizlerle, dalgalarla söyleşen

Bır dılbersın, bız men gızlı tanışkan Bir dılbersın, bizimle gizli tanışan.

Görüldüğü gibi XX. yüzyılın ilk yarısında aydınların kullandığı dil, Arapça ve Farsçadan arınmaya başlayan bir Tü

rkçedir. Türk edebiyatındaki bu sadeleşme hareketinin Millî Edebiyat'ın ortaya çıkmasıyla başladığı bilinmektedir.

Tatarca yazdığı şiirlerde gür sesle millî duygularını dile getiren **Yusuf Alim İsa** (1894-1982) öğretmen olarak çalışmıştır ve bu nedenle olsa gerek şiirlerinin didaktik ve hamasi bir karakteri vardır:

ÇALIŞALIM

Ey kardeşler, biz artık uyanalım.

Çalışalım, millete can verelim!

Halk namına şan verelim,

Ecnebi bizi tahkir eylemesin.

Hakkımızda fena söz söylemesin,

San'at, ticaret kapıları açalım,

Vatana feyz-ü saadet saçalım.

Alim İsa Bey üstün yeteneğine ve uzun ömrüne rağmen verimli olmamıştır. Hiç olmazsa yayımladığı eserler azdır.

Yetenek ve verimlilik bakımından ikinci sırada gelen şair İsmail Ziyaeddin'dir. (1912-1996). İsmail Ziyaeddin, meşaleyi Mehmet Niyazi'den alarak edebiyat dünyamızı aydınlatmıştır. Köstence'de doğmuş, ilk ve ortaokulu burada bitirdikten sonra Mecidiye Semineri'ne yazılmış ve mezun olmuştur. Kırk yaşlarında Fen Fakültesini bitirse de ömür boyu edebiyata meyilli olarak yaşamıştır. Nesir alanında öykü, oyun ve masal yazmış, fakat asıl ustalığını nazım alanında göstermiştir.

Romanya Türk-Tatar Edebiyatı isimli eserin müellifi Nedret Ali Mahmut "1940'ta Kırım Türk lehçesine uygun gördüğü bir Lâtin alfabesi kullanarak, meşhur Kırım destanlarından Şora Batır hikâyesini 3 perdelik bir dram şeklinde kaleme almıştır." diye yazmıştır.²

2 Nedret Ali Mahmut, *Romanya Türk Tatar Edebiyatı*, Constanta, Editura Europolis, 2000, c. I, s. 207.

Tatarca yazdığı **Toy**³ (Düğün) poeminde iyi tanıdığı Tatar halk edebiyatından etkilenmiş ve düğün âdetlerini canlandırmıştır. Kendisi de: “*Türk gelenek ve âdetlerini edebî Türkçe değil de daha kolay anlaşılan ve sevilen yöresel bir lehçe kullanarak yazdım.*” demiştir.

İsmail Ziyaeddin’in 1913 yılında, Köstence’de iki ciltlik **Saylama Eserleri** (Seçilmiş Eserler) Ali Cafer Ahmet-Naci ve Saim Osman Karahan tarafından hazırlanarak basılmıştır. I. ciltte şu bölümler vardır: I. Tüşünceler (Düşünceler), II. Törelere, Törenler (Âdetler, Törenler), III. Ballar Üşün (Çocuklar İçin), IV. Hikâyeler, V. Tiyatro, VI. İsmail Ziyaeddin’in Tatar Tılbılgısı Üzerine Yazılarından (İsmail Ziyaeddin’in Tatarca Dilbilgisi Üzerine Yazılarından; II. ciltte Romen edebiyatından, Tatarcaya ve Türkçeye çevrilmiş şu bölümler vardır: - Romen Edebiyatından Şiirler, Romen Edebiyatından Hikâyeler, Macar Edebiyatından bir Şiir, Romen Edebiyatından Bir Tiyatro Oyunu: İon Luca Caragiale, Kayıp Mektup.

Nedret Mahmut, İsmail Ziyaeddin’in üslubunu şöyle karakterize eder: “*Güzel cinaslar, dilinin saflığı ve sadeliği, güzelliğin tasvirleri ve nihayet açık bir mâna onun tarafından Dobruca Türklerinin edebiyatına getirdiği yeniliklerdir.*”⁴

Şair İsmail Ziyaeddin’in çocuklar için, çocuk dünyası göz önüne getirilerek yazılan başarılı birçok şiiri vardır. Onlardan iki örnek:

BARIŞ İÇİN

Neler olmaz,
her yürekte barış ateşi yansa!
Neler olmaz,
yer yüzüne ölüm saçmak
yakmak, yıkmak,
mahvetmek,
boğmak için harcanan o zanginlik, o emek,
yokluk değil, varlık için, hayat için harcansa!

TİLKİ AMCA

Akşam Tilki Amca’nın
Biraz karnı acıktı.

3 Nedret Ali Mahmut, *Romanya Türk Tatar Edebiyatı*, c. I, s. 208.

4 Nedret Ali Mahmut, *Romanya Türk Tatar Edebiyatı*, c. I, s. 207.

“Tavuk satın alayım,”

Diye o yola çıktı.

Gide gide bir köye

Yetiştirdi bizim tilki.

Bir horoza rastladı,

Dedi: “Arkadaş, bil ki,

Ben bir hırsız değilim,

Ne bir işsiz dalkavuk.

Satın almağa geldim,

Bulabilsem bir tavuk.

Görüldüğü gibi şairin dili sade, vezni hece, üslubu canlı ve dinamiktir.

Asıl mesleği eczacılık olan **Cevat Raşit** (1927-2004) zevk-ı safa sıfatıyla tanınmıştır. Halk edebiyatından etkilenecek mâniler, türküler söylemiştir.

Şenlenmesini ve şenlendirmesini bilen ozanla şair arasında veya bazen ozan, bazen yazılı edebiyat şairi olarak halkın duygularına tercüman olmuştur.

Şairin **Ana Tilimde Yazgan Şiirlerim isimli** 100 sayfalık kitabı Kriterion Kitabevinde basılmayı beklemektedir.

Şiirlerinden bir örnek:

Tatarca: Türkçe:

Dobrucalı şen dulber Dobrucalı şen dilber

Tatlı tatlı kuleber, Tatlı tatlı gülüp dur

Ah, senin kuler yüzün Ah, senin güler yüzün,

Suydure tatlı sözün Sevdirtiyor tatlı sözün

Şiirlerindeki mecazlar hoştur ve kolay anlaşılırlar. Cevat Raşit'in türkülleri törenlerde hâlâ okunmaktadır.

Atilla Emin (1933-1996) doğduğu zaman Romanya'ya ait olan, hâlen Bulgaristan topraklarına bulunan Hacıoğlu Pazarcık (Dobriç) kasabasında dünyaya gelmiştir. 1940'ta Güney Dobruca Bulgaristan'a verildiğinde, ailesi Romanya'ya göçmüştür ve burada Köstence şehrine yerleşmişlerdir. Fen Fakültesi mezunu olup, yüksek mühendis olarak çalışmıştır. Emekli olunca hikâye ve şiir yazmaya başlamıştır. Romanya Türkleri'nin hayatından sahneleri gerçekçi şekilde ve hoş bir dille “Renkler” dergisinde ve “Karadeniz” gazetesinde hikâye şeklinde bastırmıştır. Osmanlı tarihiyle ilgili makalelerini Romence “Graiul Dobrogei” gazete-

sinde yayımlamıştır. “Karadeniz” gazetesinde redaktör gibi çalışmış, daha sonra Türk Demokrat Birliği’nin çıkardığı “Hakses” gazetesinin temelini atmış ve baş redaktör olarak görev yapmıştır.

1995 yılında basılan **Ali ile Ayşe** Romanya Türklerinin ilk hikâye kitabıdır ve okuyucu tarafından çok beğenilmiştir. Ne yazık ki, tam kendini yazı hayatına adanmışken dünyaya gözlerini kapamıştır.

KİMSESİZLİĞİN FİYATI

(Bir parça)

- *Belediye kantinine yazdırayım mı seni? diye sordu. Cevap alamadı.*

İyi niyetle söylediği bu sözlerin yersiz olduğunu anladığı için teessüf etti. Belki de razı olur, umuduyla sözlerini tamamladı:

- *Biliyorum, sen gidemezsin, ben getiririm yemeğini. Vaktim olmadığında çocuklarla yollarım. Ne diyorsun?*

Fatma nine hep susuyordu, ama bakışı değişmişti. Aralanan kapıdan giren ışık yüzüne vurduğunda ağladığını gördü.

Enver Mahmut (1935-) Aynı zamanda üniversite hocası olan sanatçı, Tatar folkloru derleyicisi, gür sesle haykıran bir şairdir.

Hanımı Nedret Mahmut’la beraber Dobruca bölgesinin Tatarlarla meskun köylerini adım adım dolaşıp halk edebiyatı malzemelerini vaktinde toplamışlar ve **Ayuw Kulak Batır** (1991) isimli kitapta ölümsüzleştirmişlerdir.

Şiirlerinden bir örnek:

ANA TILIMANA DİLİM

İnan halkım İnan halkım

Tıl degenın bır bayraktır Dil dediğin bır bayraktır

Oz bayrağın coytkan herbır halk Kendi bayrağını kaybetmiş

Cenılıp ketken bır orduday cayraktır Yenilmiş bır ordu gibi dağılmıştır

Col ustunde şiynelıp catkan Yol üstünde çiynelip yatan

Ezılıp turgan taşkayraktır Ezilip duran bileği taşıdır

Nevzat Yusuf Sarıgöl (1936 -) şair, üniversite hocası, halk edebiyatı araştırmacısı ve çevirmendir. Köstence ilinin Sarıgöl köyünde doğmuş, ilk ve orta öğrenimini burada gördükten sonra, Köstence Pedagoji Lisesi’ni parlak bir öğrenci gibi bitirmiş, Bükreş Üniversitesi, Şarkiyat Fakültesi’nin Tatar Dili ve Edebiyatı Bölümünde okurken sabırlı, ciddi çalışmaları ile hocalarının takdirini kazanmış ve bitirdiği bölümünde asistan kalmıştır.

Romen edebiyatının ünlü sembolist şairi Marin Sorescu ile arkadaşlığının etkisi altında kalarak sembolist şiirler yazmağı başlamıştır. Derin düşünce yanında, hayal dünyasının geniş olduğu ve dünyaya orijinal bir şekilde baktığı eserlerinden anlaşılmaktadır. Duygularını renklerle belirtmeye çalışmıştır. Nevzat Yusuf için Nedret Mahmut Hanım şöyle yazıyor:

*Şiirleri baştanbaşa mecazlar, görülmemiş, kapalı ve karanlık hayallerle örtülmüştür. Koyu kırmızı, parlak renklere bürülü olan mecaz ve tasavvurları en modern sanat akımlarını bile hayran koyacak zenginliktedir.*⁵

UÇTU KELEBEKLER MAVİ BABAMIN GÖZÜNDEN

Bozkırın mavi tozuna “büründüm”
 Babamın düşünde kurt gibi “göründüm”
 Pembe donlu cellâtlar iniverdiler donmuş toprağa
 Güneş batmasına dört parmak kala
 Kışın özgürlük atları meydanda budala
 Paslanmış kılıcın ucunda kan damlaları oynak
 Güneşte üzüm taneleri gibi alımlı çabuk
 Pembe donlu cellâtlar iniverdiler donmuş toprağa
 Bilinmemiş mevsimlerinin çiçekleriyle girdiler yatağa
 Mangır kan akçesinin çingirtısı keselerinde
 Türkçe hakkında düşüncesi:

KARŞI DUVAR

Şimdi uzaktan derin kanlardan
 Karşı duvar türküsü geliyor aklıma
 Sonsuz sevgi
 Alageyik koşusu gibi
 Duvarın uyku girmeyen gözlerine
 Düşlemiş ha yarence ha gönülce
 Gelincikler
 Bekliyorlar öpülesi arı Türkçe

5 Nedret Ali Mahmut, *Romanya Türk-Tatar Edebiyatı*, c. I, s. 287.

Uç asılmışların alkışları

Güvercin uçuşunun ak üniversitesi

Bitmeyen belleklerde paslı bıçak

Görüyor suskun. Neden?

Uzak yıldızlar bile soluk alıyorlar

“Karşı” duvarın Türkçesinden.

Nevzat Yusuf Bey’in basılmış eserleri:

Şiir: **Kelebeklerin Öldüğü Gün** (1993)

Nesir: **Nasreddin Hoca’ya Dair Masallar**(1983), **Tabanıma Gomelek Caktım** (Tabanıma Kelebek Sürdüm) (1983), **Kınalı Kurban** (2013).

Türkçe ve Azericeden Romenceye çevirileri:

Necati Cumalı- **Kurak Yaz** (1968);

Mente Şahinler - **Mustafa Kemal Atatürk** (1998);

Dede Korkut(2002);

Fuzûlî – **Gazeluri** (2005);

Fuzûlî – **Leyla Şi Mecnun** (2007).

Kollektif eserler ve antolojiler:

Antologie De Poezie Turcă “ Türk Şiiri Antolojisi” (1972);

Din Lirica Turcă Contemporană“Günümüz Türk Lirik Şiiriinden Örnekler” – 2011);

Türk Halk Şiiri (1986);

Günümüz Romen Şairleri Antolojisi (2011),

Kazandığı Ödüller: Bükreş Üniversitesi Romence Yazılan Şiir Ödülü (1981); KIBATEK Ödülü, Mehmet Niyazi Ödülü (2010).

Hem Osmanlıca’yı, hem Romenceyi iyi bildiği, şair yeteneği de olduğu için çevirileri gayet başarılıdır. **Manas destanını** Romence’ye çevirmiştir ve bu eser yayımlanmaya hazır durumdadır.

Memedemin Yaşar (1937-2007) Öğretimini Tatarca gören sanatçı, sadece ana dili Tatarca eserler yazmıştır. İlk şiir kitabı **Kalem Oyunları**’ındaki konular insana, evlatlarına, diline ve vatana dairdir. Vatan deyince o, geniş anlamda tüm İslâm ülkelerini, dar anlamda ise yaşadığı ülke Romanya’yı anlar:

Bizde de bar ötken bulbuller Biz de var öten bülbüller
 Alevsiz cangan saklı zümrütler Alevsiz yanan gizli zümrütler
 Bizde de bar ceylan kozları Bizde de var ceylan gözler
 Sıcak yaşlı duygı ızları Sıcak yaşlı duygu izleri

Anka isimli şiir kitabında komünizm döneminde yıllarca yazamayan, sesini duyuramayan bir halkın acılarıyla, külünden yeniden doğduğunu sevinçle dile getirmiştir.

1999'da basılan **Yıldızlarga Asılğan Emel** eserinde kendisi hakkında düşüncesini yansıtmıştır: *Men, öz fikirime köre, cıtanı kıymet yağından, kotermeye tırıştım, lirizimni derinleştirdim, kullangan imgelerim basit sözlermen ifade ettim. Fikirlerimni, duygularımni sızlerge kolay yetiştirmeye çalıştım* (Ben kendi görüşüme göre, çitayı değer bakımından kaldırmaya çalıştım, lirizimimi derinleştirdim, kullandığım imgeleri basit sözlerle ifade ettim.)

Semraşık'nın Dünyası 2000 yılında basılmış, çocuklar için yazılan Tatarca kitaptır. Diğer eserleri: **Dostlarıma** (2001); **Şaliyşal** (2002); **Nokta** (2003); **Ko-yanak** (Tavşancık -2004).

Altay Kerim (1937-2006) düz yazıda ilk örnekler veren yazarlardan biri, şair ve leksikografıdır

Köstence ilinin Musurat (Movilița) köyünde doğmuş, yükseköğrenimini Bükreş Üniversitesi'nde, Şarkiyat Fakültesi'nin Türk dili ve edebiyatı bölümünde görmüştür. Birkaç sene hocalık yaptıktan sonra, Bükreş Radyosu'nun Türkçe yayınlarında redaktör olarak çalışmıştır. Emekliğe ayrıldıktan sonra Karadeniz gazetesinin baş redaktörü olmuştur.

Kâniye adlı hikâyeler kitabında XX. yüzyılın ikinci yarısında Romanya'da yaşayan Tatar ve Türklerin köylü ve köyde yaşayan aydınların simalarını gerçek ve canlı bir şekilde Tatarca kaleme almıştır.

Aşağıdaki listede Kerim Altay'ın Romence'den Türkçe'ye, Türkçe'den Romence'ye çevirmeler yaptığı görülmektedir:

Gerçeğin Ucunda Romanya (İhtilâl ve Reform) N. Ceuşescu'dan sonra ilk cumhurbaşkanı İon Iliescu'nun **Revoluție Şi Reforma** kitabına çeviri.

Poeme Care Trăiesc, Kıbrıslı Türk şair Tayfun Yücel'in **Yaşayan Mısralar** kitabına çeviri.

Romen Şiirinin Antolojisi, 1999.

Cineva Numit Buğra, Atilla Er'in **Buğra Diye Biri** başlıklı kitabına çeviri.

Tatarca Anekdotlar Bir de ...

Üç dilde şiir kitabı çıkmıştır: **Darısı Sızge Caşlar! Darısı Size Gençler! Preluaşi Ştáfeta!**

Leksikografi alanında çalışmaları Dictionar Tătar-Turc-Român, Tatarca-Türkçe- Romence Sozlık, Tatarca- Türkçe-Romence Sözlük.

Yazar Kerim Altay'ın **Kâniye** kitabından bir parça:

Koyın delikanlıları askerde, marebede. Koyde kalganlar sade kartlar bîr de zengin çaşları. Riza akayın tutkan kırşmasına toplaşkanlar, koyde, memle-kette hatta dünyada bolıp geşkenlerin bîrer bîrer elekten geşireler. O seneler radyo yok, bolsa bolsa köyde bîr tane “Universul” gazatası yetişse de temelli okıgan koylı bek az.

Emel Emin (1938-) şair ve edebiyat tarihçisidir. Bulgaristan'ın Dobrici şehrinde doğmuştur. Sofya Türk Pedagojisi'ni ve Sofya Devlet Üniversitesi'nin, Dil ve Edebiyat Fakültesi'nin Türkçe Bölümünü bitirdikten sonra yedi sene Bulgaristan'da Türkçe dersleri vermiş, 1967'de Romanya vatandaşı Atilla Emin'le evlenmiş ve Romanya'ya yerleşmiştir. Çalışma senelerinde Köstence “Ovidius” Üniversitesi'nde Türk edebiyatı derslerini vermiştir. Hâlen emekli Türkologdur.

Emel Emin hakkında sayın Nedret Hanım şöyle yazmıştır:

Emel Emin bir düşünce, hikmet şairidir. Toplumcu, ahlakçı ve dolayısıyla tenkit-cidir. Şahsi duygularına, gönül arzularına pek az yer vermiştir (...)

Emel Emin'in akıcı, pürüzsüz bir şiir üslubu vardır. Açıklığa büyük önem verir. Meramını, dileğini pek kolay anlatır, teknik yönünden mükemmeldir (...) Şiirinde ve hikâyelerinde sade dil taraftarıdır.⁶

Yazdığı eserler: **Umut** (1995); **Arzu** (1997); **Hanımeli** (2003), **Romanya'da Türk Dili Öğretiminin Metot Bilimi** (2003); **Güz Manzaraları** (2005); **Gün Doğarken** (2006); **Divan Esintisi** (2007); **Curs Practic De Limba Turcă** (2008) **Literatura Turcă De La Începuturi Pâna La Al I-Lea Război Mondial** (Başlangıçtan İkinci Dünya Harbine Kadar Türk Edebiyatı, 2013), **Gazeller* Gazeluri** (Divan Esintisi kitabının Türkçe ve Romence şeklidir, 2015).

Literatura Turcăde La Începuturi Până La Al I-Lea Război Mondial – Romanya Yazarlar Birliği Dobruca Şubesinin “Edebiyat Tarihi” ödülünü almıştır.

Serbest nazım, hece vezniyle yazmış, son yıllarda aruzu inceledikten sonra hayranı olmuştur ve gazel tecrübesi yapmıştır. **GAZELURİ** -Romence ilk ve şimdilik tek gazel kitabıdır.

Gazele bir methiyesi:

Divan edebiyatının temel türüdür gazel,

Şiir hazinesinde seçkin, dilber güldür gazel.

Şiirseven beyitleri hayranlıkla okurken,

6 Nedret Ali Mahmut, *Romanya Türk-Tatar Edebiyatı*, c. I, s. 340-341.

Hayalle güzellik dünyasına götürür gazel.
 Duyguları, düşünceleri çiçek bahçesidir,
 Makamla okunduğunda yüzü güldürür gazel.
 Kalıpları çeşitli, asrımız için mürekkep,
 Kalıp, mecaz ve sembollerle güçlüdür gazel.
 Ey Eda, gayet dinamik günlerin evlâdıyız,
 Takdir ederiz, edebiyatın süsüdür gazel.

Agiemin Baubek (1939-) şair, dilci ve leksikografıdır. Köstence ilinin Sarıgöl köyünde doğmuştur. Köstence'deki Pedagoji Lisesi'ni bitirdikten sonra, Moskova Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü tamamladıktan sonra Bükreş Üniversitesi Şarkiyat bölümünde Türkolog olarak çalışmağa başlamıştır.

Şiirlerini serbest nazımla yazmıştır. Asıl çalışmaları Türk dili grameri alanındadır.

Gramatica Limbii Türce Contemporane (Günümüz Türk Dili Grameri), Cursuri Practice De Limba Turcă (Uygulamalı Türkçe Dersleri) . Leksikograf alanında çok ciddi ve faydalı sözlükler çıkarmıştır: **Dicționar Român – Turc, Romence – Türkçe Sözlük, Dicționar Turc- Român, Türkçe – Romence SÖZLÜK.**

Agiemin Baubek hakkında Nedret Mahmut şu sıraları yazmıştır:

Şiirde hem yenilik tutkusunu, hem de muhafazakâr kişiliği birlikte taşıyor. Az sayıda yazdığı şiirlerinde dil akımına (önem) verir. Dert ve acılar ile ilgilnerek kendi fantezilerini dile getirir.

VATAN

Ninemi

Şimdi

Oğlu olan babamı

Yarın

Onun oğlu beni de

Sonsuzluğa kavuşturarak

Sineler sinesidir

Vatan

Hikâyelerinde kendi yaşamını aktarmıştır.

Güner Akmolla (1941 -) Tatarca kuvvetli hamasî şiirler yazan şairdir.

Köstence ilinin Akbaş köyünde doğmuş, ilk ve orta öğretimini doğduğu köyde görmüş, liseyi İbrail'de okumuş, yükseköğrenimini Bükreş Üniversitesi'nde Romen dili bölümünde bitirmiştir.

Abdulla Veli Şuayp'ın kızıdır. 30'a yakın kendi eserleri ve 25 kadar Romen edebiyatından çevirileri vardır. Romanya Yazarlar Birliği, Dobruca şubesinin çeviri ödülünü kazanmıştır. Eserlerinden en önemlileri:

Vatan (Tatarca-1999); **Poezii** (Tatarca ve Romence -2003) (Şiirler), **Balada Eroului Tâtar/ Tatar Şehidinin Efsanesi**; **Bağışlaymız** (Bağışlıyoruz, Ortak Türkçesi'nde, 1993); **Problema Națională** Rezistența anticomunistă (Millî Mesele-Komunizme Direniş-2003); **Buchetul Buștenilor** (Tomruklardan Deste-2004); **Poemele Copilariei** (Çocukluk Şiirleri , Tatarca -2004, **Crimeea In Anul 2004** (2004 Yılında Kırım- Romence); **Tâtarii Din Dobrogea** (Dobruca'da Tatarlar- Romence), **Poeme, Şiirler** (Romence ve Tatarca), **Monografia Comunei Albești/Aqbaş** (Akbaş İlçesinin Monografisi – 2007) **Monografia Stațiunii Tekirghiol, Tekirgöl Sayfiyesinin Monografisi** (Romence ve Tatarca- 2008), **Tatarlar I, II** (tarih karakterli roman – 2009), **Erzincan-İnima Anatoliei** (Erzincan- Anadolu'nun Kalbi, Yolculuk Notları – 2012), **O Lacrima Pe Istoria Basarabiei** (Basarabya Tarihine Bir Damla Gözyaşı (Romence-2013); **Dobruca Tatarlarının Tarihinden ve Edebiyatından Kerekli Bilgiler** (Dobruca Tatarları'nın Tarihinden ve Edebiyatından Gerekli Bilgiler -2014); **Cântecele Emigrației Tătare Crimeene** (Kırım Tatarları'nın Göç Türküleri (iki dilde – 2014); **Mareea Trecere** – Obiceiuri Şi Tradiții (Büyük Geçiş –Âdetler ve Gelenekler-2014), **Poezii Alese / Saylanma Şiirler** (Seçilmiş Şiirler-2015), **Cântecele Emigrației Tătare / Qırım Tatar Hicret Dürkileri** (Kırım Tatarlarının Hicret Türküleri-2015), **Memoria Surghiunului Tâtar** (Tatar Sürgününün Hafızası- 2015)

Güner Akmolla'nın şiirlerinden bir örnek:

NEDEN ?

Neden korkıp kartbabaylar şo Kırım'dan kaçkanlar?

Neden ürküp öz vatañını düşmanlarga aşkanlar?

Bayır geşip, bızlar ışıp, başka topraklar karap

Dağılganlar dort bır yakka, asır boyunca cılap!

NEDEN?

Neden korkup atalarımız şu Kırım'dan kaçmışlar?

Neden ürküp öz vatani düşmanlara terketmişler?

Başka topraklar arayıp, bayır geçmişler, buz içmişler,

Asır boyu ağlayarak dört bır yana dağılmışlar!

Şükriye Kerim (1942 -) Tatarca yazan bayan şairdir. Azaplar (Tătaru) köyünde doğmuş, iktisadiyat alanında eğitim görmüştür. **Renkler, Karadeniz, Caş** dergilerinde Tatarca yazdığı şiirlerinde ailesine sevgi, Tatar âdetlerine saygı, Kırım'a özlemi dile getirmiştir. Şiirlerinden bir örnek:

TAMIRIMIZ KÖKENİMİZ

Şalaş'ta bolgan erlerŞalaş'ta olan erler

Kırımlı kökenliler Kırımlı kökenliler.

Tap Kırım'dan kelgenler Ta Kırım'dan gelenler

Beş parmak, zeybekler. Beş parmak, zeybeler.

Neriman İbrahim (1944 -) Bayan şair, gazetecidir. Romence, Tatarca ve Türkçe hocalığı görevinde bulunmuştur. Tatarca ve Romence öğretimi görmüş, öğretmenliğin yanı sıra Karadeniz, Caş gazetelerinde Tatarca şiirler yazmıştır. Daha sonra Karadeniz gazetesinin "Kadınlar Dünyası" başlıklı 2 sayfalık ekini yönetmiştir.

Yazdığı kitaplar: **Cewez Tergı** (Ceviz Ağacı – Tatarca Şiirler); **Gülşen** (Kendi çocukluğu hakkında büyük hikâye-2007); **Bır Zamanda Bar Eken** (Bir Zamanlar Varmış – Kırım Tatar Masalları -2008); **Din Lirica Tătară- Antologie De Versuri- Dobroca Tatar Edebiyatında Tıl ve Vatan Süygısı** (Dobruca Tatar Edebiyatında Dil ve Vatan Sevgisi – 2014); **Dobruca Tatar Edebiyatında Kırım Süygısı** (Dobruca Tatar Edebiyatında Kırım Sevgisi – Tatarca ve Romence Şiirler -2014).

Şiirleri çoğunlukla Tatarcaya sevgiyle yanan hamasi şiirlerinden bir örnek:

DÜRKİLERİMİZ

Bızım dürkilerimizde **gurbet** bar, balam.

Asret bar, canık bar, ümit bar.

Gönlümüzü sım-sıcak tutkan masallar,

Atasözler, tapmaşalar, destanlar.

Bızım dürkilerimizde **asret** bar, balam.

Kırım'nın mawı atlas suwlarına, toprağına.

Başlar man koknı teşken dağlarına,

Bayırların üstinde yüzüm tolu bağlarına,

Bızım dürkilerimizde **canık** bar, balam.

Sürgınlıkte col boyında ölip kalgan soydaşlarga.

Anasından, babasından öksiz kalgan ballarga,

Vatanından uzak kalıp, can bergen babaylarga.
Bızım dürkülerimizde **ümit** bar balam.
Ana tılımız, dinımız, destanlarımız.
Tarih yazgan efsaneler, cırlarımız ve şınlar
Zewk ketirgen, ümit bergen maneler ve oyunlarımız.

TÜRKÜLERİMİZ

*Bizim türkülerimizde **gurbet** var, evlâdım.*
Hasret var, yanık var, ümit var.
Gönlümüzü sımsıcak tutan masallar,
Atasözleri, bulmacalar, destanlar.
*Bizim türkülerimizde **hasret** var, evlâdım.*
Kırım'ın mavi atlas sularına, toprağına.
Tepeleri göğü delen dağlarına,
Bayırlarının üstünde üzüm dolu bağlarına.
*Bizim türkülerimizde **yanık** var, evlâdım.*
Sürgün günlerinde yol boyunda ölüp kalan soydaşlara
Anadan, babadan öksüz kalan çocuklara.
Vatanından uzak kalıp, can veren ihtiyarlarımıza.
*Bizim türkülerimizde **ümit** var, evlâdım.*
Ana dilimiz, dinimiz, destanlarımıza.
Tarih yazan destanlar, türküler ve mânilerimiz
Zevklendiren, ümit veren mâniler ve oyunlarımız.

Fatma Sadık (1950 -) şair, yazar. Köstence'nin Kalaycı köyünde doğmuş. İktisadiyat Lisesi'ni bitirmiş, muhasebeci gibi çalışmıştır. Birkaç yıl Türkiye'de kaldığı için hem Romenceyi, hem de Türkçeyi iyi bilir ve her iki dilde de yazmaktadır. Romanya Yazarlar Birliği üyesidir.

Kitapları şu başlıkları taşırlar: **Cântec Pentru Surâsul Papadie** (Papatya Gü-lümsemesi Şarkısı – Romence, 1988), **Oyun Işığı Altında**-(Türkçe Şiirler-2000); **Coaja Pergamentului** (Parşömen Kâğıdı Kabuğu- Romence); **Lasă-Mă Să Scriu** (Bırak Beni Yazayım- Romence Şiirler); **Arkadaşlık ve Sevgi Bağları** (Türkçe, Çocuklar İçin Roman); **Tuna Nehri Çocuğu** (Türkçe); **Yol** (Türkçe Masal)); **Răsfățica** (Şımarık- Romence Masal)

Fatma Sadık şair yaradılışlıdır. Konularında duygular üstün gelir ve onları kolaylıkla bildirir. Aşağıda, 1987 yılında, Renkler dergisinde basılan, herkes tarafından beğenilen bir şiirini veriyoruz:

SÖZLER

Sık sık vücuduma sinen
 hem nazık
 hem sıcak
 hem yumuşak sözler
 ovada
 toprakta
 ve gökte yetişen
 kavaklar gibi büyüdünüz ki,
 ben, bugün aranızda
 aşılarmış bir yaban dal gibiyim
 sözler, acı sözler ve tatlı sözler
 uykusuzluk ve nefret
 hem uçuş
 hem özlem
 hem de asi kalbimin sevgisi
 siz sözler

Hayat Memiş (1990-)Türkçe ve Romence yazar şairemizdir. Köstence'de doğmuş. İlk, orta, lise öğrenimini doğduğu şehirde, Tıp Fakültesini de Bükreş'te bitirmiştir. Türkçeyi de Romenceyi de iyi bildiği için her iki dilde çok başarılı şiirler yazmıştır. Henüz çok genç olduğu halde dört kitapla edebiyat dünyasında kendini tanıtmıştır: **Yıldızlarla Dertleşmek** (Türkçe Şiirler – 2005); **Bir Damla Mutluluk** (2006); **Düş Bahçem/ Grădina Viselor Mele** (Romence ve Türkçe Şiirler – 2007); **Gönül Masalı** (2014)

Hayallerle, isteklerle bir dünya yanı sıra Türk tarihine, kültürüne saygı dolu konuları bazen heceyle, bazen serbest nazımla yazmıştır. Yetenekli olduğu aşikârdır.

NE GÜZELMİŞ BENİM TÜRKÇEM

Türk dili bir bilmecedir,
 Çözene bir eğlencedir.
 Tatlı sözler,

Güzel cümleler,
Ne güzelmiş benim Türkçem.
İnci gibi harfler,
Elmas kelimeler,
Anlamlı sözler,
Türkçem de her şey güzel.
Aşkı anlatır,
İnsanları barıştıtır.
Bazen tek kelimeyle
İnsan başlıyor dünyayı sevmeye,
Ne güzelmiş benim Türkçem!
Sevgiyi,
Birliği,
Mutluluğu,
Anlatır onuru,
Ne güzelmiş benim Türkçem!
Bulutlarda beni uçurtur,
Bizi hayata bağlayan umuttur,
Kelimelerde ancak onu bulurum.
Sonra da haykırırım Cennet'e:
Ne güzelmiş benim Türkçem!

Kaynakça

KAŞGARLI, Mahmut, Divan-ı Lügat ü Türk, çev. Besim Atalay, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1939.

MAHMUT, Nedret Ali, Romanya Türk Tatar Edebiyatı, Constanta, Editura Europolis, 2000.



A Dynamic Community in Impasse: The Turkish-Muslim Minority in Greece

Konstantinos TSITSELIKIS

Prof. Dr., University of Macedonia, Thessaloniki, Greece

Summary

Since its creation in 1830, the Greek state has taken advantage of the long experience of the Ottoman millet system when dealing with its own Muslim populations. In 1881 (and again in 1913), when Muslim minorities were officially recognised and their legal status was regularised, millet-like internal institutions such as local community councils, minority schools, Muftis and vakıfs were fitted into a minority protection framework. Today the legal status governing the Turkish/Muslim minority of Western Thrace has been preserved as an institutional fossil, as a hybrid ‘neo-millet’ keeping millet-like minority rights in parallel to the nexus of rights that citizenship entails. However, this legal status of the minority often creates conflicts of legal norms, as it is the case with the enjoyment of linguistic rights on the basis of religious affiliation or the application of the Sharia. Which principle will prevail? Minority rights or fundamental human rights? Community affiliation

or citizenship? These questions were not answer, as minority status a la millet hampered the development of citizenry among Muslim Greek citizens.

The cohabitation of these minority rights within constitutionally founded human rights often creates conflicts of legal norms, as it is the case with the enjoyment of linguistic rights on the basis of religious affiliation or the application of the sharia (Islamic law). The most critical issue remains the limits to be set between multicultural integration and preservation of the minority's linguistic and religious identity or, in other terms, the relation between individual and collective rights. Civil and political rights exercised by Muslims have sometimes been subject to special policies, practices, and legal norms. In most cases, the enjoyment of these rights also entails closely interactions with mainstream institutions in Greek society, namely the right to political representation, association, and to self-organise within the context of civil society, the right to establish mosques and cemeteries, freedom of expression, and individual property rights. An historical consideration of these rights helps explain their content and shape in contemporary times. One can observe common patterns, such as the 'state of exception' or the privileging of 'national interest' to which law and the courts often ascribe. At the same time, the subjects of these rights often consider themselves exceptional, belonging to a special legal order in which the enjoyment of 'common' rights is a function of community interests. The Mufti, the Islamic property (vakıf), and the minority schools, display classical communitarian patterns of institutional organization which are subject to exceptional measures a an outcome of manipulation and controlling patterns set by the governments of both Greece and Turkey.

From the early stages of the bilateral relationship, the Turkish consulate of Komotini played the role of providing political and ideological guidance to the minority elite in consolidating and promoting modernist, pro-Kemalist notables. In time, consular activism fostered the formation of pro-Turkish national feelings among significant segments of the minority. After the 1950s, Turkey started supporting the modernist elite more steadily by granting allowances to journalists, teachers, and religious servants, or imposing a black list (denial to enter Turkey) on those who opposed the policies of Turkey on minority issues or refused to collaborate. Turkey's patronage over the minority's internal affairs intensified in the 1980s

attempting to Turkify Islam. At this juncture, the *droit de regard* was replaced by political interventionism under. At that time, the so-called 'Turkish-Islamic synthesis' was gaining ground in Turkey and being exported to Western Thrace. The Mufti crisis of 1985 provided a platform for devout Muslims among the minority to adhere ideologically to Turkish nationalism.

On the other hand, since the establishment of the Greek administration in Thrace in 1920, the Turkish-Muslim minority was put under state supervision administered by inspection authorities. The minority of Thrace was often seen as an unwanted vehicle of Turkey within Greece's domestic affairs or the 'enemy within'. A series of state bodies

Were focused on the minority of Thrace attempting counter balancing Turkish influence, by endorsing the idea that the minority poses issues of 'national security'. In the 1960s, a series of discrimination policies and counter-measures, favoured Pomaks and Islamists or aimed at the hellenization of land, all having been implemented in a secret and unofficial way and often *contra legem*. These measures also attempted to limit the organizational autonomy of the minority regarding the *vakıf* properties and the minority schools.

After the late 1990s, the policy of counter-balancing the Turkish consulate was limited to support of a network of those among the minority who vocally profess loyalty to Greece; it also paid direct allowances to teachers, imams, and journalists. The flagging of national security as the determining factor for minority policy, is still in use in public discourse. National security served as the ideological pillar for the doctrine of a state of exception, which would allow derogation from rule of law, creating thus an emergency imposing legitimacy bypassing legality.

Dinamik Bir Toplum Çıkmazda: Yunanistan'daki Türk-Müslüman Azınlığı

Özet

1 830'da kuruluşundan bu yana Yunan devleti kendi Müslüman nüfusları ele alırken Osmanlı millet sisteminden elde edilen köklü deneyimlerinden yararlanmışır. 1881'de (ve tekrar 1913'te) Müslüman azınlıkları resmen tanındığında ve yasal durumları düzenlendiğinde yerel toplum konseyleri, azınlık okulları, müftülük ve vakıfları gibi millet tipi dâhili kurumlar azınlığı koruma çerçevesine yerleştirilmiştir. Günümüzde Batı Trakya'daki Türk/Müslüman azınlığının yasal durumu vatandaşlık olmanın getirdiği haklarla bağlantılı olarak millet tipi azınlık haklarının paralelinde kurumsal fosil ve bir tür melez 'yeni-millet' yaklaşımı ile muhafaza edilmiştir. Ancak azınlığın bu yasal statüsü dini bağlantılara dayalı dilsel hakları veya Şeriatın uygulanması durumlarında yasal normları açısından sıklıkla çatışmalara yol açmaktadır. Hangi ilke geçerli olacaktır? Azınlık hakları mı yoksa temel insan hakları mı? Topluluk üyeliği mi yoksa vatandaşlık mı? A la millet azınlık durumu Müslüman

Yunan vatandaşları arasında vatandaşlık kavramının gelişmesini engelledikçe bu sorular cevap bulamadı.

Azınlık hakların anayasal insan hakları ile birlikte uygulanması durumu dini bağlanılara dayalı dilsel hakları veya Şeriatın (İslami hukuk) uygulanması durumlarında yasal normları açısından sıklıkla çatışmalara yol açmaktadır. En kritik konular da çok kültürlü entegrasyon arasında ve azınlığın dil ve dini kimliğin muhafaza edilmesi arasındaki sınırların yani bireysel ve kolektif hakları arasındaki ilişkinin belirlenmesidir. Müslümanların sahip olduğu medeni ve siyasi haklar bazen özel politikalara, uygulamalara ve yasal normlara tabi olmuştur. Çoğunlukla bu haklardan yararlanmak için Yunan toplumuna ait hâkim kurumları ile örneğin siyasi temsil hakkı, bir araya gelme ve sivil toplum bağlamında organize olabilmek, cami ve mezarlıkların kurulması, ifade özgürlüğü ve bireysel mülkiyet haklarının kullanılması yakın etkileşimi gerektirmektedir. Bu hakların tarihsel açıdan ele alınması çağdaş zamanlarda içerikleri ve şekillerin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu şekilde 'istisna durumları' veya hukuk ve mahkemelerin sıkça isnat ettikleri 'ulusal menfaat' imtiyazı ile ilgili ortak yapılandırmaları gözlemlenebilir. Aynı zamanda bu haklara sahip olanlar kendilerini sıkça olağanüstü ve toplum menfaatinin bir işlevi olan 'ortak' haklardan yararlanarak özel hukuk düzenine ait olarak görüyorlar. Müftülük, İslami mülkler (vakıf) ve azınlık okulları hem Yunanistan hem Türkiye hükümetlerinin uyguladığı manipülasyon ve kontrol edici kalıpların uygulanması sonucunda ortaya çıkan olağan dışı önlemlere tabi olan kurumsal organizasyonunun geleneksel cemaatçi şekilleri sergiliyorlar.

İkili ilişkilerin erken döneminden itibaren Gümölcine'deki Türk Konsolosluğu azınlık elit mensuplarına siyasi ve ideolojik rehberliğin verilmesinde rol alarak çağdaş Kemalist yanlı ileri gelenleri birleştirdi ve teşvik etmiştir. Zaman içinde konsolosluk faaliyetleri azınlığın önemli kısmı arasında Türk yanlı milliyetçi duyguların oluşturulmasına önyak olmuştur. 1950'li yıllardan sonra Türkiye çağdaş elitleri daha düzenli desteklemeye başlayarak gazetecilere, öğretmenlere ve din görevlilere ödenekleri hibe ederek veya azınlık konularla ilgili olarak Türkiye'nin uyguladığı politikaları eleştirenleri veya işbirliği yapmayı reddedenleri kara listeye alarak desteklemiştir. Türkiye'nin azınlığının içişleri ile ilgili himayesi 1980'li yıllarda yoğunlaşarak İslam'ın Türkleştirilmesi çabalarına vardı. Bu noktada denetim hakkı siyasi müdahale ile ikame edildi. O tarihlerde sözde 'Türk-İslam sentezi' Türkiye'de zemin kazanıyordu ve Batı

Trakya'ya ithal edildi. 1985'te çıkan Müftü krizi azınlık arasındaki dindar Müslümanlara ideolojik bağlamda Türk milliyetçiliğine sığınma platformu sağlamıştır.

Diğer yandan 1920 yılında Trakya'da kurulan Yunan idaresi ile Türk-Müslüman azınlık denetim makamları tarafından uygulanan devletin kontrolü altına alınmıştır. Trakya'daki azınlık sıklıkla Yunanistan'ın içişlerine karışan Türkiye'nin istenmeyen aracı veya 'içindeki düşman' olarak algılanmıştır. Bir dizi devlet kurumu Trakya'daki azınlığa odaklanarak azınlığının 'ulusal güvenlik' açısından sorunlu olduğu düşüncesini tasdik ederek Türk etkisini dengelemeye çalışmışlar. 1960'lı yıllarda Pomaklardan ve İslamcılardan yana olan bir dizi gizli ve gayrı resmi ve çoğunlukla yasalara aykırı bir şekilde uygulanan ayrımcılık politikaları ve karşı önlemleri veya toprakların Yunanlaştırılmasına yönelik uygulamalara girişilmiştir. Bu önlemlerin amacı aynı zamanda azınlığın vakıf malları ve azınlık okulları üzerindeki örgütsel özerkliğin sınırlandırılmasıydı.

1990'lı yılların sonunda Türk konsoloslugu tarafından uygulanan karşıt dengeleme politikaları Yunanistan'a yüksek sesle sadakat beyan eden azınlık şebekesinin desteklenmesi ile sınırlı olmakla beraber öğretmenlere, imamlara ve gazetecilere doğrudan ödenekler ödeniyordu. Azınlık politikalarında ulusal güvenliğinin işaret edilmesi halen kamusal söylemlerde belirleyici unsur olarak kullanılmaktadır. Ulusal güvenlik hukukun üstünlüğü ve yasallığın geçilmesini yasallaştıran acil durumun oluşturması ve istisnai durum doktrini için ideolojik temelin oluşturulmasına hizmet etmiştir.

1. Introduction

The legal status of Islam in Greece¹ has its historical roots in the beginning of the formation of the Greek state in 1830. However, it became a consolidated legal system only after the annexation of Thessalia and Arta in 1881 and of the New Territories (Macedonia, Epirus, islands of Eastern Aegean and Crete) in 1913, when Greek citizenship was granted to a sizeable Muslim population. In 1923, the exchange of population between Greece and Turkey put an end to the presence of Islam in Greece, with the important exception of the Turkish/Muslim minority of Thrace.²

What makes Greece an interesting case is the survival of elements of the Ottoman *millet* system turning religious divisions into political and legal categories.³ The legal status of Islam in Greece accommodates pre-modern Ottoman elements with the modern schemes that citizenship entails. This ‘neo-*millet*’ system applies only to the Turkish/Muslim minority of Thrace, and encompasses only a few internal institutions of the minority which, in general, are not embedded in or recognised by the state institutions. It constitutes a relative exception to the strictly uniform Greek legal order, and seems at first glance to fit in with the paradigm of legal pluralism. Against this background, this article aims at discussing the major characteristics of the legal status of Islam in Greece, and its place at the edges of European political modernity.

The article discusses the institutional elements of the *millet*-like legal status of the Muslims in Greece. These elements constitute what I have called a ‘neo-*millet*’, namely a system which keeps alive pre-modern legal divisions based on religion and uses them along with modern citizenship. Some of these elements have become obsolete with time, such as political representation quotas, local community councils and exemptions from military service. Others remain in force under the form of minority rights, as it is the case with the bilingual minority schools, the jurisdiction of the Muftis and the self-administration of the *vakıfs* (pious foundations).

1 The present article is an updated version of the article: Konstantinos Tsitselikis, “The Pending Modernisation of Islam in Greece: From *Millet* to Minority Status”, *Jahrbuecher fuer Geschichte und Kultur Suedosteuropas*, Vol. 55, No 4, 2007, p. 354-373, taking into account new research results presented in Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece. From traditional minorities to immigrant newcomers*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff, 2012.

2 The Albanian Muslims of Epirus and Macedonia were also excluded from the 1923 population exchange, but were expelled to Albania in 1944 by Greek guerrilla. The Greek and Turkish speaking Muslims of the Dodecanese became a semi-official minority after the islands – until then an Italian possession – were attached to Greece in 1947.

3 A certain institutional autonomy was granted to the religious communities (*millets*) by the central Ottoman authorities, especially after the reforms of the 19th century. On the *millet* system, see Karen Barkey, *Empire of Difference, The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Michael Ursinus, “Millet”, *Encyclopedia of Islam*, vol. VII, Leiden, E.J. Brill, 1990, p. 61–64; Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, vol. I: The Central Lands*, New York, Holmes & Mayer, 1982.

Discussing the situation of the Turkish/Muslim minority in Thrace, two more specific aspects will be stressed: the confrontation about the naming of the minority, and the deprivation of citizenship experienced by many members of the minority. The minority of Thrace has been the field of confrontation for Greek and Turkish governments through out time. Both used political means to distort the content of legal norms, evoking national interests that would allow 'exceptional measures'. Therefore, the minority protection framework has to be seen in the context of the Greek-Turkish relations and their mutual minority status. The interdependence of the *droit de regard* (right to supervision) on their minorities by Greece and Turkey engendered a series of problematic situations which did not comply with the substance of the 'minority protection' regime prescribed by the Treaty of Lausanne and other relevant legal instruments. Measures targeting the minorities in Greece and Turkey were undertaken, explicitly or tacitly, by the pertinent political and administrative bodies. Such measures can be understood as disaggregating the notion of (negative) reciprocity in terms of *quality*, *time*, *qualitative symmetry*, and *quantitative symmetry*.⁴ Reciprocity, as a highly controversial point determined the minority provisions between Greece and Turkey set forth in the Treaty of Lausanne. Very often, both states invoke the other state's violations to cover their own poor implementation of the Treaty. Thus, the shrinking of the Greek-Orthodox minority in Turkey from 120,000 in 1924 to some 3,500 nowadays led to Greek counter-measures which, in turn, fuelled discriminative policies in Turkey. In both countries, concern shown towards their kin minorities abroad is realised through unilateral legislative measures and practices in favour of their kin (*omogeneis/soydaş*). For decades negative reciprocity was applied by Greece and Turkey on all the most important minority issues such as the selection of the Muftis, the management of the vakif, and minority education.

2. Muslim Minorities: Between *Millet* and (the Greek) Nation

Religion and ethnicity were closely linked in the Greek 'national awakening', which in fact accommodated the pattern of the traditional Ottoman *millet* system into the nation-building process. *Millets* were seen as latent 'nationalities', especially during the harsh diplomatic negotiations regarding the fate of the former Ottoman territories by the end of the 19th century. Pre-modern cultural diversity, hybridism and syncretism started fading out as the notion of ethno-national purity, derived from European Romanticism, began to transplant to the region. In Greece, the notion of citizenship was strongly influenced by a post-Ottoman perception of

4 On Greek-Turkish reciprocity over minority rights, see Michel Hunault, *Freedom of religion and other human rights for non-Muslim minorities in Turkey and for the Muslim minority in Thrace (Eastern Greece)*, Parliamentary Assembly, Committee on Legal Affairs and Human Rights, Report, Doc 11860, 21.4.2009, Council of Europe, Strasbourg and Resolution 1704 (2010) Parliamentary Assembly, Council of Europe, par. 5-8; Samim Akgönül (ed.), *Reciprocity. Greek and Turkish Minorities: Law, Religion and Politics*, Istanbul, Bilgi University Press, 2008.

ethnicity and turned into a theory of racial continuity of Hellenism based on the 'Greek *genos*'.⁵

For such a political community based on 'common racial descent', minorities constituted a 'problem': in principle, they should either have vanished through assimilation policies, or have been granted special rights in order to keep their own identity, or have been left to the dynamics of political indifference. Greek history has experienced all these policies with a wide range of nuances or mixed versions. In the process, Muslims and Jews were more and more perceived as isolated religious groups and political entities. The Ottoman perception of the *dhimmi*s (Christians and Jews living in the Ottoman Empire) was reversed, and while Muslims enjoyed equality before the law, this principle could always be restricted by the dispositions of their specific legal status. As noted by Maria Todorova,

Ironically, Balkan nationalism, which irrevocably destroyed the imagined community of Orthodox Christianity managed to preserve a frozen, unchangeable and stultifying uniform image of the Muslim community, and consistently dealt with it in millet terms.⁶

The era of nationalism has also altered the balance of power between nation and religion. In contemporary Greece, patterns of national affiliation are clear and religion constitutes only a secondary factor of solidarity, tightly interrelated to national ideology. Nevertheless, religion still constitutes the predominant criterion for the establishment of the legal status of the Turkish/Muslim minority in Thrace, a fact which can be explained through the general features of the nation-building process in Greece as well as the consolidation of the minority national identity in Thrace.

The Greek state has tried to use *millet*-like institutions to enforce its control on a minority defined in religious and not national terms. This attitude is due to Greece's tense relations with Turkey, especially after the beginning of the Cyprus crisis in 1955 and its reflection on the Greek-Orthodox minority of Istanbul. At the same time, Turkish national ideology used the *millet*-like institutions of the minority to enhance community bonds among its members, including those located at the limits of the dominant Turkish national identity, such as the Bulgarian-speaking Pomaks or the Roma (Gypsies). Turkish national identity has grown out from the once prevailing multifaceted Islamic Ottoman identity, and the 'nationalisation' of Islam has been completed by turning religious ties into national ones. Therefore, the long tradition of minority protection in Greece does not reflect a larger contemporary trend towards legal pluralism applying in this country as well, but an institutional remnant of the past, solidly relied upon by a conservative minority and its kin-state, Turkey.

5 Konstantinos Tsitselikis and Dimitris Christopoulos, "Impasses of Treatment Regarding Minorities and Homogeneity in Greece", *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas*, No 5, 2003, p. 81–93.

6 Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 177.

Islam, which was once the main obstacle to the modernist ideology of Kemalism, has turned into the main pillar of the Turkish national ideology within the Turkish/Muslim minority. This transformation of the structural position of Islam is also a reflection of the advent of political Islam in Turkey and of its interaction with Turkish nationalism, after years of direct confrontation. The increasing influence of Islam on Turkish national ideology since the 1980s has been easily 'exported' to Thrace, where the internal institutions of the minority have been put in the service of Turkish nationalism, but have retained their *millet*-like features. Nevertheless, Greek authorities remain entrapped in their ideological premises denying the national identity of (the majority of) the minority, and still favour the maintenance of this 'neo-*millet*' a policy that has become completely obsolete. As a result, the legal status of the Turkish/Muslim minority of Thrace is resisting fiercely in time: in an interesting ideological and political interaction, neither the minority itself, nor the Greek and Turkish authorities attempt to modernise radically institutions which date back to the late 19th century.

3. The Muslims of Thrace as a minority

The peak of the national program aiming at homogenising Greece and Turkey was the population exchange in 1923, from which the Muslims of Western Thrace and the Orthodox Greeks of Istanbul and the islands of Gökçeada/İmros and Bozcaada/ Tenedos were exempted.⁷ This population exchange was based on religious criteria, although other cases of extra-conventional exemption, such as the Muslims 'of Albanian descent' in Greece or the Arab-speaking Greek Orthodox population of Kilikia, reveal an implicit national dimension.

The Treaty of Lausanne granted to the minorities of both states religious rights reminiscent of the Ottoman *millet* system. The *millet*-like institutions of the Turkish/Muslim minority of Thrace, in particular, keep the minority locked within old communitarian patterns as an islet of institutionalised religious conservatism in a sea of modernity.⁸ This situation creates a hybrid legal status with limited perspectives of evolution, as it is suitable for manipulation by both the state of citizenship (Greece) and the kin-state (Turkey). It is telling, from this point of view, that the Greek Ministry of Foreign Affairs still holds the coordination authority for any legal or political decision related to the Turkish/Muslim minority. Moreover, the national ideology from both sides makes this phenomenon seem "natural" and only susceptible to cosmetic changes.

7 Renée Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean. An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2003; Konstantinos Tsitselikis (ed.), *The Greek-Turkish Population Exchange. Aspects of a National Antagonism* [in Greek], Athens, Kritiki/KEMO, 2006.

8 In Turkey, on the contrary, the minorities were forced in 1926 to renounce to their rights regarding specific religious courts and to align with the new Turkish legal order, which recognized the civil code as the sole source of family law.

According to the Inspector of Minorities in 1930, the friendship between Greece and Turkey should be based on a 'principle of loyalty' of the minorities vis-à-vis their home-state. In case that new minority rights were to be granted, the existing treaties had to be observed and the state of citizenship had to apply its own laws, in order to avoid that minorities turn into "a state within a state"⁹ and to ensure, for example, the teaching of the official language of the state. These statements reveal the perception of the then realities, at the beginning of the implementation of the minority protection in the 1930s, when the minorities were still preserving strong *millet*-like institutions.

What marked policies of both Greece and Turkey vis-à-vis the Turkish/ Muslim minority of Thrace and the internal divides of the minority itself in the following 50 years was the place of Islam and its competition with the modernist ideology of Kemalism or, in other words, with Turkish nationalism. The division of the minority between conservative Muslims (religious leaders, landowners and ordinary people expressing the old regime within a religiously institutionalised community) and modernist Kemalists (intellectuals, landowners and merchants predominantly expressing the new era of national ideals) was fuelled by Greek and Turkish policies, with the temporary exception of the early 1930s and 1950s, when Greece stopped supporting the conservative wing. After the Turkish national ideology managed to transform Islam into one of its main pillars and to incorporate the Pomak and Roma ethnic groups, Greek authorities had no other choice than to resort to legalistic arguments to claim the religious character of a minority which had in fact largely turned into a national one. This helps understanding both the symbolic antagonism between nationalisms (how one should name the minority?) and the practice of deprivation of citizenship (how one can eradicate the unwanted?).

4. 'National/Turkish' or 'Religious/Muslim' Minority?

In the 1920s, 'Turk' was simply a synonym for 'Muslim'. Later on, as the Greek-Turkish relations became more and more antagonistic and reflected themselves on their respective minorities, the way the minority of Thrace was named became of crucial importance. By keeping the religious name of the minority and neglecting the ongoing process of 'nationalisation' ('turkification'), both states attempted awkwardly to avoid facing truth: nation—and not religion any more—constitutes its core identity. The 'nationalisation' of the minority created a strong concern by the Greek authorities about the raising influence of Turkey on Greek territory, especially after the 1950s. Regardless of the validity of this concern, the appellation of the minority became of major symbolic importance for both states and for the minority itself.

9 Konstantinos Stylianopoulos, *Report on the Muslim minority of Thrace*, Part B, 11 October 1929, Archive of Eleftherios Venizelos, Bennakis Museum (Kifisia, Athens), F. 1929/53, p. 71.

The frequent switching between ‘Turkish’ and ‘Muslim’ in the official appellation of the minority, in the 1920s, 1950s, 1970s and today, reveals the capacity for amnesia of a national rhetoric, which claims to serve ‘national interests’ in a ‘state of necessity’.¹⁰ In 1955, in the context of a rapprochement between Greece and Turkey, Greek authorities themselves called the minority ‘Turkish’; during the military junta (1967–1974) and still today, however, the very same term has been demonised. Since the mid-1980s, following a series of decisions adopted by the Greek courts, minority associations had to abandon in their titles the adjective ‘Turk’. Four cases have been brought before the European Court of Human Rights, which found a violation of the right to association. As the Court said there was no excuse for the Greek courts to ban the associations just because they were referring to the Turkish affiliation of their members.¹¹ Up to date, none of these associations is registered before the Greek Courts of Thrace which demonstrate a rigid reaction to legal normality.

5. Being Deprived from Citizenship

One of the best examples of the ideological use of law in the definition of ‘us’ and ‘others’ are the legal norms for the acquirement and loss of Greek citizenship. The Greek law limits the access to citizenship by referring to *ius sanguinis* rather than *ius soli*, in conformity with the perception of Greekness as ‘racial continuity’.¹² Moreover, the 1955 Code of Nationality contained the notorious article 519 stating that “a person [Greek citizen] of non-Greek descent who leaves Greece with-

10 The various names used for the minority schools from 1881 up today is characteristic for the awkwardness regarding the naming of the Muslim minorities in Greece. The appellation goes as following: ‘Turkish’ (Law 123/1882, Decree 3065/1954), ‘Ottoman’ (Law 568/1915), ‘Muslim’ (Law 1618/1919, Law 2781/1922, Legislative Decree 4242/1962) and lastly ‘minority’ (Ministerial Decision 57658/1972, Law 694/1977, Law 2640/1998, Law 2817/2000).

11 The Court observed that even if the real aim of the applicant association had been to promote the idea that there was an ethnic minority in Greece, this could not be said to constitute a threat to a democratic society. It reiterated that the existence of minorities and different cultures in a country was a historical fact that a democratic society had to tolerate and even protect and support such groups according to the principles of international law. The Court also considered that it could not be inferred from the factors relied on by the Thrace Court of Appeals that the applicant association had engaged in activities contrary to its proclaimed objectives. Moreover, there was no evidence that the president or members of the association had ever called for the use of violence, an uprising, or any other form of rejection of democratic principles. The Court considered that freedom of association involved the right of everyone to express, in a lawful context, their beliefs about their ethnic identity. However shocking and unacceptable certain views or words used might appear to the authorities, their dissemination should not automatically be regarded as a threat to public policy or to the territorial integrity of a country (ECtHR, *Tourkiki Enosi Xanthis and Others v. Greece*, no. 26698/05, judgment, paras 55–56).

12 Dimitris Christopoulos, “Greece”, Rainer Bauböck, Eva Ersbøll, Kees Groenengijk, Harald Waldrauch (eds.), *Acquisition and Loss of Nationality, Policies and Trends in 15 European States, vol. II: Country Analyses*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, p. 255–289; Konstantinos Tsitselikis, “Citizenship in Greece. Present Challenges for Future Changes”, Devorah Kalekin-Fisherman/Pirkko Pitkänen (eds.), *Multiple Citizenship as a Challenge to European Nation-States*, Rotterdam: Sense Publishers, 2006, p. 145–170.

out the intention of returning may be declared as having lost Greek citizenship”.¹³ This article put the Greek citizens ‘of not Greek descent’ (*allogeneis*) in a much more vulnerable position than those ‘of Greek descent’ (*homogeneis*). Muslims belong par excellence to the first category and became the target of policies aiming at reducing the size of the minority.

According to the Ministry of Interior, about 46,600 Muslims have been deprived of their Greek citizenship between 1955 and 1998.¹⁴ This measure was in part a response to the expulsion of more than 22,000 members of the Greek minority of Istanbul in the 1960s. However, it has to be noted that 60% of the cases of citizenship deprivation concern Muslims of Thrace who had settled in Turkey and required themselves to be deprived of their Greek citizenship in order to ease the procedure for the acquisition of the Turkish citizenship. The number of deprivations of citizenship started fading out after 1992 only, and article 19 was abolished in 1998. A direct consequence of these deprivations of citizenship is the phenomenon of statelessness. Most of the cases of statelessness regard Muslims in Thrace, who insist on their legitimate right to be given back their Greek citizenship. After long years of inertia, restoration of citizenship was conducted in 2007 in favour of some of the victims of deprivation policy.¹⁵

6. The Institutional Basis of the ‘Neo-Millet’

Since the establishment of the Greek state in 1830, Greece’s management of its Muslim minorities has reproduced pre-existing legal divisions based on religion. Muslims integrated into the Greek state in 1881 (Thessalia), 1913 (New Territories) and 1919/23 (Western Thrace) were seen as a remainder of the Muslim *millet*. A series of international treaties (Treaty of Constantinople, 1881; Treaty of Athens, 1913; Treaty of Lausanne, 1923) aimed at securing their legal status, under the leadership of the muftis assisted at the local level by Muslim community councils.

These *millet*-like arrangements have proved to be exceptionally enduring in Greece and are still visible today in the case of the Turkish/Muslim minority of Thrace, which constitutes the main Muslim population of Greek citizenship. After the end of the Greek-Turkish war and the population exchange in 1923, the minority became the new line of confrontation between Greek and Turkish national ideologies. Despite the modernisation processes that took place in Greece

13 Legislative Decree 3370/1955, article 19, Code of Greek Nationality (FEK A 258).

14 Answer n° 10097 by the Minister of Interior to question submitted to the Parliament by the deputy of the minority İlhan Ahmet, 20 April 2005. See also Tasos Kostopoulos, “The Dark Side of the New-Greek History: The Deprivation of Citizenship (1926–2003)” [in Greek], *Syghrona Themata*, Vol. 83, 2003, p. 53–75; Nikolas Sitaropoulos, “Freedom of Movement and the Right to a Nationality v. Ethnic Minorities: The Case of ex Article 19 of the Greek Nationality Code”, *European Journal of Migration and Law*, Vol. 6, No 3, 2004, p. 205–223; Dimitris Christopoulos, *Who is Greek citizen?*, [in Greek], Athens, Vivliorama, 2012, p. 81–94.

15 Decision of the Minister of Interior, Nr 62036/3259/2007 (FEK B 2000).

since then, the ‘neo-*millet*’ set up by the Treaty of Lausanne is still in force. Legal regulations on the minority attempt to adapt *millet*-like rights to modern minority approach, but still ignore the core issue of the question: the ‘nationalisation’ of the minority.

In several domains special minority rights were and sometimes still are attributed to the Muslims of Greece on the basis of religious affiliation. The fields of applicability of the laws and policies in which the Muslims were considered as members of a religious community rather than citizens of the state were more numerous in the early stages of the formation of the Greek state. Gradually, some *millet*-like arrangements were accommodated within the framework of citizenship and therefore vanished (such as the separated electoral college for Muslims, the Community councils and the military service), while others are still in force (the Mufti’s jurisdiction, community property and minority schools).

7. Turkey as Kin-State

Ethnic kinship played a crucial role in the consolidation of nationalism and ethnic affinities across the post-Ottoman region through the assimilation of the Greek-Orthodox and Muslims of the Empire into the new, national ideologies¹⁶. As such, one of the main aspects of Turkish policy in the post-Lausanne years was to seek to reinforce a uniquely Turkish national identity within the Muslim minority. Turkish language was an asset, religion a vehicle. The Treaty of Lausanne played a critical role in defining the parameters of identity. The view that Turkish-speaking Muslims are intrinsically Turkish is also reflected in patterns of engagement of the kin-minority of Thrace.

However, behind the conventional legal justification of *droit de regard*, in both Greece and Turkey, invocation of ties of ‘common blood’, or ‘common ethnic descent’ or ‘origin’ underpins ideological and political agendas. These ties substitute citizenship with special rights extended to member of the respective minorities under the unilateral control of the granting state. Thus, Greek and Turkish legal norms and policies on the minority of Thrace overlap, stemming from the kin-state and the home state. The impact of Turkish policies towards the minority of Thrace can accordingly be divided into two spheres, one applicable in Thrace, and the other applicable in Turkey (immigration policies and law).

From the early stages of the bilateral relationship, the consulate of Komotini played the role of providing political and ideological guidance to the minority elite in consolidating and promoting modernist, pro-Kemalist notables. In time, consular activism fostered the formation of pro-Turkish national feelings among

16 H. Poulton, “Turkey as kin-State: Turkish foreign policy towards Turkish and Muslim communities in the Balkans”, *Muslim identity and the Balkan state*, H. Poulton & S. Taji-Farouki (eds.), Hurst & co., London, 1997, p. 197.

significant segments of the minority. It also led to the conversion to Kemalism of much of the elite of the minority. After the 1950s, Turkey started supporting the modernist elite more steadily by granting allowances to journalists, teachers, and religious servants, or imposing a black list (denial to enter Turkey) on those who opposed the policies of Turkey on minority issues or refused to collaborate. Turkey's patronage over the minority's internal affairs intensified in the 1980s attempting to Turkify Islam¹⁷. At this juncture, the *droit de regard* was replaced by political interventionism under Turkish leader Turgut Ozal who aimed at incorporating the religious wing of the minority into the folds of Turkish national ideology. At that time, the so-called 'Turkish-Islamic synthesis' was gaining ground in Turkey and being exported to Western Thrace. The Mufti crisis of 1985 provided a platform for devout Muslims among the minority to adhere ideologically to Turkish nationalism.

A support network operates via the Turkish consulate of Komotini which sponsors the minority's political leaders, guides the activities of minority associations, and grants allowances to teachers or pensions, all measures which follow the familiar pattern of activity conducted by a kin-state in favour of the kin-minority. In relation to general measures of positive discrimination in favour of Turkish *soydaş* (people of Turkish descent of abroad), Ankara also sought to strengthen the minority's own perception of the role of Turkey by upgrading the Turkish Consulate of Komotini. Furthermore, it created a considerable quota (10 percent) for *soydaş* students to attend Turkish universities,¹⁸ and provided special visas and scholarships for studying at Turkish schools and institutions of higher education. On other occasions Turkey facilitated migration, like in 1951-1964 and in again in 1974.

Involvement in the minority's internal affairs is also conducted through granting financial support for *kuran kursu* (koranic courses) and, in 1991, supporting imams loyal to the 'elected Muftis'. Also worth mentioning are special allowances from the Ministry for Foreign Affairs and pensions for those teachers who serve the Ministry of Education and do not oppose Turkish culture. Such measures are made possible by act 168/1960 on 'economic allowances for teachers of Turkish descent who live in a foreign country with a foreign citizenship'. Who can be member of the community of the nation and therefore recipient of these rights? The vague content of 'Turkishness' was described by a Turkish official as follows¹⁹:

17 Ali Hüseyinoğlu, "Islam in Western Thrace-Greece after 1923. The role of internal and external actors", Working paper presented at the conference *After the Wahhabi Mirage: Islam, politics and international networks in the Balkans*, European Studies Centre, University of Oxford, Antony's College, Oxford, <www.balkanmuslims.com>, 2010, p. 11.

18 Samim Akgönül, *Une communauté deux Etats : la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*, Istanbul, ISIS, 1999, p. 203-215.

19 Regarding former article 301 of the Turkish Penal Code, quoted in Turgut Tarhanlı, *Türklük, asagılama ve demokrasi*, 'Radikal', 13.10.2005.

The common being created by a common culture unique to Turks, wherever they live in the world. This being is wider than the notion of the Turkish nation and encompasses those living outside Turkey and societies who participate to the same culture.

By the late 1990s, the consulate started to apply cultural policies, trumpeting a common Turkish folklore in Western Thrace through a series of ideologically loyal associations which promoted cultural events, often performed by invited folk groups from Turkey. Meanwhile, the 'salary policies' of the consulate placed a significant number of minority families into a clientistic framework. By 2002, about 1,500 individuals were receiving up to 1,000 euros each per month.²⁰ According to other researchers, this number could be as high as 3,000 or even 7,000 individuals²¹. In any case, the low economic status of the minority and the high number of salaries paid by the Turkish Consulate (along with the relevant 'salary policies' exerted by the Greek government) have minimised the possibility of independent voices emerging among the minority.

In other cases, Turkey displayed a protective profile on minority issues, such as dispatching a team of MPs as observers to the high profile and politicised trials of Sadik, Aga, and Serif in the early 1990s. On the other hand, regular visits to Ankara, the Turkish parliament, the prime minister and other state agencies by groups of minority notables, deputies, and elected Muftis have kept psychological and symbolic contacts open between Turkey and the minority's elite. The policies applied by the Turkish consulate of Komotini created mixed feelings in the minority with regard to security in that the real or perceived influence of Ankara could trigger hostilities among the local Greek population. Furthermore, within the minority the consulate policies established strong clientistic relations. The avenue to privileges was and still is a special 'certificate of Turkishness' (*türklük belgesi*) which is granted by the Consulate²². The notorious 'black lists' and the criteria for granting allowances, scholarships, visas, and the status of political refugees kept the minority divided between 'sympathisers' or 'dissidents' *vis-a-vis* the consulate. Furthermore migration flows to Turkey were interconnected with prerogatives the Western Thracians or 'Batı Trakyalı' would enjoy in Turkey such as their legal status (e.g., residence and work permit, social welfare measures) and networks accessed through associations and (para)political organizations in Turkey, often of ultra nationalist bent.²³

20 Jeanne Hersant, *Mobilisations politiques, co-gouvernementalité et construction ethnique. Sociologie du nationalisme turc à travers le cas des Turcs de Thrace occidentale* (Grèce, Allemagne, Turquie), Thèse doctorale (PhD), Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2007, p. 129. Salaries are paid also to the elected Muftis, see Jeanne Hersant, "Minorité/communauté : la *cemmaat* comme principe d'organisation sociale", 21 *Labyrinthe*, 2005, p. 98.

21 Antigoni Papanikolaou, "Hak verilmez, alinir" (rights are not granted are taken). *The Politization of Rights in the Case of the Muslim-Turkish Minority*, PhD thesis of Anthropology, University of Sussex, 2007, p. 157.

22 Antigoni Papanikolaou, "Hak verilmez, alinir" (rights are not granted are taken). *The Politization of Rights in the Case of the Muslim-Turkish Minority*, PhD thesis of Anthropology, University of Sussex, 2007, p. 306.

23 Jeanne Hersant, *Mobilisations politiques, co-gouvernementalité et construction ethnique. Sociologie du*

At the international level, Turkey undertook the task of advocating for minority rights in international organizations, directly or through NGOs. At the same time, the policies of the Turkish consulate triggered counter diplomatic measures and animosity on the part of the Greek authorities who perceived Thrace to be a *sui generis* arena of foreign affairs.

8. The Greek Administration and the minority

Since the establishment of the Greek administration in Thrace, the minority was put under state supervision administered by inspection authorities. The minority of Thrace was often seen as an unwanted vehicle of Turkey within Greece's domestic affairs or the 'enemy within'. Since 1920, the Governorate General of Thrace generally ran such inspections but they were conducted by more specific agencies like the 'Inspector for national, religious and linguistic minorities' (Act 4125/1929, FEK A 134), which acted as mediator between the government and the minority. Konstantinos Stylianopoulos was the first and last Inspector for the Minorities, a personal choice of Venizelos to implement his own policies in line with Greece's international commitments. To a certain extent before the war, and certainly after 1945, the Greek bodies supervising minority affairs became more and more involved in limiting the self-organizational structures of the minority and struggling against the growing influence of the Turkish consulate. Preferential policies put Islamists in an advantaged position as they were supported to counterbalance the influence of the Kemalists within the minority²⁴. In the 1950s, the same strategy was applied favouring the Pomaks against the Turks. Though such policies would become a constant failure, the government was also warned that it should "be careful not to give the impression to the loyal ones [to the Greek authorities] that they do not have any other chance than to follow the modernists".²⁵

Minority policies consisting of 'special measures' were decided at the local level after authorization by the pertinent central bodies, e.g., the Ministry for Foreign Affairs. Main vehicle of such policies was the notorious Coordination Council of Thrace (CCT, *Syntonistiko Symvoulío Thrakis*) a secret, but official, body which was operational in the 1960s. In 1960, the Ministry of Interior set up the CCT in order to "monitor the problem of the Muslim minority in Western Thrace".²⁶

nationalisme turc à travers le cas des Turcs de Thrace occidentale (Grèce, Allemagne, Turquie), Thèse doctorale (PhD), Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2007, p. 274-291.

24 On Greek policies aimed at backing the Islamist wing see A. Dasios, *On the position of the Turkish minority in Thrace and the complaints of the Turkish Embassy in Athens*, Report to the Ministry for the Interior, AP 8922, 25.6.1927, HAMFA, F. 1927/93.3B., Athens, 1927.

25 Alexandros Papaevgeniou, General Inspector of Foreign and Minority Schools, *Report*, 30.3.1946, Minority Schools Archives, GAK Kavalas, F. 25.

26 Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff, 2012, 177.

CCT became a body of policy enforcement implementing a national project over the minority and Thrace, counter balancing Turkish influence, endorsing the idea that the minority poses issues of ‘national security’. As shown from the internal discussions of this secret body, for a decade there were implemented, to the detriment of the minority, a series of discrimination policies and counter-measures, measures favouring Pomaks and Islamists and measures of Hellenization of land, all put forward in a secret and unofficial way and often *contra legem*. It also attempted to limit the organizational autonomy of the minority regarding the vakf properties and the minority schools.

A change in tenor was obvious by the beginning of 1965 as policies of a clear discriminatory character became apparent as well as selective involvement in the minority’s affairs. As Iliadis points out, the quantitative and qualitative shift in these policies was reflected in the amount of money allocated to the various areas of intervention²⁷. By 1969, the CCT’s tasks were undertaken by the Minister of Northern Greece, and, in practice, by the Directorate —previously called ‘Department’ and later ‘Bureau’— of Political Affairs (*Grafeio Politikon Ypotheseon*) which was established in 1936. The legacy of the Council’s administrative harassment policies that started in 1965 survived to a certain extent until the 1990s.

These minority policy agencies were the primary vehicles through which the Ministry for Foreign Affairs sustained its involvement in the minority question. The Bureau of Political Affairs first operated as an antenna of the MFA office in Thessaloniki and, since 1976, has functioned as an autonomous agency answerable to Athens and based in Kavala. In 1998 it was restructured as ‘Service of Political Affairs’ (*Ypiresia Politikon Ypotheseon*). It was established as an independent service of the MFA through inter-ministerial and international cooperation on issues regarding foreign policy, which since 2002 has been located in Xanthi. The Service supervises three local Offices of Cultural Affairs (*Grafeia Politistikou Sheseon*) renamed in 1998 as Offices of Political Affairs (*Grafeia Politikon Ypotheseon*), operational from 1976 onwards in Xanthi, Komotini and Alexandroupolis²⁸. These offices exerted and implemented policies of direct control over minority affairs in order to counterbalance Turkish influence. After the late 1990s, the policy of counter-balancing the Turkish consulate was limited to support of a network of those among the minority who vocally profess loyalty to Greece; it also paid direct allowances to teachers, imams, and journalists. The establishment of classes for teaching Greek to socially excluded Roma in 2005 may also constitute one of the most visible methods of involvement in minority affairs by the Greek MFA. Meanwhile, policies which favoured Pomaks and ‘Old-Muslims’

27 Christos Iliadis, *The Turkish-Muslim minority of Greece: ‘Con%edential’ discourses, reciprocity and minority subjectivity during the emerge of the policies of discrimination (1945–1966)*, University of Essex, PhD thesis, 2011, Chapter 8, shows in tables the allocation of funds for the following items according to CCT: ‘propaganda’, ‘intelligence’, ‘press and publications’, ‘scholarships’, ‘public works’, ‘farmer clubs’, ‘medical centers’, ‘schools’, ‘teachers’, ‘book in Arabic’, ‘mosques’, ‘training for teachers’, ‘studies on Pomak language’, ‘medrese of Ehinós’, ‘agricultural academies’, ‘Pomak policy’, ‘land purchase’.

28 Vemund Aarbakke, *The Muslim minority of Greek Thrace*, PhD, Bergen, University of Bergen 2000, p. 179 and personal interview with Alexis Alexandris, head of the Office of Political Affairs, 5.2.2009.

or Islamists have faded out or been abandoned. The aforementioned offices of the Greek MFA in Thrace implemented policies to serve presumed 'national security' interests. The flagging of national security as the determining factor for minority policy, striking as it may be, had been set by the CCT in 1967²⁹. Since then, national security served as the ideological pillar for the doctrine of a *state of exception* which allows a legitimate derogation from the rule of law, creating an *emergency situation* thus making lawful and acceptable what should be illegal. Thus, national security ignores citizenship which encompasses all legal members of the polity regardless of their minority status. By delegating minority rights to the field of national interests, citizens' rights are subject to the discretion of the pertinent authorities who are authorized to make decisions that are not subjected to political or judicial review.

In many occasions, Greece used a multi-dimensional decision-making system as far as minority issues are concerned. Thus, although the control of the policy and the guidelines reside in the MFA, in a more significant way the government, groups of interest and national lobbies, "which at one point in time were created for the purpose of supporting the state and subsequently act in a *prima facie* opposition to it".³⁰ The power of these interests was weakening, but still they play a role in national security planning.

By 1974 and after, the Turkish invasion in Cyprus, the denial of the existence of 'a Turkish minority', and the close control over minority issues was intensified on the basis that Greece sought to safeguard its territorial integrity. This policy changed in the early 1990s and the principle of equality (*isonomia-isopoliteia*) was proclaimed. After 2006 a series of positive discrimination measures were taken, such as support for entry into universities, a special quota for civil servants, and state scholarships. These two contrasting stances reveal that, on the one hand, while there is an urge to keep fundamental principles of human rights high on the political agenda, but, on the other, all too often they have been sacrificed to considerations regarding the inter-state balance (with Turkey), rendering the Greek MFA the authority which supervised the implementation of the Treaty of Lausanne and any issue regarding the minority of Thrace.

9. Education for Muslims in Thrace

Today's minority education system finds its roots in the Tanzimat era (1839–1876), when the Ottoman Empire aimed at producing new administrative and religious elites for the Muslim *millet*. Articles 40 and 41 of the Treaty of Lausanne provide for special schooling for the Muslim minority. In that frame, article 2 of the Law

29 CCT, *Report*, Chairman of the CCT to the Government, 28.1.1967, AP EP 39, Minority Schools Archives, GAK Kavala, F. 11.

30 Lambros Baltisiotis, "Minorities in Greece: State policies and administrative practices", *Minority issues in the Balkans and the EU*, M. Hacısalıhoğlu and F. Aksu (eds.), Istanbul, Foundation for Middle East and Balkan Studies (OBIV), 2008, p. 134.

on minority education (694/1977) specifies that the purpose of minority schools is to safeguard the spiritual and ethical development of the students in line with the fundamental scope of the general education and the principles that govern the curriculum of the equivalent public schools of the country.

Their curriculum is divided equally between the prevailing language of the minority (Turkish) and the official language of the state (Greek). Therefore, minority education is aimed at a Muslim minority comprising several ethnic and linguistic (sub)groups (Turks, Pomaks, Roma), but uses elements of the predominant identity of a national (Turkish) minority.³¹

The law on minority education attributes linguistic rights based on religious affiliation and thus deprives the members of the minority from their right to change religion, to lose religion or not to declare their religion. The present system creates a ghetto-type education system, which restricts any attempt to mix population and cultures, i.e. to allow people to shift culturally and nationally. According to a decree of 1977, which is still in force, “it is forbidden for children of Greek descent of both sexes to attend minority schools”.³² Minority students, for their part, have the right to attend the mainstream Greek schools, and are even encouraged to do so: in 2006, Turkish has been introduced as foreign language into the curriculum of some Greek public gymnasia in Komotini and Xanthi. However, the measure has failed, since very little minority student attended the classes. When Islamic teaching was introduced in 2007, the minority strongly reacted against it as the religious teachers were not properly trained, and instruction was provided in Greek (see, *infra*).

In the minority schools themselves, the distinction between ‘Christian’ and ‘Muslim’ teachers (teaching the Greek and the Turkish part of the curriculum) is illustrating the anachronistic design of the minority education, whose legal framework would be very difficult to harmonise with basic international standards on human rights. The training of the teachers of the Turkish curriculum was for long years obeying *millet*-like logics: they had to follow a three-year curriculum at the Special Pedagogical Academy of Thessaloniki, instead of a four-year curriculum at the university, and they are admitted through special exams and on the condition of being a member of the minority. Finally, in 2011 the Academy closed down.

Finally yet importantly, is the question of minority instructors’ prospects regarding teaching at mainstream Greek schools? After all, they are hired not as ‘Muslims’ but as teachers. Today, there were a few tens of minority teachers working in non-minority public elementary and high schools. There are also a few

31 Islamic religious education is also provided in almost every village and urban neighbourhood. Qur’an classes (*Kuran kursular*) are organised by local imams after school hours and gather an important number of minority students. This system of out-of-school religious education reveals the rising of a “soft” political Islam in Western Thrace. It can be correlated to Turkish nationalism and mirrors the evolution of Islam in Turkey since the 1980s, as it is the case in Xanthi under the influence of the elected Mufti, or be related to a more traditional Islam, as in Komotini under the auspices of the officially appointed Mufti.

32 Presidential Decree 483/1977, of 25 May 1977, art. 10.1 (FEK A 149).

Muslim teachers who teach the Greek curriculum in minority schools. It seems that this is the first time that the division between 'Muslim'-'Christian' has been transcended and minority teachers entered the area of the predominant language, possibly entailing better results for their pupils, as they can use Turkish as a bridge language for teaching Greek. Nonetheless, the new law on minority education again deepens the segregation.

Law 4310/2014 (FEK A 258) brought a series of changes in the minority education. According to the Law, a clear divide governs the appointment of teachers in the Greek curriculum and the Turkish curriculum of the (bilingual) minority schools of Thrace: exclusively Muslim teachers will be appointed for the 'minority curriculum' (the term 'Turkish' is avoided). "Members of the Muslim minority of Thrace are not allowed to be appointed for the Greek-language curriculum" (art. 64.1). This strict divide among the teachers on the basis of religion retains millet-style segregation between Christians and Muslims to the detriment of the principle of equality. The Administration of minority schools is placed within the Offices for Elementary Schools or high schools and it is headed by a counselor in each region. One more counselor supervises the teachers of Muslim religion in all schools, of minority and public character (art. 65). The Coordination Office for Minority Schools (*Syntonistiko Grafeio*), after long decades of ambivalent functioning has been abolished. The Office constituted the state supervising mechanism and implementing authority of minority education policy in Thrace. For years it was seen as a controlling mechanism of interference into the minority affairs. By Law 4310/2014 minority schools are under the supervision of the state management education bodies, namely the Offices of First and Second Degree Public Education of Xanthi and Rodopi-Evros. Since 1995 a Service Council of Minority Education (YSME) was the body competent for the selection and appointment of schoolteachers in Thrace, the control and supervision of their competence as a disciplinary board. By article 63 para 7, Law 4310/2014 it has been also abolished and replaced by the respective boards having authority for public schools.

According to Article 66 of Law 4310/2014, graduates from pedagogical schools of Greece belonging to the Muslim minority of Thrace (exclusively) -willing to be appointed to minority schools- have to be trained in a special School. For this purpose the *School for Educational Staff for the Minority Curriculum* is going to be established in 2015 in Alexandroupolis under the auspices of the University of Thrace. Therefore, the Pedagogical School of the University of Thessaloniki ceased accommodating minority teachers offering universal and special education at university level. This special cluster of the Pedagogical School was operational only for a couple of years (2011-12), encountering reactions after it had replaced the notorious *Special Pedagogical Academy of Thessaloniki* (only for

Muslim students) established by the junta in 1969.³³ Last, the staff eligible to be selected for minority schools constitutes, according to the law, a special category of school staff and the appointment of teachers for the ‘minority curriculum’ is selected, for the first time, through the *National Examination for Entrance into the Public Sector (ASEP)* (art. 67).

Text books for the Turkish curriculum are not adapted for the specific needs of the minority of Thrace. On the other hand, it was only in the late 1990s that Greek textbooks became a central concern. This was a function of increasing recognition on the part of the minority of the importance of proficient Greek for social prospects and status. At this juncture, the Greek government also expressed a will to invest in the Greek portion of the curriculum of minority education. The upshot was a project financed by the European Commission which has had a major impact since 1996³⁴.

The preservation of components of the minority identity such as language and religion by a liberal legal order raises a series of additional political and social problems. The education system in Thrace is one of the fields in which national ideologies are embodied into legal norms. Political considerations and not educational sciences determine the form and the content of the knowledge that minority schools are entitled to grant to their students, and the existing laws are unable to accommodate minority otherness into proper educational structures. Minority education, as it performs today, seems to be bankrupt, as graduates of minority schools possess very low qualifications, and minority students tend since 2000 to turn towards mainstream Greek schools.³⁵ In 1996 the Greek government in order to facilitate attendance for minority students in the Greek universities and technical schools adopted a special quota³⁶ 0.5% on the available seats of the third level education in favour of graduates from minority schools. This quota has been set³⁷ in order to cover the language difficulties which Muslim pupils faced during the Greek-language exams to enter third level education. Beneficiaries for

33 Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam. From historical minorities to immigrant newcomers*, Leiden/ Boston, Martinus Nijhoff, 2000, p. 509-515.

34 Thalia Dragonas and Anna Frangoudaki, “‘Like a bridge over Troubled Water’: Reforming the Education of Muslims Minority Children in Greece”, Vally Lytra (ed.), *When Greeks and Turks Meet. Interdisciplinary Perspectives on the Relationship Since 1923*, Ashgate, 2014, p. 289-310.

35 Konstantinos Tsitselikis and Giorgos Mavrommatis, *Turkish in Greece*, Ljouvert/ Leeuwarden, Mercator Education, 2003; Neli Askouni, *The Minority Education in Thrace: The Process from Marginality to Social Integration* [in Greek], Athens, Alexandria, 2006.

36 Law 3647/2008 (article 23) provides for a special quota 0.5% on appointments into the public sector in favour of minority Muslims of Thrace. The measure constitutes an unprecedented advanced positive discrimination policy, using however religion as ground for designating the recipients of the regulations. Another measure in favour of the Muslim minority was the special facilitation to reduce the penalty for enhancing legalisation of non registered properties. By an amendment to Act 4042/2012 (by art. 47, Act 4067/2012) Muslims of Thrace would pay 80% less than the normal penalty required for the regularisation of estates. However, this measure had limited applicability as most of the properties owned by Muslims in the Northern part of the region still have not been properly registered in the Land Registry.

37 *Inter alia*: Law 2341/1995 on education matters, article 2.1 (FEK A 208).

the quota are all Muslims school students from Thrace. On the contrary, Muslim pupils who were born in other areas in Greece are deprived from the enjoyment of this special arrangement.

10. The Muftis and the *Sharia* law

Muftis are legal experts in Islamic law. Their jurisdiction on personal status (aspects of family and inheritance law) was first recognised by Greece in 1881, and consolidated in 1913. The Treaty of Lausanne did not regulate the matter, but the law 2345/1920 on the muftis remained in force. Before the population exchange, there were as much as 35 Mufti Offices all over Greece. After 1923, there were six muftis operating in Epirus, one in Thessaloniki (for the Circassian Muslims) and four in Thrace; after 1945, there were only three in Thrace (Komotini, Xanthi, Dydimotihio) and one in Rodos, the later one being not recognised as such.

With time, the Muftis gained political significance as they were acting as head of their respective communities and became the official interlocutor for the Greek authorities. The local muftis, especially those of Komotini and Xanthi, got involved into the political controversies between Greece and Turkey over the minority of Thrace. In this context, their mode of selection became of crucial importance. Although the law of 1920 provided for the election of the muftis, they had always been selected through a consensus of the minority elite and the Greek authorities. However, once the resistance of conservative religious leaders to Turkish nationalism had faded out for good, the controversy over the muftis became very harsh.³⁸ Then, the Greek government decided to change the law on the muftis. According to the new law 1920/1991, the muftis should be appointed by the Greek authorities. After new Muftis had been appointed in the early 1990s, the minority elite reacted by electing two muftis, in Komotini and Xanthi, through unofficial procedures. These elected muftis faced penal prosecution and conviction by the Greek courts, which cost Greece a series of decisions by the European Court of Human Rights on the ground of violation of religious freedom.³⁹ Since then coexist in Thrace two Muftis elected by the minority, and embodying the 'nationalisation' of Islam, and two Muftis appointed by the state authorities, whose acts have legal effects.

What makes things more complicated is the fact that the three muftis of Thrace – but not the unofficial Mufti of Rodos – act as judges applying parts of *sharia* (Islamic law) regarding family and inheritance disputes. They are also in charge of the appointment of imams and *mütevellîs* (*vakıf* administrators) and of the collection

38 Vemund Aarbakke, *The Muslim Minority of Greek Thrace*, vol. II, PhD, Bergen, University of Bergen, 2000.

39 ECtHR *Serif v. Greece*, Application No 38178/97, 14 December 1999; *Agga v. Greece (No 2)*, applications nos. 50776/99 and 52912/99, 17 October 2002; *Agga v. Greece (N° 3)*, Application no. 32186/02, 13 July 2006; *Agga v. Greece (N° 4)*, Application no. 33331/02, 13 July 2006.

of the *zekât* (religious alms), and can issue *fatvas* (legal opinions) upon demand. This system of community jurisdiction on personal status was also recognised for the Jewish communities until 1947,⁴⁰ with direct reference to the legal autonomy that the Ottoman *millet* system provided to the religious communities.

In theory, Islamic jurisdiction is voluntary rather than mandatory in Greece, in the sense that the judicial competence of the Mufti is preferential and supplementary. As a consequence, the Muslims should be free to choose between the Civil Court and the Islamic jurisdiction. In practice, however, a Muslim who seeks jurisdiction in Civil Court is immediately seen by a large fraction of the minority as a ‘traitor’ expressing in this way a political choice. Moreover, Greek judges themselves consider the muftis as having an exclusive competence and, until recently, have denied to Muslims the right to bring their cases before civil courts as they do not want to be accused of infringing the rights and the autonomy of the minority.⁴¹ This means that the members of the minority have to follow a legal system which is marked by principles and norms deviating from human rights standards (regarding women and children) and from procedural law.

Such a segregation between ‘Greeks’ and ‘Muslims’ in the field of application of law entails obvious dissimilarities in the legal treatment of similar social situations regarding citizens of equal rights and not members of different *millets*. In one case, after the Civil Court had denied jurisdiction and remitted the case to the Mufti, the latter opted for a broad interpretation of the *sharia* and issued a decision which would be given according to the Civil Code. In many other cases, however, the Court simply ratified the Mufti’s decisions despite obvious problems of constitutionality.

As already said, according to Act 3536/2007 (FEK A 42, art. 36-39), as amended by Law 4115/2013 (FEK 24 A) and Law 4283/2014 (FEK A 189), 240 posts for ‘teachers of the Islamic faith’ have been established all over Thrace for ‘teaching the Koran in mosques’ and if they wish so, upon decision of the regional school director to “teach the Koran in public schools of primary or secondary education to pupils of Muslim faith who are exempted from the religious courses when needed”. These teachers teach in Greek the Koran in schools, they are hired by a 9-month contract and selected by a 5-member committee chaired by the Mufti.

40 The Jewish religious courts (*Beth-Din*), which adjudicated cases of family disputes according to article 12 of the Law 2456/1920 on the Jewish communities, has been abolished with the introduction of the Greek Civil Code in 1946.

41 Yannis Ktistakis, *The Holy Law and the Muslim Greek Citizens. Between Communitarianism and Liberalism* [in Greek], Athens/Thessaloniki: Sakkoulas Publications, 2006; Konstantinos Tsitselikis, “The Mufti’s Position in the Greek Legal Order” [in Greek], Dimitris Chrisopoulos (ed.), *Legal Issues of Religious Alterity in Greece*, Athens: Kritiki/KEMO, 1999, pp. 271–329.

11. Self-Administration of the *Vakıfs*

According to article 2 of the Act 3647/2008 (FEK A 37) on *the administration and the management of the vakıfs of the Muslim minority in Western Thrace and their property*,

A vakoufi, according to Islamic Law, is a donation that consists of real or tangible property or any income in favour of non-profit, charitable or generally pious purpose or in favour of philanthropic, religious or charitable foundation, which either exists or is established for non-profit purpose.

The institution of the *vakıfs* stems from the Ottoman times and is closely related to the religious institutions as direct recipients of the income of these estates, which in terms of civil law is barely compatible with the modern institution of foundations. The *vakıf* properties are the most important source of income for the internal institutions of the Turkish/ Muslim minority: they cover all expenses of the offices of the muftis and, in some cases, pay salaries to the minority schoolteachers.

The law on *vakıfs* in Thrace provides the direct election of the members of the three *vakıf* management committees located in Komotini, Xanthi and Didimoticho, and assigns an important role to the local prefects in the protection of their competence and autonomy. In reality, however, the members of the *vakıf* management committees are still directly appointed by the Greek authorities, to the detriment of the right of the minority to self-organisation. In March 2007, a law provided for the tax exemption of the *vakıf* properties⁴² and the Minister for Foreign Affairs declared that soon a new legal status of the *vakıfs* would be passed, allowing elections for the *vakıf* management committees. The *vakıf* controversy is a prime example of the political priorities and power balances dominating minority affairs, where political, economical and ‘national interests’ get involved: election of the *vakıf* management committees would lead to the a transposition of the control over the *vakıf* properties from administrators close to the Greek authorities to members of the minority elites linked with the Turkish national ideology. However this development should be greeted as part of the democratisation process of the minority and of Greece itself. According to the current Greek law, albeit one which is not implemented, the *vakıf* property is the “*vakıf* [‘vakoufi’ in Greek] itself, and any other real or tangible property, donated for the functioning of the *vakıf*, implying the aims of the institutions or the institution itself, as defined under article 2 of the Act” (article 3, Act 3647/2008). The *vakıf* property is supposed to operate so as to serve the needs of the minority community. According to article 41 paragraph 2 of the Treaty of Lausanne, the Greek government is also obliged to grant financial aid to the minority foundations. The *vakıf* property has been reduced due to internal (mismanagement, excessive selling) and external (expropriation) reasons. The main characteristics of the act are:

42 Article 7, Law 3554/2007 on income policies and taxation (FEK A 80).

- It reiterates the basic regulations of the previous act of 1980 and acknowledges the *de facto* division of the community property into three groups of *vakıf*, in the cities of Komotini, Xanthi and Dydimoteiho, where the *vakıf* are centrally managed. The scattered *vakıf* property of the villages is locally managed.
- It reflects the will of the government to hold elections for the *vakıf* management committees.
- It does not refer to the clause of reciprocity.
- The *vakıf* are expressly deemed to be legal entities of private law.
- The *vakıf* which belonged to communities that have ceased to exist are put under the management of the most proximate management Committee so they do not risk losing their legal autonomy.
- It does not clarify the position of the Islamic law as source of the regulations as it makes a direct reference to it but not for the new *vakıf*, which would be put under the civil law on foundations (*idrymata*). Moreover, the relevant Ottoman law continues to be a source of law, to an unspecified extent and applicability.
- The relation of the Management Committees with the local Mufti or imam is unclear.
- The Secretary General of the Region (representative of the government) holds an important decision-making authority. His authority to ‘exceptionally’ establish a separate group of *vakıf* under a special committee and to determine the election process restricts the autonomy of the Management Committees.
- The school *vakıfs* are separated from the main group of *vakıf*.
- The exclusive enumeration of the scope for which the Management Committee is allowed to dispose of the *vakıf* income does not include payment of employees, research fees or other staff, grants or scholarships, or many other activities that could cater to the *vakıf*.
- The election process is determined by strict rules which echo the norms regarding the municipality elections.

To date (2015), elections for the minority foundations management committees are not held. In practice, since 1967 the government appoints the members of the committees and the law on the *vakıf* remains not implemented. Even in April 2015, when the *vakıf* committee of Komotini resigned for internal reasons, the government opted not to apply the law.

Vakıf properties exist also in the Dodecanese islands. In Rodos and in Kos, the *vakıfs* are managed by an Organisation for the management of the *vakıf*, in accord-

ance with an Italian Decree of 1929, which remained in force after 1947. Up to date the members of the committees are appointed by the government, not selected by the community.⁴³

12. Conclusions

As it was shown in this paper, the Muslim minority of Thrace, in Greece has been politically and legally perceived as a 'neo-*millet*' within a predominantly Christian state. Since 1923, education, family law and *vakıfs* have constituted the fields of application of a series of *millet*-like policies and regulations. With time, and due to the modernisation and the democratisation of the state structures and the denationalisation of ideology, this *millet*-like system has been softened, but it has kept its main institutional features. The surviving of such institutions is not due to a contemporary trend towards legal pluralism but to a convenient inertia resulting from the antagonism between Greece and Turkey, and from international commitments instrumentalised by both states.

The legal status of the Turkish/Muslim minority of Thrace encompasses specific minority rights in parallel to the nexus of rights that citizenship entails. This situation often creates conflicts of legal norms, as it is the case with the enjoyment of linguistic rights on the basis of religious affiliation or the application of the *sharia*. The most critical issue remains the limits to be set between multicultural integration and preservation of the minority's linguistic and religious identity or, in other terms, the relation between individual and collective rights. What can be seen as positive measures taken or supported by the Greek state has been in fact inherited from an Ottoman *millet* system based on religious segregation and contradicts current European legal standards of human rights such as gender equality and the right to a fair trial.

Civil and political rights exercised by Muslims have sometimes been subject to special policies, practices, and legal norms. In most cases, the enjoyment of these rights also entails closely interactions with mainstream institutions in Greek society, namely the right to political representation, association, and to self-organise within the context of civil society, the right to establish mosques and cemeteries, freedom of expression, and individual property rights. An historical consideration of these rights helps explain their content and shape in contemporary times. One can observe common patterns of political manipulation to which law and the courts often ascribe. At the same time, the subjects of these rights often consider themselves exceptional, belonging to a special legal order in which the enjoyment of 'common' rights is a function of community interests.

43 An. Gross, *The situation of the inhabitants of Rhodes and Kos having a Turkish cultural background*, Parliamentary Assembly, Committee on Legal Affairs and Human Rights, Report, Doc 12526, 23.2.2011, Council of Europe, Strasbourg and 'The situation of the Greek citizens of Turkish descent in Rhodes and Kos', Parliamentary Assembly, Council of Europe, Resolution 1867 (2012).

The Mufti, the community property, and the minority schools, display classical communitarian patterns of institutional organization which are subject to exceptional measures as an outcome of manipulation and controlling patterns set by the governments of both Greece and Turkey, through the arguments of 'state of exception', 'national interests', or 'reciprocity'.

What is at stake is to find the way to accommodate a non-liberal minority internal order (such as based on religious norms) within a liberal legal context as a normal issue released from ideological and political burdens seen as inherent characteristics to the 'minority question'.

Bibliography

- AARBAKKE, Vemund, *The Muslim minority of Greek Thrace*, PhD, Bergen, University of Bergen 2000.
- AARBAKKE, Vemund, *The Muslim Minority of Greek Thrace*, vol. II, PhD, Bergen, University of Bergen, 2000.
- Agga v. Greece (No 2)*, applications nos. 50776/99 and 52912/99, 17 October 2002.
- Agga v. Greece (N° 3)*, Application no. 32186/02, 13 July 2006.
- Agga v. Greece (N° 4)*, Application no. 33331/02, 13 July 2006.
- AKGÖNÜL, Samim, *Une communauté deux Etats : la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*, Istanbul, ISIS, 1999.
- Article 7, Law 3554/2007 on income policies and taxation (FEK A 80).
- BALTSIOTIS, Lambros, "Minorities in Greece: State policies and administrative practices", *Minority issues in the Balkans and the EU*, M. Hacısalıhoğlu and F. Aksu (eds.), Istanbul, Foundation for Middle East and Balkan Studies (OBIV), 2008.
- CCT, *Report*, Chairman of the CCT to the Government, 28.1.1967, AP EP 39, Minority Schools Archives, GAK Kavalas, F. 11.
- CHRISTOPOULOS, Dimitris, "Greece", Rainer Bauböck, Eva Ersbøll, KeesGroenengijk, HaraldWaldrauch (eds.), *Acquisition and Loss of Nationality, Policies and Trends in 15 European States, vol. II: Country Analyses*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Decision of the Minister of Interior, Nr 62036/3259/2007 (FEK B 2000).
- DRAGONAS, Thalia, Anna FRANGOUDAKI, "‘Like a bridge over Troubled Water’: Reforming the Education of Muslims Minority Children in Greece", VallyLytra (ed.), *When Greeks and Turks Meet. Interdisciplinary Perspectives on the Relationship Since 1923*, Ashgate, 2014.
- ECtHR*Serif v. Greece*, Application No 38178/97, 14 December 1999.
- HERSANT, Jeanne, *Mobilisations politiques, co-gouvernementalité et construction ethnique. Sociologie du nationalisme turc à travers le cas des Turcs de Thrace occidentale (Grèce, Allemagne, Turquie)*, Thèse doctorale (PhD), Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2007.
- HERSANT, Jeanne, *Mobilisations politiques, co-gouvernementalité et construction ethnique. Sociologie du nationalisme turc à travers le cas des Turcs de Thrace occidentale (Grèce, Allemagne, Turquie)*, Thèse doctorale (PhD), Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2007.
- HÜSEYİNOĞLU, Ali, "Islam in Western Thrace-Greece after 1923. The role of internal and external actors", Working paper presented at the conference *After the Wahhabi Mirage: Islam, politics and international networks in the Balkans*, European Studies Centre, University of Oxford, Antony's College, Oxford, <www.balkanmuslims.com>, 2010.
- ILIADIS, Christos, *The Turkish-Muslim minority of Greece: 'Con%&dential' discourses, reciprocity and minority subjectivity during the emerge of the policies of discrimination (1945–1966)*, University of Essex, PhD thesis, 2011.

- KOSTOPOULOS, Tasos, “The Dark Side of the New-Greek History: The Deprivation of Citizenship (1926–2003)” [in Greek], *Syghrona Themata*, Vol. 83, 2003.
- KTISTAKIS, Yannis, *The Holy Law and the Muslim Greek Citizens. Between Communitarianism and Liberalism* [in Greek], Athens/Thessaloniki: Sakkoulas Publications, 2006.
- Law 2341/1995 on education matters, article 2.1 (FEK A 208).
- Legislative Decree 3370/1955, article 19, Code of Greek Nationality (FEK A 258).
- PAPAEVGENIOU, Alexandros, General Inspector of Foreign and Minority Schools, *Report*, 30.3.1946, Minority Schools Archives, GAK Kavalas, F. 25.
- PAPANIKOLAOU, Antigoni, “*Hakverilmez, alinir*” (*rights are not granted are taken*). *The Politization of Rights in the Case of the Muslim-Turkish Minority*, PhD thesis of Anthropology, University of Sussex, 2007.
- POULTON, H., “Turkey as kin-State: Turkish foreign policy towards Turkish and Muslim communities in the Balkans”, *Muslim identity and the Balkan state*, H. Poulton & S. Taji-Farouki (eds.), Hurst & co., London, 1997.
- Presidential Decree 483/1977, of 25 May 1977, art.10.1 (FEK A 149).
- SITAROPOULOS, Nikolas, “Freedom of Movement and the Right to a Nationality v. Ethnic Minorities: The Case of ex Article 19 of the Greek Nationality Code”, *European Journal of Migration and Law*, Vol. 6, No 3, 2004. Dimitris Christopoulos, *Who is Greek citizen?*, [in Greek], Athens, Vivliorama, 2012.
- STYLIANOPOULOS, Konstantinos, *Report on the Muslim minority of Thrace*, Part B, 11 October 1929, Archive of Eleftherios Venizelos, Bennakis Museum (Kifisia, Athens), F. 1929/53.
- TODOROVA Maria, *Imagining the Balkans*, New York, Oxford University Press, 1997.
- TSITSELIKIS, Konstantinos, “Citizenship in Greece. Present Challenges for Future Changes”, Devorah Kalekin-Fisherman/Pirkko Pitkänen (eds.), *Multiple Citizenship as a Challenge to European Nation-States*, Rotterdam: Sense Publishers, 2006.
- TSITSELIKIS, Konstantinos, “The Mufti’s Position in the Greek Legal Order” [in Greek], Dimitris Christopoulos (ed.), *Legal Issues of Religious Alterity in Greece*, Athens: Kritiki/KEMO, 1999.
- TSITSELIKIS, Konstantinos, Dimitris CHRISTOPOULOS, “Impasses of Treatment Regarding Minorities and Homogeneity in Greece”, *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas*, No 5, 2003.
- TSITSELIKIS, Konstantinos, Giorgos MAVROMMATIS, *Turkish in Greece*, Ljouvert/Leeuwarden, Mercator Education, 2003; Neli Askouni, *The Minority Education in Thrace: The Process from Marginality to Social Integration* [in Greek], Athens, Alexandria, 2006.
- TSITSELIKIS, Konstantinos, *Old and New Islam in Greece*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff, 2012.
- TSITSELIKIS, Konstantinos, *Old and New Islam. From historical minorities to immigrant newcomers*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff.



Islamic Tradition and Minority Condition in the Balkan Framework: Fieldwork Motivations from Greek Thrace in a Comparative Perspective

Fotini TSIBIRIDOU*

Prof. Dr., University of Macedonia, Thessaloniki, Greece

Summary

The present paper moves at the intersection of two topics: the construction and manipulation of different religious Islamic traditions in the Balkans, on the one hand, and its interrelation to the minority condition, under which the Muslim populations of the Balkans live, on the other. Since the foundation of nation-states, and in an environment of antagonistic nationalisms, the Muslim experiences seem to be reshaped via orthodoxy and orthopraxy, following Islam as discursive tradition, and Western modernity's rationalizing modality.

Having experienced the topic of religiousness and politics of religion in the field of Greek mountain area among Muslim Pomaks, we are trying to raise a comparative, rather indicative, perspective on

* I would like to thank the anonymous reviewers for their productive challenges and suggestions, Venetia Evergeti and Panos Hatziprokopiou for their fruitful comments. I am particularly grateful to my colleague and friend Yiorgos Mavrommatis with whom I had the great chance to open the last years an interesting dialogue regarding the Bektashi tradition and practices of popular Islam in Thrace, the Balkans and Anatolia. This discussion is still in progress and I am grateful for the contribution of colleagues I met in academic workshops, such as the anthropologist Ger Duijzings, Albert Doja, Margarita Karamihova and Acen Balicki. Of course the responsibility for the present approach is all mine. However nothing could be possible without the contact and long discussions I have had for the last 20 years with my intimate informants from the field.

a Balkan level. The latter is trying to relate the religious feeling and living experience of the ex-Sufi order and popular Islam under the minority condition, the modernisation challenge and the reshaping of the religious grammar and politics.

In this paper some representative examples of the significant transformations over 20th century are used, in order to put additional light to the ethnographic case of the Muslim Pomak minority in Greek Thrace. From Kosovo, Bosnia and other Balkan places data regarding Muslim minorities are sporadically used (i.e. Albania, Bulgaria) shaping the arguments of the present comparative attempt to the understanding of Islam in the Balkans.

More specifically, the conceptualisation of Islam in terms of Western rationalizing and Protestant ethics in the frame of modernisation extends beyond the Balkans and relies to Western hegemony of values, in post-, crypto- and strict neo- colonial projects. In this framework, it is interesting to examine the particular kind of use and abuse of the orientalist myths of Islam in the frame of modern nation-state building outside and inside Europe, and raise the following question: how do Muslim minorities who live at the edges of Europe negotiate their identities and religious feelings in everyday reality on a personal or collective level?

Irrespective of the fact that in late modernity Europeaness still does not fit with Muslimness, in the Balkans we notice a gradual but systematic transition from Sufi orders as Bektashism, and popular Islam to Sunni official versions, shaped through nationalism and ethnicity. In other words, we see a displacement from the religious experiences of Sufism to those of late Ottoman Sunni, modern or late modern mostly Turkish orthodoxy, or even, as was recently observed in Albania, a re-baptising of Balkan Bektashim to the Iranian version of a modern Shia aspiration of religiosity.

All these practices of rationalisation and regularisation of the Muslim religion are shaped under the hegemony of the Western theological grammar. The latter inspire politics of religion locally and globally, implicating Muslim Balkan minorities. The kind of religiosity that Muslim people under the minority status develop depends on the degree of access to central power, either inclusive or exclusive.

Under the nation-state formation, dominant Christian majorities were attempting to include in their national myths all the hybrid cases of heterodox as heretic Muslims. Such is the case of Bosni-

an Muslims, who, according to prevalent modern national myths of the dominant Serbian and Croatian majorities, as ex Bogomile Christians converted to Islam; therefore, they are heretic Christians converted to heterodox, thus deviating from the mainstream Balkan Muslims along the lines of Sufism as is the case of Bektashism and other Sufi orders. Relevant narratives talk about “Slavs turned into Muslims”, who, during Tito’s rule, were awarded the privilege of national self-determination as ethnic Muslims. A similar case seems to be that of the Pomaks in Bulgaria, who are considered “Bulgarians” because of their linguistic ties with the majority of Bulgarian speaking people, despite their differences in terms of religion. In the case of the Greek Pomaks, who share neither the Greek language nor the Christian religion, the myths of origin that feed Greek nationalism are far more complicated, tracing the origin of these native people to ancient times, i.e. to the Agrians, an ancient Thracian tribe.

At any rate, the situation triggers internal competition between Muslims, produces hierarchies, and promotes symbolic antagonisms of power through the elites in the frame of antagonistic nationalisms and internal orientalisms. The latter also seem to feed the local modalities of the segmented Balkan societies, paying particular attention to the significance and status of every mediating elite. In moments of crisis and pressure, the importance of the positioning of these elites as representatives of the community or the minority group becomes critical either for both religious experiences and identity politics.

The fall of the socialist regimes, for instance, and the strengthening of the multicultural character of societies in the new world-order that has been established since the 1990s, trigger the multiplication of intermediate categories, which arise in the first place due to an increase in transactions with actors from the outside (NGOs, civil society organizations, democratisation lobbies, etc). Nevertheless, the Muslim minorities in the Balkans live under the burden of a double subordination! conforming to the terms of the experience of exclusion from national membership because of their religion, but also because of Islam, motivating representative elites to compete over orthopraxy.

In a different case, part of the Greek nationalists on the one hand, distinguish Pomaks from the rest of the Turkish-speaking Muslims, who regard them as Turks, thus strengthening their ambiguous stance among the Muslim minority. The exact opposite is the case

when the dominant ethnic Turks demand that the Pomaks declare they are Turks. The result is a constant fluidity, and an unstable, or unified position for the social subjects that belong to the category of “Pomak”.

To all this confusion Balkan Muslims feel in relation to identification mechanisms, one must add the local practices of religiosity negotiating popular Islam and other old Sufi practices. In such collation of old and new traditions and religiousness, it seems that nothing is easily rejected. Delving into local traditions of religiosity, social subjects negotiate their identities, which at times results in their empowerment or, at other times in their disempowerment, respectively by finding ways to gain access to the central power, or by being shown the paths of spiritual isolation in possibly following social exclusion.

Balkan Çerçevesinde İslami Gelenekler ve Azınlık Durumu: Karşılaştırmalı Bir Perspektifle Yunan Trakyasından Saha Çalışması Motivasyonları

Özet

Bu makale iki konunun kesişme noktasında hareket etmektedir: Bir yandan Balkanlarda farklı dini İslami geleneklerin yapılandırılması ve manipülasyonu ve diğer yandan bu durumun Balkanlarda yaşayan Müslüman nüfusların azınlık durumu ile ilgili karşılıklı ilişkisi. Ulus devletlerin kurulmasından bu yana, ve uzlaşmaz milliyetçiliklerin var olduğu bir ortamda, Müslüman deneyimleri söylemsel gelenek ve Batı moderniteyi rasyonelleştirme yöntemi ile İslam'ı takip eden ortodoksi ve doğru eylem yoluyla yeniden şekillenmekte gibi görünüyor.

Yunanistan dağlık bölgesinde Müslüman Pomaklar sayesinde din-darlık ve dinle ilgili politikaları konusu deneyimi yaşandığından dolayı şimdi de Balkan düzeyinde karşılaştırmalı oldukça belirtici bakış açısı oluşturmaya çalışmaktayız. İkincisi eskiden Sufi ve azınlık şartlarında popüler İslam olan düzenin yaşattığı dini duyguları

ve yaşam deneyimini, modernleşmenin zorluklarını ve dini söylem ve politikaların yeniden şekillenmesini anlatmaya çalışmaktadır.

Bu makalede Yunan Trakya'da Müslüman Pomak azınlığının etnografik durumunu aydınlatabilmek amacıyla 20. yüzyıl içinde gerçekleşen bazı önemli dönüşümleri temsili örnekler olarak kullanılmaktadır. İslam'ın Balkanlardaki durumunun geçerli karşılaştırmalı durumunun anlaşılabilmesi için zaman zaman Kosova, Bosna ve diğer Balkan topraklarında bulunan Müslüman azınlıkları ile ilgili verileri kullanılmaktadır (örneğin Arnavutluk, Bulgaristan).

Özellikle Batının rasyonelleştirmesi ve modernizasyon çerçevesindeki Protestan etiği bağlamında İslam'ın kavramsallaştırması Balkanların ötesi geçerek sömürge sonrası, kripto sömürgecilik ve kesinlikle yeni sömürgecilik projelerinde Batı hegemonyasının değerlerine dayanmaktadır. Bu çerçevede Avrupa içinde ve dışında modern ulus devlet yapılandırmasında İslam ile ilgili oryantalist efsanelerin kullanılması ve istismar edilmesinin incelenmesi ve şu sorunun ortaya konması ilginçtir: Avrupa'nın kenarlarında yaşayan Müslüman azınlıkları kişisel veya toplu düzeyde kimliklerini ve dini duygularını günlük gerçek hayatta nasıl başarabiliyorlar?

Ne olursa olsun geç modernliğin içinde Avrupalılık hala Müslümanlığı ile örtüşmemektedir, Balkanlarda Bektaşilik gibi Sufi düzenden ve popüler İslam'dan milliyetçilik ve etnisite üzerinden şekillenen resmi Sünni sürümlerine yavaş ancak sistematik bir geçiş izlenmektedir. Başka bir deyişle, Sufilik ile ilgili dini deneyimlerinin geç dönem Osmanlı sünnilik, modern veya çoğunlukla geç modern Türk ortodoksi veya hatta Arnavutluk'ta görüldüğü gibi Balkan Bektaşiliğin modern İran usulü Şii dindarlığı ile birleştirilmektedir.

İslam dini ile ilgili bütün bu rasyonelleştirme ve düzenleme uygulamaları Batı ilahiyatının hegemonyasında şekillenmektedir. İkincisi, Müslüman Balkan azınlıkları yerel ve küresel kapsamda din ile ilgili siyasete ilham vererek Balkan Müslüman azınlıkları karıştırıyor. Azınlık konumundaki Müslüman halkların geliştirdikleri dindarlık merkezi gücünün kapsayıcı veya dışlayıcı olmasına ve bu güce erişebilme olanaklarına bağlıdır.

Ulus devlet oluşumu kapsamında hakim olan Hristiyan çoğunluğu heterodoks olan tüm melez vakaları kendi ulusal efsanelerine kafir Müslümanlar olarak dahil etmeye çalışmışlar. Hakim olan Sırp ve Hırvat çoğunluklar arasında yaygın modern ulusal efsaneye göre Bosnalı Müslümanlar eskiden Bogomil Hristiyanlar olup sonra-

dan İslam'a yönelmişler; böylelikle onlar kafir Hıristiyanlar olarak heterodoksa dönmüşler ve böylelikle Bektaşilik ve diğer Sufi düzenleri doğrultusunda Sufiliği benimseyerek Balkan Müslümanların ana çizgisinden sapmışlar. İlgili anlatılarda Tito'nun hüküm sürdüğü dönemde etnik Müslümanlar olarak ulusal özerklik ayrıcalığı ile ödüllendirilen 'Müslüman olan Slavlardan' bahsedilmektedir. Bulgaristan'da Pomakların durumu da buna benzer çünkü her ne kadar dinleri farklı olsa da Bulgarca konuştukları ve Bulgarca konuşan halkın çoğunluğu ile dil açısından bağlı oldukları için Bulgar olarak kabul edilmektedir. Yunan milliyetçiliği besleyen köken ile ilgili efsaneler ne Yunancayı ne de Hıristiyan dinini paylaşmayan Yunan Pomakları açısından durum daha karmaşık ve bu yerli halkın kökeni çok eskilere yani Agriyanlar olan antik Trakya kabilesine kadar izi sürülmektedir.

Her halukarda durum Müslümanlar arasında dahili rekabeti tetiklemekte, hiyerarşileri üretir ve uzlaşmaz milliyetçilik ve iç oryantalizm çerçevesinde güç aracılığı ile simgesel düşmanlıkları teşvik etmektedir. İkincisi her arabulucu elitlerin önemine ve statüsüne özel önem vererek parçalanmış Balkan toplumların yerel modaliteleri beslediği görülmektedir. Kriz ve baskı anlarında bu elitlerin toplumun veya azınlık grubunun temsilcileri olarak konumlandırmanın önemi hem dini deneyimleri hem kimlik politikaları açısından kritik hal almaktadır.

Örneğin sosyalist rejimlerin çöküşü ve 1990'lı yıllar itibariyle kurulan yeni dünya düzenindeki toplumların çok kültürlü özelliklerinin güçlendirilmesi dışarıdan aktarılan aktörlerin (STKlar, sivil toplum örgütleri, demokratikleştirme lobileri, vs) artışıdan dolayı ara kategorilerin çoğalmasını tetiklemektedir. Her halukarda Balkanlardaki Müslüman azınlıklar dinleri nedeniyle ulusal mensubiyetten dışlanması ve aynı zamanda doğru eylemleri konusunda temsili elitleri rekabete motive eden İslam nedeniyle ikinci konuma itilme yükü altında yaşamaktadır.

Farklı bir durumda bir yandan Yunan milliyetçilerin bir kısmı Pomakları diğer Türkçe konuşan ve Türk olarak kabul ettikleri Müslümanlardan ayırt ederek Müslüman azınlık içindeki belirsiz durumlarını güçlendirmektedir. Hakim etnik Türklerin Pomaklardan kendilerini Türk olarak beyan etmelerini talep etmeleri de bu durumun tam tersidir. Sonuç sürekli bir değişkenlik ve istikrarsız veya 'Pomak' kategorisine giren sosyal konularla ilgili birleşik bir konumdur.

Balkan Müslümanların bu kimliklendirme mekanizmaları ile ilgili karışıklığa ilaveten popüler İslam'ı ve diğer yerel eski Sufilik uygulamalarının da eklenmesi gerekmektedir. Eski ve yeni geleneklerin ve dindarlığın harmanlanmasından hiçbir şeyin kolaylıkla reddedilmediği görülmektedir. Dindarlık ile ilgili yerel geleneklerin derin incelemesi sonucunda sosyal konular bazen güçlendirilmeleri veya güçlerinin kaybedilmesi ile sonuçlanarak kimliklerini müzakere ediyorlar ve sırasıyla ya merkezi güce erişme yollarını bulabiliyorlar ya da manevi tecridi gördükten sonra olası sosyal dışlanma ile karşılaşılıyorlar.

A. Introduction: Locating the issue

A.1. Orientalism and Muslim religious traditions

Muslim minorities in the Balkans use issues of religion and religious experiences politically in order to negotiate their ethnic, religious, and national identities in late modernity. To this conclusion converge ethnographic observations, primarily from my own fieldwork in the case of Greek Thrace, as well as from research in Bosnia, Kosovo, Bulgaria, and Albania. Since any comparative attempt aiming at developing hypotheses of a general nature can prove to be extremely ambitious, the specific aim of this paper is to trace and highlight a number of relevant problems and complications. However, this attempt is neither detailed nor complete;¹ it is rather a fragmented view based on a first survey, following personal fieldwork motivations among Pomak people in Greek Thrace. For this purpose I am putting in comparative perspective two processes of normalising: that of Western modernity modalities regarding either the definition of religion and the minority condition,² as well as its relevant orientalist assumptions and representations about Islam.³

It is more than obvious that Western scientific conceptualisations of religion generate the distinction between 'orthodox' and 'heterodox' Islam.⁴ However, these conceptualisations end up being articulated according to the modalities of the modern Western narrative distinguishing between orthodoxy and heretical thinking,⁵ streaming religious experiences in the light of the Protestant ethics priming individual spirituality versus collective embodied religious experiences.⁶

1 This is the reason why references are only selectively presented according to the needs of the argument developed in this paper.

2 For this promising project many studies in the frame of post-colonial critique have been useful, especially those connecting national processes in ex-colonial contexts. P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993[1986]; L. Abu-Lughod, "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18, (1989), pp. 267-306; D. Kandiyoti, "Post-colonialism Compared: Potentials and Limitations in the Middle East and Central Asia", *International Journal of Middle East Studies*, 34, 2002, pp. 279-297; J. Poucheпадass, « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme* 156, 2000, pp. 161-186. as well as those facing Islam in its plurality, its local/global traditions and social practices, power and hegemony (O. Anjum, "Islam as a Discursive Tradition. Talal Asad and his Interlocutors", *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East*, 27 (3), 2007, pp. 656-672; T. Asad, *The idea of an Anthropology of Islam*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies - Georgetown University, 1986; D. F. Eickelman, "Islam and Ethical Pluralism", in S. H. Hashmi (ed) *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*, Princeton, NJ and London, Princeton University Press, 2002, pp. 116-34; A. Majid, *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*, Duke University Press, 2000; A. Majid, *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*, Stanford University Press, 2004; X. Bougarel, "The role of Balkan Muslims in building a European Islam", *EPC Issue Paper No. 43*, 2005). For one such typical case study of this hegemony in the Balkan framework see N. Clayer, "Adapting Islam to Europe: The Albanian Example", in Halshs-00578757-version 1, 22 mar, 2011.

3 W. E. Said, *Orientalism*, New York, Random house, 1978.

4 H. T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab world*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993.

5 A. Majid, *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*.

6 S. Mahmood, "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?" *Critical Inquiry* 35,

On the antipode of Western Modern discursive tradition we find the Islamic ones, which not only do not include the concept of heretical stance, and rely on the testimony of a distinct school of thought, but especially before the colonial encounter used to pay additional attention to spirituality born not individually but through the praxis of people's in between vicinity. Nevertheless, this kind of religiosity can also be noticed in Easter, mostly Orthodox Christianity⁷ where the issue of 'religion' is found at the performative spirit of the community, as well as at the heart of the construction of foundational national myths. For the Balkan Christian nation-states all that meant the exoticising of the Muslim other who live in the status of minority condition, or the negation of the Muslimness in the construction of national identity (i.e the case of Albania).⁸ In the middle of geopolitical antagonistic powers between liberal and communist regimes shaping nation-state cultures during the 20 century, cultural otherness has been promoted all over the Balkan countries as dominant modality defining the civic virtue. However, all these myths and representations about the Other⁹ need to be seen beyond the overly simplistic statement and generalisations of otherness. We need to pay particular attention to the missing out social inequalities, old and new Western hegemonies and a differential access to power and governance by people living under minority status beyond and after the nation-state formations, beyond and after modernization process and the change of political regime.¹⁰

The conceptualisation of Islam in terms of Western rationalizing and Protestant ethics in the frame of modernisation extends beyond the Balkans and relies to Western hegemony of values, in post-, crypto- and strict neo- colonial projects.¹¹ It is interesting, thus, to examine the particular kind of use and abuse of the orientalist myths of Islam in the frame of modern nation-state building outside and inside Europe. In other words, in the middle of Western hegemonies and multiple orientalist stereotypes regarding Islam¹² the following question arises: how do Muslim minorities who live at the edges of Europe negotiate their identities and religious experiences in everyday life on a personal or collective level?

2009, pp. 836-862; T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003; T. Asad, *The idea of an Anthropology of Islam*; O. Anjum, pp. 656-672.

7 D. Albera & M. Couroucli (eds), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslim and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2012.

8 G. De Rapper, "Culture and the reinvention of myth in a border area, in S. Schwandner-Sievers", B.J. Fisher (eds) *Albanian Identities. Myth and History*, London, Hurst & Co, 2002, pp. 190-200.

9 F. Tsibiridou, N. Palantzas (eds), *Myths of the Other in the Balkans. Representations, Social Practices, Performances*, Thessaloniki, (eBook ISBN 978-960-8096-05-9), 2013, <http://afroditi.uom.gr/balkan/>

10 A. Doja, "Instrumental Border of Gender and Religious Conversion in the Balkans", *Religion, State and Society*, vol 36 (1), 2008, pp. 55-63; F. Tsibiridou & G. Mavrommatis, "Challenging the Bektashi tradition in the Greek Thrace: Anthropological and historical encounters" in F. Tsibiridou & N. Palantzas (eds), *Myths of the Other in the Balkans. Representations, Social Practices, Performances*, Thessaloniki (eBook ISBN 978-960-8096-05-9), <http://afroditi.uom.gr/balkan/>, 2013, pp. 144-160.

11 M. Herzfeld, "The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism The South Atlantic", *Quarterly* 101/4 Fall, 2000, pp. 899-926.

12 A. Majid, *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*; Majid, *Freedom and Orthodoxy, Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*; O. Anjum, pp. 656-672.

Irrespective of the fact that in late modernity *Europeaness* still does not fit with *Muslimness*, (e.g. see the issue of how the Albanian identity is not related to any religion nor to Muslim religiousness),¹³ there is a constant flow of a desire for, and compliance with rationalized versions of any Muslim religious tradition. In this context, in the Balkans we notice a gradual but systematic transition from Sufi orders as Bektashism to Sunni Islam, or other reformist attempts,¹⁴ between early and late modernity.¹⁵ In other words, we see a displacement from the religious experiences of Sufism to those of late Ottoman Sunni, modern or late modern Turkish orthodoxy,¹⁶ or even, as was recently observed in Albania, a re-baptising of Balkan Bektashim to the Iranian version of a modern Shia aspiration of religiosity.¹⁷

All these practices of rationalisation and regularisation of the Muslim religion in Western theological standards are in direct relation to politics of power both locally and globally, and relative to the degree of implication of the minority to which the subjects under question belong. The kind of religiosity that develops depends on the degree of access to central power, either inclusive or exclusive.

A.2. National myths about the Muslim Other versus ethnographic data dealing with minority condition

Western assumptions about religion as theological dogma and the relevant rationalisation process underestimating the religious feeling, a kind of adjustment to Western modernisation metaphysics, became the steppingstones for Balkan nationalist narratives, all over the twentieth century. Dominant Christian majorities were attempting to include in their national myths all the hybrid cases of heterodox as *heretic* Muslims. Such could be the case of Bosnian Muslims,

13 A. Doja, "Bektashism in Albania: political history of a religious movement", Tirana, *AIIS (Albanian Institute for International Studies)*, 2008; D. Kostovicova & V. Bojlcic-Dzelilovic, "Europeanizing the Balkans: Rethinking the Post-communist and Post-conflict Transition", *Ethnopolitics* 5 (3), 2006, pp. 223-241.

14 Here we can mention the recent Shia, Salafi and neo-Ottoman versions of Islamic presence in the Balkans, to which the present study can not deal with.

15 A. Doja, "Confraternal Religion: From Liberation Theology to Political Reversal", *History and Anthropology*. VOL. 14 (4), 2003, pp. 349-381; A. Doja, "Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism", *NUMEN - International Review for the History of Religions*, 53 (4), 2006, pp. 448-510; F. Tsibiridou & G. Mavrommatis, pp. 144-160.

16 In this frame we could include also the policies of Fetullah Güllen, wishing to reframe the Balkan Islam above the principles of a Protestant Sufi neo-Ottoman morality, and establish it as new Islamic tradition, in order to re-inscribe thus modern secular educational priorities into an Islamist modality (P. Vicini, *Gülen's Rethinking of Islamic Pattern and its Socio-political Effects*, London UK, Octobre, 2007, pp. 430-444). This project consists a case study per se to be analysed in the future in a broader and detailed version, focusing on the visionary plans managing the Ottoman heritage (S. Schwartz, "The Heritage of Ottoman Islam in the Balkans", Illyria, New York, Presented to Indiana University Bloomington Conference The Turks and Islam, September 12, 2010, revised January 2012.) and politics over the history and the future of Balkan Islam. (X. Bougarel, "The role of Balkan Muslims in building a European Islam").

17 A. Doja, "Bektashism in Albania: political history of a religious movement".

who, according to prevalent modern national myths of the dominant Serbian and Croatian majorities, who as ex Bogomile Christians converted to Islam; therefore, they are heretic Christians converted to heterodox, thus deviating from the mainstream Balkan Muslims along the lines of Sufism as is the case of Bektashism and other Sufi orders.¹⁸ These narratives talk about “Slavs turned into Muslims”, who, during Tito’s rule, were awarded the privilege of national self-determination as ethnic.¹⁹ A similar case seems to be that of the Pomaks in Bulgaria, who are considered “Bulgarians” because of their linguistic ties with the majority of Bulgarian speaking people, despite their differences in terms of religion.²⁰ In the case of the Greek Pomaks, who share neither the Greek language nor the Christian religion, the myths of origin that feed Greek nationalism are far more complicated, tracing the origin of these native people to ancient times, i.e. to the Agrians, an ancient Thracian tribe.²¹

Those myths of national and ethnic origin can be easily deconstructed through ethnographic research based on systematic fieldwork. During my own ethnographic fieldwork in the mountainous area of Greek Thrace, for example, it became clear that the externally imposed definition “Agrian” on people living in the mountains of Rodhopi has negative connotations, and is assigned to those who changed their faith, thus also easily change their minds.²² It is worth noting here that the same also applies to areas of Bulgaria, when after 1989 we witnessed cases of proselytism of former Muslim Roma people to Protestantism after which they were assigned the externally imposed definition of “Pomaks” (signifying people who changed their religion and/or minds).²³

- 18 A. Popovic, *L’Islam Balkanique: les musulmans du sud-est europe dans la periode pos-ottomane*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986; A. Popovic, *Les Derviches Balkaniques hier et aujourd’hui*, Istanbul, Isis, *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, pp. 33-42; H. T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab world*; E. E. Ζενγκίνης, *Ο Μπεχτασισμός στη Δυτική Θράκη: συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του μουσουλμανισμού στον ελληνικό χώρο*, Thessaloniki, IMXA, 1998; N. Clayer, “L’islam balkanique aujourd’hui entre science et recherche de valeurs”, in G. Fussman (sous la direction de) *Croyance, raison et déraison*, Colloque annuel, Paris, Odile Jacob, 2006, pp. 319-339; N. Clayer, “Saints and Sufis in Post-Communist Albania”, In *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, ed. Kisaichi Masatoshi, London and New York, Routledge, 2006, pp. 33-42.
- 19 Muslims (T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*, Princeton, Princeton University Press, 1995; R. M. Heyden, “Imagined communities and Real victims: Self-identification and Ethnic cleansing in Yugoslavia”, *American Ethnologist*, Vol. 23 (4), 1996, pp. 783-801; F. Friedman, “The Muslim Slavs of Bosnia and Hercegovina (with reference to the sandjak of Novi Pazar): Islam as National Identity”, *Nationalities Papers* vol. 28 (1), 2000, pp. 165-180.
- 20 A. Zhelyazkova, et al.(eds), *Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria*, International Center for Minority Studies and Intercultural Relations Foundation, Sofia, 1995.
- 21 see analytically in F. Tsiiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*, Paris, L’Harmattan, 2000.
- 22 F. Tsiiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*.
- 23 Cv. Georgieva, “Coexistence as a system in the everyday life of Christian and Muslims in Bulgaria”, *Ethnologia Balkanica* 3, pp. 59-84; A. Eminov, “Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgari”, *JEMIE* 6 (2) by European Centre for Minority Issues, 2007.

From another fieldwork research,²⁴ we learn that those of the Muslim minorities that bear the stigma of exotic, that is “gypsies”, or “Egyptians”, as some are called in Kosovo, might use their religiousness politically in order to distinguish themselves from the dominant groups (see, for example, the mass albanisation process of the population in Kosovo just before and after 1989); their voices, however, as voices of subordinate social subjects, are not easily heard, or are silenced by the louder voices of larger minority groups, closer to the central power of governing.²⁵

In any case, dominant Muslim minorities in the Balkans function under the pressure of modernisation rationalizing Islam in the grammar of both the Islamic tradition of orthopraxy and the Protestant ethics of the theological conceptualisation of religion.²⁶ This rhetoric and the relevant beliefs around it produce new stereotypes and feed the old ones, impeding the integration of Muslim minorities in the national body of the Christian states of southern Balkans. It is only the hybrid cases of Islamised indigenous heterodox populations that, potentially, and in specific cases, can be included in the rhetoric of nationalism (as mentioned above).

This borderline, as liminal position of the latter, promotes the modality of contingency by sometimes empowering (e.g. in Bosnia), and at other times weakening (e.g. gypsies in Kosovo and ex Yugoslavia) the smaller Balkan Muslim minorities. At any rate, the situation triggers internal competition between Muslims, produces hierarchies, and promotes symbolic antagonisms of power through the elites in the frame of antagonistic nationalisms as well as beyond them. These plural and multiple conditions of minoritisation, may have been part of the modernity project, and are therefore equally existent in liberal as well as in communist regimes, but could rely on old local hegemonies and internal discriminations (see internal orientalisms.²⁷ The latter also seem to feed the local modalities of the segmented Balkan societies, paying particular attention to the significance and status of every mediating elite. In moments of crisis and pressure, the importance of the positioning of these elites as representatives of the

24 G. Duijzings, “The making of Egyptians in Kosovo and Macedonia”, in G. Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, New York, Columbia U.P., 2000, pp. 132-156; G. Duijzings, “Albanian dervishes versus Bosnian ulema: the revival of popular sufism”, in Kosovo In: *Les Annales de l'autre Islam* (Paris), 7; special issue: *Kosovo. Six siècles de mémoires croisées*, 2000, pp. 105-125.

25 G. Duijzings, “The making of Egyptians in Kosovo and Macedonia”, pp. 132-156; A. Zhelyazkova, et al.(eds), *Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria*; F. Tsibiridou, “Comment peut-on être Pomak” en Grèce aujourd’hui? *Ethnologie Française*, XXXV (2), 2005, pp. 291- 304; F. Tsibiridou, “‘Silence’ as an idiom of marginality among the Greek Pomaks”, In S. & Voss, *The Pomaks in Greece and Bulgaria. A model case for borderland minorities in the Balkans*, München, Verlag Otto Sangher, 2007, pp. 49-73.

26 T. Asad, *The idea of an Anthropology of Islam*; S. Mahmood, “Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?”, pp. 836-862.

27 M. Todorova, “Is the “Other” a useful cross-cultural concept? Some thoughts on its implication to the Balkan region”, *Internationale Schulbuchforschung* 21, 1999, pp. 163-171; M. Todorova, “Conversion to Islam as a trope in Bulgaria historiography, fiction and Film”, in M. Todorova (ed) *National Identities and National Memories in the Balkans*, London, Hurst & Co, 2003, pp. 129-157.

community or the minority group before the central nation-state governance or any supra-nation state formation (i.e. Yugoslavia or European Union) becomes critical either for both religious experiences and identity politics.

B. Motivations from the field; the merging of the Bektashi tradition and popular Islam among the Pomaks in Greece.²⁸

How can the ethnographic fieldwork experience in the Greek Thrace challenge the existing assumptions about Bektashism as an Islamic discursive tradition?²⁹ How can participant observation within the multi-layered minority condition, investing additionally to the critical on empathy and emotional understanding, lead us to reconsider our assumptions about religion, and the relevant dividing logic between orthodoxy and heterodoxy, popular and scholar Islam, Sunnis and the Sufi order? We will base our argument on people's religious practices and experiences, sometimes combining and relating rituals and performances regarded as controversial or incompatible with the official regularisation into the Modern Sunni orthopraxy. The present anthropological analysis has been based on previous ethnographic data³⁰ showing the flexible ways in which local Muslim people conceive religion as a performed and practical embodied experience.³¹ The minority condition prevailing in this area, since early modern times, urges us to reconsider the dynamics of power relations in people's religiosity as well as in their sociability. In this frame, ethnographic data seem to challenge not only the modern ways of defining religion and particularly Islam, but also other dominant assumptions regarding the heterodoxy of Sufi presence in the region, such as that of the Bektashi order.

More specifically, popular Bektashi practices (if this is not a contradiction in terms, since the term 'Bektashi' in distinction to other negative hetero-definitions such as 'kizilbash', reclaims a more scholar order, rather than popular, religious community), include popular Muslim practices interacting with shamanistic ones and sometimes conversing with orthodox Christianity. All of them are interwoven in a perplex and unequal game of power/knowledge/religious experience and a condition of socio-economic poverty. The latter takes place within the nation-state building and the minoritisation processes under which Muslim people live in the Balkans.

This Bektashi tradition in Thrace, first of all includes more social and embodied practices than spiritual and scholar interpretations. Secondly, the so-called

28 Here follow some observations and conclusions from a study on Bektashism in the Balkans, under the title: 'Challenging the Bektashi tradition in the Greek Thrace: Anthropological and historical encounters' (F. Tsibiridou & G. Mavrommatis, pp. 144-160). I reproduce here parts of my own anthropological contribution. In any case these ethnographic data from the field of the Pomaks in Thrace appear also into previously published studies of mine.

29 O. Anjum, pp. 656-672.

30 F. Tsibiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*.

31 S. Mahmood, "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", pp. 836-862.

Bektashi tradition plays an important role in the politics of otherness, exclusion, and internal orientalisms³² by implementing power and knowledge. Finally, the Bektashi tradition in Thrace is experienced at a socio-political level of proliferated power from above generating silence habitus from below. This habitus is adopted by people living in the area under the label of a multi-layered minority status and the internal discriminations and segmentation as Muslims, Christians, Kizilbash, Alevis, Greek, Turks and Pomaks, poor, rich, and excluded from the communities, inclusive units of “same people” and “different/others”.³³ People living in the mountains of Rhodopi, adhering or not to Bektashism, before the modernisation process, used to perform a popular Islam, combining humanity and nature, not differentiating between dogmas, and experiencing religiosity bodily, and mostly materially, within an inter-relational framework of sociability and dependence. See characteristically their own saying: “people here don’t believe in God and his Prophet, Mohamed, they only believe in jinns and other spirits”. These perceptions used to function in a syncretic framework, where people would ask the Bektashi healers (*muskadji*) for help, or insist on participating in the Bektashi festivities, “just for the good”.³⁴

This is a kind of syncretism that shapes religiosity as total world-view³⁵ connecting the human body’s integrity with the apparatus of a social persona; this is the reason why this total world view modality comes to be related to social reality, immediately referring to illness and health, aiming at the egalitarian regulations within the community, presuming the adoption of negative reciprocity practices (see e.g. the “evil eye” and other sorcery practices), as mechanisms of control and (re)conceptualisations of the different forms of power (secular, religious, metaphysical).³⁶

However, under the wider modernisation process of the end of the twentieth century in the mountainous areas of the Greek Thrace, we have to consider the parameter of the minority condition as critical to both social transformations and religious experiences. While minoritisation processes seem to proliferate the politics of power, modernisation processes seem to transform the meaning and modalities of power, while its endorsement by people passes through religiousness.

More specifically, since the incorporation of this part of Thrace into the Greek nation-state in the 1920s, the population has consisted of a Christian Greek-

32 M. Todorova, *Imagining the Balkans*. Oxford, Oxford University Press, 1997.

33 F. Tsibiridou, “Comment peut-on être Pomak”, pp. 291-304.

34 In my eyes, envying the leader of the festivity (*aga*) for his prestigious position, seemed a paradox, since the non-Bektashis do not have the right to reclaim this prestigious role; later on, (1993-95), I discovered the appropriation of the festivities by different, new actors/players, away from the Bektashi ritual reality. Their presence and the change of the performed ritual have transformed this part of the Bektashi tradition. (F. Tsibiridou, “Comment peut-on être Pomak”, pp. 291-304.

35 ‘World-view’ as ‘cosmos’ in its Greek meaning seems to be more close to the Sufi tradition, signifying the total perception of world view including humans, animals and plants, terrestrial and extraterrestrial life, either of alive or dead nature.

36 For a detailed analysis of all these practices and performances, see F. Tsibiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*; F. Tsibiridou, “‘Silence’ as an idiom of marginality among the Greek Pomaks”, pp. 49-73.

speaking majority and a largely Turkish-speaking Muslim minority. In that frame of antagonistic nationalisms, mostly between Greece and Turkey, people were searching for new modern identities. More recently, practices of self-assertion have resulted in the emergence of a redefinition of the Muslim minority dividing it into a Turkish one and a nascent Pomak ethnic identity, the latter with the support of Greek nationalism, as antagonistic to the Turkish one.³⁷

These claims have been related in a way to the Bektashi tradition. Immediate and long-term effects have transformed local people's religiosity, sociability, and the ways in which symbolic power was once attributed. The latter has been transformed from prestige to authority through the appropriation of the local Bektashi festivities (*panyir*), by modernisers promoting the Turkish national interests. All this happened when modernisation processes caused deep transformations in the ways people led their everyday life (mechanisation of agricultural production and transport, urbanisation, monetarisation, consumerism etc.). In any case, this transformation, having been delayed for almost forty years for minority people in Thrace, has created a tremendous gap between the Christian majority and the Muslim minority, especially among people living in the mountainous areas of Greek Thrace. Since the 1990s, a mass modernisation and intensive urbanisation process has contributed to the ways Muslim people are now experiencing religiosity through the prism of a new puritanical modesty and/or the dependence/control on/of their male religious leaders (Sunni *hodja*).

In this Balkan framework, Islam started acquiring standard and rational characteristics of orthopraxy, adjusted to the official hegemonic Islamic narrative of the Sunni tradition coming from the city, since the village practices of the popular Islam were regarded as heterodoxy, including practices of "backward" people from the mountains. Every rural religious practice has been seen as heterodoxy, forced to disappear or be renamed through a new positivist meaning of Islam. These practices of orthopraxy usually engaged in the mundane service of the Turkish nationalism. Thus, the minority condition generated policies crucial to the ways people are experiencing not only national ideologies, but also personhood and subjectivity, collective belonging and religious feeling.³⁸

Ethnographic fieldwork on the issue of Bektashism in Greek Thrace showed that the hetero-determination with a negative connotation, like "Kizilbash", and the self-determination such as "Alevi" –the latter imitating Turks modernisers in Turkey³⁹– cannot be dealt with an orientalist writing full of hetero-defined assumptions and generalisations.⁴⁰ We need to proceed to a more systematic geneal-

37 F. Tsibiridou, "Comment peut-on être Pomak", pp. 291-304.

38 F. Tsibiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*; F. Tsibiridou, "Comment peut-on être Pomak", pp. 291-304; F. Tsibiridou, "'Silence' as an idiom of marginality among the Greek Pomaks", pp. 49-73.

39 We have to emphasise, that what we deal with here, is a renaming of the old Sufi practices upon a new aspiration, coming from the Alevi modernisers in Turkey.

40 See Zegkinis 1988, who arbitrarily rejects the hetero-determining negative term *Kizilbash* and uses instead the term *Bektashi* without differentiating between almost all Sufi or popular versions of Islam, proposes

ogy of conditions and practices that link the meaning and the subjects involved; we need to search for the reasoning, to delve into the hermeneutics of other marginal and heterodox practices, in order to understand the multiple meanings and transformations that Bektashism, as well as other Sufi traditions of the past, can acquire, through an adjustment of reform and orthopraxy.⁴¹

The old practices related to agricultural activities in rural areas allowed people to have a more secretive relationship with the surrounding nature, to serve and cultivate a more cyclical concept of time. In short, these Bektashi beliefs and practices are gradually being transformed not only because of the oppression by the Sunni obsession about orthopraxy, and the strict Turkish nationalistic preaching of the *hodjas* in the cities, but mainly because people, by moving to the cities, are losing their direct contact with nature, and hence the unity between the human body and the natural environment with all its capacity for symbolic creativity is broken.⁴²

The modernisation-urbanisation process and the abandonment of rural areas signalled the end of previous roles of popular healers and wise old women. Both were conceived as power ambiguous personae, ready to heal or curse people. They were acting in order to exercise social control and keep the balance among humans, their material belongings and more or less egalitarian distribution of profits. By moving to the city these roles of exercising social control were retained only by Sunni *hodjas*. The latter sometimes act as shamans, sometimes controlling the orthopraxy of Islam (and therefore they demand believers to be present in central mosques rather than in neighbourhood ones), sometimes acting as mediators between people and the Minority Committee or the Turkish consulate in Komotini. This unofficial Committee focuses on promoting Turkish consciousness, while the *hodjas* loyal to the Turkish consulate policies. The later, in their turn act as guarantors and mediators, i.e. between employers from the Greek-Christian majority and job seekers. In any case, their benefits are either of a financial nature, or they maximise their symbolic capital of prestige and power.⁴³

On the other hand, for practical reasons that serve well social actors in the modernisation phase, time has been restructured and functions as a catalyst for

this way objective determinations which do not conform to the fluidity of the content. Less problematic seems to be the study of Mirmiroglou (1940). The issue of Balkan Sufism is vast and too complicated to be included in the present study. For a such an attempt, see A. Popovic, *Les Derviches Balkaniques hier and aujourd'hui*, Istanbul, Isis. *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, pp. 33-42.

41 The distinction between orthodoxy and heterodoxy is used here not because we take for granted the binary categories, but because these terminologies are already politically and historically established. In this context, the orthodoxy of either the Sunnis or the Shia seems to have been established through rational scholar practices and puritan Western ideology that have been identified more with theological and dogmatic traditions, rather than with the mystical religiosity of Sufism (see T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*; S. Mahmood, "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", pp. 836-862.

For the case of rationalising and enforcing hierarchy in the Bektashi tradition of Albanians, see A. Doja, "Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism".

42 See D. Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, London, Routledge, 2007, on a description of the same phenomenon in Alevi communities in Turkey.

43 F. Tsiiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*.

the transformation of the Bektashi tradition in the region. Festivals move to weekends, and the strict observance of symbolic and meaningful dates has been abandoned. These, among others, are strictly connected with the breaking of dependency on old networks, and establishing ones, in which the minority subjects of the city have now been included, together with politicians, technicians, journalists and researchers coming from outside (i.e. out of the Bektashis, and the rest of the Turkish Muslim minority world).

All the above result in the rebaptism of the religious experiences of social subjects through new goals of personal/individual advancement and other power politics of claims to the modern identities, such as the ethnic and the national ones. The more the intentional practices of the actors involved continue to be suppressed on the social level (obstacles to modernisation applied by the Greek state, as well as by the Minority leadership mechanisms attached to Turkish foreign policy) and their desires for justification, advancement etc. to fade, the more introversion is generated, whatever that may entail: from ethnocentrism/nationalism, dependencies, and solidarity, to the emergence of ethnic consciousness (processes of becoming Turks, or establishing a Pomak ethnic identity among pre-ethnic Muslim populations), even to fear and conservatism, self-destructive tendencies, or extreme instability in achieving social integrity (e.g. ideological positioning in respect to whom they do or do not speak), etc. Thus, within modernisation processes in the framework of the Greek state, the minority condition has been functioning as a catalyst for both the reconceptualisation of the Bektashi tradition as well as for its transformation.

In any case, during the last two centuries of Ottoman rule as well as in present times, the Bektashi tradition has been perceived in Thrace as *heterodoxy*. Because of the primacy both scholar descriptions and Western assumptions attributed to 'religion' in the modality of Christian modern assumptions, any difference was seen as *deviation* from the dominant assumption about the Sunni orthopraxy.

All these should be seriously taken into account in developing our knowledge on the reconceptualisation of the Muslim tradition in general, as many scholars have already put it.⁴⁴ In other words, the Bektashi and other Sufi heterodoxy, as practices of deviation from, or non-compliance with the prevailing Sunni obsession with orthopraxy and Western insistence on orthodoxy, on the one hand, as well as the management of the minority condition within the framework of the nation-state, on the other, are the aspects that have been giving continuous meanings to Islam in this region of the Balkans. For this reason, the present study aims at contributing to the discussion through an initial, non-exhaustive comparative

44 O. Anjum, pp. 656-672.

attempt, focussing on examples from the former Yugoslavia (Bosnia and Kosovo) and Greece.

C. The comparative attempt in the Balkan context: politics of place and instrumentalisation of religious experiences

The critique of post-colonial theory contributes to an understanding of how hegemony can be introduced by the elites and established through particular “politics of place” in the frame of global hegemony.⁴⁵ The latter is born out of the dynamic contact between global power and local priorities, in post-, crypto- or neo- colonial conditions, and where locally the distinction between dominant and subordinate subjects⁴⁶ used to have, and still has a strong presence. This can happen in postcolonial environments or in special conditions of segregation and exclusion from dominant political categories, as is the case of the Balkans.

The latter, at the edges of Europe, with national majorities and numerous historical minorities trying to adjust to, and be included in the dominant conceptualisation of the modern European nation-state, without having passed through the same processes of modernisation and individualisation as north European countries have (the Roman Empire and the Middle Age’s feudalism generated completely different individualistic modality of religiosity and citizenship than others following Byzantine and Ottoman Empire’s community priorities and collective belonging). Furthermore, a large part of Balkan nation-states, as members of the *eastern* communist block during the 20th century, constitute an additional exception to and exclusion from the dominant liberal *western* Europe. In this frame, in the Balkans, with multiple dynamics at play today and the historical heritage of the Ottoman past, a diversity of Muslim people have been obliged to live in the status of the modern category of *minority*.

By emphasising the local character of social interactions and power politics in their contact with global interests and hegemonies, the present comparative attempt not only deconstructs Islam as the religion of the Other in the Balkans, but also comments on the instrumental use of religious and national myths. However, the modality of every myth resides in the fact that it is challenging *conflicting truths*.⁴⁷ This modality of the myth in the Balkan context of modernity, both

45 L. Abu-Lughod, pp. 267-306; A. Gupta & J. Ferguson, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, 1997; D. Kandiyoti, pp. 279-97; J. Friedman, “Transnationalization, socio-political disorder, and ethnification as expressions of declining global hegemony”, *International Political Science Review* 19(3), 1998, pp. 233-46.

46 The hierarchical distinctions between dominant and subalterns or minorities can be complementary and not in confutation of class or other distinctions based on economic criteria. J. Pouchepadass, « Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L’Homme*, pp. 161-186.

47 On the concept of myth, I refer to Joseph Campbell’s inspiring work in *The Power of Myth* and other classic anthropological approaches by Claude Levi-Strauss, such as his *Mythologiques* (4 volumes, Paris: Plon), promoting the idea of myths as narratives aiming to deal with world-view and social conflicts. In this frame, every myth seems to deal with controversial truths. The only difference between old myths

liberal and communist (see monolithic national mythology inspired by romanticism, and insisting on the positivist idea of truth), acquires the meaning of appropriation of every truth for political reasons, in order to achieve access to power and/or to exclude the Other whose truth does not match the mainstream one.

Outlining once again the hypotheses based on data from my fieldwork in the last ten years, and, most importantly, through teaching my students about these issues, I would proceed to formulate my comparative hypothesis as follows next.

Above all, we should perhaps accept the premise that the relation between minorities and dominant Muslim Others in the Balkans is a relation of otherness based on assumptions, politics, and experiences of power and hegemony, since the initial formation of nation-states, but mostly today, after the dissolution of Yugoslavia and the end of socialism in the wider area. After the fall of communism, the old distinction between Islam and the West emerges once again, as we noticing the raising agenda of Islamic revivalism.⁴⁸ The redistribution of power that gives voice to minorities beyond the ex-communist countries, gives also birth to the relocation of dominant and subordinate subjects and collectivities (see the minority issue in Greece under the multiculturalism project promoted by the European Union). The Western interventions in Bosnia and Kosovo since the 1990s gave rise to additional opportunities of ethnic and religious revivals and segregations, based on old as well as new social, political and economic discriminations and exclusions. However, the unstable political and economic situation in the frame of the Yugoslavian federation, after 1980 strongly mobilised both antagonistic personal and collective interests, and access to central power.

The study of relations of hegemony, in its course through stereotypes and externally imposed distinctions, and also as it is internalised by the people in question themselves, should not come to substitute the study of power relations, but to complement it. In the line of the political economy perspective relating global interests with local politics, and the thick description of the latter, we can understand how balkanism can rely on old and new internal orientalisms, at the moments of redistribution of power during political change and/or economic crisis.⁴⁹

More specifically, we have to mention the significance of the international intervention after the 1990s, promoting and imposing the dominant distinction

and modern nationalist ones derives from the hidden controversies, as main technology of the nationalist monolithic narratives. However, because the latter are silencing controversies, they can more obviously talk about this fundamental double-bind significant bond of every concept of myth. In other words, to pinpoint the significance of multiple truths for people living in the Balkans, I would refer to a remark by Kaplani, an Albanian author writing in Greek: "the distinctive point of myth is that truth and mistake, reality and fairytale, document and fantasy, are all placed on the same level of reliability, since they manage opposing discourse of social subjects who live in asymmetric and unequal networks of relations" (Lippman, mentioned by Kaplani 2002, p. 57)

48 K. Ghodsee, "Religious freedoms and Islamic revivalism: some contradiction of American foreign policy in Southeast Europe", *East European Studies*, News 5-6, 2007, pp. 10-11; J. Fine, *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: A Study in Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2006.

49 M. Todorova, *Imagining the Balkans*.

between majorities and minorities, serving specific political purposes of *divide and rule* by the promotion of multiculturalism in the era of globalisation and neoliberal governmentality.⁵⁰ The presence of powerful global players in areas of the Balkans where Muslim minorities live has given birth to the revival of old stereotypes, internal orientalisms and distinctions, forgotten during most of the twentieth century.

Therefore, local holders of power are in talks with the new geopolitical players (the state, the EU, NATO, the UN, NGOs, humanitarian organisations, etc.), shaping together the reality of ordinary people through the definitive role of negotiator they undertake. In the current juncture, when perceptions of reality are filtered through the media and entertainment industries (TV, radio, press, internet, cinema, etc.), the importance of these negotiator role seems to be intensified. New politics of hegemony deriving from the holders of power seem to be based on older forms, which they continuously transform. Subjects at the edge of society appropriate hegemonic structures and stereotypes from the position of the subordinate.

Under the watchful eye of those who dominate, late modern modalities of distinction and otherness are based on familiar practices and stereotypes of the past. The space for subversive reactions by those subordinate minority populations moves between silence about Islam,⁵¹ as is the case of Albanians in their country, and provocative exposure, as with the Albanians of Kosovo and the Former Yugoslav Republic of Macedonia. Respectively, biopolitics as practices of dominant powers forcing to the subordination of the body,⁵² could lead either to habitus of self-control of body and conduct (e.g. by the Pomaks in Greece), or to ones of transcendence (e.g. ecstatic expressions by the Kosovo Dervishes).⁵³ In order to make our hypothesis explicit we could put indicatively these two ethnographic case studies in comparative perspective; the latter because it shows how the revival of the Dervish Sufi movement in Kosovo led to the formation of a national identity for the Albanian-speaking population; the former because it

50 M. Pandolfi, "Myths and New forms of Governance in Contemporary Albania", in S. Schwandner-Sievers (eds) *Albanian Identities. Myth and History*, London: Hurst & CO, 2002, pp. 203-214; M. Pandolfi, "Moral entrepreneurs", *Souverainetés mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans les Balkans postcommunistes*, *Espaces et Sociétés* 26/1, 2002, pp. 29-51.

51 The case of Albania seems, at first view, different, since according to the myth of the Albanian national identity, the latter is constructed in opposition to religion. However, the deconstruction of this myth leads again to the crucially important rivalry of the religious elites for the appropriation of Albanian national identity through conflicts and chance occurrences, which led to the dominant politics of detachment from religion for occasional reasons. Religion in the course of the twentieth century has been constantly used politically in Albania by the elites, in their search for ways to achieve long-term goals, realise visions, and serve their own micro-political interests (Kaplan 2002). Of course, all these politics worked under the hegemonic assumption that Islam has no official place in European lands.

52 M. Pandolfi, "Moral entrepreneurs", pp. 29-51.

53 G. Duijzings, "The making of Egyptians in Kosovo and Macedonia", pp. 132-156.

makes clear the rise and fall of fluid ethnic identity in the Greek Thrace between 1990-2000, a case of constant transformations of the minority and the marginal Slavic-speaking Muslims known as “Pomaks”, squeezed between Greek and Turkish nationalisms.

Example a: between ecstasy and albanisation in Kosovo

The revival of the Dervish movement in Kosovo between 1970 and 1980 seems to have been a result not so much of the failure of Serbian dominant nationalism to shrink the Albanian-speaking population, but of the competitive action of the new local clashing elites (sheiks, as representatives in Kosovo) who sought independence from the religious leaders (ulemas), Bosnian Muslims as dominant representatives of the Muslim minority in the frame of Yugoslavia’s federation.⁵⁴ During the decade 1970-80, the emergence of differences based on ethnic or religious criteria promoted competition among the elites, which were expressed through the asymmetric categorisation between north and south Yugoslavia.

The agricultural Albanian populations, socially and politically deprived of privileges and living in underdeveloped areas such as in the periphery of Kosovo in the south, resorted to the rekindling of the Dervish movement. Employing religious tension, expressed in forms of ecstasy, one of the “weapons of the weak” according to James Scott (1985), of those most inferior within the Muslim community, the Albanian sheikhs employed Sufi-Dervish tools in their attempt to surpass their second-rank position within the community of Yugoslavia’s faithful Muslims.⁵⁵

Sheikhs in the past used to play an important role in the resolution of disputes related to competition between families (vendetta). After 1980, within the circumstances of financial recession and demographic explosion, the sheikhs represented local collectivities through ethnic claims. Just before 1990, their new roles, i.e. to revive the Dervish movement and, at the same time, to act as arbitrators in conflict resolution and vendetta differences concerning land, permitted them to secure the importance of their role as leaders at the expense of the ulemas in Bosnia, and other non-religious local mediators.⁵⁶

54 T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*; G. Duijzings, “Albanian dervishes versus Bosnian ulema: the revival of popular sufism”, pp.105-125. I am borrowing the above data and conclusions from the detailed ethnographic analysis of two ethnographies made by Tone Bringa and Ger Duijzings (T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way* and G. Duijzings, “The making of Egyptians in Kosovo and Macedonia”, pp. 132-156.)

55 G. Duijzings, “Albanian dervishes versus Bosnian ulema: the revival of popular sufism”, pp. 105-125; G. Duijzings, “Ethnic unmixing under the aegis of the West: a transnational approach to the breakup of Yugoslavia”, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* (Amman), 5(2), 2003, pp. 1-16.

56 T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*; G. Duijzings, “Albanian dervishes versus Bosnian ulema: the revival of popular sufism”, pp. 105-125.

The sheikhs tried simultaneously to produce an image of Islam that is non corrupted. In distinction to the government of the communist leadership, this *Albanian* version is trying to reverse the hegemony as imposed by the ulemas to the Bosnian example. Appropriating the image of primitivism that they used to be identified with, i.e. their stigmatisation as “illiterate, backwards Albanians, etc.”, they transcended the stigma, turning it to a Sufi-style ecstasy, thus projecting the image of a “real, primitive Islam”, re-interpreting at the same time communist and modern Shia ideals regarding equality and solidarity.

Such internal religious and political competitions certainly acquire ethnic dimensions, not only among Kosovo Muslims, but also among Catholics, as we are informed by the respective ethnographic research⁵⁷ however, with the abolishment of Kosovo’s autonomy in 1990, these competitions have led to a rallying around the Islamic community. In the meantime, and due to internal competition on a religious-elite level, the albanisation of various Muslims of the South had already taken place. This albanisation was strengthened by the presence of the new geopolitical players who intervene as interlocutors and representatives in Kosovo after 1989, investing in ethnic identity as well as in multiculturalism. All these issues led to the 1999 crisis, which still plagues the area.⁵⁸

Example b: The rise and fall of the Pomak identity in the Greek Thrace

In 1997, a Pomak newspaper, *Zagalista*, was published for the first time in Greek Thrace by the then newly-founded Pomak Research Centre, which was initially funded by a businessman with a particular sensitivity to national issues. He took the initiative to *save* the Pomaks, in order, according to him, “not to become Turks”. The politics of multiculturalism that had started being applied in Thrace around that time by local executives following the instructions of state of modernisers in the Greek governmental elite, acting according to EU multicultural directives, led to representations and negotiations of ethnic claims forcing the local elites into aggressive competition among themselves. The informal Consultative Committee of the Muslim minority in Thrace, that wishes the unification of the minority under Turkish ethnicity, under the auspices of the supra nation-state of the European Union, promotes the creation of clubs (i.e. NGOs) reclaiming human and minority rights and thus intervene and transform the old Bektashi festivities into modern Turkish festivals. These clubs undertake the organisation of festivities by appropriating the old high-status roles as those of the sponsors of

57 G. Duijzings, “Albanian dervishes versus Bosnian ulema: the revival of popular sufism”, pp. 105-125; M. Bax, “Warlords, priests and the politics of ethnic cleansing: a case-study from rural Bosnia Hercegovina”, *Ethnic and Racial Studies*, Volume 23 Number 1 Januar, 2000, pp. 16–36.2000)

58 M. Pandolfi, “Myths and New forms of Governance in Contemporary Albania”, p. 203-2014; M. Pandolfi, “Moral entrepreneurs”, pp. 29-51; G. Duijzings, “The making of Egyptians in Kosovo and Macedonia”, pp. 132-156; G. Duijzings, “Albanian dervishes versus Bosnian ulema: the revival of popular sufism”, pp. 105-125.

Bektashi festivities (*aga*). In doing so, they deeply transform the Sufi rituals into modern festivities under the blessings of the Sunni orthodox order.⁵⁹

In similar ways, old practices of popular Islam, based on the agricultural cycle (*ederles*), are transformed into lay and urban-style modern “Youth Spring Festivals”, in the spirit of the practices of the modern Turkish Kemalist state. To the eyes of both the researcher and the observer, the arguments of those contending a Pomak identity, such as the discourse employed by the Pomak newspaper *Zagalista*, seem extremely convincing in their goal to construct a distinct identity renouncing the stigma (“we must not fear and be ashamed of our language”; “we are real Muslims”, etc).

However, the movement for the construction of an official ethnic Pomak identity does not seem to appeal to a wide audience. Its failure, in my opinion, is due to the fact that the new elites that incite it are floating, instead of being based securely on old elites, and for this reason the politics of the Pomak identity seem doomed, at least in the areas of Rodope and Evros, where the Pomak language, an element of intensive cohesion for the claims to ethnicity, is less and less spoken in contrast to the use of Turkish. Official education policies contribute considerably to this, not only because they do not permit the teaching of the native Slavic language, but also because they impose the learning of Turkish as a native one.⁶⁰

On the contrary, the practices of the elite of Turkish leaders in Thrace seem more effective, since they employ traditional loci (festivals, customs, etc.), in order to appropriate and transform them, substituting the old high-status holders of respect and symbolic power with new ones, consuming the authority to rule and manage the modern ethnic and national identities. These practices seem to be more effective in communities showing strong self-control in their reactions, like double minorities, i.e. Slavic speaking Muslim communities. The implementation of such elite politics is facilitated by the concurrent climate of promoting “friendship between Greeks and Turks” in the frame of international relations. In this frame, all those people in power, both from the minority and mainly from the majority of Greek-speaking Christians in Thrace, not only silence the hegemony politics at the expense of the Slavic-speaking population, but strongly condone them.

For instance, during the decade 2000-2010, town councils and prefectures openly helped the organisation of festivals and the transformation of traditional Bektashi or other Sufi ceremonies into Turkish state modernisation paradigms. In such a climate, it is not coincidental that subordinate social subjects within the Muslim minority resort to technologies of the self, either of strong self-control, silence, fear and shame, while some others articulate the sublimation as follows:

59 F. Tsibiridou, “Comment peut-on être Pomak”, pp. 291-304.

60 Similar was the case for the Greek language, with the exception of a pilot research and education project, supported by the Greek Ministry of Education. This project lanced the teaching of Greek as foreign language for the Muslim minorities in Greek Thrace (Α. Φραγκουδάκη & Θ. Δραγώνα, *Πρόσθεση όχι αφαίρεση, πολλαπλασιασμός όχι διαίρεση*, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2008).

“neither Pomaks, nor Kizilbash/Bektash, nor Turks, but Alevis”, imitating the modernisers in Turkey resisting to the Kemalist regime. The latter’s Bektashi myth of origin is being re-invented either from outside⁶¹ or inside, in order to give new content to the identities of the subordinate, who seem at the same time to wish to resist/subvert *and* consent to the multiple meanings of the modern hegemony. The strong scientific presence in their midst, interested in their “primitive” past, does not lead to the transcendental and the deployment of primitivism, as was the case in Kosovo. The concept of progress and modernisation, away from an occult culture, and the image of the progressive Alevis of Turkey, motivates them to oppose the traditional elites that pillage this space in the name of Islam. At this point, however, it is necessary to further elaborate on the different meanings of the Sufi orders and their selective use by people living in the Balkans. Although this is about religious practices and aspirations, the use of Muslim tradition relies on local historical modalities of power relationships and the instrumental use of religious experiences and the technologies of the self in order to construct modern and post-modern identities.

Concluding remarks: religious tradition, minority condition and the modality of the myth

This paper tried to illuminate some of the multivalent faces of being part of the Muslim minorities in the Balkans. The main question was: Why do we feel obliged to illuminate religion equally as a discursive tradition and experience as well as a social reality of antagonistic powers? If the research focuses on the practices of the social subjects on a local level in the Balkans alone, as classic ethnographic practice invites us to do, at a time when events succeed rapidly each other and the politics of social subjects are constantly transforming, an anthropologist must keep producing different ethnographic versions, once every two to three years, since data need constant upgrading. On the other hand, the inter-religious endeavours of syncretism and relativism are reminiscent of the specific kind of structural causality in microanalysis, which takes into consideration the mutations on the macro scale. However, it is difficult to explain the multiple and conflicting choices that people can make on the micro scale, motivated by power and inequalities in the macro one. We need to bring together the two levels of analyses, the micro- and the macro.

One such example of religious politics concerns, for instance, the elite figures in the former Yugoslavia, who struggle against each other to achieve a better position locally, in the central place of the nation state over the course of the

61 See the case of Greek nationalists investing on Bektashi exoticism and syncretism (Δ. Βραχιλόγλου, *Οι Μπεχτασήδες μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης: γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα. Αλεξανδρούπολης*, Anglohellenic, 2000.) which constitutes an exception to the dominant submission to Turkish hegemony, either religious and national.

twentieth century, or globally, after the political change of 1989. In both frames, the elites representing Muslim minorities participate in a game of symbolic power antagonism, which transforms the elites' power into pragmatic economic force and political value. The fall of the socialist regimes, for instance, and the strengthening of the multicultural character of societies in the new world order that has been established since the 1990s, trigger the multiplication of intermediate categories, which arise in the first place due to an increase in transactions with actors from the outside (NGOs, civil society organisations, democratisation lobbies, etc).⁶² Nevertheless, the Muslim minorities in the Balkans live under the burden of a double subordination: conforming to the terms of the experience of exclusion from national membership because of their religion, but also because of Islam, motivating representative elites to compete over orthopraxy. In this way, the hegemony of the Muslims of Bosnia over Kosovar Muslims, for example, to the extent that the criterion of religion has become for the former a literally dominant ethnic element of distinction (Muslims, with a capital M, is the term denoting the ethnicity of Bosnian Muslims during Tito's regime since 1967).⁶³ This fact, among others, seems to lead subordinate Kosovar Muslims to feel different and adopt an opposing stance to the dominance of Bosnian Muslims. Kosovar Muslims, from the 1980s onwards, and in the expectation for Kosovo's secession under the auspices of the international community and of humanitarian claims, have proceeded with a rapid process of albanisation.⁶⁴ Emphasising ethnic difference meant, among other things, to ex-appropriate the modality of the Sufi ecstatic power of the sheiks, as leaders representing the community.

In a different case, part of the Greek nationalists on the one hand, distinguish Pomaks from the rest of the Turkish-speaking Muslims, who regard them as Turks, thus strengthening their ambiguous stance among the Muslim minority. The exact opposite is the case when the dominant ethnic Turks demand that the Pomaks declare they are Turks.⁶⁵ The result is a constant fluidity, and an unstable, or unified position for the social subjects that belong to the category of "Pomak".⁶⁶ By contrast, in Bulgaria, the pressure put by the central government

62 M. Pandolfi, "Contract of mutual (in)difference: Government and the humanitarian apparatus in contemporary Albania and Kosovo", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol. 10(1), 2003, pp. 363-381; M. Pandolfi, "Myths and New forms of Governance in Contemporary Albania", p. 203-214; M. Pandolfi, "Moral entrepreneurs", pp. 29-51; S. Sampson, "The social life of projects: importing civil society to Albania", in C. Hann, E. Dunn (eds) *Civil Society. Challenging Western Models*, London, Routledge, 1996, pp. 121-142.

63 T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*.

64 M. Pandolfi, "Myths and New forms of Governance in Contemporary Albania", 203-214; M. Pandolfi, "Contract of mutual (in)difference: Government and the humanitarian apparatus in contemporary Albania and Kosovo", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, pp. 363-381; S. Sampson, "The social life of projects: importing civil society to Albania", pp. 121-142.

65 This is part of the dominant policy of making them Turks, among other practices, by focusing on the bilingual (Turkish and Greek) education, excluding officially the teaching of the native speaking Pomak as Slavic language subjects.

66 F. Tsiibiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*.

on the Pomaks for their integration in the national body (e.g. there have been three different instances of obligatory name-changing in the course of the twentieth century alone), resulted in the exact opposite attitude: since 1989, Bulgaria's Pomaks have been fabricating myths about their own origin⁶⁷; in order to resist the hegemony of the dominant voices, they categorically denounce their Slavic origin, and adhere to the most improbable scenarios, as "we are Pakistani, Arabs, Turks".⁶⁸ Pomaks in Bulgaria today seem to act through new aspirations and hegemonies associated with the Movement for Rights and Freedom, as the main interlocutor in the new political spectrum.⁶⁹

To all this confusion Balkan Muslims feel in relation to identification mechanisms, one must add the local practices of religiosity negotiating popular Islam and other Sufi practices in the countryside, as inspired in many cases by Bektashism and other Sufi orders.⁷⁰ In such collation of old and new traditions and religiousness, it seems that nothing is easily rejected. Excellent examples, an analysis of which has no place here, could be presented either from regions where Islam acquires dominant features, as is the case of Albania,⁷¹ or from regions where Islam remains, or becomes lately even more peripheral, as in the case of the Sanjak area in Serbia.⁷² Delving into local traditions of religiosity, social subjects negotiate their identities, which at times results in their empowerment or, at other times in their disempowerment, respectively by finding ways to gain access to the central government, or by being shown the paths of spiritual isolation in possibly following social exclusion. Being a Muslim and declare oneself as "Turk" are two

67 A. Zheljzkova, "The problem of the authenticity of some domestic sources on the Islamization of the Rhodopes, deeply rooted in Bulgarian historiography", *Etudes Balkaniques*, 4, 1990, pp. 105-111; M. Todorova, "Identity (trans)formation among Pomaks in Bulgaria", in Beverly Crawford and Ronnie D. Lipschutz (eds.) *The Myth of 'Ethnic Conflict': Politics, Economics and 'Cultural' Violence*, University of California, *International and Area Studies Digital Collection*, 1998, pp. 471-510.

68 M. Apostolov, *The Pomaks. A religious minority in the Balkans*, Institute on East Central Europe: Columbia University, 1996; Y. Konstantinov, "An Account of Pomak Conversions (1912-1990)", in Gerhard Seewann (ed.) *Minderheitenfragen in Südosteuropa*, Südost-Institut, R. Oldenburg Verlag, München, Verlag, 1992, pp. 343-359; A. Eminov, "Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgari"; Krasteva 1996; Cv. Georgieva, "Coexistence as a system in the everyday life of Christian and Muslims in Bulgaria", pp. 59-84; A. Balicki, "Pomak Identity: National Prescriptions and Native Assumptions", *Ethnologia Balkanica* 3, 1999, pp. 52-57.

69 See "The Movement for Rights and Freedoms. Turk Flagman of Bulgarian Post-Totalitarian Liberalism", by Vladimir Chukov, on <http://crcs0.tripod.com/mrfvlad.html> (not dated, accessed on 03.02.2014). See also A. Aminov, *Turkish and Other Muslim Minorities of Bulgaria*, London, Hursh & Co, 1997 and M. Apostolov, *The Pomaks. A religious minority in the Balkans*,

70 J. Birge, *The Bektashi order of dervishes*, London, Luzac & Co, 1937; A. Doja, *Bektashism in Albania: political history of a religious movement*; I. Melikoff, "Le problème Kizilbas", *Turcica*, VI, 1975, pp. 49-67; B. Μιρμυρογλου, *Οι Δερβίση*, Athens, 1940; Γ. Μαυρομμάτης, "Περί των Μπεκτάσι Δερβίσηδων, ή αναζητώντας προϋποθέσεις για μια διαφορετική ανάγνωση του Ισλάμ στα Βαλκάνια", In Τσιμπιρίδου, Φ. & Σταματοπούλου, Δ. (eds), *Οριενταλισμός στα όρια*, Athens: Κριτική, 1940, pp. 161-194; D. Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*.

71 N. Clayer, "L'islam balkanique aujourd'hui entre science et recherche de valeurs", pp. 319 -339; N. Clayer, *Behind the veil. The reform of Islam in inter-war Albania or the search for a modern and, European "Islam"*, in N. Clayer and E. Germain (eds.), *Islam in Inter-War Europe*, London, Hurst, 2008, pp. 128-155.

72 F. Friedman, "The Muslim Slavs of Bosnia and Hercegovina (with reference to the sandjak of Novi Pazar): Islam as National Identity", pp. 165-180.

versions of a typical case study of empowering in contrast to the Pomak disempowerment, at least in Greece.⁷³

The politics of place, as politics of religion and religious experiences can prove to be the key to understanding the practices of social subjects in polyvalent landscapes, with multiple differences, old and new hierarchies. Social research has to focus on old and new religious grammars or technologies of the self making, while at the same time needs to take into consideration the challenge of minority discriminations within, antagonistic nationalisms and Western assumptions of modernisation. Placed within a specific historical framework at any given time, these politics bring into contact the local with the global, and turn the ethnographic attempt open to other complementary and challenging disciplinary traditions. The whole process reminds us of the modality of the *myth*, which, as much as any myth does, has a story to tell by negotiating conflicting *truths*. In this spirit, the only myths that seem to have lied or to be still lying, were the national ones, which, incorporating narratives of ethnic myths, adapted to the needs and positivist modalities of Western modernity promoting dogmatism and monolithic truth.

73 F. Tsibiridou, "Comment peut-on être Pomak", pp. 291-304; O. Demetriou, "Prioritizing ethnicities: the uncertainty of Pomak-ness in the urban Greek Rhodope", *Ethnic and Racial Studies*, 27 (1), 2004, pp. 95-119.

Bibliography

- ABU-LUGHOD, L. Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18, (1989), pp. 267 -306.
- ALBERA, D. & Couroucli, M. (eds). *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslim and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- AMINOV, A. *Turkish and Other Muslim Minorities of Bulgaria*, London, Hursh&Co, 1997.
- ANJUM, O. Islam as a Discursive Tradition. Talal Asad and his Interlocutors. *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East* , 27 (3), 2007, pp. 656-672.
- APOSTOLOV, M. *The Pomaks. A religious minority in the Balkans*. Institute on East Central Europe:Columbia University, 1996.
- ASAD, T. *The idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies - Georgetown University, 1986.
- ASAD, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BALIKCI, A. Pomak Identity: National Prescriptions and Native Assumptions, *Ethnologia Balkanica* 3, 1999, pp. 52–57.
- BAX, M. Warlords, priests and the politics of ethnic cleansing: a case-study from rural Bosnia Hercegovina. *Ethnic and Racial Studies Volume 23 Number 1 Januar*, 2000, pp. 16–36.
- BIRGE, J. *The Bektashi order of dervishes*. London: Luzac &Co, 1937.
- BOUGAREL, X. The role of Balkan Muslims in building a European Islam. *EPC Issue Paper No. 43*, 2005 www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Publications/Detail/?id=17029
- BRINGA, T. *Being Muslim the Bosnian Way*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- CAMPBELL, J. and B. Moyers, ed. *The Power of Myth*. New York: Anchor Books, 1988.
- CHATTERJEE, P. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993[1986].
- CHUKOV, V. The Movement for Rights and Freedoms. Turk Flagman of Bulgarian Post-Totalitarian Liberalism, retrieved from <http://crcs0.tripod.com/mrfvlad.html>. Accessed: latest version 4/3/2014).
- CLAYER, N. L'islam balkanique aujourd'hui entre science et recherche de valeurs, in G. Fussman (sous la direction de) *Croyance, raison et déraison*, Colloque annuel (pp. 319-339). Paris: Odile Jacob, 2006a.

- CLAYER, N. "Saints and Sufis in Post-Communist Albania". In *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, ed. Kisaichi Masatoshi, 33-42. London and New York: Routledge, 2006b.
- CLAYER, N. *Behind the veil. The reform of Islam in inter-war Albania or the search for a modern" and, European" Islam*", in N. Clayer and E. Germain (eds.), *Islam in Inter-War Europe* (pp. 128-155) London: Hurst, 2008.
- CLAYER, N. Adapting Islam to Europe: The Albanian Example, in Halshs-00578757-version 1, 22 mar, 2011.
- DE RAPPER, G. Culture and the reinvention of myth in a border area, in S. Schwandner-Sievers, B.J. Fisher (eds) *Albanian Identities. Myth and History* (pp. 190-200), London: Hurst & Co, 2002.
- DEMETRIOU, O. Prioritizing ethnicities: the uncertainty of Pomak-ness in the urban Greek Rhodoppe. *Ethnic and Racial Studies*, 27 (1), 2004, pp. 95-119.
- DOJA, A. Confraternal Religion: From Liberation Theology to Political Reversal, *History and Anthropology*. VOL. 14 (4), 2003, pp. 349-381.
- DOJA, A. Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism, *NUMEN - International Review for the History of Religions*, 53 (4), 2006, pp. 448-510.
- DOJA, A. Bektashism in Albania: political history of a religious movement. Tirana: AIIS (Albanian Institute for International Studies), 2008a.
- DOJA, A. Instrumental Border of Gender and Religious Conversion in the Balkans. *Religion, State and Society*, vol 36 (1), 2008b, pp. 55-63.
- DUIJZINGS, G. The making of Egyptians in Kosovo and Macedonia, in G. Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*. New York: Columbia U.P., 2000a. pp 132-156.
- DUIJZINGS, G. Albanian dervishes versus Bosnian ulema: the revival of popular sufism in Kosovo In: *Les Annales de l'autre Islam* (Paris), 7; special issue: *Kosovo. Six siècles de mémoires croisées*, 2000b, pp.105-125.
- DUIJZINGS, G. Ethnic unmixing under the aegis of the West: a transnational approach to the breakup of Yugoslavia, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* (Amman), 5(2), 2003, pp. 1-16.
- EICKELMAN, D.F. "Islam and Ethical Pluralism" in S. H. Hashmi (ed) *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*, (pp.116-34). Princeton, NJ and London: Princeton University Press, 2002.
- EMINOV, A. Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgari, *JEMIE* 6 (2) by European Centre for Minority Issues, 2007 <http://www.ecmi.de/fileadmin/downloads/publications/JEMIE/2007/2-2007-Eminov.pdf>

- FINE, J. *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: A Study in Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*. University of Michigan Press: Ann Arbor, 2006.
- FRIEDMAN, F. "The Muslim Slavs of Bosnia and Hercegovina (with reference to the sandjak of Novi Pazar): Islam as National Identity", *Nationalities Papers* vol. 28 (1), 2000, pp. 165-180.
- FRIEDMAN, J. "Transnationalization, socio-political disorder, and ethnification as expressions of declining global hegemony", *International Political Science Review* 19(3), 1998, pp.233-46.
- GEORGIEVA, Cv. Coexistence as a system in the everyday life of Christian and Muslims in Bulgaria, *Ethnologia Balkanica* 3, 1999, pp. 59-84.
- GHODSEE, K. Religious freedoms and Islamic revivalism: some contradiction of American foreign policy in Southeast Europe. *East European Studies News* 5-6, 2007, pp. 10-11.
- GUPTA, A. & Ferguson, J. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, 1997.
- HERZFELD, M. The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism The South Atlantic *Quarterly* 101/4 Fall, 2000, pp. 899-926.
- HEYDEN, R. M. Imagined communities and Real victims: Self-identification and Ethnic cleansing in Yugoslavia, *American Ethnologist*, Vol. 23 (4), 1996, pp. 783-801.
- KANDIYOTI, D. Post-colonialism Compared: Potentials and Limitations in the Middle East and Central Asia. *International Journal of Middle East Studies* 34, 2002, pp. 279-97.
- KONSTANTINOV, Y. An Account of Pomak Conversions (1912-1990), in Gerhard Seewann (ed.) *Minderheitenfragen in Südosteuropa*, Südost-Institut, R. Oldenburg Verlag, München: Verlag, 1992, pp. 343-359.
- KOSTOVICOVA, D. & Bojlcic-Dzelilovic, V. Europeanizing the Balkans: Rethinking the Post-communist and Post-conflict Transition. *Ethnopolitics* 5 (3), 2006, pp. 223-241.
- KRASTEVA, A. Les Bulgares musulmans: Une identité crucifié, paper presented at IN-ALCO, *Les exclus des Balkans*, Paris, October, 1996.
- MAHMOOD, S. Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? *Critical Inquiry* 35, 2009, pp. 836-862.
- MAJID, A. *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*. Duke University Press, 2000.
- MAJID, A. *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*. Stanford University Press, 2004.
- MELIKOFF, I. Le problème Kizilbas. *Turcica* , VI, 1975, pp. 49-67.

- NORRIS, H.-T. *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab world*. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.
- PANDOLFI, M. Myths and New forms of Governance in Contemporary Albania in S. Schwandner-Sievers (eds) *Albanian Identities. Myth and History*. London : Hurst & CO, 2002a, pp. 203-214.
- PANDOLFI, M. “Moral entrepreneurs”. Souverainetés mouvantes et barbelés. Le biopolitique dans les Balkans postcommunistes, *Espaces et Sociétés* 26/1, 2002b, pp. 29-51.
- PANDOLFI, M. Contract of mutual (in)difference: Government and the humanitarian apparatus in contemporary Albania and Kosovo. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol. 10(1), 2003, pp. 363-381.
- POPOVIC, A. *L' Islam Balkanique: les musulmans du sud-est europe dans la periode post-ottomane*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986.
- POPOVIC, A. *Les Derviches Balkaniques hier and aujourd'hui*. Istanbul: Isis.
- Popular Movements and Democratization in the Islamic World* (pp 33-42) London-New York: Routledge, 1994.
- POUCHEPADASS, J. Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité. *L'Homme* 156, 2000, pp. 161-186.
- SAID, W. E. *Orientalism*. New York: Random house, 1978.
- SAMPSON, S. “The social life of projects: importing civil society to Albania”, in C. Hann, E. Dunn (eds) *Civil Society. Challenging Western Models*. London: Routledge, 1996, pp. 121-142.
- SCHWARTZ, S. The Heritage of Ottoman Islam in the Balkans”, Illyria [New York] [Presented to Indiana University Bloomington Conference The Turks and Islam, September 12, 2010, revised January 2012] <http://www.islamicpluralism.org/1663/the-heritage-of-ottoman-islam-in-the-balkans>
- SCOTT, J. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press, 1985.
- SHANKLAND, D. *The Alevis in Turkey : The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge, 2007.
- TODOROVA, M. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- TODOROVA, M. Identity (trans)formation among Pomaks in Bulgaria, in Beverly Crawford and Ronnie D. Lipschutz (eds.) *The Myth of ‘Ethnic Conflict’: Politics, Economics and ‘Cultural’ Violence* (pp. 471-510). University of California *International and Area Studies Digital Collection*, 1998. Available at, repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1070&context=uciaspubs/reserearch
- TODOROVA, M. Is the “Other” a useful cross-cultural concept? Some thoughts on its implication to the Balkan region. *Internationale Schulbuchforschung* 21, 1999, pp. 163-171.

- TODOROVA, M.(2003). Conversion to Islam as a trope in Bulgaria historiography, fiction and Film, in M. Todorova (ed) *National Identities and National Memories in the Balkans*. London: Hurst & Co, 2003, pp. 129-157.
- TSIBIRIDOU, F., N. Palantzas (eds) *Myths of the Other in the Balkans. Representations, Social Practices, Performances*, Thessaloniki: (eBook ISBN 978-960-8096-05-9), 2013, <http://afroditi.uom.gr/balkan/>
- TSIBIRIDOU, F., & G. Mavrommatis, “Challenging the Bektashi tradition in the Greek Thrace: Anthropological and historical encounters” in F. Tsibiridou & N. Palantzas (eds) *Myths of the Other in the Balkans. Representations, Social Practices, Performances*. Thessaloniki: (eBook ISBN 978-960-8096-05-9) <http://afroditi.uom.gr/balkan/>, 2013, pp. 144-160
- TSIBIRIDOU, F. *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*. Paris: L' Harmattan, 2000.
- TSIBIRIDOU, F. “Comment peut-on être Pomak” en Grèce aujourd’hui? *Ethnologie Française* , XXXV (2), 2005, pp. 291-304.
- TSIBIRIDOU, F. (2007). ‘Silence’ as an idiom of marginality among the Greek Pomaks. In S. & Voss, *The Pomaks in Greece and Bulgaria. A model case for borderland minorities in the Balkans*. München: Verlag Otto Sangher, 2007, pp. 49-73.
- VICINI, P. Güllen’s Rethinking of Islamic Pattern and its Socio-political Effects. London UK Octobe, 2007. <http://gulenconference.org.uk/userfiles/file/Bios/Bio%20-%20Vicini,%20F.pdf>, 430-444.
- ZHELJAZKOVA, A. The problem of the authenticity of some domestic sources on the Islamization of the Rhodopes, deeply rooted in Bulgarian historiography. *Etudes Balkaniques*, 4, 1990, pp. 105-111.
- ZHELYAZKOVA, A. et al.(eds), *Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria*, International Center for Minority Studies and Intercultural Relations Foundation,, Sofia, 1995.
- BPAXIOΛOΓΛOY, Δ.(2000). Οι Μπεχτασήδες μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης: γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα. Αλεξανδρούπολις: Anglohellenic.
- ZENGKINHΣ, Ε. Ε. (1988). *Ο Μπεχτασισμός στη Δυτική Θράκη: συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του μουσουλμανισμού στον ελλαδικό χώρο*. Thessaloniki: IMXA.
- ΚΑΠΛΑΝΙ, Γ (2002) .«Θρησκεία και αλβανική εθνική ταυτότητα: μύθοι και πραγματικότητες», *Σύγχρονα Θέματα*, 81, 50-57.
- MAYPOMMATHS, Γ. (2008). Περί των Μπεκτάσι Δερβισηδων, ή αναζητώντας προϋποθέσεις για μια διαφορετική ανάγνωση του Ισλάμ στα Βαλκάνια. In Τσιμπιρίδου, Φ. & Σταματόπουλος, Δ. (eds), *Οριενταλισμός στα όρια* (pp.161-194). Athens: Κριτική.
- MIPMIPOΓΛOY, Β. (1940). *Οι Δερβίσαι*. Athens.
- ΦΡΑΓΚOYΔAKH, Α. & Δραγώνα, Θ. (2008). *Πρόσθεση όχι αφαίρεση, πολλαπλασιασμός όχι διαίρεση*. Αθήνα: Μεταίχιμο.



The Sociopolitical Transformation in Greece and Turkey from the Perspective of State, Orthodoxy and Islam

Christos TEAZIS

Dr., Lecturer in the Department of International Relations, Ankara University, Turkey

Summary

This article argues that for a social transformation to be effective and holistic the infrastructure and upperstructure institutions should be transformed in parallel. In the case of Greece, up until the SIRIZA era, the social transformation was 'deficient', focused solely on the socioeconomical part. The SIRIZA era promises to complete the social transformation, addressing also to the upperstructure institutions (church, state). Turkey is undergoing the same kind of process, especially during the governance period of the Justice and Development Party (AKP). From the 3rd of November 2002, when the AKP Party rose to power, until the 1st of November 2015, when the AKP Party won the most recent elections, the party's policy emphasized on the socioeconomical level, transforming the Turkish society especially as far as its religious nature is concerned. Traditional Islam, which was in favour of solidarity and "we", was transformed into a "protestant" Islam (left wing), in other words in

a secular Islam, emphasizing on “I”. On a secondary level, the 1st of November is a milestone as far as the sociopolitical transformation of the Turkish society is concerned, a transformation which followed the socioeconomical transformation, putting Turkey’s political system in a different orbit, the orbit of state change. In specific, the presidential democracy system of government is being questioned and the presidential republic system of government is now being preferred, following the American model. The neighbour country of Turkey, Greece seems to be on a similar course with the aforementioned reasoning. Greece, with all the sociopolitical developments that have occurred up until now within the country, is also being prepared for state changes. It should be noted that when we refer to the presidential republic system of government and the American model in particular, we should also make a reference to the two-party system with the political division of Democrats and Republicans. As far as the ideological dividing incisions in the two-party system in Greece and Turkey is concerned these incisions will be “left wing” and “Islam” respectively and that is because the neo-liberal values penetrated Greece through the left wing and Turkey through Islam. Consequently, in Greece the political dipole which will come up will be Democrats/Left Winged and Republicans/Left Winged, whereas in Turkey it will be Democrats/Muslims and Republicans/Muslims respectively.

Yunanistan ve Türkiye’de Devlet, Ortodoksluk ve İslâm Açısından Sosyopolitik Dönüşüm

Özet

Bu makalede toplumsal dönüşümün etkin ve bütüncül olması için alt ve üst yapı kurumlarının paralel olarak dönüştürülmesi gerektiğini savunulmaktadır. Yunanistan sözkonusu olduğunda SIRIZA dönemine kadar toplumsal dönüşüm ‘eksikti’ ve sadece sosyo-ekonomik kısmına odaklanmıştır. SIRIZA döneminde de üst kuruluşların (kilise, devlet) da ele alınarak sosyal dönüşümün tamamlanmasını vaat edilmektedir. Türkiye, özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) yönetim döneminde aynı yönetim sürecinden geçmektedir. AKP 3 Kasım 2002 tarihinde iktidara geldikten sonra ve en son seçimleri kazandığı 1 Kasım 2015 tarihine kadar geçen dönemde partinin politikası sosyoekonomik düzey üzerinde odaklı idi ve özellikle dini niteliği açısından Türk toplumunun dönüşümü üzerinde durmuştur. Dayanışmadan ve ‘biz’ kavramından yana olan geleneksel İslâm ‘Protestan’ İslâm’a (sol kanatlı), başka bir deyişle laik ve ‘ben’ kavramını vurgulayan

İslam'a dönüşmüştür. İkincil seviyede, 1 Kasım Türk toplumunun sosyo-politik dönüşüm açısından bir kilometre taşı olup sosyoekonomik dönüşümü takip eden dönüşüm ise Türkiye'nin siyasi sistemi devlet değişimi olan farklı yörüngeye oturtmuştur. Özel olarak, hükümetin başkanlık demokrasi sistemi sorgulanıyor ve hükümet Amerikan modelini takip eden başkanlık cumhuriyet sistemini artık tercih edilmektedir. Yunanistan Türkiye'nin komşusu olarak yukarıda bahsedilen mantık doğrultusunda yol alıyor gibi görünmektedir. Şimdiye kadar Yunanistan'da gerçekleşen sosyo-politik gelişmeler nedeniyle ülke aynı zamanda devlet içindeki değişikliklere hazırlanmaktadır. Başkanlık cumhuriyetçi sistemine genel olarak ve Amerikan modeline özellikle atıfta bulunulduğunda Demokratlar ve Cumhuriyetçiler arasındaki siyasi bölünme ile ilgili iki partili sisteme de atıfta bulunmalıyız. Yunanistan ve Türkiye'deki iki partili sistemi bölen ideolojik unsurlara gelince bu bölünmeler 'sol kanatlı' ve 'İslam' kaynaklı olacaklar çünkü neoliberal değerler Yunanistan'ı sol kanat üzerinden ve Türkiye'de İslam üzerinden nüfuz etmiştir. Dolayısıyla Yunanistan'da ortaya çıkacak siyasi kutuplaşma sırasıyla Demokratlar / Sol Kanat ve Cumhuriyetçiler / Sol Kanatlı olacak oysa Türkiye'deki durum sırasıyla Demokratlar/Müslümanlar ve Cumhuriyetçiler /Müslümanlar şeklinde olacaktır.

Introduction

The emergence of sociology, in the 18th century, brought forth the approach of societal formation as a human action, in the place of former views that indicated a divine actor.¹ This social process is called ‘enlightenment’², and according to which every philosophical and social project can only be interpreted through concrete principles³. The development of the mind is therein perceived as a course of constant forward motion. The concept of progress is coined as such a development in the course of the history of culture, having the human being as the carrier of the historical process⁴. In other words, the points through which the mind of the human being evolves can be linked in a straight line. Over the time, and within the framework of the dialectic method, this path of evolution, the human mind, comes to be seen as the motion of thesis-antithesis-synthesis. With synthesis reached, transformation is achieved, in the continuity of the evolution of the same process in itself through thesis-antithesis-synthesis and transformation. Again and again, and again. The most important feature of this process is that it does not unfold sectionally, but in a continuous movement, in a ‘permanent revolution’. The theory of the ‘permanent revolution’ was elaborated by Leon Trotsky. According to Trotsky, the bourgeois revolution widens as to reach a socialist revolution without any interruptions, and to become a permanent revolution. The socialist revolution sets out on the national level, then it is followed by the development on the transnational, ending up on the global one⁵.

Why deal with Trotsky? Firstly, because his views have influenced at a great extent those who shaped neo-conservatism⁶ and neoliberalism, a trend that not only schematized the policy of America and England, but also the policies of all European countries from 1980 onwards. Secondly, as written by James P. Cannon in his book *The History of American Trotskyism 1928-1938*, because the ‘movement which is called Trotskyism, now crystallized in the Socialist Workers Party, did not spring full-blown from nowhere. It arose directly from the Communist

1 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, 2. Baskı, s. 23.

(Alan Swingewood, *A Short History of Sociological thought*, Ankara, Science and Art Publications, 1998, 2nd edition, p. 23).

2 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, Ankara, İletişim Yayınları, 1993, 2. Baskı, s. 14.

(Ahmet Çiğdem, *Enlightenment Thought*, Ankara, İletişim Publications, 2nd Edition, p. 14).

3 Ahmet Çiğdem, *ibid*, p. 14.

4 Αύγουστος Μπαγιόνας, *Η Έννοια της Προόδου και η Μεθοδολογία της Ιστορίας*, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση, 1970, σελ. 6.

(Augoustos Bagionas, *The Concept of Progress and the Methodology of History*, Athens, Papazisis Publications, 1970, p. 6).

5 Παντελής Πουλιόπουλος, *Δημοκρατική ή Σοσιαλιστική Επανάσταση στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εκδόσεις Νέοι Στόχοι, 1972, 3^η Έκδοση, σελ. 133.

(Pantelis Pouliopoulos, *Democratic or socialist revolution in Greece?*, Athens, Neoi Stohoi Publications, 1972, 3rd Edition, p. 133).

6 William F. King, *Neoconservatives and Trotskyism, American Communist History*, Vol. 3, No. 2, 2004, pp. 247-266.

Party of the United States. The Communist Party itself grew out of the preceding movement, the Socialist Party, and, in part, the Industrial Workers of the world. It grew out of the movement of the revolutionary workers in America in the pre-war and wartime period.”⁷

Moreover, and as indicated in another part of Cannon’s book “...The dominant leaders of the party –dominant, that is, in the sense that they had the real power because of the blocks of members behind them- were people absolutely unfamiliar with the American economic and political scene. They didn’t understand the psychology of the American Workers and didn’t pay them too much attention. As a result, the early movement suffered from excesses of unrealism and had even a tinge of romanticism which removed the party in many of its activities and thoughts from the actual class struggle in the United States. Strangely enough, these leaders of the Foreign Language Federations were convinced, many of them, of their messianic mission. They were determined to control the movement in order to keep it in the pure faith”⁸. This would mean that Trotsky’s worldview was of essential importance for the American Communist Party, which combined Trotskyist values with the protestant values of the American society.

The protestant values are those which also shaped the mentality of neo-liberalism. Aiming at understanding the protestant way of thinking of neo-liberalism, we have to refer to the thoughts of Woodrow Wilson. Wilson places the individual in a historical development in which its progress is not affected by institutions, but stems from the individual’s own capacities. Wilson called this process a ‘self-liberation’, and noted that: “In a new age we must acquire a new capacity, must be men upon a new scale and with added qualities. We shall need a new Renaissance, ushered in by a new ‘humanistic movement’, in which we shall add to our present minute, introspective study of ourselves, our jails, our slums, our nerve-centers, our shifts to live, almost as morbid as mediaeval religion, a rediscovery of the round world and of man’s place in it, now that its face has changed”.

To the above mentioned evolutionary progress Wilson gave a religious tinge. He asserted that there was a divine plan, and that America’s main goal should be to implement that plan on earth. America should take up the role of the “good”, while, respectively, those who do not accept “the plan” should be regarded as “evil”. This kind of reasoning is typical of Protestantism. It accumulates in that the basic element of America’s divine mission is to spread its values, and thus the American culture to be rendered sacred. In other words, Protestantism expresses a ‘worldly religion’, parallel to the sacralization of the American constitution. This Protestant spirit is the fundamental way of thinking upon which neo-liberalism

7 James P. Cannon, *The History of American Trotskyism 1928-1938*, New York, Pathfinder Publications, 2011, 5th Edition, p. 26.

8 James P. Cannon, p. 31. The underlining belongs to the writer.

is built⁹. In this light, we may pose the question: Is there a common ground between the “left” and Protestantism? And we shall see that of course there is, and is situated in the establishments of one word: Secularization. The “left” and Protestantism both express the prevailingness of logic to God.

As mentioned above, the progress of the human mind moves always forward in a ‘permanent revolutionary dialectical process’. And as also pointed out, in a transformative kind of way. According to Karl Marx, for a social change to be achieved, the modes of production or the infrastructure (base) should be firstly transformed, sweeping afterwards the institutions of superstructure, such as culture, state, politics, and religion. In other words, Marx’s thesis is based upon the perception that if a transformation occurs in the socioeconomic structure of a given society, this transformation will be automatically reflected upon the other institutions that belong to the superstructure. However, Marx ignores the importance of the superstructure. This gap in Marx’s theory is addressed by Max Weber. Weber studied and stressed the great importance of the institutions that shape the superstructure; he also argued that the mentality which dominates the superstructure is the Protestant mentality¹⁰. In my opinion, for a transformation to be successful, infrastructure and superstructure should be transformed parallelly.

This article argues that in the case of Greece and Turkey the transformation of the social mentality and of economy is not enough, and that the superstructure’s institutions should also be transformed parallelly, we will refer to the superstructure institutions of the state and religion.

The Institutions of State and Religion throughout History

As we mentioned above, with the emergence of sociology human progress is seen as a forward moving process. The course of this process is constricted by two institutions: Religion and State. It would be very useful to briefly see into the historical background of these two institutions. The ancient Greeks hold a very interesting approach to the way they perceived their Gods. This perception was characterized by the deification of human beings and the anthroporism of Gods. This would mean that the ancient Greeks believed that the Gods of Olympus were a reflection of the human world and that Gods were affected by all these feelings and weaknesses that were experienced by humans¹¹. As mentioned by Aristotle, Kings were not authoritarian and their power was not divine. On the

9 Christos Teazis, The Transformation of Social Mentality of Economy: Greece and Turkey, *The Turkish Yearbook of International Relations*, Vol. 42, 2011, pp. 144-145.

10 For more details see: Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

11 For more details see: Γεωργίου Κ. Βλάχου, Πολιτικές Κοινωνίες στον Όμηρο, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1985, ειδικότερα το 2^ο κεφάλαιο. (Georgiou K. Blachou, *Political Societies in Homer*, Athens, National Bank of Greece Cultural Foundation, 1985, especially the 2nd chapter).

contrary, kings were elected by the people, and their duties were limited, as in taking leadership in periods of war, performing some of the religious sacrifices, being judges.¹² We must not forget the fundamental importance of locality in the ancient Greek world. Sovereignty was structured in city-states, and, as we would say in contemporary terms, formed a kind of federal government.¹³ However, with the invasion of Iran by Alexander the Great, the Hellenistic era commenced. When we refer to the term “Hellenistic”, we stress the attribute of the era in which people should think and act like Greeks¹⁴. At the same time, the Hellenistic period was one of transformations in the domains of religion and state.

As far as religion is concerned, the tendency of syncretism arises.¹⁵ This would mean that the Gods of Greece start to blend with Eastern deities. This played a key role in the transition from polytheism to monotheism. It is not only religion that will be deeply affected by this transition, but also the state. The emergence of monotheism leads to the appearance of the divine king.¹⁶ The supremacy of religion and state as superstructure continued in the Holy Roman Empire, up until Luther's entrance into the scene, representing the Protestant movement. “Lutheranism made the most significant transformation by transferring the concept of ‘mission’ from the religious into the secular domain. Before Luther, dedication to God and to his followers, and the sense of ‘mission’ preoccupied the priestly or monastic life, but after the intervention of Luther every occupation in this life became a ‘mission’. Each person was to fulfill the will of God during his daily activities. Lutheranism, above and beyond the religious upheavals, had an enormous socio-political significance. This was because it offered ideological justification and social acceptance of the bourgeois phenomenon in the society.”¹⁷

Thus, Protestantism does not express the ‘protest’ of society against religion and state. The fundamental point of this ‘protest’ lays on the claim that society should not follow religion and state. On the contrary, it is claimed that religion and state should follow society, and that their values should be shaped according to those that arise from the society, in the framework of a ‘federal government’ in which people's autonomy would be based on social agreement, and not on

12 Γ. Κορδάτος, *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδος*, 2^{ος} Τόμος, Αθήνα, Εκδόσεις 20^{ου} Αιώνα, 1955, σελ. 168. (G. Kordatos, *Great History of Greece*, 2nd Vol, Athens, 20th Century Publications, 1955, p. 168).

13 For more details see: Edward A. Freeman, *History of Federal Government in Greece and Italy*, London, Macmillan and CO, 1893 and also J. A. O. Larsen, *Greek Federal States*, Great Britain, Clarendon Press-Oxford, 1968.

14 Ζωή Αντωνοπούλου Τρέχλη, *Απο την Αρχαίαν Ελληνικήν Πόλιν στη Βυζαντινή Οικουμένη*, Αθήνα, Εκδόσεις Αρμός, 2005, σελ. 124. (Zoe Antonopoulou Trehli, *From the Ancient Greek Polis to the Byzantine Oikumene*, Athens, Armos Publications, 2005, p. 124.)

15 Β. Κ. Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδημητρίου, 1959, σελ. 18. (B. K. Stefanidou, *Ecclesiastical History*, Athens, Papadimitriou Publications, 1959, p. 18).

16 Zoe Antonopoulou Trehli, p. 127.

17 Ανδρέας Ανδριανόπουλος, *Ο Θρίαμβος του Δημοκρατικού Καπιταλισμού*, Αθήνα, Εκδόσεις LÍBRO, 1988, σελ. 47.

(Andreas Andrianopoulos, *The Triumph of Democratic Capitalism*, Athens, LÍBRO, 1988, p. 47)

genealogy.¹⁸ However, the most important claim lays on the fact that according to Protestants their values coincide with those of God. In that case, protestants transmit to God their human values and beliefs. God offers his blessing along with the mission to spread his own values to the world. In this worldview stands the key point towards understanding the mentality which prevails in neo-liberalism. A mentality that expresses the secularization of religion, and the divinization of American sociopolitical, socioeconomic, and sociocultural institutions. The mentality and values of neo-liberalism were introduced in Greece through the “Left”, while in Turkey through “Islam”. This introduction has put the two countries in an orbit of an ongoing sociopolitical transformation which has as its cornerstone the mutation from parliamentary to presidential democracy, rather close to the logic characterizing the U.S.A. At this point we would like to note that despite the fact that Greece and Turkey are two countries with many differences regarding their sociopolitical and socioeconomic structures¹⁹ they show parallels regarding international values and particularly neoliberalism after 1980.

In Greece, until 1974 religion and state as superstructure were the two institutions that heavily influenced society. It would be very useful to see into how after 1974 and especially in 1981, when PASOK came into power, Hellenic society gradually rose out of the ruck, obtaining all these characteristics that are prominent in protestant society not only in the socio-economic aspect, but also socio-politically. We could say that the neo-liberal values were partly introduced in Turkey after 1980 during the time of Turgut Özal's prime ministry. It was the time when Özal partly integrated the Islamic capital into the global economic structures, while the complete integration took place during the governance of the Justice and Development Party (2002-).

State and Religion in Greece and Turkey

In order to understand the structure of state and religion in Greece and the transformations that took place in those domains it would be of great help to look into their status before 1974, and especially during the period after World War II and up to 1974. If we should summarize in one word the backbone of the Hellenic state politics during that period, it would be: anticommunism. Church, in order to maintain social order and political conformity cooperated with the state. The majority of the Metropolitans rejected the Marxist-Leninist ideology, due to their belief that communism would constitute a threat for family structure, combined with their fears that communism would harm the territorial integrity of Greece. Here lays the reason for the conviction of communism by the Holy Syn-

18 Μανούσος Μαραγκουδάκης, *Αμερικάνικος Φονταμενταλισμός*, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση, 2010, σελ. 68. (Manousos Maragoudakis, *American fundamentalism*, Athens, Papazisis Publications, 2010, p. 68).

19 In my opinion Greece society is “cultural society” and Turkish society is “traditional society”.

od in June of 1946 and of its corresponding blessings to the state.²⁰ The role taken up by the Church was vital, as in the Kerygma it supported that the one and most substantive element of the Christian faith is to be obedient to the dominant political and social status.²¹ A strong anti-communist discourse was also developed in Turkey. One of the weapons used by the Turkish state against communism was also Islam. It is indicative the fact that the writers of the Islamic journal “Islamic Movement” were arguing severely against the communist danger²².

Moreover, in order for the state to maintain its legacy, it offered permission to the church to interfere, if we may say, in the affairs of society. For example, weddings and funerals were performed only by the Church, and if parents wanted to register their child for school, they were obliged to hold a baptismal certificate.²³ An issue was also raised concerning fornication. If somebody was caught guilty of, he/she was put in prison.²⁴ In order even to file for a divorce civilians needed permission by the Church authorities. These examples outline that state and church constituted the two institutions that greatly affected society, or that state and church as superstructure affect society. When Greece became a full member of the European Economic Community (EEC), the above mentioned situation started to gradually change, especially when the Panhellenic Socialist Movement (PA.SO.K) came into power.

A few months after PASOK came into power, the parliament votes the law 1250/82. According to this law, civilians are given the right of choice to get married in either a civil marriage or a religious one²⁵.

The Church reacted, claiming that civil marriage would be appropriate only for those who were not Christian Orthodoxes²⁶. In that manner, Orthodoxes performing civil marriages were not to be regarded as part of the church²⁷. If we approach civil marriage in the framework of neo-liberalism, we may say that it

20 David Close, *Ελλάδα 1945-2004 Πολιτική, Κοινωνία, Οικονομία, Θεσσαλονίκη*, Εκδόσεις Θύραθεν, 2005, σελ. 58.

(David Close, *Greece 1945-2004 Politics, Society, Economy*, Thessaloniki, Thirathen Publications, 2005, p. 58).

21 David Close, *ibid*, p. 160.

22 *İslam düşmanları ateşle oynamasınlar*, İslami hareket dergisi, 1 Şubat 1978, s. 1.

(*Enemies of İslam don't play with fire*, Journal of Islamic movement, 1 February 1978, p. 1)

Komünistler sıkıyönetim savcılarını öldürüyorlar, İslami hareket dergisi, 1 Nisan 1978, s. 4, 7.

(*Komunists murdered marital law public prosecutors*, Journal of Islamic movement, 1 April 1978, p. 4, 7.)

23 There was an expection only for the schools of the minority in Western Thrace. David Close, p. 160.

24 Χριστίνα Ακριβοπούλου, ‘Οικογενειακό Δίκαιο’, Βασίλης Βαμβακάς-Παναγής Παναγιωτόπουλος, Η Ελλάδα την Δεκαετία του ’80, Αθήνα, Εκδόσεις Το Πέρασμα, 2010, σελ. 383.

(Christina Akriropoulou, ‘Family Law’, *Greece in the 80's*, Athens, To Perasma Publications, 2010, p. 383).

25 Χριστίνα Ακριβοπούλου, ‘Πολιτικός Γάμος’, Βασίλης Βαμβακάς-Παναγής Παναγιωτόπουλος, Η Ελλάδα την Δεκαετία του ’80, Αθήνα, εκδόσεις το πέρασμα, 2010, σελ. 474.

(Christina Akriropoulou, ‘Civil Marriage’, *Greece in 80's*, Athens, To Perasma Publications, 2010, p. 474).

26 Christina Akriropoulou, *ibid*, p. 475.

27 Christina Akriropoulou, *ibid*, p. 475.

constitutes the principal attempt towards a secular family, connected much more deeply to the state and apart from the church.²⁸ The Maastricht Treaty or the Treaty on European Union in 2000 brought forth a conflict between the state and the church. How was this so? In 2000, the Prime Minister of Greece was Kostantinos Simitis. Simitis had won the elections that same year, and his first action upon his election was to make a statement concerning the removal of the religious indications from the police I.D. cards. The church's reaction came back rather hard, organizing big demonstrations in order to force the Prime Minister to recall his decision. However, all of the church's efforts were in vein. But, this does not mean that the church is not protecting its power up to the present day. In Turkey, the law regarding the new I.D. cards is currently discussed before the responsible committee of the parliament and the reference of the religion will probably be optional.

At this point, I would like to emphasize that, even if the Greek society begins to transform in 1981 adopting the neoliberal values, the state and church maintained their previous status. The outbreak of the financial crisis came to be the reason for the people to 'protest' against both the state and the church, which were pointed at as responsible for the crisis. In other words, we could say that, while society transformed adopting the values of the Enlightenment movement, the church along with the state continued to maintain the mentality of the Byzantine tradition. We can detect these two distinct mentalities clearly informing the constitution.

As far as Turkey is concerned, upon the foundation of the Turkish state the principle of secularism (*laicite*) was established inspired by the French model. The principle of laicity was based on the following guideline: In the public sphere the individual should behave according to the principles of the foundational philosophy of the Turkish democracy as they were formed by Mustafa Kemal in 1923, while in the private sphere the individual could experience the life of the desired Islam. At this point we should note that Islam, in the public sphere, was under the control of the state, meaning there was a "statel Islam", an Islam that justified state's ideology. A clear example is found in the Turkish army which on the one hand constituted the guard of the previous regime while sociologically had as its mission to transmit the secular values to the Turkish society in a military way, on the other hand, however, the justification of the army went through the Koran as it still does. For instance, the Turkish soldier that is killed in the conflicts with the Kurds in southeastern Turkey is called "şehit" indicating a participation in a holy war; a şehit dies in the name of Allah and becomes a martyr. The soldier that has survived in battle is called "Gazi". The full name of Atatürk is Gazi Mustafa Kemal Atatürk, one that has survived in the holy war. The Turkish army is called "Mehmetcik", the prophet's army. We could see this clearly in the preachings tak-

28 Christina Akrivopoulou, *ibid*, p. 477.

ing place every Friday at the mosque, in these preachings the terms Şehit and Gazi are dealt as foundational parts of the Turkish nation²⁹, and this is really significant bearing in mind that the imam's Friday preaching expresses the state's policy. We could say that in Greece and Turkey the state institutions as superstructures determined the evolution of the society in a distinct way in each country. The "superiority" of the superstructure began to change after 1980, in different periods of time fore the two countries. More concretely, in Turkey during the time of governance by the Justice and Development Party an emphasis started to be placed upon the individualistic dimension of labor (I) marginalizing its social aspect (we). This approach was called "moderate Islam". I believe that the term is false because it would mean that the Muslim exercises his religious duties moderately, something that does not hold true. Therefore, in the place of the term "moderate" it would be preferable the usage of the term "new Islam" or "protestant Islam". The later term does not indicate a deterioration of the religious rules but a reformation of their content, a change of the way of thinking. Meaning, Islam will start to obtain a left Islamic³⁰ content. The socioeconomic transformation that is taking place in the Turkish society during the years of governance by the Justice and Development Party will start to be reflected on the sociopolitical level.

One Constitution - Two Mentalities

The Greece case:

In order to understand the two mentalities in between which the Hellenic reality is governed, we should see the 3rd and the 13th articles of the constitution. This phrase introduces to the text of the constitution: In the name of the Holy and Consubstantial and Indivisible Trinity the Fifth Constitutional Assembly of Greece votes.

The 3rd article is referred to the relations between church and the state:

(1) The prevailing religion in Greece is that of the Eastern Orthodox Church of Christ. The Orthodox Church of Greece acknowledging as its head Our Lord Jesus Christ is indissolubly united in doctrine with the Great Church of Constantinople and every other Church of Christ of the same doctrine. It observes steadfastly, as they do, the holy apostolic and synodical canons and the holy tradition. It is autocephalous, exercising its sovereign rights independently of any other church, and is administered by the Holy Synod of Bishops and the Permanent Holy Synod which emanates from the former and is constituted in accordance

29 *Minberden Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2007, s. 216.

(*Recommendation from minbar*, Religious affairs publications, 2007, p. 216).

30 Χρήστος Ν. Τεάζης, *Μία Νέα Τουρκία αναδύεται*, Foreign Affairs: the Hellenic edition, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 2014, σελ. 31.

(Christos Teazis, *A New Turkey Emerged*, Foreign Affairs: the Hellenic edition, August-September 2014, p. 31).

with the Constitutional Chart of the Church and the provisions of the Patriarchal Document of 29 June 1850 and the Synodal Deed of 4 September 1928.

(2) The religious status prevailing in certain parts of the State is not contrary to the provisions of the foregoing paragraph.

(3) The text of the Holy Scriptures shall be maintained unaltered. The official translation thereof into any other linguistic form, without the sanction of the Autocephalous Church of Greece and the Great Church of Christ in Constantinople, is prohibited.

The 13rd article is referred to religious and faith freedom:

(1) The freedom of religious conscience is inviolable. The enjoyment of civil and individual rights does not depend on the religious conviction of each individual.

(2) Every known religion is free and the forms of worship thereof shall be practiced without any hindrance by the State and under protection of the law. The exercise of worship shall not contravene public order or offend morals. Proselytizing is prohibited.

(3) The ministers of all religions are subject to the same obligations towards the State and to the same state supervision as the ministers of the established religion.

(4) No person shall, by reason of his religious convictions, be exempt from discharging his obligations to the State, or refuse to comply with the laws.

(5) No oath shall be imposed without a law specifying the form thereof.

The religiousness of the Greeks is constitutionally based upon the 1st constitution (First National Assembly at Epidaurus), which recognizes the national offer of church. That is the reason for the claim that: *'The prevailing religion in Greece is that of the Eastern Orthodox Church of Christ'*, and for the introduction of the constitution as: *'In the name of the Holy and Consubstantial and Indivisible Trinity'*³¹. In 1824, Theodore Negris in an analysis of the Constitution of Epidaurus, stresses that the religion of the Greek nation is that of the Eastern Orthodox Church of Christ, and that the other religions are free and the forms of worship thereof shall be practiced without any hindrance by the state and under protection by the law. However, all the state ceremonies should be performed in the name of the Eastern Church as the principal church of the nation³². With the

31 Γεώργιος Τσουτσος, 'Ο Ταλάντιου Νεόφυτος ως Αρθρογράφος στην Εφημερίδα των Αθηνών', Πρακτικά Ημερίδος εις τιμήν και μνήμην του απο Ταλαντίου Μητροπολίτου Αθηνών Νεοφύτου Μεταξά, Αθήνα, 2012, σελ. 65.

(Georgios Tsoutsos, 'Neophytos of Taladio as a columnist in the Newspaper of Athens', Proceedings of the Conference in honor and memory of the Metropolitan of Athens Neophytos Metaxas of Talantio, Athens, 2012, p. 65).

32 Β. Καραγιώργου, Το Ζήτημα της σχέσεως Εκκλησίας και Πολιτείας κατά την περίοδο της

proclamation of independence of Greece, the idea for administrative autonomy of the Greek Church from the Patriarchate began to gain ground. This took place in the era of King Otto and the church was subsumed under state control according to the Protestant mentality.³³ As mentioned above, two attitudes pervade the Constitution. The Byzantine tradition which is expressed by means of the Article 3 and the mentality of the Enlightenment expressed through the Article 13.

In order to understand Byzantine tradition we must refer to two terms: state and polity. Byzantine people believed that their empire reflected the Kingdom of God³⁴ and that the Emperor should reign on earth as to implement God's will. Moreover, when we refer to the word polity, a connection should be made to that of ecclesia. That is so, because, according to Orthodoxy, ecclesia is the organism that includes all the believers (living and dead).³⁵ Polity is the organism which regulates the political space of the city-state, inside which people's life is developed³⁶. Ecclesia and Polity as two separate organisms become one, and are named as the organism of Christ or the 'Godman' organism. That is why Christ is also called a despot. Despot means the person who rules the organism. In contemporary terms we may say that polity is equal to civil society. In Greece, when the Greek Church was administratively separated from the Patriarchate, a step was made towards the protestantization process. The second step was taken when Greece became a member of the European Economic Community, in 1980. After that, PASOK began a socioeconomic and sociocultural transformation. With the outbreak of the financial crisis, society began to protest against both church and the state. The turning point was when SIRIZA came into power and the new Prime Minister, Alexis Tsipras, took up his duties with a civil oath. That meant that the dominant mentality in the political life of Greece would be that of the 13th article. Mr. Tsipras, before his oath, visited bishop Ieronimos. In my opinion, Tsipras's visit aimed at formally showing the separation between Ecclesia and the State. Concerning the relations between Ecclesia and Polity it is said that improvement should be made. Since 1981, the socioeconomic and sociocultural transformation indicated the supremacy of society, supposing that the Ecclesia would follow conforming its needs to the societal ones, according to the protestant mentality.

Επαναστάσεις, (1821), Αθήνα, 1998, σελ. 50-51.

(B. Karagiorgou, *The Question of the relations between Church and Polity during the Revolution (1821)*, Athens, 1998, pp. 50-51).

33 Βασιλείου Τ. Γιούλτση, 'Κοινωνιολογική Θεώρησης των Θρησκευτικών Αδελφοτήτων', Θέματα Κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Πουρνάρα, 1975, σελ. 171.

(Bassileiou T. Gioultsi, 'Sociology of Religious Brotherhoods', Issues of the Sociology of Orthodoxy, Thessaloniki, Purnaras Publications, 1975, p. 171).

34 Steven Runciman, Η Βυζαντινή Θεοκρατία, Αθήνα, Εκδόσεις Δόμος, 2005, σελ. 159.

(Steven Runciman, *Byzantine Theocracy*, Athens, Domos Publications, 2005, p. 159)

35 Steven Runciman, *ibid*, p. 14.

36 Πρωτοπρεσβυτέρου Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, Εκκλησία και Πολιτεία στην Ορθόδοξη Παράδοση, Αθήνα, Έκδοσις Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας, 1997, σελ. 18.

(Georgiou Metalinou, *Ecclesia and Polity in the Orthodox Tradition*, Athens, Holy Metropolis of Messinia, 1997, p. 18.)

SIRIZA's mission is to consolidate this transformation. A transformation that would touch the very character of the state. In my opinion, that would be the transformation of the state from a parliamentary democracy to a presidential system. A presidential system whose mentality would be close to the American presidential system, paying great attention to the local government. Which are the roots of the 'local character' of SIRIZA? In order to understand this 'local character' we have to go back to the axis occupation of Greece (1941-1944). In this period, the National Liberation Front (EAM) was founded, being the first resistance group against the Germans. The action taken up by EAM was not only military, it constituted a political movement organized by the Communist Party of Greece (KKE). Its program was focused on the following axes: Equal rights to women, and woman participation in the labour force. Equality between women and men was one of the key practices of EAM. Acceptance of the popular language, the Demotic, instead of the formal purist one.³⁷ However, the most important article in EAM's program was the one referring to 'people's democracy' (laokratia). According to this article the community and town councils and the mayor were elected in a secret vote directly by the people. The presidents of communal councils and mayors of each province composed the Provincial Assembly and after that they elected the provincial council, which was under the control of EAM, and of course of the communist party.³⁸ We must not forget that the appearance of SIRIZA in the Hellenic political scene seemed as a movement of innovation. Innovation means to adopt the neo-liberal values, the global values, or to be integrated into the reality of the international system, conforming to the mentality and the spirit of the American communist party.

The Turkey Case

If we study the constitutional amendments taking place in Turkey after 1987, we will definitely note that these amendments³⁹ occurred in the name of democratization, and that they constitutionally prepared the ground for the Justice and Development Party to proceed towards a presidential democracy. We will insist on the pivotal amendment of 1987 that is regarded as a significant step towards democratization. The amendment of 1987 established the principle of referendum, the idea of appealing to the people's judgment. On the grounds of this amendment the party of Justice and Development conducted a referendum on the 21st of October 2007 in which the 68,95% of the Turkish people said "yes" to the election of the republic's president by the people. A practical application of

37 David Close, *ibid*, p. 56.

38 Α. Στίνας, EAM, ΕΛΑΣ, ΟΠΛΑ, Αθήνα, Διεθνής Βιβλιοθήκη, 2^η έκδοση, 1997, σελ. 156-157. (Α. Στίνας, EAM, ELAS, OPLA, Athens, Diethnis Bibliothiki, 2nd Edition, 1997, pp. 156-157).

39 For more information see: Christos Teazis, İkinçilerin *Cumhuriyeti*, Mızrak yayınları, İstanbul, 2010, s. 163-167.

(Christos Teazis, *The Republic of the Seconds*, Mizrak publications, Istanbul, 2010, p. 163-167).

this decision of the Turkish people was the referendum of the 10th of August 2014 in which 51.79% of the Turkish people elected Recep Tayyip Erdogan as the president of democracy. Recep Tayyip Erdogan was the first president of democracy to be directly elected by the people, a fact that in our opinion constituted the practical application of the presidential system which after the results of the 7th of June elections seemed to have been put aside and was once again revitalized with the results of the 1st of November elections. After the results of the 1st of November, Turkey is in the course towards the presidential system. A committee has been constituted in the Turkish national assembly composed by members of all the parties in order to form the new constitution. We believe that the members of the committee will not manage to agree to a joint declaration something that will lead to the creation of an “artificial” political dead-end resulting to an appeal to the judgment of the people for the decision regarding the presidential or the parliamentary democracy.

We believe that Greece is going to follow a parallel path because the demands for the change of the political system and for the election of the president directly by the people are starting to grow. The prime minister of the previous government -New Democracy Party-, Antonis Samaras, commanded the formation of a committee for the constitutional amendment. Prokopis Pavlopoulos, the president of the above mentioned committee, and current President of the Greek Democracy, suggested the election of the president directly by the people and the conduct of a referendum on crucial national matters. The night Mr. Pavlopoulos was elected as the president of the Greek Democracy the former president of the Greek Parliament, Mrs. Zoe Konstantopoulou, announced the results of the parliament's voting for the presidential election and among others stressed to the newly elected president that he should not hesitate to proceed to the conduct of a referendum. Finally, the Prime Minister, Mr. Alexis Tsipras, during his campaign for the recent elections referred to the direct election of the president of democracy by the people.

Conclusion

For a social transformation to be successful it is not enough to be referred only to the socioeconomic field, but it should be aiming at the sociopolitical domain too. (socio-political, socio-cultural, and religious). In other words, the economy as infrastructure should be transformed parallelly with the institutions that shape the upperstructure (state and church). In the case of Greece, since 1981, when the country became a member of the European Economic Community, and PASOK came into power, a socioeconomic and sociocultural transformation started, without ‘touching’ the upperstructure institutions (state and church).

SIRIZA is the ‘evolved child’ of PASOK’s socioeconomic and sociocultural transformation. On the 25th of January, 2015, SIRIZA won the elections and

Mr. Alexis Tsipras became the Prime Minister of Greece. He then made two moves, which very clearly indicated his intentions. The first one was the civil oath, and the second one was his mention, in his first speech as a Prime Minister, to the 'old political system'. These two moves showed clearly enough that the upperstructure institutions should be transformed.

At this point, I would like to draw some parallels to the sociopolitical situation in Turkey. I strongly believe that SIRIZA's mentality had a parallel course to that of the Justice and Development party, on that ground we may focus on the following axes: First of all, SIRIZA and the Justice and Development Party both appeared in the political scenes of their respective countries as innovation movements: neo-liberal values entered through the left in Greece and through Islam in Turkey. The nexus sustaining the Hellenic society is the 'left', and the Turkish is Islam. The Justice and Development party is now under transformations adopting the mentality of the People's Party. The people's party's principal sociopolitical and socioeconomic discourse is based upon the 'Muslim left'⁴⁰, the political system will be built upon the values of the presidential system, and, of course, of the two dominating parties system. In Greece Democrat/left-socialist and Republican-right/left-socialists. The common ground of the Greek society will be the left-socialists and the political system will follow society. In Turkey Democrat/Muslim-left and 'Conservatives'⁴¹/Muslim-left. However, there is also a similarity between SIRIZA and the People's Democratic Party (HDP), especially in their approach of the local government.

Finally, there is another parallel between the SIRIZA's left and JDP's Islam. They both share, from their own point of view, a global mentality or a mentality that does not approve the nation-state mentality. A leftist holds an internationalist worldview and a Muslim does too, because, according to Islam, the place that you pray, even if it is not a Muslim country, is considered as darül İslam (Islamic ground).

40 For more details see Şennur Özdemir, **İslam ve Sınıf**, Ankara, Nika Yayınları, 2014, and Χρήστος Τεάζης, "Μια Νέα Τουρκία Αναδύεται", **Foreign Affairs the Hellenic Edition**, Αύγουστος-Σεπτεμβριός 2014, σελ. 31. (Şennur Özdemir, **Islam and Class**, Ankara, Nika Publications, 2014, and Christos Teazis, "The Emergence of New Turkey", **Foreign Affairs the Hellenic Edition**, August-September 2014, p. 31).

41 With "Conservatives" I mean the socialgroup that wants to "conserve" the old system. The system before 2002. Christos Teazis, *İkincilerin Cumhuriyeti*, İstanbul, Mızrak yayınları, 2010, s. 188. (Christos Teazis, **Republic of the Seconds**, İstanbul, Mızrak publications, 2010, p. 188).

Bibliography

- CANNON James P., *The History of American Trotskyism 1928-1938*, New York, Pathfinder Publications, 2011, 5th Edition.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, Ankara, İletişim Yayınları, 1993, 2. Baskı.
- CLOSE David, Ελλάδα 1945-2004 Πολιτική Κοινωνία Οικονομία, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Θύραθεν, 2005.
- FREEMAN Edward A., *History of Federal Government in Greece and Italy*, London, Macmillan and CO, 1893.
- İslam düşmanları ateşle oynamasınlar*, İslami hareket dergisi, 1 Şubat 1978.
- KING William F., "Neoconservatives and Trotskyism", American Communist History, Vol. 3, No. 2, 2004.
- Komünistler sıkıyönetim savcılarını öldürüyorlar*, İslami hareket dergisi, 1 Nisan 1978.
- LARSEN J. A. O., *Greek Federal States*, Great Britain, Clarendon Press- Oxford, 1968.
- Minberden Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2007.
- ÖZDEMİR Şennur, *İslam ve Sınıf*, Ankara, Nika yayınları, 2014.
- RUNCIMAN Steven, Η Βυζαντινή Θεοκρατία, Αθήνα, Εκδόσεις Δόμος, 2005.
- SWEDBERG Richard, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- SWINGEWOOD Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, 2. Baskı.
- TEAZIS Christos, "The Transformation of Social Mentality of Economy: Greece and Turkey", The Turkish Yearbook of International Relations, Vol. 42, 2011.
- TEAZIS Christos, *İkincilerin Cumhuriyeti*, İstanbul, Mızrak yayınları, 2010.
- ΑΝΔΡΙΑΝΟΠΟΥΛΟΣ Ανδρέας, Ο Θρίαμβος του Δημοκρατικού Καπιταλισμού, Αθήνα, Εκδόσεις LIBRO, 1988.
- ΒΛΑΧΟΥ Γεωργίου Κ., Πολιτικές Κοινωνίες στον Όμηρο, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1985.
- ΓΙΟΥΛΤΣΗ Βασιλείου Τ., "Κοινωνιολογική Θεώρησης των Θρησκευτικών Αδελφοτήτων", Θέματα Κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Πουρνάρα, 1975.
- ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΟΥ Β., Το Ζήτημα της σχέσεως Εκκλησίας και Πολιτείας κατά την περίοδο της Επανάστασης, (1821), Αθήνα, 1998.
- ΚΟΡΔΑΤΟΣ Γ., Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδος, 2ος Τόμος, Αθήνα, Εκδόσεις 20ος Αιώνας, 1955.
- ΜΑΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗΣ Μανούσος, Αμερικάνικος Φονταμενταλισμός, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση, 2010.

- ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ Πρωτοπρεσβυτέρου Γεώργιου Δ., Εκκλησία και Πολιτεία στην Ορθόδοξη Παράδοση, Αθήνα, Έκδοσις Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας, 1997.
- ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ Αύγουστος, Η Έννοια της Προόδου και η Μεθοδολογία της Ιστορίας, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση, 1970.
- ΠΟΥΛΙΟΠΟΥΛΟΣ Παντελής, Δημοκρατική ή Σοσιαλιστική Επανάσταση στην Ελλάδα;, Αθήνα, Εκδόσεις Νέοι Στόχοι, 1972, 3η Έκδοση.
- ΣΤΕΦΑΝΙΔΟΥ Β. Κ., Εκκλησιαστική Ιστορία, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδημητρίου, 1959.
- ΣΤΙΝΑΣ Α., ΕΑΜ, ΕΛΑΣ, ΟΠΛΑ, Αθήνα, Διεθνής Βιβλιοθήκη, 2η έκδοση, 1997.
- ΤΕΑΖΗΣ Χρήστος Ν., ‘Μια Νέα Τουρκία Αναδύεται’, Foreign Affairs the Hellenic Edition, Αύγουστος-Σεπτεμβριός 2014.
- ΤΡΕΧΛΗ Ζωή Αντωνοπούλου, Απο την Αρχαίαν Ελληνικήν Πόλιν στη Βυζαντινή Οικουμένην, Αθήνα, Εκδόσεις Αρμός, 2005.
- ΤΣΟΥΤΣΟΣ Γεώργιος, ‘Ο Ταλάντιου Νεόφυτος ως Αρθρογράφος στην Εφημερίδα των Αθηνών’, Πρακτικά Ημερίδος εις τιμήν και μνήμην του απο Ταλαντίου Μητροπολίτου Αθηνών Νεοφύτου Μεταξά, Αθήνα, 2012.
- Χριστίνα Ακριβοπούλου, ‘Οικογενειακό Δίκαιο’, Βασίλης Βαμβακάς-Παναγής Παναγιωτόπουλος, Η Ελλάδα την Δεκαετία του ’80, Αθήνα, Εκδόσεις Το Πέρασμα, 2010.
- Χριστίνα Ακριβοπούλου, ‘Πολιτικός Γάμος’, Βασίλης Βαμβακάς-Παναγής Παναγιωτόπουλος, Η Ελλάδα την Δεκαετία του ’80, Αθήνα, Εκδόσεις Το Πέρασμα, 2010.



Medeniyet ve Aidiyet Merkezliği Temelinde Türk-Yunan İlişkilerinde Din

Halis AYHAN

Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü

Özet

Din ve din adamları Türk - Yunan ilişkilerini etkileyen başat unsurlardır. Geçmişte olduğu gibi bugün de dinin ve din adamlarının ikili ilişkilerin belirleyicisi olduğu kabul edilmektedir. Din, Türk - Yunan ilişkilerini belirleyen üç ana unsurdan (diğerleri Ege ve Kıbrıs) birisidir.

Osmanlı Devleti zamanında millet nizamı içerisinde üstün bir konumda bulunan Ortodoks Rumlar ve Fener Ortodoks Patrikhanesi; bugün de Ortodoks dünya içinde üstün/ayrıcılık mevkiğini korumaktadır. Bu konumları Osmanlı sayesinde mümkün olmuştur. Bu itibarla, geçmiş bugün de yaşanmaktadır.

Buna karşılık, 1821-29 Yunan isyanı veya bağımsızlığı sürecinde Ortodoks din adamları ve Fener Ortodoks Patrikhanesi, isyanı desteklemek suretiyle ahde vefasızlık örneği sergilemişlerdir. Böylece ilahiyat, milliyetçiliğe yenik düşmüştür. Rumların bu isyana desteği

konusunda Türk yazarlar ile Rum ve Yunan yazarların görüşleri birbirine tamamen zıttır. Genellikle Türk yazarların Rumların Yunan bağımsızlık savaşına (tam) destek verdiğini kabul etmesine karşılık; pek çok Rum ve Yunan yazar(hiç) destek vermediği görüşündedir. Ancak Rumların, 1919-22 arasında Yunanistan'ın Anadolu'yu işgaline verdikleri destek mutlaklıdır. Rum Ortodoks din adamlarının Yunan bağımsızlık savaşından 100 yıl sonraki savaşçılıkları katmerlenmiştir. Bundan yaklaşık bir asır sonra da, 2000'lerde Ortodoks din adamları milliyetçi duygularla hareket etmektedirler. Fener Ortodoks Patrikhanesi ve Patrik Bartolomeo'nun Karadeniz'de çevrecilik adı altında Pontuşçu izler sürmeye yönelik çalışmaları bunu kanıtlamaktadır.

Diğer yandan Yunanistan'ın da devlet olarak dinsel medeniyet zihniyetli davranarak, öteki medeniyet olarak kabul ettiği İslâm'a/ Müslümanlara karşı olumsuz ve uzlaşmaz tutumları bugün de sürmektedir. Atina, hâlâ ve tüm çabalara rağmen başkentinde ibadete açık cami olmayan tek Avrupa Birliği başkenti vasfını korumaktadır. Keza Yunanistan'daki tüm Müslümanların başı olacak bir Baş müftülük hâlâ oluşturulamamıştır. Seçilmiş İskeçe ve Gümülcine müftüleri tanınmazken, atanmış müftülerle Müslüman Türk azınlığı denetim altına alınmak istenmektedir. 240 İmam Yasası/uygulanması bu amacın bir aracıdır. Tüm bunlar Müslümanların Lozan Antlaşması'ndan kaynaklanan azınlık haklarının ihlâlidir. Dolayısıyla Batı Trakya'da Müslüman Türklerin dinsel sorunları süregelenleşmiştir.

Din ve din adamları her iki devletin resmî ilişkilerinin merkezindedirler. Türkiye'den Yunanistan'a giden Türk devlet adamları Batı Trakya'ya gittiklerinde mutlaka seçilmiş müftüleri makamlarında ziyaret ederek tavrını net bir şekilde ortaya koyarlar. Paralel olarak, Türkiye'yi ziyaret eden Yunan devlet adamları da İstanbul'a geldiklerinde Fener Ortodoks Patrikhanesi'ni mutlaka ziyaret ederler.

Her iki dinin din adamları diğer tarafın sorunlarının çözümünün sigortası durumundadırlar. Birbirleri arasında bağımlı ve bağımsız değişkenlik ilişkisi mevcuttur. Bir ülkedeki azınlığın bir sorununun çözümü, diğer ülkedeki azınlığın benzer sorununun çözümünü kolaylaştırmaktadır. Örneğin Yunanistan, Heybeliada Ruhban Okulu'nun açılması ile Atina'da cami veya Baş müftülük sorununu bağlatılandırmaktadır. Tersine bir ifadeyle, Atina'da cami açılması veya Baş müftülük makamının tesisi karşılığında Heybeliada Ruhban Okulu'nun açılabilceğinin emareleri vardır. Ancak belirtmek

gerekir ki, aynı zamanda mütekabiliyet uygulaması denilen bu yaklaşımda, Türkiye çok daha öndedir. Örneğin, Türkiye’de azınlıkların vakıf malları çok zaman önce iade edilmişken, Yunanistan iade etmek bir yana, hâlâ vakıf mallarına el koyma politikasını devam ettirmektedir.

Azınlıkların ve devletlerin, özellikle Yunanistan’ın dinsel temelli bir medeniyet anlayışıyla davrandıkları tespit edilmiştir. Son olarak, her ne kadar azınlıklar birbirinin sorununun çözümünün teminatı olsa da, din adamları çözüme olması gerekenden daha az katkı yapmışlardır. Pek çok zaman, ilişkileri olumsuzlaştıran bir çizgide olmuşlardır. Ortodoks Rum din adamları ile Batı Trakya’daki müftüler, Yunanistan’da, Türkiye’de veya başka zeminlerde bağlı bulundukları ülkeleri genellikle şikâyet eden ve sorunlarını dile getiren bir tavır içinde olmuşlardır. Örneğin Bartolomeo’nun Amerika Birleşik Devletleri’nin CBS televizyonuna 2009’da verdiği, “Türkiye’de çarımıha geriliyoruz” ımanasındaki demeci, bir din adamının çözüm-süzlüğü artırıcı davranışı olarak değerlendirilebilir. Hâlbuki olması gereken, din adamının barışa, ilişkilerin geliştirilmesine ve sorunların çözümüne katkı yapmasıdır.

1 “Patriarch Bartholomew Feels “Crucified””, 17.12.2009, <http://www.cbsnews.com/news/patriarch-bartholomew-feels-crucified-17-12-2009>, (Erişim: 3.10.2015).

The Religion in Turkish-Greek Affairs on the Basis of Centrality of Civilization and Belonging

Summary

Religion is one of the three main elements which determine Turkish-Greek affairs (the others are the Aegean and Cyprus). The clergy are the principle factor influencing these affairs. It is accepted today as it has been accepted in the past that religion and the clergy are the determinants of bilateral relations.

The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Patriarchate of Istanbul maintained a superior position in terms of public order during the era of the Ottoman State; today they maintain their superior/privileged position in the Orthodox world. Their positions were enabled on account of the Ottomans. In this respect the past prevails today. In contrast the Orthodox clergy and the Ecumenical Patriarchate of Istanbul displayed an example of disloyalty by supporting the Greek rebellion of 1821-29 or during the independence process. Thus religion succumbed to nationalism. Turkish authors and Turkish authors of Greek origin and Greek authors have comp-

letely opposition views regarding the support provided by the Turks of Greek origin to this rebellion. Although most of the Turkish authors accept that the Turks of Greek origin supported the Greek war of independence (fully) many authors who are Turks of Greek origin and Greek authors (none) contend that no support was given. However there is no doubt about the support given by the Turks of Greek origin to Greece in the occupation of Anatolia during 1919-22. The militancy of the Orthodox clergy of Greek origin has imbricated 100 years after the Greek war of independence. Approximately one century later in the 2000s the Orthodox clergy act with nationalistic emotions. The studies carried out to trace signs of Pontus under the guise of environmentalism in the Black Sea by the Ecumenical Patriarchate of Istanbul and Patriarch Bartholomew are proof of this.

On the other hand Greece has adopted an attitude of ecclesiastical civilization while continuing to maintain a negative and uncompromising attitude against Islam/Muslims which is accepted as the other civilization. In spite of all efforts Athens is still the single capital in the European Union which does not have a mosque open to worship. Likewise a Chief Mufti's Office could not be established to represent all the Muslims in Greece. The elected mufti of Xanthi and Komotini have not been recognized, the intention is to control the Muslim Turkish minority with appointed Muftis. Imam law/application number 240 is a tool of this objective. All these activities are violations of the minority rights of Muslims granted in the Lausanne Convention. Therefore the religion related problems of Muslim Turks in Western Thrace have become chronic.

Religion and men of religion are at the center of official relations in both states. Visiting the elected mufti in their offices and displaying their attitude clearly is an absolute for Turkish statesmen visiting Western Thrace in Greece. Visiting the Ecumenical Patriarchate in Istanbul is a must for Greek statesmen visiting Turkey.

The men of religion of both religions are the keys to resolving the problems of the other side. There is a dependent and independent variable affiliation between them. The resolution of a problem of the minority in one country facilitates the resolution of a similar problem of the minority in the other country. For example Greece associates the opening of Heybeliada Theological School with the opening of a mosque in Athens or the Chief Mufti's Office issues. On the other hand there are signals that the Heybeliada Theological

School might be opened in return for opening a mosque in Athens or the establishment of a Chief Mufti's Office. However it must be noted that Turkey leads by far in this approach which is called the application of reciprocity. For example the foundation properties of minorities in Turkey were returned a long time ago whereas Greece continues to maintain its policy of seizing foundation properties let alone return them.

It has been determined that minorities and states, especially Greece acts on an understanding of civilization based on religion. Finally although minorities are the guarantors of each other's problems men of religion have not contributed as necessary for resolution, they have often adopted an attitude with a negative impact on affairs. The usual attitude adopted by Orthodox Greek clergy and the Mufti of Western Thrace is to complain and express problems about Greece, Turkey or on another platform about the countries they are affiliated with. For example the statement made by Bartholomew to CBS Television network in the United States of America in 2009 to the tone of "we are being crucified in Turkey"¹ can be assessed as the behavior of a man of religion which exacerbates deadlock. Whereas a man of religion should contribute to peace, the development of relations and the resolution of problems.

1 "Patriarch Bartholomew Feels 'Crucified'", 17.12.2009, <http://www.cbsnews.com/news/patriarch-bartholomew-feels-crucified-17-12-2009>, (Access: 3.10.2015).

Giriş

Din, toplumsal birliğin temel harçlarındandır. Bu, Yunan ve Rum toplumu için de Batı Trakya Müslüman/Türk toplumu için de geçerlidir. Yunanlılar Ortodoks-luk ile Yunanlılığı aynı görürken, B. Trakya'da da Türklük ile Müslümanlık aynı değerlendirilmektedir. Her iki toplum için de dini ırktan/etnisiteden ayırmak ne-redeyse olanaksızdır. Bu nedenledir ki, barış zamanında da savaş zamanında da din ile milliyetçilik, din adamıyla milliyetçi aynı kaftan olabilmektedir/giyebil-mektedir. Bu, Yunan bağımsızlık mücadelesinde ve Millî Mücadele'de ziyadesiyle görülmüştür. Bu mücadelelerin başını milliyetçiler kadar, hatta bazen onlardan daha çok din adamları çekmiştir. Mücadelenin manevi gücünü onlartesis etmiş-lerdir.

Batı Trakya'da din adamları baskındır. Türkiye'de patrik, Ortodoks Rumlar üzerinde neredeyse tek belirleyicidir. Dinî konularda gerekli her açıklamayı ve girişimi din adamları yerine getirir. Halkı onlar yönlendirir. Bu nedenle ilişkilerin temel unsurudurlar.

Türk - Yunan ilişkilerinde azınlıklar sorunu, esasında bir medeniyet ve aidiyet merkezliği sorunudur. Devletler için de her iki azınlık için de böyledir. Her dev-letin, uluslararası ilişkilerini belirleyen üç halkalı bir medeniyet ağı vardır. En iç (çekirdek) halkada *kendi* medeniyeti; orta halkada *kendi geniş* medeniyeti; en dış halkada ise *karşı* medeniyet vardır. Her medeniyet düzeyi kriz zamanlarında çok belirgindir. *Kendi* ve *kendi geniş* medeniyetler, özellikle *karşı* medeniyetle çatışma hâlinde olduğunda genelde belirsizleşir veya tek (*kendi geniş*) bir medeniyete ev-rilir. Tehlike savuşturulduktan sonra tekrar eski *kendi* ve *kendi geniş* medeniyet hâline dönüşür. Bazı durumlarda ise, *kendi geniş* medeniyeti *karşı* medeniyetin yerine geçer.

Türk - Yunan ilişkilerinde iki halk arasındaki ötekilik unsurunun yüksekli-ğinden dolayı, dinlerin ve din adamlarının halkları kucaklayıcı vasfı söz konusu olamamıştır. Bu yüzden çalışma, Ortodoks ve Müslüman din adamlarının Türk - Yunan ilişkilerine genellikle olumsuz etki ettiğini savunur. İlâveten, din adamlar-ının kriz zamanlarında milliyetçi eğilimleri tercih ederek, ilahiliğin evrenselliğine tezat davranmalarına neden olan temel saikin ne olduğunu anlamaya çalışır. Bu, isyan/savaş (Yunan isyanı ve Millî Mücadele dönemindeki FOP ve Rum isyan-ları) ve barış (günümüz B. Trakyası) olmak üzere farklı ortamlara odaklanılarak incelenmiştir.

I. Osmanlı Millet Nizamında Rumlar ve Patrikhane

Osmanlı millet nizamı, bir bölgenin İslam beldesi olmasından sonra, oradaki ki-tap ehlinin hukuk ve koruma bahşedici bir ahitnameyle İslâm devleti yönetimi altına girmesinden doğan hukukî bir teşkilatlanma şeklidir.¹

1 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda "Miller" Nizamı", Prof. Dr. Hamide Topçuoğlu'na Armağan, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1995, s. 87.

Millet, dinî bir aidiyeti ifade eder. İçine doğduğu millete bağlı olarak yaşayan kişinin diğer milletlerle bağı ve ilişkisi zayıf, kendi milletiyle güçlü olmuştur. Yaşamını, dininden çıkmadığı müddetçe, ruhani, mali, toplumsal veya iç yönetsel olarak kendi dini veya mezhebinin milletiyle sürdürmüştür.²

İstanbul'un fethinden sonra teşkil edilen millet nizamı, 1454'ten Osmanlı'nın yıkılışına kadar uygulanmıştır.³ Osmanlı'nın millet nizamını kurması ve haklar bahşetmesi tespiti, zorunluluğun ve gerekliliğin bir neticesiydi. Tespit, farklı din, mezhep veya inanıştaki uyruğun kendi içlerinde bir bütünlük arz ettiğinin fark edilmesi; zorunluluk, fetihler neticesinde genişleyen devletin bünyesine katılan farklı dinden kişilerin bir arada yaşatılabilmesi; gereklilik de, İslâm şeriatının gayrimüslimlere uygulanamayacağından dolayı kendi millet başlarının dinlerinin kurallarını uygulayacak merkezler olmasıydı. Millet nizamının merkezinde inanç vardır. Irkî veya dilsel değil, dinî veya mezhepsel yapılanma esastır.⁴ Bu nizamda, örneğin Rum ırkî değil, Ortodoks milleti muhatap alınır. Osmanlı aslında millet nizamıyla, medeniyetlerin dar tipini teşkil etmiş oluyordu.

Konstantinopol'ün Türkler tarafından fethedilip İstanbul'a dönüştürülmesi, dolayısıyla Bizans İmparatorluğu'nun yıkılması Rumlarda ruhî bir sarsıntı oluşturmuştur.⁵ Konstantinopol salı günü düştüğünden, salı günleri Rumlar ve diğer bazı Hristiyanlarca uğursuz sayılmıştır.⁶ Bu seçilmiş sarsıntı, ilişkilerin kırılma noktalarından birisi olmuş ve günümüze dek gerek Yunanlıların gerekse Rumların zihinlerinde varlığını korumuştur.

Buna karşılık, Osmanlı genelde tüm gayrimüslimlere, özelde de Rumlara öyle haklar bağışlamıştır ki, belki bunlar Bizans'ın ve Konstantinopol'ün kaybını gölgede bırakacak büyüklükteki getirilerdi. Diğer gayrimüslimler gibi Ortodoks Rumlara da millet nizamı sayesinde, kendi kendilerini yönetme hakkı verildi. Bu onlar için hayati önemde bir uygulamaydı.⁷ Keza, millet nizamında Rumlar, diğer gayrimüslimlerle kıyaslandığında, adeta ayrıcalıklı bir konuma yükselmişlerdir.⁸ Zira onlar, tüm Ortodoksların başı kabul edildi. İmparatorluktaki tüm Ortodoks inancına sahip gayrimüslimler İstanbul Rum Ortodoks patriğinin⁹ milleti sayıldı. Böylece yetkisi, Rum olmayan çok sayıda farklı ırklara da genişledi. Os-

2 Ortaylı, s. 86. Bugün de bir nebze böyledir.

3 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Second Edition, Athens: Centre for Asia Minor Studies, 1992, s. 22.

4 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda "Millet" Nizamı", s. 89.

5 Vamık D. Volkan ve Norman Itzkowitz, *Türkler ve Yunanlılar*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2002, s. 62-63, 257, 264.

6 Vamık D. Volkan ve Norman Itzkowitz, *Türkler ve Yunanlılar*, s. 54.

7 Alexandris, *The ...*, s. 21.

8 William St Clair, *That Greece Might Still Be Free, The Philhellenes in the War of Independence*, Cambridge: Open Book Publishers, 2008, s. 3.

9 Bizans sonrası, ilk İstanbul Rum Ortodoks patriği 1454'te *Fatih Sultan Mehmet*çe berat verilen *II. Gennadios*'tur (*Georges Sholaris*). Beratla son kez milletbaşı olan Rum Ortodoks Patriği *V. Germanos*'tur (1913-18). Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 22-23.

manlı Bizans'ı yıkarak ve Ortodoksları Katolik dünya karşısında yücelterek Hristiyanları bölme amacı gütmüştü. Ancak, bu bölmeye karşılık, tüm Ortodoksları tek bir millet sayarak, Yunanlı yazar *Alexandris*'in de kabul ettiği üzere, “*Bizans İmparatorluğu'nun en altın çağından beri ilk defa, Yakın Doğu'nun Ortodoks Hristiyanları tek bir dini yetke altında bir araya getirilmiştir.*”¹⁰ Onları birleştirmiştir, böylece Ortodoks medeniyetini temel güç hâline getirmiştir.

Millet nizamının bir gereği olarak Osmanlı padişahının verdiği beratla milletini yöneten Rum patriği, vergi koyma, evlilik, boşanma, miras ve bazı durumlarda yargılama gibi maiyetinin iç sorunlarıyla ilgili yetkilere sahipti. Bu, ruhani güçlerine ilaveten dünyevi yetkilerle de donatılması anlamına geliyordu.¹¹ Fener Ortodoks Patrikhanesi (FOP),¹² Bab-ı Ali'yle ilişkilerinde Rumca'yı resmî dil olarak kullanma ayrıcalığına da sahipti.¹³

Yunan bağımsızlık savaşında din. Osmanlı yönetiminde Rumların dinî hayatları oldukça olumluydu. Türkler başta olmak üzere gerek Müslümanlarla gerekse devletle ilişkileri genellikle sorunsuz cereyan etti. Ancak iki unsur, bu gidişi nahoşluğa çevirdi. İlki, Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan milliyetçilik akımının etkisinin Osmanlıda ve öncelikle Rumlarda görülmesiydi. Kimine göre birbiriyle yarışan ulusal kimlik hareketlerini başlatan millet nizamıydı.¹⁴ Osmanlıdan memnuniyetsizlik ve *millet* aracılığıyla ırkî-dinî bilincin sürdürülmesi Balkan ulusçuluğu ruhunun doğuşuna neden oldu.¹⁵ Ancak millet nizamını ulusçuluğun tek veya en önemli sebebi kabul etmek zamanın ruhunu anlayamamak olacaktır.

19. yüzyıla (yy) girerken Rumlar, Osmanlı'ya direnmeye ve kiliseyi/dini kullanarak ulusal kimlik bilincini canlandırmaya başlamışlardır.¹⁶ Zamanla, din adamları dâhil Rumlar arasında, Yunan bağımsızlık sürecinde oldukça yüksek düzeylerde olan ayrılıkçı ve milliyetçi fikirler yayılmıştır. Bu süreçte, Ortodoks Rum din adamlarının ikili, dolayısıyla karşıt savlı, bir tutumu söz konusudur.

10 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 23.

11 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 22.

12 “Patrikhane” ifadesi yanlıştır. Zira Patrik, idari ve siyasi yetkilerle donanımlı başpiskoposluktur. Lozan Antlaşması (müzakereler) gereği Fener Ortodoks Patriği'nin idari ve siyasi yetkileri kaldırıldı. Dolayısıyla Patriklikten Başpiskoposluğa düşürüldü. Bu nedenledir ki Patrik yerine Başpiskopos; Patrikhane yerine Başpiskoposluk denilmesi en doğru olanıdır. Turgay Cin, *Yunanistan'daki Türk Azınlığın Hukuki Özerkliği*, Ankara, Orion Kitabevi, 2009, s. 33 dn. 120. Fener'deki Patrikhane değil, Başpiskoposluktur, ancak genel anlamda bu şekilde bilindiğinden bu çalışmada Başpiskopos/luk anlamında Patrik/hane denilmeye devam edilecektir.

13 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 23. Bu haklar tüm milletlere verilmiştir. A. y.

14 Vamık D. Volkan ve Norman Itzkowitz, *Türkler ve Yunanlılar*, s. 247. Bu görüş bir dereceye kadar kabul edilebilir görünmektedir. Şöyle ki, Rumlar tüm Ortodoks camianın başı olarak kendilerini üstün ırk görüp, millî duygulara yönelmiş olabilir. Diğer yandan da şu sebepten kabul edilemez görünmektedir: Rumların millî hareketlere girişmesi, onların hâkim olduğu bir derya olan Ortodoks dünyayı kaybetmek olacaktır, zira Rum milliyetçiliği karşısında diğer ırkların da kendi milliyetçilikleri peşinde koşup, Ortodoks milletinden ayrılma olasılıkları kuvvetli olacaktır.

15 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 24-25.

16 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 208.

İlk görüşte yer alan pek çok Rum/Yunan yazar¹⁷ FOP'un 1821 isyanına destek vermediğini belirtir. Bunun sebeplerini 3 noktada toplamak mümkündür. Birincisi, Patrikhane ve patrik, isyana ve bağımsızlığa mesafeli yaklaşmıştır, zira evrenselciliği savunan, ulusalcılık gibi dünyevi dar görüşlere karşı olan dönemin patriği V. Gregory (1818-21, üçüncü dönemi) Yunan isyanının ve devletinin zamanlaması konusunda şüpheliydi.¹⁸ İkincisi, Yunan devrimcilerinin önerdiği koşulları tehditkâr bulmuştur.¹⁹ Zira Ortodoks milletin dili Rumcaydı ama bu millilik ifade etmiyor, yalnızca iletişim dili olarak algılanıyordu. Irk ve dilin, dinin önüne geçmeye başladığı bu süreçte, Yunan milli hareketi ve bağımsız bir Yunan devleti, Rumcayı ulusallaştırdığı gibi Ortodoks dünyanın bölünmesi olarak da algılanmıştır. Zira Ortodoks milletin diğer ulusları da kaçınılmaz olarak Yunan örneğini izleyecek, bu da FOP'un Ortodoksların önderi olma vasfını sona erdirecekti. Bu nedenlerle isyana ve Yunan devletine sıcak bakılmadı. Dolayısıyla, patrik ulusalcı etkilerin Osmanlı'ya sızmalarını önlemek istemiştir.²⁰ Üçüncüsü ise, 19. yy'da Yunan ve Rumların farklı merkezlerin temsilcileri olmalarıydı. Yunanlılar antik Helen harsını savunurken, FOP Bizans geleneğini savunmaktaydı. Bu nedenledir ki, FOP, Yunanlılarca köhnemiş, yozlaşmış eski düzenin savunucuları olarak algılandı.²¹ Bu hâliyle Yunan ulusunun doğuşunun önündeki bir engel olarak görülmüştür.²² Siyasi açıdan tutucu davranan Patrikhane, *Büyük Ülke*'yi (*Megali İdea*) de benimsemedi.²³ Ortodoks kiliseler, padişaha sadık kalmışlardır.²⁴ Bunlara göre Patrikhane ve özellikle bazı kesimler, Yunanistan'daki isyana hiçbir zaman tam olarak katılmadı. Öyle ki FOP, isyana katılanları dinden bile çıkarmıştır.²⁵ Bu yüzden, Yunanistan ile FOP'un arası 30 yıl boyunca bozulmuştur.²⁶

Destek vermediği görüşünün doğru kabul edilmesi hâlinde, üstteki sebeplere ilaveten, Patrikhane'nin payitahtta meskûn olması nedeniyle siyasi davranarak Osmanlı'nın aleyhinde davranamama mecburiyetinde kalmış olmasının muhtemel olduğu sonucu çıkarılabilir. Patrikhane eğer Yunanistan'da veya serhat bir Balkan şehrinde bulunsaydı kuvvetle muhtemel isyanı ve bağımsızlığı daha çok

17 Örn. Alexis Alexandris, Dimitri Kitsikis ve Ioannis N. Grigoriadis bu görüştedir.

18 D. Dakin, *The Unification of Greece 1770-1923*, London: 1973, s. 38 ve Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: from Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, Princeton: 1973, s. 74'ten Alexandris, *The ...*, s. 36.

19 Ioannis N. Grigoriadis, *Kutsal Sentez, Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşlamak*, çev. İdil Çetin, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 41.

20 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 37; Grigoriadis, s. 44.

21 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 166; Grigoriadis, s. 41. Bu kabulleniş 19. yy'ın ikinci yarısından sonra kendini daha çok hissettirdi. Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 166.

22 Grigoriadis, s. 41.

23 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 220.

24 Dimitri Kitsikis ile Söyleşi, "ABD, Modern Osmanlı'yı Kuruyor", Söyleşen: Faruk Aslan, <http://farukarslan.com/roportajlar/prof-dr-dimitri-kitsikis-abd-modern-osmanli%E2%80%99yi-kuruyor/>, (Erişim: 13.8.2015).

25 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 212; Grigoriadis, s. 44.

26 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 166.

destekleyecekti. Çünkü Bizans'ın yıkılması en başta din adamlarının kalbinde bir yara olarak durmuştur.²⁷

Karşıt görüşe göre, FOP ve Ortodoks Rumlar isyana ve bağımsızlığa destek vermiştir, ama bu Yunan yazarlarca tam ve güçlü olmadığından destek sayılmamaktadır. En azından 1919-22 sürecindeki gibi bir destek olmadığı izlenimi mevcuttur. FOP'un bu tutumundan hareketle, din adamlarının isyana ve bir Yunan devletine sıcak bakmadıkları sonucuna varmak yanlış olur. FOP isyan sürecine destek vermiştir. Ancak hem ihtiyatlı davrandığı hem de tam desteklediği yönünde iki farklı yaklaşım söz konusudur. İlki, FOP'un ve Osmanlı'daki Ortodoks Rum din adamlarının bazılarının destek verdiği, bir kısmının vermediği yönündedir. *Millas* da bunu teyit eder.²⁸ Çünkü FOP bir yandan Osmanlı hükümlerinin sona ermesini arzuladığından devrimcilere yakınlık duyuyordu, diğer yandan da dünyeviciliğe ve milliyetçiliğe uzaktı. Özellikle FOP'un alt bünyesindeki din adamları ki bunlar içinde en önemlisi *Grigorios Dikaios*'tur, bağımsızlık mücadelesine destek vermişlerdir. Neticede bu görüştekilere göre, yekpare olmayan bir katkı söz konusu olmakla birlikte, FOP ihtiyatlı olmayı yeğlemiştir.²⁹ Bizim de katıldığımız bu görüş içindeki ikinci yaklaşım, FOP'un, kilisenin ve Hristiyan din adamlarının bağımsızlık savaşına destek oldukları yönündedir. FOP ve Osmanlı'daki Ortodoks kiliseler papazların öncülüğünde Rumları yıllarca isyana hazırlamıştır. Bu süreçte, papazların görevi, kendilerinden şüphelenilmeyeceğinden ve ayrıcalıklarından dolayı silah teminiydi. 1814'te kurulan ve isyanın temel örgütü niteliğindeki *Filik-i (Etnik-i) Eterya* Cemiyeti (Dostluk Cemiyeti) tamamen FOP'un idaresinde güçlendi.³⁰ Uzun soluklu isyanlar zincirinin halkalarından ilki olan Patras Vak'ası/İşyanı'nda (1821), Mora'da yaklaşık bir ayda 10-15 bin Müslüman katledildi.³¹ Bu isyanı FOP'un tertipleyip yürüttüğü tahkikatla kesin olarak anlaşıncaya elebaşı Patrik Gregory ve bazı din adamları patrikhanede asılmıştır.³² İlâveten isyanı ve bağımsızlığı destekleyen, hatta bilfiil içerisinde itici güç olarak yer alan çok sayıda yerel papaz da vardır.³³ Hatta Yunan olmayan, Yunansever din adamları bile isyanı aşırı şekilde desteklemişlerdir. Örneğin, İngiliz bir din adamı olan *Thomas Hughes* bunlardan biriydi.³⁴ İsyanın elebaşısı *Alexandros*

27 Türkiye'de Osmanlı İmparatorluğu'nu unutamayan, onu en çok özleyenler ve savunanlar milliyetçi ile dindar kesimdir.

28 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 212.

29 Grigoriadis, s. 43-45.

30 Kadir Mısıroğlu, *Lozan, Zafer Mi, Hezimet Mi?*, III. Cilt, Üçüncü Basım, İstanbul, Sebil Yayınevi, 2009, s. 310-313.

31 Turgay Cin, "Yunanistan'ın "Pontus Soykırım" İddiaları ve Türkiye", *ICANAS38* (International Congress of Asian and North African Studies / Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara, Bilkent Kongre Merkezi, 10-15 Eylül 2007, Cilt I, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2011, s. 445. Mısıroğlu, bir gecede 10 bin Müslüman öldürüldüğünü belirtir. Mısıroğlu, s. 313.

32 Kadir Mısıroğlu, *Lozan, Zafer Mi, Hezimet Mi?*, s. 310-313. Gregory, sorumlu cemaat başı sıfatıyla asıldı. Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 212. Orta Kapı önünde asılmıştır. Rum Ortodokslar buraya İntikam Kapısı der. Mısıroğlu, s. 313.

33 Vamık D. Volkan ve Norman Itzkowitz, *Türkler ve Yunanlılar*, s. 237.

34 Erdal Çetintaş, "Doğu Akdeniz Politikaları Çerçevesinde Avrupalı Devletlerin Yunan İşyanına Desteği;

İpsilanti de “Kutsal Tabur” adını verdiği ordusunu FOP’taki Rus yanlısı hizbin desteğiyle kurmuştur.³⁵

1821’den sonra başta Avrupalı olmak üzere, uluslararası güçler müdahil olsa da, Türk - Yunan ilişkileri 1829’a kadar bir yöneten-yönetilen ilişkisiydi. Yunanistan bağımsız olduktan sonra devletlerarası ilişki hâlini almıştır. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu’nun Rumlara yönelik ilişkisinin dinî boyutu, onların vatandaş olmaları nedeniyle bir insan hakkı olarak din özgürlüğü tanınması ve bunu koruması şeklinde cereyan etmiştir.

Rusya’nın Ortodoks Hamiliği. Osmanlı - Rum ilişkisini nahoşluğa çeviren ikinci unsur ise, Avusturya’nın ve özellikle Çarlık Rusya’sının kendisini tüm Ortodoksların koruyucusu görmesi sonucu Osmanlı içindeki Rum Ortodoksları ve dolayısıyla bunların hem devletle hem de Müslüman halklarla ilişkilerini etkilemesidir. Farklı dinî yapıların varlığı sadece Rusya için değil, Avrupa’nın büyük güçleri için de azınlıklar arasında fesat çıkarmak için uygun bir zemin sağlamıştır.³⁶ Bilhassa 19. yy’ın ikinci yarısından itibaren Ortodoks uyruk, Osmanlı vatandaşlığından ziyade veya Osmanlı vatandaşlığına paralel olarak ve bir üst kimlik olarak *kendi* Ortodoks medeniyetinin de vatandaşlığına tabi olmaya başladı. Bunun neticesinde, Osmanlı’daki Ortodoksların haklarını Rusya ve diğer büyük güçler takip eder oldu. Osmanlı kâh kendi isteğiyle kâh daha çok bu güçlerin zorlamasıyla çeşitli fermanlarla, diğer azınlıkların yanında, Ortodokslara çeşitli ilave haklar tanıdı.

Tanzimat ve Islahat Fermanları (1839, 1856). Bu yöndeki ıslahların ilki Tanzimat Fermanı’dır (Gülhane Hatt-ı Hümayunu). Aslında bu süreç Küçük Kaynarca Antlaşması’nda (1774) belirtilen, “Osmanlı’nın Hristiyanlığı ve kiliseleri koruma vaadi” (m. 7) ile somutlaşmıştı.³⁷ Bu, sadece bir antlaşma hükmü idi. Yunanistan’ın bağımsızlığından kısa bir süre sonra, 3.11.1839’da, ilan edilen bu fermana göre, gayrimüslimler dâhil herkes yasa önünde eşit sayılmıştır. Ayrıca, yaşam, özgürlük ve mülkiyetin korunması sözü verilmiştir.³⁸ Bu, o zamanlarda imparatorlukta yaşayan 13.730 Rum Ortodoks’u³⁹ da ilgilendiren bir gelişmedir. 1840 Ceza Kanunnamesi’yle Rumlar, yerel yönetimlerde görev almaya başladı.⁴⁰

Kamuoyu Desteği, Diplomatik Destek, Silahlı Destek”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı: 22 (2007), s. 86. Hughes, bir din adamına yakışmayan görüşlere sahipti. O, dünyayı kirleten ve insanlık için tehdit olan Türklerin yok edilmesinin bir insanlık görevi olduğu düşüncesindeydi. A.y. Haçlı seferlerini tertipleyen Papalık da aynı görüşlere sahipti.

35 Dimitri Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu*, çev. Volkan Aytaç, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 170.

36 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 24.

37 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 25. Rusya, ayrıca, bu antlaşmayla İstanbul’da bir Ortodoks kilisesi inşa etme ve Ortodoks uyruğun temsilcisi olma hakkını kazandı. A.y.

38 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 25-26. Zira Osmanlı Devleti bir İslâm devletiydi ve İslâm devletinde gayrimüslimler himaye altındadır. Ortaylı, s. 85.

39 Osmanlı’da yapılan ilk nüfus sayımı olan 1844 sayımına göre, ülkede 13.730 Rum Ortodoks mevcuttur. Yavuz Özdemir, Erol Çiydem ve Elif Aktaş, “Tanzimat Fermanı’nın Arka Planı”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 22, No. 1 (Ocak 2014), s. 331 dn. 4.

40 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 216.

Aynı eşitlik anlayışı vergilendirme, askerlik, yönetim, hükümet görevleri, din ve eğitim alanlarında daha genişleyerek Islahat Fermanı (1856) ile sürdürüldü.⁴¹ Örneğin kiliselerde çan çalma yasağı kaldırıldı.⁴² 1856'da Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'ye ve 1868'de Şura-yı Devlet'e (bugünkü Danıştay) Rum delegeler atandı.⁴³

Kanun-i Esasi (1876). Dini veya inancı ne olursa olsun herkesi Osmanlı sayan bu ilk yazılı anayasa eşitliği yineledi (m. 17). Rumlar bu hak bahşedici gelişmelerden büyük yarar gördüler. Örneğin K. Esasi'yi hazırlayan kurulda iki Rum delege yer aldı.⁴⁴

Mezkûr ıslahların da bir sonucudur ki Rumlar, Osmanlı'da Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar altın yıllarını yaşadılar. Bu dönemde Heybeliada Ruhban Okulu (HRO, 1844) ve kilise inşası yasağının kalkmasıyla birçok kilise (Ayia Triada, Ayios Konstantinos-Ayia Eleni gibi) kuruldu.⁴⁵

Öte yandan, 19. yy'ın sonlarına doğru devlet, dinî mahkemelerin gücünü sınırlamak istediğinde Patrik III. *Joachim* karşı çıktı. 1890'da Patriğin İstanbul'daki Rum kiliselerini kapatmasıyla, Müslümanlarla Hristiyanlar arası anlaşmazlıklar arttı. Böylece millet nizamının yozlaşması iyice belirginleşti.⁴⁶ Ancak ulusçuluk akımından dolayı, 19. yy'da kilise içi denilen Hristiyanlar arası çatışmalar, Müslümanlarla veya Osmanlı Devleti'yle olandan daha büyük olmuştur. Ortodoks Patrikhanesi, sadece Rumlardan değil, Slavlara ilaveten Arnavut ve Arap gibi ırka mensup çeşitli kesimlerden de oluştuğundan, Patrikhane'nin gücü zayıflamıştır. Öyle ki, Yunan kilisesi bile, tüm Ortodoksları temsil ayrıcalığından vazgeçercesine FOP'tan ayrılmıştır.⁴⁷

1909'dan itibaren Genç Türkler, Patriğin yetkilerinden rahatsız olmaya başladı. 1916 tarihli bir hükümet emriyle, dinî toplulukların toplu ve millî temsili kaldırıldı. Resmî nikâh zorunlu hâle getirildi, dinî nikâh tercihe bırakıldı. Patrik V. *Germanos* (*Kavakopoulos*, 1913-18) buna karşı mücadele etti.⁴⁸

1911'deki Türk - İtalyan savaşı nedeniyle zorda olan Osmanlı, *milletlerin* ayrıcalıklarını tanıdığını ilan etti. 1912 seçimleri için iktidardaki İttihat ve Terakki Cemiyeti Patrikhane ile geniş kapsamlı bir seçim ittifakı yapmak istedi.⁴⁹ Sorunlu ilişkiler Millî Mücadele'ye kadar devam etti.

41 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 26.

42 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda "Millet" Nizamı", s. 86.

43 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 216.

44 Bunlar *Savakis Aristarhis* ve *Spiridon Mavroyenis* (Marko Paşa) idi. Millas, *Geçmişten ...*, s. 218.

45 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, s. 217.

46 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 35.

47 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda "Millet" Nizamı", s. 87, 89. Diğer uluslara mensup Ortodoksların Fener'den ayrılma sebepleri arasında, Fener'in bu kiliselere Rumcadan başka dilde ibadet etme hakkı tanınamaması ve üst düzey yönetici sınıfı genelde Rumlardan seçmesi de vardı. Ortaylı, s. 89.

48 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 36.

49 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 41-42.

II. Türk Kurtuluş Savaşı ve Sonrası

A. Millî Mücadelede Rumlar, Ortodoks ve Müslüman Din Adamları

Türk millî mücadele dönemi genel olarak 19.5.1919'da *Mustafa Kemal*'in Samsun'a çıkmasıyla başlar, 9.9.1922'de Yunanistan'ın Anadolu'dan tamamen çıkarılmasına kadar sürer. Bu döneme aynı zamanda Kurtuluş Savaşı dönemi de denir. Millî Mücadele dönemi yurdun işgal edilmesi üzerine başlamakla birlikte, Yunan ordusunun 15.5.1919'da İzmir'e çıkması mücadeleyi tetikleyen en temel unsur olmuştur. Bu nedenledir ki pek çok Türk için Kurtuluş Savaşı demek, sadece Yunanlılarla yapılan savaşlar demektir.

Yunan ordusunun Anadolu'ya çıkarma yapması ilki duygusal, son ikisi de Ortodoks cemaat için söz konusu olan birçok çatışmanın da sahnelenmesini sağladı. İlk olarak, işgal Rumları, belki tüm Ortodoksları sevindirirken, Türkleri kahretmiştir. İzmir'e çıkan Yunan askerlerini başlarında Başpiskopos *Hrisostomos*'un olduğu sevinçli bir Ortodoks Rum ahali karşıladı.⁵⁰ Keza bu olay, Ortodoks Rumların yüzyıllarca birlikte yaşadığı devlete/ülkeye aidiyetliklerinin sınanmasını sağladı.

İkincisi bu işgal, devletçi⁵¹ Ortodokslarla Yunanistancı Ortodoksların mücadelesine sahne oldu. FOP'ta devletçi din adamları tasfiye edildi. Bu anlayıştaki son patrik olan *V. Germanos* kendisine atfedilen çeşitli karalamalarla istifa ettirildi. Böylece *büyük ülkü* taraftarlarına göre, FOP'un devlete uysal, itaatkâr politikası/geleneği sona erdi. Yunan ordusunun Anadolu'yu işgali, din adamlarının da hâlâ içinde közlerini koruyan *büyük* ülküateşinin yanmasını sağladı. Zaten Bizans'ı diriltme arzusunu hep canlı tutmuşlardı.⁵² Rum halkı gibi FOP da *büyük ülkü*nin gerçekleşmeye başladığına inandı. "Rehin Rumların" kurtarılmasının önderliğini yaparak "tarihin kendine yüklediği ulvi rolü" yapması gerektiğini düşündü.⁵³ Bu fırsatı ve görevi kaçırmamalıydı. Bu nedenle, *büyük ülkü*nin koyu taraftarı olan bir kişi, *Dorotheos Mammelis*, vekil seçildi. Seçildikten sonra hemen bir Rum irredantizmi için çatı örgüt kurma yoluna gitti.⁵⁴ Müttefik devletlerin siyasi önderleri ve İngiltere Anglikan Kilisesi'yle yazışmalar yaptı ve Rum siyasi çıkarları için azami çaba gösterdi. 1918'den 1921'e dek süren yazışmalarından birinde (24.2.1920'de) Anglikan kilisesinden şunu talep etti:

50 Melek Fırat, "Yunanistan'la İlişkiler", Baskın Oran (ed.), *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Cilt I: 1919-1980, 12. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 182.

51 Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurulması, iyi geçinilmesi ve genel olarak ona itaat edilmesi gerektiğini savunan FOP geleneği. Buna *gerondismos* denir. Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 55.

52 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 37.

53 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 55-56.

54 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 55.

“Britanya Hükümeti’nin Türkleri (örn. İstanbul’dan) çıkarmada...enerjik çabalarının güçlenmesi için dua ediyoruz. Yakın Doğu’da Hristiyanlığın yeniden dirilişi ve Aya Sofya Kilisesi’nin eski hâline getirilmesi için Türklerin kesin ve nihai olarak bu bölgelerden çıkarılmasından başka yol yoktur.”⁵⁵

Bu yazışmadan bir yıl sonra o, 26.1.1921’de, İstanbul’un “artık kesin olarak Hristiyan olduğunu” yazdı.⁵⁶

Savaşın ve sonrası işgallerden dolayı zaten zor durumda olan Osmanlı Devleti, bir de Yunan işgaliyle özgüveni yükselen Ortodoks Rum Cemaatin devlet aleyhine etkinliklere başlamasıyla daha da zor durumda kaldı. Onları yatıştırmak için ödünler verme yoluna gitti. Öte yandan Yunan işgaline karşı direnen Türk milliyetçileri de halkı işgale direnmeye teşvik etti. Gizli dağıttıkları risalelerde İstanbul Hristiyanları eleştirilmiş, Müslümanların Rumlar ve Ermenilerle alışverişi kesmeleri istenmiştir.⁵⁷

Bir başkası, FOP’un Yunan işgaline destek vererek dünyevi, milliyetçi ve dar bir dünya görüşüne mi, yoksa destek vermeyerek evrensel, dindar ve ruhanici yaklaşıma mı yönelmesi gerektiği çatışmasıydı. FOP’un geleneksel yaklaşımı ve olması gereken ikinci yoldu. Ancak böyle olmadı. Din adamları bile, hassas dönemlerdeki milliyetçilik ve ilahilik ikilemlerinde amacı kutsallaştırarak ilkinin yanında yer almışlardı.⁵⁸Böylece işgal Rum din adamlarınca desteklendi. Türklerle/Müslümanlara/devlete karşı dinî, siyasî ve askerî eylemlere giriştiler. Dinen *büyük ülkü* azizleştirildi, FOP, kilise meclisince aldığı kararla Rum mekteplerinde Türkçeyi yasakladı, Ayasofya’ya asılması için çanlar hazırladı. Siyaseten, Temmuz 1919’da FOP’un kapısına Bizans bayrağı asarak bağımsızlığını ilan etti. Anglikan Kilisesi ve müttefik devletlerle ittifaklar arandı, İtilaf kuvvetlerinden, tüm Ege ve Karadeniz’in işgal edilmesi, buraların Yunanistan’a verilmesi ve Sevr’in uygulanması istendi.⁵⁹ Askerî olarak ise, *Eleferios Venizelos*’un da anılarında belirttiği gibi, kiliseler silah deposu ve askerî karargâh hâline getirildi, Anadolu’daki fakir Rum halka gönderilen “yiyecek sandıkları”nın içinde silahlar nakledildi, Mavri Mira gibi dernekler kurularak, bu dernekler aracılığıyla mücadele örgütlendi.⁶⁰ Dolayısıyla, FOP’un ve Osmanlı Ortodokslarının dünyevicilerle uhrevicilerin sınırı şeklindeki üçüncü ikileminde, ilki yeğlendi. Yani ruhanilik-ümmeçilik-genişlik yerine, dünyevilik-milliyetçilik-darlık.⁶¹

55 Dorotheos to Davison, Cons., 24.2.1920, FO 371/5190/E690’dan Alexandris, *The ...*, s. 62.

56 Dorotheos to Davison, Cons., 21.1.1921, LPA/DvP/32/2’den Alexandris, *The ...*, s. 62.

57 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 65-66.

58 Haçlı seferleri, Vatikan’ın Srebrenika soykırımındaki rolü, Papa’nın 1915 Olayları’na ilişkin açıklaması vb. bunun kanıtlarıdır.

59 Kadir Mısıroğlu, *Lozan, Zafer Mi, Hezimet Mi?*, s. 316-317.

60 Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, 14. Baskı, Ankara, Art Yayınları, 2005, s. 16; Kadir Mısıroğlu, *Lozan, Zafer Mi, Hezimet Mi?*, s. 318.

61 “Darlık” ile dünya hayatı, “genişlik” ile ahiret hayatı ve bu hayatlar için çalışma, uğraşma kastedilmektedir.

Pontus. Yunan işgalinin Türk - Yunan ilişkilerine bir başka yansıması da Karadeniz'deki Ortodoks Rumların isyanları ve bu isyanlardaki Ortodoks din adamlarının rolleridir. Bu rolü Yunan Kilisesi ve FOP şeklinde ikili değerlendirmek gerekir.

Kilise, 19. yy'da, gizli Hristiyanların dinî kimliklerini açıklarken Türkçe yerine Yunanca isimler almalarını teşvik etmiştir. *Büyük ülkünün* yılmaz savunucuları Yunan devleti ve Kilise idi. Bu ülkünün boyutlarından biri de Karadeniz'de bir Pontus Yunan devleti kurmaktır.⁶² Bazıları Karadeniz'i Yunanistan'a bağlama yoluyla Büyük Yunanistan'ı tesis etmek,⁶³ bazıları da ikinci bir Yunan devleti kurmak istiyordu. Bu amacı gerçekleştirmek için Rumlar, önce dernekler, basın kuruluşları vb. kurdular. Rum asıllı Amerika Birleşik Devletleri (ABD) bir papaz olan *Klematıyos*, ilk Pontus Cemiyeti'ni (İnebolu, 1904) kurdu.⁶⁴ Rum isyanlarında Yunanlı Ortodoks Hristiyan din adamları önderlik etmişlerdir.⁶⁵

FOP ve yerel din adamları da Pontus isyanında etkili oldular. 1912'den itibaren bölgedeki Müslümanlara karşı silahlanmaya başlayan Rumların devlet yetkesine ilk silahlı saldırıları Balkan savaşları sırasında, Samsun'da bir papaz önderliğinde olmuştur.⁶⁶ FOP ve bölgedeki Ortodoks Rum din adamları, özellikle 1918-21 arasında şiddetli olan,⁶⁷ saldırıları körüklediler.⁶⁸ Bunlar arasında bilhassa Trabzon metropoliti *Hrisantos Filippidis*⁶⁹ ve Samsun-Amasya metropoliti *Germanos Karavanğelis* bir Pontus Cumhuriyeti için büyük çaba göstermiştir.⁷⁰ Örneğin İngilizler metropolit Germanos'un başında olduğu bir kurul kurdu. Germanos çete elebaşlarını piskoposlukta bir araya getirmektedir. Öyle ki Hrisantos, FOP önderliğinde kurulan bir heyet ile birlikte Paris Barış Konferansı görüşmelerinde, Venizelos'a Pontus'ta bağımsız bir Rum devleti kurulması gerektiğini iletmiştir. Bu nedenledir ki M. Kemal, Ortodoks Piskopos'un bölgeden

62 Cin, *Yunanistan'daki Türk Azınlığın Hukuki Özerkliği*, s. 424-426. Pontus devleti kurma fikri ilk kez 1904'te Merzifon'da ortaya çıkmıştır. A.y. Bağımsız bir devlet kurma fikri ilk kez 4.2.1918'de Marsilya'daki kongreden önceki bir konferansta ortaya çıktı. Mustafa Balcıoğlu, *İki İşyan Bir Paşa: Koçgiri, Pontus, Nurettin Paşa*, Ankara, Nobel Yayın, 2000, s. 76.

63 Venizelos bunu savunuyordu. Cin, "Yunanistan'ın ...", s. 426.

64 Mustafa Balcıoğlu, *İki İşyan Bir Paşa: Koçgiri, Pontus, Nurettin Paşa*, s. 70.

65 Agcidi, s. 70, 75'ten Cin, "Yunanistan'ın ...", s. 426.

66 Mustafa Balcıoğlu, *İki İşyan Bir Paşa: Koçgiri, Pontus, Nurettin Paşa*, s. 73.

67 Salim Cöğce, "Günümüzde Doğu Karadeniz'de Pontusçuluk Faaliyetleri", Ed.: Veysel Usta, *Başlangıçtan Günümüze Pontus Sorunu*, Ankara, Serander Yay., 2007, s. 451-454; M. Murat Hatipoğlu, "Gerçek ve Sanal Ortamlarda "Pontus Meselesi": Uluslararası İlişkilerde Asılsız İddialara ve Bilgi Kirliliğine Somut Bir Örnek", *ICANAS38* (International Congress of Asian and North African Studies / Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara, Bilkent Kongre Merkezi, 10-15 Eylül 2007, Cilt I, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2011, s. 834.

68 Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, s. 173; M. Murat Hatipoğlu, "Gerçek ve Sanal Ortamlarda "Pontus Meselesi": Uluslararası İlişkilerde Asılsız İddialara ve Bilgi Kirliliğine Somut Bir Örnek", s. 834.

69 İlk başlarda (1915-16'larda) isyan yerine iyi geçinme taraftarıydı. Ancak daha sonraları isyanda etkin rol oynamıştır. Öyle ki Pontus sorunun oluşmasında birinci adam olarak görülür. Mustafa Balcıoğlu, *İki İşyan Bir Paşa: Koçgiri, Pontus, Nurettin Paşa*, s. 75, 78.

70 Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, s. 173; M. Murat Hatipoğlu, "Gerçek ve Sanal Ortamlarda "Pontus Meselesi": Uluslararası İlişkilerde Asılsız İddialara ve Bilgi Kirliliğine Somut Bir Örnek", s. 834.

uzaklaştırılmasını Samsun yöresindeki olayların durulabilmesinin şartlarından biri olarak görmüştür.⁷¹ Zira Samsun Rum Metropolitiği'nden çıkan belgelerden anlaşıldığına göre; 20 yaş üstü herkese İncil'e el bastırılıp yemin ettirilerek silah dağıtmış⁷² ve saldırıları örgütlemiştir. Yunanlı yazar *Anthemidi*'nin “*Türklerle karşı bu saldırılar, Müslüman Türkler Cuma günü camide ibadet ederlerken dahi olabilmekteydi.*”⁷³ itirafı din adamlarınca yönetilen saldırıların dinî inançları bile hiçe saydığını göstermektedir.

Burada Ortodoks Karaman Türklerinden⁷⁴ bahsetmek gerekecektir. Ortodoks olmakla birlikte, Millî Mücadele'de dindaşlarının aksine, Osmanlı'nın yanında yer almışlardır. Başını Keskin piskopos vekili Papa *Eftim*'in (*Pavli Karahisarlioğlu*) çektiği Karamanlı Ortodokslar, hem direnişe bilfiil katılarak isyanlara hem de 1922'de Türk Ortodoks Patrikhanesi'ni (TOP) kurarak FOP'un Müslümanlar/Türkler/devlet aleyhindeki eylemlerine karşı durmaya gayret etmişlerdir.⁷⁵ Burada da dinin değil amacın kutsallaştırıldığı görülmektedir.

Türkiye safında yer alan bir başka dinî öbek, doğal olarak Müslüman din adamlarıydı. Bunlar yurdunu savunma gayretinde bulundular. M. Kemal, din adamlarının toplum üzerindeki etkisini bildiğinden onlardan destek istemiştir.⁷⁶ 9 Ege müftüsü, Yunan işgaline karşı ilk cihat fetvasını vermiştir.⁷⁷ Kişiler özelinde ise, İzmir Müftüsü *Rahmetullah Efendi*, Denizli Müftüsü *Ahmet Hulusi Efendi*, Çal Müftüsü *Ahmet İzzet* (Çalgüder) ve Bilecik Müftüsü *Mehmet Nuri Efendi* oldukça etkin mücadelede bulunmuşlardır.⁷⁸ Örneğin A. Hulusi Efendi, işgalin ertesi günü meydanda topladığı halka “direnin” çağrısı yapmış, 29.5.1919'da Denizli Müdafai-i Hukuk Redd-i İlhak Cemiyeti'ni kurarak bizzat başına geçmiştir. Bazı din adamları da halkı silahlandırmış, gönüllü birlikler oluşturmuş ve cephele kurmuşlardır. İstanbul Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi ile Eyüp'teki Hatuniye Dergâhı, Anadolu'ya insan, silah, cephe ve mühimmat nakletmişlerdir.⁷⁹

71 Mustafa Balcıoğlu, İki İsyen Bir Paşa: *Koçgiri, Pontus, Nurettin Paşa*, s. 77, 80, 83.

72 Mustafa Balcıoğlu, İki İsyen Bir Paşa: *Koçgiri, Pontus, Nurettin Paşa*, s. 93.

73 Anthemidi, s. 92'den Cin, “Yunanistan'ın ...”, s. 426.

74 Bir görüşe göre, Karamanlı Ortodokslar, Anadolu'ya ilk gelen Türk boylarından olup, İslâm'dan önce Hristiyanlıkla karşılaştıkları için bu dini kabul etmiştir. Fırat, s. 190. Millas, Türk tarih yazıcılarının Karamanlı Ortodoksları Türk kabul ettiğine işaret eder. Millas, *Daba* ..., s. 24. Bu konuda tarihçi Yonca Anzerlioğlu'nun, *Karamanlı Ortodoks Türkler* kitabında, başlıktan da anlaşılacağı üzere, Karamanlı Ortodoksların Türk olduğu açıkça belirtilir. İlaveten tarihçi Ayşe Hür de “Türkler Mu'dan mı Ergenekon'dan mı?” (11.5.2008, <http://arsiv.taraf.com.tr/yazilar/ayse-hur/turkler-mudan-mi-ergenekon-dan-mi/623/>) yazısında bunu doğrular. Kostas Karamanlis, 2004'te başbakan olduğunda Türk basını, onun Karamanlı ve Türk köklerine fazlasıyla vurgu yapmıştı.

75 Melek Fırat, “Yunanistan'la İlişkiler”, s. 190.

76 “Kurtuluş Mücadelesi ve Din Adamları”, 18.6.2009, *Diyanet Dergisi*, (Mayıs 2009), <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/kurtulus-mucadelesi-ve-din-adamlari/6104>, (Erişim: 12.8.2015).

77 M. Metin Hülâgü, “Millî Mücadele Dönemi İslamcılık Politikası (1919-1923)”, *Yeni Türkiye, Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları - IV*, Sayı: 46 (Temmuz-Ağustos 2002), http://www.metinhulagu.com/images/dosyalar/20120301002554_0.pdf, (Erişim: 12.8.2015).

78 “Kurtuluş Mücadelesi ve Din Adamları”; Kadir Özköse, “Kurtuluş Savaşı'na Katılan Din Bilginleri ve Tekkeler”, *Somuncu Baba Dergisi*, Sayı: 77 (Mart 2007), s. 18.

79 Ömer Turan, “Millî Mücadele Lehine Kamuoyu Oluşumunda Din Adamları”, *Atatürk Araştırma Merkezi*

Milliyetçilerle din adamları ülkenin bunalımlı zamanlarında fikren birleşmişler, birbirlerini ülke savunması için teşvik etmişlerdir. Nitekim İstanbul'daki İngiliz istihbaratı Türk milliyetçilerinin “*Müslüman din adamlarının halkı ülkenin işgali-ne karşı direnmeye teşvik etmelerini istediğini*”⁸⁰ belirtir.

Buna karşılık İstanbul hükümetinin gerek Yunan gerekse diğer işgallere karşı halkın harekete geçmesini engellemek için dini ve din adamlarını kullandığına şahit olunmuştur. Bu amaçla dernekler kurulmuştur. Bunlardan biri olan Tealî İslâm Cemiyeti, Yunan ordusunun “Hilafet Ordusu” bile olduğuna ilişkin bildiriler dağıtmıştır.⁸¹

Manevî güce oldukça inanan Türk milleti, “önce iman önce vatan” anlayışının da verdiği imanla mücadele etmişlerdir. Nihayetinde düzenli ordulara ve yedi düvele karşı ilk başlarda düzensiz ordularca ve her türlü imkânsızlığa rağmen yurt için verdiği mücadeleyi kazanmış, Yunan ordusunu Anadolu'dan tamamen çıkarmıştır.

Ancak Yunan ordusunun Ege'yi işgali, Müslümanlarla bölgedeki Ortodoks uyruk ve başta İstanbul'daki Ortodoks Rumlar arasında onulmaz ayrılıklara yol açtı. Yunan işgali sırasında Müslüman ve Hristiyan nüfus tamamen ayrılmış, Yunan ordusu Anadolu'dan ayrılınca, onlarla özdeşleştirilen Hristiyan ahali de Anadolu'da tutunamayacağını anlayıp orduyla birlikte gitmek durumunda kalmıştır.⁸² Zira Yunan ordusunun yaptığı mezalimlerden⁸³ onların da sorumlu tutulma ihtimali yüksekti. Buna karşılık İstanbul Ortodoks Rumları, Türkler/Müslümanlar/devlet aleyhine giriştikleri tüm eylemlere ve içinde bulunduğu çoğunluk kesime ters düşmesine rağmen, kalarak savaşmayı yeğledi. Bunların durumu, bir anlamda devletler siyasî mahkemesi olan Lozan sürecinde ele alındı ve haklarındaki hüküm burada verildi.

B. Lozan: Sözleşme, Antlaşma ve Mübadele

Lozan Sözleşmesi (30.1.1923). Millî Mücadele'de nasıl ki din ile milliyetçilik birbirini desteklemişse, mücadele sonrası ulus-devlet kurma sürecinde de aynı

Dergisi, Cilt: XV, Sayı: 45 (Kasım 1999), <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-45/milli-mucadele-lehine-kamuyolu-olusumunda-din-adamlari>, (Erişim: 12.8.2015).

80 General Staff Intelligence report, Cons., 23 October 1919, FO 371/4160/149600'dan Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 65.

81 Kemal Çelik, “Millî Mücadele'de İç İsyanlar, Vatana İhanet Kanunu ve İstiklâl Mahkemeleri”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 40 (Kasım 2007), s. 590. Bu cemiyetin bir karşı propaganda amacıyla işgalcilerce kurulduğu ihtimalini göz ardı etmemek gerekir.

82 Renée Hirschon, “Ege Bölgesi'ndeki 'Ayrıışan Halklar’”, Renée Hirschon (Der.), *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altunay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 5-6.

83 Yunan ordusu ve yönetimi Ege'de tam bir mezalim uyguladı. Ancak bazı Rum yazarlar, aksine bu dönemi başlardaki istenmeyen olaylar dışında tamamen barışçıl ve müreffeh bir dönem olarak kabul etmektedir. Örn. bkz. Herkül Millas, *Daha İyi Türk-Yunan İlişkileri İçin Yap-Yapma Kılavuzu*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2002, s. 27.

yaşanmıştır. Türkiye de Yunanistan da bahçelerindeki ayırık otlarını ayıklamak istemişler, bu amaçla 30.1.1923'te kısaca Lozan Sözleşmesi (LS) olarak bilinen Türk ve Yunan Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol'ü imzalamışlardır. Temel güdüsü dinî tasnif olan LS m. 1/1'e göre, "*Türk topraklarında yerleşmiş Rum Ortodoks dininden Türk uyruklarıyla, Yunan topraklarında yerleşmiş Müslüman dininden Yunan uyrukların 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak, zorunlu mübadelesine girişilecektir.*"⁸⁴ 2. maddede; İstanbul'da oturan Rumlar (1. fıkra, a bendi), Batı Trakya'da oturan Müslümanlar (1b) ile Bozcaada ve Gökçeada'da oturan Rumlar mübadeleden istisna tutulmuştur. LS kapsamında, Karma Komisyon'un resmî kayıtlarına göre, 1923'ten 1926'ya kadar, 189.916 Ortodoks Yunanlı Yunanistan'a; 355.635 Müslüman Türk de Türkiye'ye göç ettirilmiştir.⁸⁵ I. Dünya Savaşı öncesinde, Anadolu'da 1.6 milyon Yunanlı Ortodoks nüfus varken 1922 sonunda 500 bin civarına indi. Yunanistan'da ise 800 bin olan Müslüman Türk nüfus yarıya inmiştir.⁸⁶ Böylece, Ortodokslar ve Müslümanlar için birbirlerine karşı ayrışma,⁸⁷ kendilerine karşı bütünleşme süreci bir kez daha yaşandı. Ancak bu sefer hem zaman hem de kapsam açısından farklarla: Birkaç yıl önce (Yunanistan'ın Ege işgali yıllarında) çatışmalar nedeniyle ayrışan halklar birkaç yıl sonra devlet gücüyle tekrar ayrıştılar. Birkaç yıl önceki genel değil bölgeseldi (örn. Doğu Anadolu'da Ortodokslarla Müslümanlar arasında çatışma pek olmadığından ayrışma da olmamıştı), şimdikiyse geneldi (örn. Müslüman Türkler için B. Trakya dışındaki tüm Müslümanlar). Ayrıca önceki nicel olarak küçük sayılabilecek türden ayrışmalar, şimdiki büyük miktarlarda idi (toplamda Yunanistan'a giden nüfus 1.2-1.5 milyon civarındı). Buna karşılık bütünleşme süreci de yaşandı. Bir yanda Anadolu ve Yunanistanlı Ortodoks Yunanlılar, diğer yanda B. Trakyalı Müslüman Türkler ile Türkiye Türklerinin bütünleşmesi görüldü. Buna uluslararası politikada ulus-devletleşme, nüfusun türdeşleştirilmesi denilmiştir.

Mübadele din temelliydi ama din ırkı belirliyordu. Ortodokslar "Yunanlı" ve Müslümanlar da "Türk" ise mübadeleye tabi tutuldu. Yani LS'nin ve tarafların hareket noktası saf din değildi. Öyle olsaydı, hem ulus devletleşme (özellikle Türkiye için) amacıyla türdeş bir toplum oluşturulamayacaktı hem de Yunanistan'daki Müslüman Arnavutlar ile Türkiye'deki Ortodoks Süryanilerin de yer değiştirmesi gerekcekti. Buna karşılık Yunanca konuşan Giritli Müslüman Türkler ile Türkçe konuşan Karamanlı Ortodoks Türklerin mübadeleye tabi tu-

84 Renée Hirschon (Der.), *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev., Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 395.

85 Christa Meindersma, "Population Exchanges: International Law and State Practice - Part 1", *International Journal of Refugee Law*, 9 (3) (1997), s. 346; Michael Barutciski, "Lozan'a Yeniden Bir Bakış: Uluslararası Hukuk ve Siyasette Nüfus Mübadeleleri", Renée Hirschon (Der.), *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 40.

86 A. R. Zolberg, A. Suhkre and S. Aguayo, *Escape from Violence*, Oxford, Oxford University Press, 1989, s. 14; Barutciski, s. 40; Meindersma, s. 341.

87 Renée Hirschon (Der.), *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, s. 1, 15.

tulması dinin baskın unsur olduğunu ortaya koyar. Giritliler Türkiye tarafından Türk olarak algılandı veya kabul edildi.⁸⁸ Buna karşılık Karamanlılar hem “bizden” biri de olsa “öteki”nin dilini konuşan sorun⁸⁹olarak kabul edilmesinin hem de FOP’un ihanetlerinin kurbanı olmuşlardır; gönderilmelerindeki bir amaç, siyasetle uğraşan⁹⁰ ve Türkiye’ye özellikle buhran zamanlarında çok büyük zararlar veren FOP’un cemaatsiz bırakılmasıydı. FOP’un tarih boyunca iyice pekişmiş zararlı uğraşları olmasaydı Karamanlı Ortodokslar belki de sınır dışı edilmeyecekti. Sonuçta onlar, Türk olsa da olmasa da Türklük için gözden çıkarıldı. Dinin/inancın burada kapsayıcı bir işlevde olduğu görülmüştür. Yunanistan açısından bakıldığında, Karamanlı Ortodoksların Türk olma ihtimaline rağmen, “Yunanlı Ortodoks” sayılarak, “büyük Yunan toplumu”nun bir parçası olmasına izin verildi. Aynı kapsayıcılık Giritli Müslüman Türkler için de söz konusuydu. Buna karşılık, din aynı zamanda bir ayrıştırma, bölme veya sayıca küçültme unsuru olarak işlev gördü. Birincisi, yine Yunanistan için değerlendirildiğinde, Ortodoks olmayan diğer Hristiyanlar, ikinci olarak da Rum da olsa Ortodoks olmayan Katolik ve Protestan vb. inançlardaki Rumlar mübadele kapsamı dışında bırakıldı.⁹¹ Türkiye’ye gelen Müslüman Türkler için böyle bir mezhep ayrımı söz konusu olmamıştır.

Lozan Antlaşması (24.7.1923).Türk milleti ve Türkiye Büyük Millet Meclisi FOP’tan mutlak olarak kurtulmak istemekle birlikte, Türk heyeti (Başkan İsmet İnönü, *Rıza Nur*vd) ve hükûmet (M. Kemal) bundan pek emin değildi. Nitekim heyetin FOP’u Türkiye’den çıkarmaktan çok, “çıkarma”yı bir koz olarak kullandığı anlaşılmıştır. Nur, FOP’un İstanbul’dan gitmesinin Türkiye’nin zararına olacağını inancındaydı.⁹² FOP’un tardı ileri sürüldüğünde karşılarında güçlü bir Hristiyan medeniyeti dayanışması belirmiştir. Zira FOP vekili Mammelis, Canterbury’deki İngiltere Anglikan kilisesinin desteğini talep ettiğinde, kilise başpiskoposu *R. T. Davison* buna olumlu yanıt vermiştir. Londra’da Ayasofya’nın tekrar kiliseye dönüştürülmesi için çalışan bir Ayasofya Kurtarma Kurulu oluşturmuş, hatta Lozan görüşmelerinde İngiltere (Konferans Başkanı ve İngiltere Dışişleri Bakanı *George Gürzon*) FOP’un İstanbul’da kalmasını temin edemezse, kilise olarak seçimlerde hükûmetin karşısında olacağını belirtmiştir. Gürzon da hükûmetinin seçimleri kaybetmemesi için Türk heyetine baskı yapmış, zaten bunu bir

88 Herkül Millas, *Daha İyi Türk-Yunan İlişkileri İçin Yap-Yapma Kılavuzu*, s. 20.

89 Herkül Millas, *Daha İyi Türk-Yunan İlişkileri İçin Yap-Yapma Kılavuzu*, s. 20.

90 FOP hem dış hem iç siyasetle yakından ilişkiliydi. Dış siyasette İngiliz Anglikan Kilisesiyle ve İtilaf devletleriyle yazışmaları üstte bahsedilmiştir. İç siyasette ise, seçimlerde çeşitli fırkalarla seçim ittifakı yapıyordu. Örn. Şubat 1912’deki seçimlerde İttihat ve Terakki Cemiyeti, FOP ile ittifak yapmak istemiş, ancak Patrikhane Hürriyet ve İtilaf Fırkası ile yapmıştı. Alexandris, *The ...*, s. 41-42.

91 Baskın Oran, “Kalanların Öyküsü, 1923 Mübadele Sözleşmesi’nin Birinci ve Özellikle de İkinci Maddelerinin Uygulanmasından Alınacak Dersler”, Renée Hirschon (Der.), *Ege’yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 166.

92 Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım, Cilt 2: Rıza Nur - İnönü Kavga*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 288-289; Kadir Mısıroğlu, *Lozan, Zafer Mi, Hezimet Mi?*, s. 323.

koz olarak gören Türk heyeti de bazı ufak kazançlar karşılığında FOP'un "sadece dinî uğraşlarda bulunması, siyasî ve diğer ayrıcalıklarının kaldırılması" kaydıyla İstanbul'da kalmasına rıza göstermiştir. Nur, Patrikhane ve Patrik'in basit bir hane ve şahıs gibi kaldığını belirtir.⁹³ Patrik Ortodoksların ruhani başı unvanını da korumuştur. Görüldüğü üzere Hristiyan Batı medeniyeti, her ne kadar kendi içerisinde ayrılmış da olsa, *kendi geniş* medeniyetleriyle ilgili hayati meselelerde dayanışma içine girmektedirler.

Lozan Antlaşması metninde FOP'tan hiç bahsedilmemiştir. Hristiyan dünya için bu derece önemli olan, Hristiyanlığın başlıca iki kutbundan birisi olan bu kurumla ilgili tek bir cümle bile yer almamıştır.⁹⁴ Bu nedenledir ki, FOP, ancak antlaşmanın ekleri, müzakere tutanakları, belgelervb. dikkate alındığında Lozan'da yer bulmaktadır.

Rum ve Ortodoks yaklaşımına göre, FOP 2. ve 4. Evrensel kurulların fermanlarıyla kurulmuş olup, yeri ancak yine bir dinî kurul kararıyla değiştirebilirdi. Lozan gibi siyasî bir kurulun böyle bir yetkisi olamazdı.⁹⁵ Buna karşılık Türkiye için Türk yasalarına tabi yalnızca dinî bir kurumdu.

FOP'un Türkiye topraklarında kalması bir medeniyet mücadelesinin sonucudur. Ortodoks medeniyeti, daha geniş temelde Hristiyan Batı, FOP'un yerinde kalması için üstün bir çaba sarf etmiştir. Lozan Konferansı altkurulunda Hristiyan devletlerin temsilcileri yekvücut olmuşlardır. İlâveten altkurulda bir Ortodoks/Balkan cephesi oluşmuştur. İngiliz, Rumen ve Yugoslav delegeler taşınmaya din temelinde karşı çıkmışlardır.⁹⁶ Gerçekte, Hristiyan dünyayı bölen, aralarında ihtilaflar bulunan ve birbirine zıt kutuplarda olan mezhepler, *karşı* medeniyetle ilişkiler söz konusu olunca kendi aralarında çok rahat birleşebilmişlerdir. Böylece R. Nur'un "Lozan'daki tek en önemli duygusal konu"⁹⁷ olarak tanımladığı FOP meselesi, Ortodoks medeniyetin lehine, İslâm medeniyetinin aleyhine çözülmüştür.

93 Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, s. 324.

94 Kadir Mısıroğlu, *Lozan, Zafer Mi, Hezimet Mi?*, s. 337.

95 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 88-89.

96 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 92. Bu durumu FOP da açıkça belirtir. Ona göre, Patrikhane'nin Türkiye dışına çıkarılamamasının iki nedeni vardır: Patrikhane geleneğini sürdürmek isteyen Hristiyan Batılı, özelde de Ortodoks Hristiyan devletlerin ağırlığını koyması ve İstanbul Rumlarının zengin olması nedeniyle mübadele edilmesi halinde mallarının tazminatının çok yüksek tutacak olmasıdır. Millas, *Geçmişten ...*, s. 224.

97 Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, s. 289; Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 92.

III. Türk - Yunan İlişkilerinde Din Etmeninin Yunanistan'daki Müslümanlara Yansıması

A. 150'likler Olayı

Mübadeleden sonra da, ırka dayalı din Türkiye ile Yunanistan ilişkilerinin belirleyicisi olmuştur. Yunanistan'ın uluslararası hukuk bağlamında tanıdığı tek azınlık olan ve sadece "Müslüman azınlık" olarak adlandırdığı Batı Trakya⁹⁸ Türklerine yönelik Türkiye'nin ilgisi hep var olmuştur.

Her iki ülkedeki azınlığın durumu ikili siyasi ilişkilere sıkı sıkıya bağlı olmuştur. Mübadeleden Ankara Antlaşması'na (10.6.1930) kadar yerlilere ilaveten mülteci Yunanlıların da B. Trakya'ya yerleştirilmesiyle çalkantılı ve Müslüman Türkler için sıkıntılı bir dönem yaşanmıştır. 1950'lere kadar, tam olarak Kıbrıs iki ülke ilişkilerinin konusu hâline gelinceye kadar azınlıklar rahat bir ortamda bulunmuşlardır. Ancak Yunanistan'ın dinî alandaki ihlalleri, devlet politikası gereği olarak, bu dönem de sürmüştür. Örneğin 1345/1920 sayılı yasaya göre, müftülerini kendileri seçmesi gerekirken, Yunan devletinin engellemesiyle bunu hiçbir zaman gerçekleştirememiştir.⁹⁹ Bu dönemden Soğuk Savaş'ın bitimine kadar ilişkiler yine sıkıntılıdır.

Bu dönemde bazı olaylar ilişkileri, bunun uzantısı olarak azınlıkları da sıkıntıya sokmuştur. Bunların başlıcaları 150'likler meselesi, Türkiye'deki Varlık Vergisi (1942), Kıbrıs gelişmeleri ve bununla bağlantılı 6-7 Eylül 1955 olaylarıdır. Sadece ilki incelenecektir.

150'likler Türk - Yunan ilişkilerinde dinsel bir mevzu olarak tarihte yerini almıştır. 150 kişi, Ankara hükümetiyle Millî Mücadele konusunda sürtüşmelerinden dolayı 1924'te vatandaşlıktan çıkarıldı. Iskattan önce ve sonra olmak üzere, B. Trakya'ya 13, diğer bölgelere ise kesin olmamakla birlikte 15 olmak üzere toplam 28 kişi Yunanistan'a gelmiş olup, içlerinde en belirgin olanı eski şeyhülislâm *Mustafa Sabri Efendi*'dir.¹⁰⁰ Bunların bölgedeki varlığı Ankara'yı rahatsız etmiş, Türk - Yunan ilişkilerini de olumsuz etkilemiştir. Zira B. Trakya Müslüman Türkleri, Türkiye'deki laik devrimlere (yeni harflerin kabulü, tekke ve zaviyelerin kapatılması, hilafetin kaldırılması, saltanatın sona erdirilmesi, şapka yasası vb.) sıcak bakmamakta, Türkiye'nin etkisi bu bölgede istenilen boyutta olmamaktadır. Türkiye'ye göre bunun esaslı iki sebebi vardır: Yunanistan'ın B. Trakya Müslümanlarını, özellikle dindar kesimi, Türkiye'nin aleyhine desteklemesi¹⁰¹ ve 150'liklerin Kemalci karşıtı eylem ve fikirleriyle bölge Müslümanlarını

98 Yunanistan, Yunanlı ve Rum yazarlar bu bölgeye genellikle "Yunan Trakyası" (örn. Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 99 vd.) veya kısaca "Trakya" der.

99 Baskın Oran, "Kalanların Öyküsü, 1923 Mübadele Sözleşmesi'nin Birinci ve Özellikle de İkinci Maddelerinin Uygulanmasından Alınacak Dersler", s. 175.

100 Evren Dede, "Batı Trakya'da 150'likler -I-", *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 44 (Şubat 2009), s. 2.

101 Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 135.

etkilemesidir.¹⁰² “Şeyhülislâm” sıfatını kullanan ve B. Trakya’da bir halifelik oluşturulmasını savunan M. Sabri Efendi’nin kitlesi artınca, rahatsız olan Türkiye’nin talebi üzerine Yunanistan, şeyhülislâmı 1931’de B. Trakya’dan çıkarmıştır.¹⁰³

B. Günümüzde Batı Trakya’da ve Yunanistan’ın Diğer Bölgelerinde Müslümanlara Yönelik Dinî Uygulamalar ve İhlaller

Batı Trakya’daki Müslümanların dinî durumları, her ne kadar sorunların köklerinin çok eskiliği ve geçmişten itibaren süren bir devamlılığı olsa da, esasta 2010 sonrasında itibaren incelenecektir. Ancak, içeriğin gereği olarak nadiren, bu tarih öncesine değinilmek durumunda da kalınmıştır.

Başta B. Trakya’dakiler olmak üzere, Yunanistan’daki Müslümanlara yönelik dinî sorunlar esas olarak şu 3-4 hususta yoğunlaşmaktadır: Atina’ya cami yapılması, Yunan devletinin müftülük ve vakıf malları konusundaki tutumu ve Müslümanları bölme politikası. Bunlar sırasıyla incelenecektir.

Atina’ya cami yapılması. “Atina: Cami olmayan tek Avrupa Birliği (AB) başkenti”¹⁰⁴ söylemi, son yıllarda Yunanistanlı Müslümanların cami özlemlerini yansıtan en veciz ifade olmuştur. Atina’da, AB’ye geçiş amaçlı bulunan göçmenler dâhil, tahmini 300.000 Müslüman yaşamaktadır.¹⁰⁵

Müslümanları kabul etmeme ve dışlama politikasının bir tezahürü olan bu durum Yunanca bir kelime olan demokrasiye ve insan haklarına aykırıdır. Müslümanlar ibadetlerini çok kötü teşekkül edilmiş mescitlerde gizlice yerine getirmektedir. Üstelik ırkçı Altın Şafak Partisi¹⁰⁶ militanlarının baskınlarına ve saldırılarına maruz kalmaktadır.¹⁰⁷ Esas olarak Yunanistan Eğitim ve Dinişleri Bakanlığı’nın, ibadet yerlerinin yürürlüğünün şartlarını ortaya koyan genelgeyi katı bir şekilde uygulaması nedeniyle güvenlik güçlerimescitleri kapatmaktadır.¹⁰⁸ Bu nedenle mescit sayısı azalmaktadır.

Cami fikri Başbakan *Recep Tayyip Erdoğan* ile Yunanistan Başbakanı *Antonis Samaras*’ın Katar görüşmesinde oluşmuş ve Türkiye cami masrafını karşılamayı

102 Dede, s. 3. Keza Alexandris, B. Trakya Müslümanlarının Türkiye’deki laik devrimden tedirgin olduğunu, zaten Ankara’ya mesafeli olduğunu, bu nedenle de 150’liklerin bölgenin halkınca sıcak karşılandığını belirtir. Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, s. 135.

103 Evren Dede, “Batı Trakya’da 150’likler -I-”, s. 3.

104 “Atina: AB’nin camisiz tek başkenti”, 28.12.2012, http://www.bbc.com/turkce/haberler/2012/12/121228_greece_mosque.shtml, (Erişim: 24.8.2015). Aslında Atina’da Osmanlı döneminden kalma 2 cami var, ama ibadete açık değildir.

105 “Atina: AB’nin camisiz tek başkenti”. Atina’da ne kadar Müslüman’ın yaşadığına ilişkin tahmini rakamlar, 70.000 (“Atina’da Cami’ye geçici çözüm yolu”, 7.12.2010, <http://www.turkishgreeknews.org/tr/atina-da-cami-ye-gecici-cozum-yolu-4487.html>, (Erişim: 25.8.2015)) ile 700.000 (“Atina’da cami olmaması çok üzücü”, 6.2.2015, <http://www.trthaber.com/haber/dunya/atinada-cami-olmaması-cok-uzucu-166610.html>, (Erişim: 1.9.2015) arasında değişmektedir.

106 Golden Dawn Party (Chrysi Avyi). Ağ sayfası için bkz. <http://www.xryshaygh.com>.

107 “Atina: AB’nin camisiz tek başkenti”.

108 Ayhan Demir, “Cami ve minare imtihanı”, 31.3.2015, <http://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/ayhan-demir/cami-ve-minare-imtihanı-10055.html>, (Erişim: 25.8.2015).

teklif etmiştir.¹⁰⁹ Elefterotipiya Gazetesi'ne göre, 2010'da yerinin belirlenmesinde Türkiye'nin Ortodoks Rum vatandaşlarına yönelik açılımları etkili olmuştur.¹¹⁰

Bugün cami yapımının önünde bazı siyasi ve toplumsal engeller bulunmaktadır; a) % 90 Ortodoks olan halkın çoğunluğu camiye sıcak bakmamaktadır. b) Yunan kilisesi eskiye nazaran ılımlı olsa da, üst düzey din adamları hâlâ karşıdır. Örneğin Pire Aziz Nicholas Kilisesi metropoliti Serafim (Mentzelopoulos): “Türkler tarafından yönetildiği 5 asır boyunca Yunanistan, İslami zulümden çok çekti. Bir caminin inşa edilmesi bağımsızlığımız uğruna şehit olanları aşağılar.” görüşündedir.¹¹¹ Nitekim Serafim ve bölge sakini 9 kişi, “caminin anayasaya aykırı olduğu” gerekçesiyle 2013'te Danıştay'a dava açtı. Ancak Danıştay, aksine hükmetti (2399/2014 sayılı karar). c) Siyasi olarak Ortodoks Halk Birliği Partisi¹¹² ve Altın Şafak gibi bazı aşırı sağcı kesimler karşı çıkmaktadır.¹¹³

Buna karşılık cami hukukî (4014/2011 sayılı yasa; Yunan Danıştay'ının anayasaya aykırı bulmaması, ihalesinin yapılması vb.), fizikî (yerinin belli olması) ve malî (masraflarının AB destekli 2013 Ulusal Stratejik Referans Programı (ESPA)¹¹⁴ fonuyla temin edilmiş olması) açıdan tüm engelleri aşmış bulunmaktadır. İnşasına başlanılması beklenmektedir. Ancak Yunanistan, cami yapımında taviz koparmak amacıyla yavaş davranmaktadır. Cami yapımını, HRO ve Bizans kiliselerinin yeniden açılmasına izin verilmesinin bir karşılığı olarak görmektedir.¹¹⁵

Müftülük sorunu. Batı Trakya Türklerinin sorunları deyince genellikle akla ilk müftülük sorunu gelir. Bu sorun başlıca üç bileşenden oluşmaktadır: Baş müftülük, müftülerin atanması/seçilmesi ve vakıfların yönetimi. Dolayısıyla üstte belirtilen 2. ve 3. hususlar birbiri içinde içkindir.

Başmüftülük oluşturulmalı. 1913 Atina Antlaşması (m. 11) ve 3 Nolu Protokolü, 1920 tarih ve 2345 sayılı “Müftülükler ile Baş Müftü Seçimi İle İslâm Cemaatlerine Ait Vakıf Gelirlerinin Yönetimine Dair Geçici Kanun gereği Yunanistan'daki Müslümanların başı olacak bir Baş Müftü seçilecek ve Baş Müftülük makamı oluşturulacaktı. Ancak ikisi de bugüne dek tesis edilmemiştir. Bugün itibarıyla Yunanistan'ın bir Baş Müftü/lük oluşturma niyeti yoktur. Bunun esaslı bir sebebi, Atina Antlaşması'nın geçerliliğini tanımama eğilimidir.¹¹⁶ İkinci ama

109 “Avromopoulos: Atina'ya cami ulusal çıkarımız içindir”, 13.5.2013, <http://www.turkishgreeknews.org/tr/avromopoulos-atina-ya-cami-ulusal-cikarimiz-icindir/9669.html>, (Erişim: 25.8.2015).

110 “Yunanistan'dan Atinalı Müslümanları sevindiren karar: Cami yeri resmen netleşti”.

111 “Atina: AB'nin camisiz tek başkenti”.

112 Yunanca: Λαϊκός Ορθόδοχος Συνάγερμος, *Laikós Orthódoxos Synagermós* (LAOS), İng.: Popular Orthodox Rally. Ağ sayfası için bkz. <http://www.laos.gr>.

113 “Yunanistan'dan Atinalı Müslümanları sevindiren karar: Cami yeri resmen netleşti”, 5.10.2010, <http://www.cihan.com.tr/tr/yunanistandan-atinali-musulmanlari-sevindiren-karar-cami-yeri-resmen-netlesti-162862.htm>, (Erişim: 25.8.2015).

114 NSRF: National Strategic Reference Framework. 2007-13 aralığı için bkz. https://www.espa.gr/elibrary/NSRF%20document_english.pdf.

115 “Yunanistan'dan Atinalı Müslümanları sevindiren karar: Cami yeri resmen netleşti”.

116 Yunanistan bu anlaşmanın geçerliliğini tanımadığını Türkiye'ye bildirmiştir. Oran, “Kalanların ...”, s.

daha önemli sebebi, medeniyet zihniyetli hareket ederek, ülkesindeki Müslümanların tek çatı altında birleşip bütünleşmelerini istememesidir. Baş Müftülük ile FOP eşdeğerdir. Türkiye’de Patriklik makamı vardır, hem de evrensel düzeyde eylemde bulunmaktadır. Buna karşılık Yunanistan’da ulusal düzeyde bile bir eşdeğer kurum (Baş Müftülük) mevcut değildir. Türkiye, zaman zaman bu konuyu gündeme getirmekte, HRO’nun açılmasına karşılık, Baş Müftülük makamının tesisini talep etmektedir.¹¹⁷ Bununla birlikte bugün, hem Türkiye’de hem de Yunanistan’daki Müslümanlar arasında başmüftü/lük hakkı unutulmuş gibidir.

Müftülük sorunu. Batı Trakya’da müftülük sorunu deyince akla sadece veya büyük ekseriyetle İskeçe ve Gümülcine müftülerinin atanması sorunu gelmektedir. Bugün Yunanistan’da mezkûr kentlerin ikişer müftüsü vardır: İskeçe’de seçilmiş müftü *Ahmet Mete* ve Yunanistan’ın atadığı ve resmî olarak tanıdığı diğer müftü *Cemali Meço*. Gümülcine’de de bir seçilmiş müftü (İbrahim Şerif) ve bir de atanmış resmî müftü (*Mehmet Emin Şinikoğlu*) vardır. Sorun, Müslümanların, uluslararası hukukça/antlaşmalarca tanınmış haklarına uygun olarak, müftülerini kendilerinin seçmesi talebi ile, Yunanistan’ın Müslümanların tercihi yerine kendi istediği kişiyi müftü ataması sorunudur. Bugüne dek Yunanistan’ın tanıdığı müftüler seçimle belirlenmemiştir, seçilmiş müftüler de Yunan devletince tanınmamıştır. Müftüler 1985’e kadar karşılıklı rızayla *atanmıştır*.¹¹⁸ Bu tarihten sonra Yunanistan, Müslümanların rızası hilafına istediği kişiyi müftü atamaya başlayınca, Müslümanlar da kendi müftülerini seçmeye başladı.¹¹⁹ Böylece İskeçe ve Gümülcine’de ikişer paralel müftü ortaya çıktı. Bunun üzerine Yunanistan tepki olarak, müftü konusunda bugün yürürlükte olan 1920/1991 yasasını çıkardı. Bu mesele de Baş Müftülikte olduğu gibi medeniyet merkezli hareket eden Yunan devlet zihniyetinin bir dışavurumudur. Müslümanların birleşmesi ve kenetlenmesi engellenmektedir. Bunu atanmış kişilerin kimliklerinde görmek mümkündür. İskeçe atanmış müftüsü Meço Pomaktır.¹²⁰ Ayrıca Yunanistan, Türkiye’nin etkisini kırmak istemektedir. Müslümanların Türk kimliğini unutturmak için, onların kimliklerini ırkî değil dinî inançlar temelinde tanımlamalarını istemektedir.¹²¹ Türkiye mezunu ilahiyatçılar yerine, Arap ülkelerinde öğre-

168 dn. 20. 1913 Atina Antlaşması geçerliliğini korumaktadır. Yunan Yargıtay kararları bu antlaşmanın feshedilmediğini göstermektedir. Cin, *Yunanistan’daki ...*, s. 71.

117 “Türkiye Cumhurbaşkanı Erdoğan 4. defa ‘başmüftülük’ ifadesini kullandı”, 2.9.2014, <http://www.azinlikca.net/yunanistan-bati-trakya-ozel-haber/turkiye-cumhurbaskani-erdogan-4-defa-basmuftulukdedi-922014.html>, (Erişim: 26.8.2015).

118 Yunanlı yazar Alexandris, 1990’a kadar müftülerin seçimle başa geldiğini savunur. Alexis Alexandris, “Din ve Etnisite: Yunanistan ve Türkiye’deki Azınlıkların Kimlik Meselesi”, Renée Hirschon (Der.), *Ege’yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 194.

119 1985’te Gümülcine, 1991’de de İskeçe müftüsünü atadı.

120 Alexis Alexandris, “Din ve Etnisite: Yunanistan ve Türkiye’deki Azınlıkların Kimlik Meselesi”, s. 200.

121 Giorgos Mavrommatis, *Kalkanca’nın Çocukları: Yunanistan’da Bir Müslüman Azınlık Toplumunda Yoksulluk, Sosyal İzolasyon ve Eğitim*, çev. Berin Myisli, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007, s. 35. İlaveten Mavrommatis, Balkanlarda milliyetçiliğin bir kural haline gelmesinden dolayı, bir kişinin kendini sadece dinî inanç olarak tanımlamasının mümkün olmadığını ve Yunan devletinin bunu anlayamadığını savunur.

nim görenler tercih edilmektedir. Meço ve Şinikoğlu Türkiye mezunu olmayan Arap ülkelerinde eğitim görmüş 150'likler geleneğinden gelen kişilerdir.¹²² Bir başka gerekçe, halk tarafından seçilen müftülerin yargı yetkisinin olamayacağıdır.¹²³ Müftünün yargılama, evlendirme vb. dinî ve hukukî işlevleri seçimle veya atamayla gelmesiyle değil, "müftü" vasfıyla ilgili bir konudur. Müftü olarak şer'i yetkileri *başlangıçtan beri*(*ab initio*) olduğu gibi bunlar onun müftülük görevinin ayrılmaz parçasıdır.¹²⁴ Karşılık olarak, eğer Ortodoks patriğin böyle bir yetkisi olmadığı sav ediliyorsa, bu Lozan'da kabul edilmiş bir yasaktır.¹²⁵

Yunanistan'ın müftülerin seçimini engellemesinin uluslararası hukuka aykırılığı Yunanlı yazarlarca da kabul edilmektedir. *Berberakis*, "Yunanistan 25 yıldan sonra müftülük konusunda izlediği siyasetin "hatalı" olduğunu anlamış"¹²⁶tır demektedir. Öyle ki, seçilmiş müftülerin devletçe tanınmamasına rağmen, Yunanistan'ın bunlara karşı hukukî ve fiili olarak birşey yapamaması bu politikanın yanlışlığından olsa gerektir. Yunanistan politikasının yanlışlığını görmekle birlikte, Türkiye'ye karşı bir koz olarak kullanmak istemesinden ötürü, yanlışında ısrar etmektedir. HRO'ya karşı seçilmiş müftüleri tanıma işaretleri vardır. Nitekim 2011'de cılız bir adım atılmış ama arkası gelmemiştir. Bugün aşırı sol (Siri-za¹²⁷) ve aşırı sağ (ANEL¹²⁸) iktidarı¹²⁹ ile ülkenin içinde bulunduğu malî buhran, bu meselenin gündemde yer almasına engel teşkil eder gözükmektedir.

Vakıflar Sorunu. Müftülükle bağlantılı bir başka mevzu vakıflar sorunudur. Sorunun üç boyutu vardır: Vakıfların idaresi, kamulaştırılması ve iadesi. Yunan devletinin kurulmasından beri var olan bu sorun, özünde, Müslüman cemaate

s. 111.

122 Müftü Yüksel, "Batı Trakya üzerine 2", 15.2.2014, <http://www.yenisafak.com/yazarlar/muftuyuksel/bati-trakya-uzerine-2-50327>, (Erişim: 27.8.2015).

123 Selyo Berberakis, "25 yıllık müftü sorunu bitiyor", 26.6.2011, <http://www.sabah.com.tr/gundem/2011/06/26/bati-trakyada-25-yillik-muftu-sorunu-bitiyor>, (Erişim: 27.8.2015).

124 Bugün Türkiye ve diğer ülkelerdeki Müslüman toplumlarda müftü, imam vb. din adamları dinî nikâh kıyar. Hemen hemen her Müslüman dinî nikâh kıydırır. Dolayısıyla toplumun neredeyse tamamının benimsediği bu eylemi de doğaldır ki din adamları yerine getirmektedir. Keza fetva da çokça ihtiyaç duyulan bir kurumdur. Dolayısıyla bunlar bir müftünün doğasından ayrı olmayan şer'i yetkileridir.

125 Gürzon, Patriğin siyasi ve idari görevlerden tecrit edildiğini bizzat belirtmiştir. Nur, s. 321.

126 Berberakis.

127 Syriza: Coalition of the Radical Left (Aşırı Sol İttifakı). Bkz. <http://www.hellenicparliament.gr/en/Vouleftes/Ana-Koinovouleftiki-Omada/>, (Erişim: 27.8.2015).

128 ANEL: Anexartitoi Ellines (Bağımsız Yunanlılar). Bkz. <http://www.hellenicparliament.gr/en/Vouleftes/Ana-Koinovouleftiki-Omada/>, (Erişim: 27.8.2015).

129 Yunanistan, 20.8.2015 itibarıyla erken seçim kararı almış, 20.9.2015'te erken seçime gitmiştir. Seçim sonucunda Siriza % 35.46 (145 mv), Yeni Demokrasi Partisi(Nea Dimokratia) % 28.1 (75 mv), Altın Şafak Partisi % 6.99 (18 mv), Pan-Helenik Sosyalist Hareket (PASOK) % 6.28 (17 mv), Yunan Komünist Partisi (Kommounistiko Komma Elladas)% 5.55 (15 mv), Nehir Partisi (To Potami)% 4.09 (11 mv), Bağımsız Yunanlılar Partisi % 3.69 (10 mv), Merkez Birliği Partisi (Enosi Kentroon) % 3.43 (9 mv) oy almıştır. [http://ekloges.ypes.gr/current/v/public/index.html?lang=en#{"cls":"level","params":{"level":"epik","id":1}}](http://ekloges.ypes.gr/current/v/public/index.html?lang=en#{), (Erişim: 4.10.2015). Bu seçimlerde Müslüman Türk azınlıktan 4 mv (Siriza'dan Mustafa Mustafa, Ayhan Karayusuf Gümölcine (Rodop); Hüseyin Zeybek (İskeçe); Nehir Partisi'nden de İlhan Ahmet Gümölcine (Rodop)) seçilmiştir.

Hükümet geçici durumdadır.

ait mülklerin bazen taraflı ve kasıtlı bazen de zorunlu nedenlerle kamulaştırılarak sayısının azaltılmasıdır. Zira yeni mülk edinemeyen Müslüman vakıfları gün geçtikçe azalmaktadır. Bunun aracı olarak, vakıf idarelerine Yunanistan'a yakın kişilerin atanmasıyla¹³⁰ hem idari özerklik kaldırılmakta,¹³¹ böylece uluslararası hukukî hakları ihlâl edilmekte hem de kamulaştırmalara vakıf idarelerinin karşı çıkmamasını, hatta destek vermesini amaçlamaktadır. Türkiye'ye ve uluslararası camiaya, görünürde vakıf idarelerinin rızasını aldığı izlenimini vermek istemektedir.

Bugün yürürlükte olan ve vakıfları düzenleyen 6-7.2.2008 tarihli "Batı Trakya Müslüman Azınlığının Vakıf ve Taşınmazlarının Yönetimi ve İdaresi"¹³² yasası Müslümanların karşı çıktığı bir yasadır.

Yunanistan'ın vakıf mülklerine karşı olumsuz tutumunun değişik nedenleri zannımızca şunlardır: İlki, sömürge yönetimi olarak gördüğü Osmanlı dönemi izlerini silmek, böylece ruhen rahatlamaktır.¹³³ İkincisi, B. Trakya Müslüman Türklerinin geçmişle bağlarını kesmektir. "Öteki" olarak gördükleri devletin, ondan kalan eserlerle içindeki bir azınlıkça sevilmesi/yaşatılması Yunanistan'ı manen rahatsız etmektedir. Bir başka neden, Müslümanların Türklük ve Türkiye ile bağının koparılma istenmesidir. Bu, Türkiye'ye aidiyet duyulmasının cezalandırılması veya Türkiye'nin aidiyet merkezliği vasfına karşı bir mücadele olarak değerlendirilebilir. Son olarak Müslümanların kenetlenmesi engellenmek istenmektedir. Mülklere yönelik eylemler Müslümanların dayanışmasını artırdığından, bunlardan tamamen kurtulmak sorunun kökten çözümü olarak görülmektedir.

Bu yöndeki çok sayıda kurumsallaşmış olumsuz uygulamaya yalnızca iki örnek vermek konunun anlaşılmasında yeterli olacaktır. İlk örnek, Han Tarlaları olayıdır. Selanik Orman Mülkiyeti Kurulu, Rodop ilinde Gümülcine'ye bağlı Yanıkköy'deki azınlık vakıf arazisi olan Han Tarlaları'nın, ormanlık olması gerekçeyle 22.6.2010'da kamu malı olduğuna hükmetmiştir.¹³⁴ Yanıkköy Camii Vakfı Başkanı *Sabri Molla Hüseyin* Şubat 2012'deki açıklamasında, burada kaçak bir kilise yapıldığını, alanın Yunanlıların etkinliklerinde kullanıldığını ve Kurul'un

130 3647 sayılı Yasa m. 10 gereği Vakıflar, Doğu Makedonya ve Trakya Genel Sekreteri tarafından, kişisel güven esasına göre atanan Dimetoka, Gümülcine ve İşkeçe yönetim kurullarınca idare edilmektedir. "İlhan Ahmet "Dünya Vakıflar Konferansı"na katıldı", 24.9.2013, <http://www.rodopruzgari.com/item/3043-ilhan-ahmet-d%C3%BCnya-vak%C4%B1flar-konferans%C4%B1-na-kat%C4%B1ld%C4%B1.html>, (Erişim: 28.8.2015).

131 Turgay Cin, "Batı Trakya Türklerinin Hukuki Statüsü Sorunları ve Avrupa Birliği", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1 (2009), s. 159-160.

132 Yasa No: 3647, Yunan Resmi Gazetesi: A 37 (13.2.2008).

133 Karşı sav: Yunanistan Eğitim ve Dinişleri Bakanlığı Dinişleri Genel Sekreteri *Yorgos Kalantzis* (*Kalantzis*), "Yunanistan'ın bazı tarihi eserleri Müslüman veya Osmanlı eseri oldukları için korumadığını" n yalan olduğunu, Yunanistan'daki Müslüman/Osmanlı eserlerinin iyileştirilmesi için toplam 13.346.491 avro tahsis ettiğini belirtmiştir. "Eğitim ve Dinişleri Bakanlığı Dinişleri Genel Sekreteri Yorgos Kalantzis Azınlıkça'nın sorularını yanıtladı", *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 67 (Ocak 2012), s. 8.

134 "Han Tarlaları hakkında karar açıklandı", *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 59 (Ağustos 2010), s. 28.

kararını kabul etmediklerini belirtmiştir.¹³⁵ Zira cami vakfının elinde hem bu arazinin 1879 tarihli tapusu hem de mal sahiplerinin bu araziye (tapuyu) camiye bıraktığına dair belge vardır.¹³⁶ Neticede, konuyu bir üst merci olan Atina Mülkiyetleri Temyiz Komisyonu'na götürmek istemekle birlikte malî nedenlerden dolayı itirazda bulunamadıklarını belirtmiştir.¹³⁷

Dolaplan Köyü Camii hem olumlu hem de olumsuz bir başka örnektir. Yunan makamlarının kaçak olduğunu sav ettiği cami için 6 yıl uğraşıldıktan sonra 17.12.2012 tarihli kararla inşaat izni çıkmıştır. Kararla verilen onayın, “caminin işleyişe geçmesiyle (yani ibadete açılmasıyla) ilgili değil, sadece inşaatın sürdürülmesiyle ilgili” olduğu vurgulanmıştır. Caminin işlerliği tüm hukukî süreçlerin tamamlanmasından sonra, belgelerin Eğitim, Dinişleri, Kültür ve Spor Bakanlığı'na sunulmasından sonra değerlendirileceği belirtilmektedir.¹³⁸ Yine de sürdürülemeyen inşaat, ancak 19.3.2014'te tekrar başlatılabilmektedir.

240 İmam Yasası. 23.1.2007 tarih ve Gen. 920 - Öz. 82 sayılı yasa tasarısında, ilgili müftünün görüşü alındıktan sonra İçişleri Kamu Yönetimi ve Âdem-i Merkeziyet, Dışişleri ve Eğitim ve Dinişleri Bakanlıklarından 1'er, İslâm dini konusunda uzman 2 öğretim üyesinden oluşan 5 kişilik bir heyetçe seçilecek (m. 3-4) olan 240 (Gümülcine ve İskeçe'ye 100'er, Dimetoka'ya 40, (m. 1)) “din dersi öğretmeni”nin “(Batı) Trakya'daki camilerde görev yapacağı” belirtilmektedir (Ek m. 1). Tasarının ilk hâlindeki “Trakya'nın Müslüman sakinlerine” ifadesi “Trakya camilerinde” olarak değiştirilmiştir.¹³⁹ Bu tasarı aynı yıl 3536 sayısıyla yasalaştı.

2014'te uygulanmaya başlanan ve “240 İmam Yasası” olarak bilinen yasa ile okullara ve camilere devlet güdümlü öğretmenleri/imamları atamasıyla Yunanistan, Müslüman halkı hem denetim altında tutmak hem yönlendirmek hem de dönüştürmek amacındadır. Zira dinî eğitimin dili Yunancadır. Yunanistan'ın İslâm dini ve Müslümanlarla ilgili her eylemde Cemaatin rızasını alması gerekmesine rağmen, Müslüman/Türk cemaatin karşı çıktığı bu yasayı uygulamaktadır. Müslümanların geleceği için tehlikeli olan bu yasa, din ve vicdan özgürlüğüne de aykırı görülmektedir. Müslüman/Türk azınlık arasında huzursuzluğa yol açan yasaya karşı B. Trakya'daki dinî dernekler tepki göstermişlerdir.¹⁴⁰

Sorunun özünde, devlet okullarında İslâm din derslerinin Yunan devletinin güdümünde Yunanca öğretilmesi; bu derslerin (ve camilerde Kur'an derslerinin),

135 “Batı Trakya'daki Azınlık Vakıfları”, 13.6.2012, <http://www.istanbulmenivakiflari.org/tr/azinlik-vakiflari/bati-trakyadaki-azinlik-vakiflari/7>, (Erişim: 28.8.2015).

136 Celalettin Yavuz, “Batı Trakya'da Türk Olmak Zordur, Kolaylaştırmanın Yolu Oy Vermektir!”, <http://www.batitrakya.org/yazar/celalettin-yavuz/bati-trakyada-turk-olmak-zordur-kolaylastirmanin-yolu-oy-vermektir.html>, (Erişim: 28.8.2015).

137 “Batı Trakya'daki Azınlık Vakıfları”.

138 “Dolaplan Camii'ne İnşaat İzni İçin Onay”, *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 71 (Eylül 2012), s. 21.

139 Bkz. Cin, *Yunanistan'daki ...*, s. 161-164.

140 ““240 İmam Yasası'nın yürürlüğe girmesine tepki”, 4.4.2014, <http://www.aa.com.tr/tr/tag/309648--yunanistanda-quot-240-imam-yasasi-quot-nin-yururluge-girmesine-tepki>, (Erişim: 29.8.2015).

atanmış müftülerin görüşü doğrultusunda, aralarında Hristiyanların da bulunduğu kurulla belirlenen devlet güdümlü kişilerce verilmek istenmesi; Müslüman/Türk azınlığın rızasının alınmamış ve devre dışı bırakılmış olması vardır. Eğer, Yunanistan dersleri, seçilmiş müftülerin belirlediği kişilere ve Türkçe verdirirse sorun olmayacaktır. Zaten Lozan Antlaşması m. 37-45 gereği azınlık bu haklara sahiptir.

Azınlığı Bölme. Yunanistan, azınlığı bölme tasarılarını esasen iki boyutta gerçekleştirmektedir: İrkî ve devlete yakın olanlar-olmayanlar temelinde. İkisi de birbiriyle etle tırnak gibi olsa da birbirinden farklı mecralarda vuku bulmaktadır.

İrkî temelde bölmenin ilki, Pomak Türkleri üzerinde gerçekleştirilen harekâttır. Yunanistan, 1980'lere (belki 1990'lara) kadar Pomakları, Türk kabul ediyordu.¹⁴¹ Ancak bu vakitlerden sonra, onların Türk değil, ayrı bir ırk olduğu savını işlemektedir.¹⁴² Hâlbuki Pomakların Türk olduğunu Rum yazarlar bile kabul etmektedir.¹⁴³ Kimi Pomakların Türkiye ile bağlılık geliştirmeleri (örn. eski milletvekili *Galip Galip*),¹⁴⁴ yani aidiyet merkezine Türkiye'yi de (veya Türkiye'yi) oturtmaları Yunanistan'ı rahatsız etmiştir. Bu politikayla uyumlu olarak Yunanistan'da, atanmış müftülerin Pomaklardan seçilmesi yeğlenmekte,¹⁴⁵ Pomak kültürü ve diline ilişkin çalışmalar devletçe desteklenmektedir.¹⁴⁶ Bu doğrultuda, 1990'larda Gümölcine'de Pomakça-Yunanca sözlük hazırlanmış, gazeteler çıkarılmaya başlanmış ve bir Pomak Çalışmaları Merkezi açılmıştır. Türkler, bu tip girişimleri Yunan propagandası olarak görmektedir, zira örneğin bu merkez Türklerle karşı, Yunan devletinin yanında yer almaktadır.¹⁴⁷ Yasak Bölge uygulamasının bile, onları diğer Türklerden ayırmak için getirildiğine ilişkin güçlü bir inanç vardır.¹⁴⁸ Bu itibarla Yunanistan'ın bölme politikası aslında daha eskilerde başlamıştır.

Atanmış müftüler ve Yunan devletine yakın Pomaklar Türkiye'ye gelememektedir, Türkiye onları dışlamaktadır, dolayısıyla Türkiye de onları bölmüş olmaktadır. Böylece Yunanistan'ın ekmeğine yağ sürmektedir. Türkiye ile bağlarını azal-

141 "Pomaks and Turks", <http://www.minorityrights.org/1533/greece/turks-and-pomaks.html>, (Erişim: 29.8.2015).

142 Alexis Alexandris, "Din ve Etnisite: Yunanistan ve Türkiye'deki Azınlıkların Kimlik Meselesi", s. 200.

143 Herkül Millas, "Pomak Türkleri" der. Herkül Millas, "Batı Trakya'da ne görüyorsunuz?", *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 75 (Nisan 2013), s. 14. İlaveten, etnograf *Tatjana Seyppel*, her ne kadar Müslümanlığı kastettiklerini belirtse de, Pomakların Türk olduklarını beyan ettiklerini aktarır. Tatjana Seyppel, "Pomaks in Northeastern Greece: An Endangered Balkan Population", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 10 (1) Londra, 1989, s. 46-47'den Alexandris, "Din ...", s. 198. Onlar Kuman Türklerinin torunlarıdır. "Pomaklar Türk müdür?", 29.12.2011, <http://www.milletgazetesi.gr/view.php?id=68>, (Erişim: 29.8.2015).

144 Alexis Alexandris, "Din ve Etnisite: Yunanistan ve Türkiye'deki Azınlıkların Kimlik Meselesi", s. 198-199.

145 Meço Pomaktır. Şinikoğlu'nun genellikle Pomak olmadığı kabul edilmekle birlikte, Alexandris onun Pomak olduğunu belirtir. Alexandris, "Din ...", s. 200. Bu da bir bölme girişimi olarak değerlendirilebilir.

146 Niyetim Pomakların müftü, vekil, öğretmen, imam vb. olmasına karşı çıkmak değildir. Bilakis, bu görevleri üstlenmek diğer Türkler gibi onların da hakkıdır. Karşı çıkılan husus, onların Türklerden ayrıştırılarak, kimlikleri gereği bu görevlere getirilmeleridir.

147 Alexis Alexandris, "Din ve Etnisite: Yunanistan ve Türkiye'deki Azınlıkların Kimlik Meselesi", s. 200.

148 Ata Atun, "Batı Trakya'daki Planlı Türk Soykırımı", s. 7.

tan, hatta bazı durumlarda koparan bu kesim Yunan devletine yanaşmaktadır.¹⁴⁹ Pomak Çalışmaları Merkezi bunun bir örneğidir.

İkincisi ise, Çingeneleri bölme girişimidir. B. Trakya'da Çingenerler genellikle kendilerini Türk (veya Türk toplumunun bir parçası) kabul ederler. Bunda Türkçe konuşmalarının etkisi olduğu kadar, Müslüman olmalarının ve yıllardır Türk toplumuyla yaşıyor olmalarının etkisi de vardır. Türklüğe mensupluklarının en güzel kanıtlarını yine bir Yunanlı yazar sunmaktadır. Çingenerlerin yoğun olarak yaşadığı B. Trakya'nın Kalkanca (Gümülcine) yerleşim bölgesinde 1996'da saha çalışması yapan *Mavrommatis*'in bulgularına göre,

“Kalkanca sakinleri “Müslüman Çingene” tanımlamasını kabul etmezler. Genel olarak kendilerini Türk olarak tanımlarlar. “Çingene olmamanın” kanıtı olarak sabit ikamet adreslerinin bulunmasını, Türklüklerinin kanıtı olarak da Türkçe konuşmalarını ve dinlerini öne sürerler.”¹⁵⁰

Bu doğrultuda, *Ahmet Faikoğlu* gibi önde gelenler kendilerini Türkiye ile özdeşleştirmiş ve Türk temsilciliğiyle yakın ilişkiler içinde olmuştur.¹⁵¹

Yunanistan, bu duruma rağmen bu halk üzerinde 1980-90'lardan itibaren bir ayrıştırma politikası izlemektedir. Bu insanlar üzerinde yapılan saha çalışmaları, bir anlamda, onları farklı görmenin ve kabul ettirmenin ortaya konulması çalışmalarıdır. “Türk müsün, Pomak mısın, Çingene misin?” tarzı sorular bile farklı kabul etmenin bir tezahürüdür. Bunların hepsini bir (sadece Türk veya sadece Müslüman) kabul etmek yerine, bölmek gayretleri medeniyet zihniyetinin dışavurumlarıdır. Yunanistan, bu kesim(ler)i (Çingenerleri ve Pomakları) kendine (Yunan devletine) çekme politikaları uygulamaktadır.

Üçüncüsü ise, ırkî ayırmadan ziyade, Yunan devletine yakın olan Müslümanlarla, azınlığa yakın (Yunan devletine uzak) Müslümanların ayırımına gitmektedir. Bu Müslüman halkın kendi arasında da bir bölünmeye yol açmaktadır. Örneğin atanmış müftüler, çoğunluk tarafından “Yunan kuklası, hain” vb. olarak nitelendirilmektedir.

Siyasi alanda da bunun uzantısı sezilebilir. Örneğin Mayıs 2014 Avrupa Parlamentosu (AP) seçimlerine Müslüman/Türk adaylar pek konulmadığından 2014-19 döneminde AP'de Yunanistan'dan Müslüman/Türk milletvekili de yoktur.¹⁵² Buna tepki olarak (veya Yunan partilerin bu duruma tepkisi olarak) Türk partisi Dostluk, Eşitlik ve Barış Partisi de medeniyet zihniyetli davranarak milletvekilleri adaylarını Müslüman/Türklerden seçmiştir. Örneğin Mayıs 2014 seçimlerinde Gümülcine'deki adaylarının tamamı (38 kişi) Müslüman/Türk'tür.¹⁵³

149 Türkiye, atanmış müftüler, Meço ve Şinikoğlu'nu kucaklamalıdır. Yüksel.

150 Mavrommatis, s. 44.

151 Alexis Alexandris, “Din ve Etnisite: Yunanistan ve Türkiye'deki Azınlıkların Kimlik Meselesi”, s. 201.

152 AP'deki Yunanlı milletvekilleri için bkz. <http://www.europarl.europa.eu/meps/en/search.html?country=GR>, (Erişim: 29.8.2015).

153 Bkz. [400](http://ekloges-prev.singularlogic.eu/may2014/e/public/index.html?lang=en#{“cls”:”level”,”params”:{“level”:”ep”,”id”:2}}, (Erişim: 29.8.2015).</p></div><div data-bbox=)

Müslüman/Türk isimleri bile dönüştürülmüş, özünden uzaklaştırılmıştır. Bilinen en ünlü kişilerin isimlerini yazılı listelerde bulmak/tanımak zordur. Zira Müslüman/Türk isimleri saf hâliyle yazılmaz. Mutlaka değişime uğratılır. Örneğin Eylül 2015 milletvekili seçimlerinde Siriza'dan Rodop milletvekili seçilenler B. Trakya Müslüman/Türk toplumunda, Türk basınında veya Türkiye'de *Mustafa Mustafa* ve *Ayhan Karayusuf* olarak bilinir ve ifade edilir. Ancak bu kişilerin resmî adı "Moustafa Moustafa" ve "Kara Giousouf Aichan"dır.¹⁵⁴ Türkiye'de, Kara Giousouf Aichan kimdir diye sorulsa, isme bakarak "Hristiyan birisi" veya "Müslüman/Türk olmayan birisi" cevabını veren kuvvetle muhtemel çok sayıda insan olacaktır. Bu kişilerin adları resmî olarak böyledir. Bu da bir medeniyet temelli zihni dönüştürme aşaması olsa gerektir.

Sonuç olarak, Müslüman azınlığı bölmek Yunanistan'ın devlet politikası hâline gelmiştir. Yunanistan'a göre, (Batı) Trakya'da üç halk vardır: Türkler (% 50), Pomaklar (% 35) ve Çingeneler (% 15).¹⁵⁵ Böylece Yunanistan, Soğuk Savaş döneminde "(Batı) Trakya'da Türk yoktur, Müslüman vardır" yaklaşımından, bugün "(Batı) Trakya'da sadece Türkler yoktur, diğer Müslümanlar/halklar da vardır" noktasına gelmiştir. Bu değişimin Türklerin varlığını kabul etme (olumlu) ve Müslümanları/Türkleri bölmek (olumsuz) gibi yanları söz konusudur. Bunun Yunanistan demokrasisi açısından ileri bir gidiş olduğu şüphelidir, zira Türklerin varlığını daha 1930-1954 arası dönemde kabul etmişti. Dolayısıyla bu (bölücü) tutumuyla geriye gitmektedir.

IV. Medeniyet Gözlüğü ve Dinî - Ruhî Aidiyet Merkezleri

Medeniyet temelli aidiyet merkezleri belirleme mücadelesinde hem devletlerin hem de azınlıkların birbiriyle yarışan ve çelişen ikili durumları söz konusudur.

Devletler bakımından. Başka ülke içindeki soydaşlarının varlığıyla devletlerin âli politikaları doğru orantılıdır. Genellikle, bir devletin başka devletler içindeki soydaşlarının sayısı ne kadar fazlaysa, o devletin ilgili devlet üzerindeki etkisi de o derece fazladır. Bu nedenledir ki, devletler mümkün mertebe başka devlet içinde fazla soydaş bırakmaya çalışırlar. Aslında Türk - Yunan nüfus mübadelesi

154 Bkz.[http://ekloges.ypes.gr/current/v/public/index.html?lang=en#{"cls": "level", "params": {"level": "e p", "id": 2}}](http://ekloges.ypes.gr/current/v/public/index.html?lang=en#{), (Erişim: 4.10.2015). Aynı seçimde bölgedeki diğer Türk adayların isimleri şunlardır: Yeni Demokrasi'den "Katrantzi Moustafa", "Achmet Amet"; Nehir Partisi'nden "Achmet İlhan"; PASOK'tan "Moumin Tzacht"; Yunan Komünist Partisi'nden "Keles Chasan Chousein". A.y.

155 Yorgos Christides, "The Muslim Minority in Greece", Tim Niblock, Gerd Nonneman and Bogdan Szajkowski, *Muslim Communities in the New Europe*, Berkshire: Ithaca Press, 1996, s. 135'den Dimitris Antoniou, "Western Thracian Muslims in Athens: From Economic Migration to Religious Organization", *Balkanologie*, [online], Vol. IX, No. 1-2 (December 2005), s. 79. 1999 tarihli bir Helsinki İzleme raporunda, Türkler % 65-75, Pomaklar % 15-25, Çingeneler ise % 5-10 olarak belirtilmektedir. "Continuing Violations", http://www.hrw.org/reports/1999/greece/Grec991-06.htm#P231_37842, (Erişim: 30.8.2015).

bunun bir istisnasıdır.¹⁵⁶ Türkiye'nin Balkan ülkeleri içinde Türk (Bulgaristan,¹⁵⁷ Makedonya, Kosova) ve Müslüman (Bosna-Hersek, Arnavutluk) nüfus barındıran ülkelerle müttefik olması, soydaş/dindaş politikasının en iyi yansımalarıdır. Türk - Yunan ilişkileri yine bir istisnayı teşkil etmektedir. İçinde Müslüman/Türk nüfus barındırmasına rağmen Yunanistan'la ilişkiler, uzun süre düşmanlık üzerine gelişmiştir. Zira Türk - Yunan ilişkilerinde, devletler kendi medeniyetini ve aidiyet merkezini oluşturma ve/veya koruma gayreti içindedirler.

Yunanistan. Türkiye ile Yunanistan'ın içindeki Türk varlığına rağmen aynı safta yer alamaması¹⁵⁸ ve dost olamaması esasında medeniyet çatışması nedeniyle. Yunanistan için *kendi* medeniyeti Ortodokslar, *kendi geniş* medeniyeti Hristiyan dünyası, *karşı* medeniyet Hristiyan olmayan dünyadır (İslâm vd). Ortodoks medeniyetinin parçası olan Yunanistan, *kendi* medeniyetine karşı ittifak/dayanışma, *karşı* medeniyetle (İslâm) çatışma politikası gütmektedir.¹⁵⁹ Yunanistan, bölgesinde ve üyesi bulunduğu AB'de Ortodoks davranışlar sergilemektedir.¹⁶⁰ Üstte ifade edildiği gibi, Yunanistan için *kendi geniş* medeniyeti durumundaki AB, pek çok kez *karşı* medeniyet olarak algılanmıştır ve algılanmaktadır. Bilhassa 2014-15'teki Yunanistan ile AB - Avrupa Merkez Bankası-Uluslararası Para Fonu arasındaki borç krizinde Ortodoks medeniyetiyle Hristiyan medeniyeti çatışmaktadır. Katolik ve Protestan mezhepleri ile Ortodoks mezhebi arasında yüzyıllar süren çatışmaların Yunan toplumunda derin izler bırakmasının da etkisiyledir ki Yunanlılar, Batı yüzünden bu hâlde olduklarına inanmaktadırlar. Yunan solu kapitalizm ve emperyalizm açısından, sağ ise dinî ve millî açıdan Batı'yı düşman görmüş ve ötekileştirmiştir.¹⁶¹ Dolayısıyla krizde olan Yunanistan hem *kendi geniş* hem de *karşı* medeniyetle zihni çatışma hâlinindedir.

Yunanistan'ın medeniyet temelli ikili işlevi Türkiye'deki Ortodoks Rumlara ve içindeki Müslüman Türklere yöneliktir. Türkiye'deki Ortodokslara karşı tutumu, onları Türkiye'ye kaptırmamak (!) üzerine kuruludur. Yunanistan, Ortodoksların çekirdek devleti vasfında değildir. Bu unvan Rusya'da görünmektedir. Ancak bu konuda Rusya ile Yunanistan arasında kiliseler aracılığıyla hafiften bir rekabet vardır. İstanbul'daki Rum Ortodokslara FOP, FOP'a ise Rumlar hâkimdir.

¹⁵⁶ 1980'lerde eritme politikası nedeniyle Bulgaristan'dan Türkiye'ye gelenlerin de istisna olduğu belirtilebilir.

¹⁵⁷ Bulgaristan - Türkiye ilişkileri dostluktan ziyade, düşman olmama üzerine kurulu ilişkiler olarak değerlendirilebilir. Ancak içindeki Türk nüfustan dolayı ilişkilerin ve birbirine etkinin yoğunluğu bağlamında bu ulamda değerlendirilmelidir.

¹⁵⁸ Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO - North Atlantic Treaty Organization) gibi örgüt müttefikliğinden çok, ikili dostluk/müttefiklik kastedilmektedir.

¹⁵⁹ Devletlerin *karşı* medeniyet mensubu devletlerle ilişki içine girmesi, onlarla anlaşmalar yapması istisnadır, istisnalar kaideyi bozmamaktadır. Örneğin Yunanistan'ın Doğu Akdeniz'de bulunan doğalgaz için Mısır ile yakınlaşması medeniyet tutumunun terki olarak değerlendirilemez.

¹⁶⁰ Örneğin, Ortodoks bir devletin (Sırbistan) karşı çıktığı Kosova'nın bağımsızlığını tanımamaktadır. Huntington da *Medeniyetler Çatışması* eserinde Yunanistan ve G. Kıbrıs'ı AB içinde başka bir medeniyete sahip ülkeler olarak değerlendirir. Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 72(3), 1993'ten Akis Kalaitzidis, *Europe's Greece: A Giant in the Making*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 5.

¹⁶¹ Herkül Millas, "İrkçiliğin Belirtileri Orientalizm ve Oksidentalizm", *Zaman Gazetesi*, 21.7.2015, s. 20.

FOP, kendisine bağlı olan kiliseler aracılığıyla Yunanistan *kendi* medeniyetinin tesisine hizmet etmektedir. Zira FOP kiliselerin başına Rum soylu patrikler atamaktadır.¹⁶² Yunanistan, İstanbul'daki ve dünyanın çeşitli ülkelerindeki Ortodoks Rumlar için bir merkez konumundadır. Bu vasfını yitirmemek ve güçlendirmek istemektedir. Yunan devlet adamlarının Türkiye'ye her gelişlerinde FOP'u ziyaret etmeleri bu anlayışın bir zorunluluğudur. Yunan devlet adamlarının uluslararası camiada İstanbul'daki Ortodoksların sorunlarını dile getirmeleri ve savunucusu olmaları hem Rusya'nın Türkiye Ortodokslarını Yunanistan'a bırakması hem de Yunanistan'ın bu kesimi *kendi* medeniyetinde görmesi nedeniyledir. Bu olumlu medeniyet çalışmasıdır.

Yunanistan'ın ikinci işlevi, ülkesindeki Müslümanlara yönelik olanıdır. Burada dinî türdeşlikten dolayı kendilerini özel gören¹⁶³ Yunanistan, *karşı* medeniyet olarak kabul ettiği Müslümanlara karşı olumsuz bir tutum içerisinde. Zira üstte belirtilen dinî sorunlar da göstermektedir ki, B. Trakyalı Müslüman Türklerin dışlanmışlığı devlet politikası hâline gelmiş, böylece sorunları süregelen bir hâl almıştır. AB üyeliğiyle anayolların yapılması gibi fizikî şartlarda kısmî bir iyileştirme olmakla birlikte genel tutum aynıdır.

Batı Trakya'nın din adamları, ama atanmış olanları, Yunanistan için önemlidir. Onlar aracılığıyla toplum denetim altında tutulur, malî çıkarların dağıtımında onlar etkinleştirilir,¹⁶⁴ bazı kararlar bu müftülere kabul ettirilir, Türkiye'ye aidiyetlik duyan seçilmiş müftülere karşılık siyaseten bu müftüler ısrarla desteklenir, kısacası aidiyet merkezliği bu müftülerce sağlamaştırılmaya veya muhafaza edilmeye çalışılır.

Türkiye. Türkiye geçmişinden gelen bir gelenekle, Hristiyan azınlıklarına karşı daha kucaklayıcı bir tavır sergileyebilmiştir. Ermeniler için *millet-i sadıka* denilmesi, Fenerli Rumların devletin her kademesinde görev alması bu geleneğin göstergeleriydi.

Yine bu geleneğin bir tezahürüdür ki, Türk - Yunan ilişkilerinde azınlıkların durumunun iyileştirilmesinde Türkiye, Yunanistan'a öncülük etmektedir. Karşılıklı düzenlenilen bir kıyaslama bunu gösterir. Örneğin Türkiye'de FOP yüzyıllardır var olmuştur ve kaldırılması söz konusu olmamıştır. Ancak eşiti olan Baş Müftülük makamı Yunanistan'da hiç tesis edilmemiştir. Yine Türkiye bugün itibarıyla, ülkesindeki Ortodoksları bölme gayreti içinde değildir.¹⁶⁵ Yunan tarafı, Türkiye'dekilere "Yunan" yerine "Rum" denilmesini Ortodoks dünyayı böl-

162 Örneğin ABD Başpiskoposu *Demetrios* Rum olup, kilise meclisi de ekseriyetle Rum'dur. Bkz. <http://www.goarch.org/archdiocese/eparchial>, (Erişim: 27.8.2015).

163 Kalaitzidis, s. 5.

164 Örneğin 240 imam ve müftülüklere alınacak ek memur kadroların belirlenmesinde atanmış müftülerin onayı aranır.

165 Burada akla TOP gelebilir. Türkiye, TOP'u desteklememektedir. Örn. TOP Sözcüsü *Sevgi Erenerol*, Ergenekon kapsamında tutuklanmıştır. Kaldı ki TOP'un adeta sadece adı vardır, etkisi ve cemaati yok gibidir.

me olarak algılayabilmektedir. Ancak Oran'ın da belirttiği gibi, Ortodoks azınlık kendisini “Yunanlı” değil Romalı anlamında “Rum” olarak tanımlamaktadır. Bunun nedeni soylarının doğrudan Roma/Bizanslı olduğunu kabul etmeleridir.¹⁶⁶ Türkiye, bu azınlığa karşı yaptığı açılımlarla hem insan haklarını hem de bu topluluğun kendisine yönelik aidiyet merkezliği vasfını güçlendirmek istemektedir.

Batı Trakya Müslümanlarına karşı ise, Türkiye'nin de medeniyet temelli hareket ettiği belirtilmelidir. Bu kesimi *kendi* medeniyetinin bir parçası görmektedir. Haklarını savunmada Yunanistan ile aynı/paralel yaklaşımda (Yunanistan'ın Türkiye'deki Ortodoks Rumların haklarını savunması anlamında) bulunarak, uluslararası camiada destekçisi olmaktadır. Ancak oradaki Müslüman Türk azınlığın kendisini aidiyet merkezi olarak görmesini bir dereceye kadar destekleyen Türkiye'nin talebi daha çok ikincil bir merkez değildir. Zira Türkiye, buradaki Müslümanların/Türklerin öncelikle kendi devletlerine (Yunanistan'a) bağlı olması gerektiğini birçok kez dile getirmiştir. Örneğin 6-7.5.2004'teki ziyaretinde Başbakan Erdoğan: “*Ben Batı Trakya'da yaşayan kardeşlerime şunu söylüyorum. Sizler Yunanistan'ın birer vatandaşısınız. Dolayısıyla Avrupa Birliği'nin birer bireyisiniz. Hepiniz güçlü bir Yunanistan için çalışmalısınız. Güçlü bir Yunanistan sizin de mutluluğunuzdur.*”¹⁶⁷ İlaveten Yunan devleti üzerinde de zaman zaman gücünün olduğu ortaya çıkmıştır. Örneğin 150'likler olayında eski şeyhülislâmın B. Trakya'dan çıkarılmasında etkili olmuştur. Bugün ise Yunanistan karasularını 12 mile çıkaramamaktadır.

Müftüler, ama seçilmiş olanları, Türkiye için de çok önemlidir. Türkiye'den Yunanistan'a giden devlet erkânı için B. Trakya adeta uğranılması gereken kutsal bir coğrafya gibidir. Bu coğrafyaya genellikle gidilir, gidildiğinde de seçilmiş müftüler/müftülükler mutlaka ziyaret edilir. Bu, hem aidiyet merkezliği vasfını zayıflatmamak hem de siyasi bir ileti vermek adına yapılır. Dolayısıyla din adamları toplum nezdinde olduğu kadar devlet (Türkiye) nezdinde de önemlidir.

Azınlıklar bakımından. Devletlerin medeniyet zihniyetli yaklaşımı, her iki ülkedeki dinî azınlıkların aidiyet merkezleri arasındaki gerilimi artırmaktadır. Onlar için iki aidiyet merkezi söz konusudur: vatandaş olduğu devlet ve anavatan olarak gördüğü devlet. İlişkilerin gergin olduğu zamanlarda aidiyet merkezliği eğilimi genellikle hukuken bağlı olduğu devlete değil, koruyucusu olduğu devlete kayabilmektedir. Ancak azınlıkların aidiyetliklerini belirleme/seçme imkânı sınırlı ve çok zaman sorunludur. Çünkü onlar devletler kadar rahat hareket edemezler.

Ortodoks Rumlar. Osmanlı zamanında genellikle Osmanlı'ya bağlı kalmışlardır. Bunu özellikle FOP bağlamında görmek mümkündür. Öyle ki Yunan isyanına destek vermediği bile bizzat Yunanlılarca savunulmaktadır. FOP'un

166 Oran, “Kalanların ...”, s. 162.

167 “Erdoğan Gümölcine’de Batı Trakya halkına seslendi”, 8.5.2004, <http://www.milliyet.com.tr/2004/05/08/son/sonsiy14.html>, (Erişim: 2.9.2015). Ayrıca “soydaşlar” yerine “kardeşlerim” diye hitabı Yunanistan'a karşı simgesel olumlu bir yaklaşımdır.

Osmanlı'nın bir memuru gibi onun emrinde hareket etmesi birçok Rum aydınca eleştirilmiştir. Ancak, medeniyet zihniyeti barış zamanlarında sorun çıkarmazken, fırsat anlarında devreye girmektedir. Osmanlı'nın sıkıntıya düştüğü zamanlarda FOP ve Ortodokslar, tercihini *kendi* medeniyetleri ve ülke dışı aidiyet merkezi (Yunanistan) doğrultusunda yapmıştır. Bugün bazı uygulamaları itibarıyla FOP, hâlâ aidiyet merkezi olarak Yunanistan'ı gördüğü izlenimini uyandırmaktadır. Örneğin FOP'un resmî ağ sayfası Türkçe olmadığı gibi, Türkçe dil seçenekleri arasında dahi yoktur.¹⁶⁸ Bu da bir aidiyetlik göstergesidir. Bununla birlikte aidiyet merkezliği arasında devlet ve ülke ayırımına gitmek gerekir. FOP, Türkiye'ye az aidiyet hisleri beslemesine karşılık, İstanbul'a (toprağa) karşı aidiyetliği devlete olandan daha fazladır. Lozan'da buradan gitmek istememesi bunun tarihsel bir göstergesi olmakla birlikte bu sebep bugün de geçerlidir. Çünkü FOP'un Türkiye'de kalması, *büyük ülkünün* varlığını sürdürmesinin bir şartı olarak değerlendirilmektedir.

Bugün hâlâ bazı Rum din adamlarının bile İstanbul'dan Konstantinapol diye bahsetmeleri bu zihni bilincin dışı yansımasıdır. Örneğin FOP'un İngilizce isminde "İstanbul" yerine "Constantinople"¹⁶⁹ vardır. "Konstantinapol", Ortodoks Rumların ve hatta Hristiyanların gözünde,¹⁷⁰ neredeyse 6 yüzyıldır hâlâ "İstanbul" ol(a)mamıştır. Bu da Ortodoks Rumların aidiyet merkezinin neresi olduğunu gösterir bir durumdur.

Batı Trakya Müslüman Türkleri. Genellikle Yunanistan'a sadık kalmışlardır. Yunan siyasi, malî ve toplumsal dizgesinin bir parçası olarak yaşamaktadırlar. Her türlü hak ihlaline, hukuksuzluklara karşı silahlı mücadele, Yunanistan'ı devre dışı bırakma vb. eylemler içinde olmamışlardır. Aidiyet merkezi olarak Türkiye'den ziyade Yunan devletini görmektedirler. Eski siyasetçi İbrahim *Onsunoğlu*'nun Müslümanların Yunanistan'a bağlılığını savunması bir kanıttır.¹⁷¹ Bu doğrultuda, örneğin seçilmiş müftü konusunda ısrar etmeleri, Türkiye'nin desteklemesinden değil, kendi uluslararası hukukî haklarını savunmak ve Yunan devletinin bölgedeki İslâm ümmetini bölme teşebbüslerine karşı çıkmak istemelerindendir. Bunun yanında bir diğer aidiyet merkezi olan Türkiye'ye bağlılık meselesi hassaslık arz eder. Türkiye ile de bağlar güçlüdür ve önem verilir. Türkiye'den gelen devlet erkânı müftülerce karşılanır. Bu, müftülerin hem Yunanistan'a hem de azınlığa karşı bir nevi güç gösterisidir. Örneğin Mete, 14.5.2010'daki Yunanistan-Türkiye Yüksek Düzeyli İşbirliği Konseyi Toplantısı sebebiyle Yunanistan'a gelen Başbakan Erdoğan'ı karşılamak için Atina'ya gitmiştir.¹⁷²

168 <https://www.patriarchate.org> sayfasında İngilizce, Fransızca ve Rumca seçenekleri vardır.

169 FOP'un ağ sayfasında genelde sadece "Ecumenical Patriarchate" kullanılmaktadır. Ancak sayfanın en altında "© 2015 The Ecumenical Patriarchate of Constantinople." yazmaktadır. Bkz. <https://www.patriarchate.org>.

170 Papa da 2007'de İstanbul yerine Konstantinapol demişti. "Papa, İstanbul'a Konstantinopolis dedi!", 1.7.2007, http://www.milligazete.com.tr/haber/Papa_Istanbul39a_Konstantinopolis_dedi/51420, (Erişim: 2.9.2015).

171 Alexandris, "Din ...", s. 197.

172 "Ahmet Mete'den açıklamalar", *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 57 (Mayıs 2010), s. 18.

Sonuç

Din adamları, bunalım zamanlarında “medeniyet dayanışması”, “millilik”, “milliyetçilik” görevlerini üstlenmektedir. Bunun en somut örneği 1919-22 yılları arasında görülmüştür. Din adamları bazen ilahiliği terk ederek bazen de ilahiliği dünyeviliğe hizmet ettirerek millî, milliyetçi mücadelelere destek vermiş, çoğu zamanda etkin yürütücüsü olmuştur. Bu dönemlerde din adamlarının “kardeşlik”, “hoşgörü” gibi kavramları pek kullanmadığı, bu kavramlara sıcak bakmadığı veya kullanılmışsa bile bunun ancak kendi ırktaşlarını veya dindaşlarını düşmana örgütlemek amacıyla kullandığı görülmüştür.

Buna karşılık barış zamanlarında, din adamlarının da barış söylemleri yükseleceği geçmiştir. “Dinler kardeşliği”, “dinler arası diyalog”, “hoşgörü” ifadeleri vb. din adamının çok rahat telaffuz ve icra ettiği kavramlardır. Kısaca, din adamları da, genel olarak her ne kadar uhrevî, ruhani, ilahî duygularda ve eylemlerde bulunsalar da, içinde bulunduğu hâl ve şartlara uygun hareket etmekten kaçınmamıştır. “Savaş zamanında savaş, barış zamanında barış” söylemi din adamlarının doğal ıraklarıdır. Bu itibarla, din dilini, gerektiğinde barış gerektiğinde savaş dili hâline getirerek, amacı kutsallaştırmışlardır.

Din temelli ilişkileri azınlıklar üzerinden değerlendirmek gerekecektir. Zira özneler¹⁷³ (Türkiye ve Yunanistan) savlardan, şikâyetlerden, taleplerden vb. müteşekkil dinî ilişkileri nesneler (B. Trakya Türkleri ve Türkiye’deki Rumlar) üzerinden yürütmüştür. Bir başka ifadeyle, Müslüman ve Ortodoks azınlıklar iki ayrı laboratuvar, Türkiye ve Yunanistan bu laboratuvarlarda (kâh kendi kâh ötekinin laboratuvarında) çalışan ilim adamları, din de buradaki birçok aletten biridir. Ancak ırk ile birlikte en önemlisidir. İlim adamları bazen milliyetçilik, bazen din, bazen kardeşlik aletlerini kullanarak gerçekleştirdiği deneylerle ortaya kendi isteklerine uygun ürünler çıkarmaya çalışmaktadırlar.

Yunanistan B. Trakya laboratuvarında medeniyet zihniyetli deneyler yaptı ve yapmaktadır. Bu deneylerden aidiyet merkezinin mutlak olarak kendisinin olacağı çıktılar elde etme gayretindedir. Yalnız deneylerde kullandığı yöntemlerin yanlışlığından dolayıdır ki tam istediği sonucu alamamaktadır. Zira bu yöntemler, B. Trakya Türklerinin Yunanistan’ı mutlak olarak sevmelerini sağlamamaktadır. Önce “Türk yoktur”, şimdi “Pomaklar ve Çingeneler ayrıdır, bizdendir. Türk *karşı* medeniyettendir.” yöntemi bütünleştirici ve Yunanistan’a bağlayıcı değil, dışlayıcı bir yöntemdir.

Devletlerarası resmî temaslarda, Yunanistan FOP’u, Türkiye ise seçilmiş müftüleri ziyaret eder. Bunlar simgeselleşmiştir. Bugüne kadar herhangi bir Türk devlet adamının atanmış müftüleri ziyaret ettiği duyulmamıştır. Bu kişilerin ırkiliğe binaen müftü yapılmaları gerçeği dikkate alındığında, B. Trakya Müslüman nüfusu içinde oranı %15-25 oranında olan kesimin Müslümanların tamamını temsil

173 Başka bir bakış açısıyla B. Trakya Türkleri ile İstanbul Rumları öznedir.

etmediği açıktır. Dahası tüm Pomaklar bu müftüleri önder kabul etmemektedir. Pomak Türklerinin ezici çoğunluğu dinî önderleri olarak seçilmiş müftüleri kabul etmektedirler. Bu durumda temsil oranları tahmini %5-10'lara düşen atanmış müftülerin B. Trakya Müslümanlarını temsil etme gücü yok derecesindedir.

Tümdengelimci bir yöntem sonunda, din adamlarının çatışma zamanlarında *kendi ve kendi geniş* medeniyetleri tarafında yer alarak, *karşı* medeniyetle dostluğu değil, *kendi* medeniyetinin çıkarını savunduğu, bunun için amacı kutsallaştırdığı tespit edilmiştir. Cemaatlerin (B.Trakya Müslümanları ve Ortodoks Rumlar) iki merkez (anavatanları ve hukuken bağlı oldukları ülkeler) arasındaki bocalamaları, bağlılıkları, aidiyetleri kriz ve barış zamanlarında değişiklik göstermiştir. “2 cami arasında kalan beynamaz” gibidirler. Hukuk devletlerine bağlı olmamanın-ihanet etmenin zararlarını çektiler, hem Karamanlı Ortodokslar hem FOP (yetkileri kısıtlanarak, sadece dine hapsedilerek; cemaatsiz bırakılarak; Patriğin Türkiye doğumlu olması şartı getirilerek vb.).¹⁷⁴ B. Trakya Türkleri ise farklı dinde olmalarının zararını gördüler (sürgün edilerek; Yunanistan’ın güveninden mahrum kalarak, bunun sonucu da % 3 seçim barajıyla, bölgenin yatırım yapılmayarak fakirleştirilmesiyle, Yunan Vatandaşlık Yasası m. 19 kapsamında vatandaşlıktan çıkarılmalarıyla vb.) ve hâlâ çekmektedirler (Türkler tasniflere ayrılarak, eritmeye maruz kalarak vb.). Mübadele cemaatlerin kendi anavatanlarına aidiyet duymalarının cezasıydı. Kriz zamanlarında anavatanlarına, barış zamanlarında ise hukuk devletlerine bağlı olan cemaatler, gerçekte medeniyet dayanışması temelinde hareket etmektedirler.

Din adamlarının kriz zamanlarında milliyetçi eğilimleri tercih ederek, ilahiliğin evrenselliğine tezat davranmalarına neden olan temel saik, aidiyetlik merkezlerine duyulan hissiyattır.

174 Onlar acılarına, dinden ziyade bu hainliklerinin neden olduğunu itiraf ettiler. Alexandris, *The ...*, s. 97.

Kaynakça

- “Atina’da Cami’ye geçici çözüm yolu”, 7.12.2010, <http://www.turkishgreeknews.org/tr/atina-da-cami-ye-gecici-cozum-yolu-4487.html>, (Erişim: 25.8.2015).
- “240 İmam Yasası”nın yürürlüğe girmesine tepki”, 4.4.2014, <http://www.aa.com.tr/tr/tag/309648--yunanistanda-quot-240-imam-yasasi-quot-nin-yururluge-girmesine-tepki>, (Erişim: 29.8.2015).
- “Ahmet Mete’den açıklamalar”, *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 57 (Mayıs 2010), ss. 15-21.
- “Atina: AB’nin camisiz tek başkenti”, 28.12.2012, http://www.bbc.com/turkce/haberler/2012/12/121228_greece_mosque.shtml, (Erişim: 24.8.2015).
- “Atina’da cami olmaması çok üzücü”, 6.2.2015, <http://www.trthaber.com/haber/dunya/atinada-cami-olmamasi-cok-uzucu-166610.html>, (Erişim: 1.9.2015).
- “Avromopoulos: Atina’ya cami ulusal çıkarımız içindir”, 13.5.2013, <http://www.turkishgreeknews.org/tr/avramopoulos-atina-ya-cami-ulusal-cikarimiz-icindir/9669.html>, (Erişim: 25.8.2015).
- “Batı Trakya’daki Azınlık Vakıfları”, 13.6.2012, <http://www.istanbulermenivakiflari.org/tr/azinlik-vakiflari/bati-trakyadaki-azinlik-vakiflari/7>, (Erişim: 28.8.2015).
- “Continuing Violations”, http://www.hrw.org/reports/1999/greece/Greec991-06.htm#P231_37842, (Erişim: 30.8.2015).
- “Dolaplan Camii’ne İnşaat İzni İçin Onay”, *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 71 (Eylül 2012), s. 21.
- “Eğitim ve Dinişleri Bakanlığı Dinişleri Genel Sekreteri Yorgos Kalantzis Azınlıkça’nın sorularını yanıtladı”, *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 67 (Ocak 2012), ss. 4-8.
- “Erdoğan Gümölcine’de Batı Trakya halkına seslendi”, 8.5.2004, <http://www.milliyet.com.tr/2004/05/08/son/sonsiy14.html>, (Erişim: 2.9.2015).
- “Han Tarlaları hakkında karar açıklandı”, *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 59 (Ağustos 2010), s. 28.
- “İlhan Ahmet ‘Dünya Vakıflar Konferansı’na katıldı”, 24.9.2013, <http://www.rodop-ruzgari.com/item/3043-ilhan-ahmet-d%C3%BCnnya-vak%C4%B1flar-konferans%C4%B1-na-kat%C4%B1ld%C4%B1.html>, (Erişim: 28.8.2015).
- “Kurtuluş Mücadelesi ve Din Adamları”, 18.6.2009, *Diyanet Dergisi*, (Mayıs 2009), <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/kurtulus-mucadelesi-ve-din-adamlari/6104>, (Erişim: 12.8.2015).
- “Papa, İstanbul’a Konstantinopolis dedi!”, 1.7.2007, http://www.milligazete.com.tr/haber/Papa_Istanbul39a_Konstantinopolis_dedi/51420, (Erişim: 2.9.2015).
- “Patriarch Bartholomew Feels ‘Crucified’”, 17.12.2009,
- “Pomaklar Türk müdür?”, 29.12.2011, <http://www.milletgazetesi.gr/view.php?nid=68>, (Erişim: 29.8.2015).

- “Pomaks and Turks”, <http://www.minorityrights.org/1533/greece/turks-and-pomaks.html>, (Erişim: 29.8.2015).
- “Türkiye Cumhurbaşkanı Erdoğan 4. defa ‘başmüftülük’ ifadesini kullandı”, 2.9.2014, <http://www.azinlikca.net/yunanistan-bati-trakya-ozel-haber/turkiye-cumhurbaskani-erdogan-4-defa-basmuftuluk-dedi-922014.html>, (Erişim: 26.8.2015).
- “Yunanistan’dan Atinalı Müslümanları sevindiren karar: Cami yeri resmen netleştirildi”, 5.10.2010, <http://www.cihan.com.tr/tr/yunanistandan-atinali-muslimanlari-sevindiren-karar-cami-yeri-resmen-netlesti-162862.htm>, (Erişim: 25.8.2015).
- ALEXANDRIS, Alexis, “Din ve Etnisite: Yunanistan ve Türkiye’deki Azınlıkların Kimlik Meselesi”, Renée Hirschon (Der.), *Ege’yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 185-208.
- ALEXANDRIS, Alexis, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Second Edition, Athens: Centre for Asia Minor Studies, 1992.
- ANTONIOU, Dimitris, “Western Thracian Muslims in Athens: From Economic Migration to Religious Organization”, *Balkanologie*, [online], Vol. IX, No. 1-2 (December 2005), s. 79-101.
- ATATÜRK, Mustafa Kemal, *Nutuk*, 14. Baskı, Ankara: Art Yayınları, 2005.
- ATUN, Ata, “Batı Trakya’daki Planlı Türk Soykırımı”, s. 1-19.
- BALCIOĞLU, Mustafa, İki İsyan Bir Paşa: *Koçgiri, Pontus, Nurettin Paşa*, Ankara, Nobel Yayın, 2000.
- BARUTCISKI, Michael, “Lozan’a Yeniden Bir Bakış: Uluslararası Hukuk ve Siyasette Nüfus Mübadeleleri”, Renée Hirschon (Der.), *Ege’yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 31-51.
- BERBERAKIS, Stelyo, “25 yıllık müftü sorunu bitiyor”, 26.6.2011, <http://www.sabah.com.tr/gundem/2011/06/26/bati-trakya-da-25-yillik-muftu-sorunu-bitiyor>, (Erişim: 27.8.2015).
- CİN, Turgay, “Batı Trakya Türklerinin Hukuki Statüsü Sorunları ve Avrupa Birliği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1 (2009), s. 147-179.
- CİN, Turgay, “Yunanistan’ın ‘Pontus Soykırımı’ İddiaları ve Türkiye”, ICANAS38 (International Congress of Asian and North African Studies / Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara: Bilkent Kongre Merkezi, 10-15 Eylül 2007, Cilt I, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2011, ss. 405-457.

- CİN, Turgay, *Yunanistan'daki Türk Azınlığın Hukuki Özerkliği*, Ankara: Orion Kitabevi, 2009.
- CLAIR, William St, *That Greece Might Still Be Free, The Philhellenes in the War of Independence*, Cambridge: Open Book Publishers, 2008.
- CÖHCE, Salim, "Günümüzde Doğu Karadeniz'de Pontusçuluk Faaliyetleri", Veysel Usta (Ed.), *Başlangıçtan Günümüze Pontus Sorunu*, Ankara, Serander Yayınları, 2007, s. 437-481.
- ÇELİK, Kemal, "Millî Mücadele'de İç İsyanlar, Vatana İhanet Kanunu ve İstiklâl Mahkemeleri", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 40 (Kasım 2007), s. 569-613.
- ÇETİNTAŞ, Erdal, "Doğu Akdeniz Politikaları Çerçevesinde Avrupalı Devletlerin Yunan İsyanına Desteği; Kamuoyu Desteği, Diplomatik Destek, Silahlı Destek", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı: 22 (2007), ss. 83-108.
- DEDE, Evren, "Batı Trakya'da 150'likler -I-", *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 44 (Şubat 2009), ss. 2-3.
- DEMİR, Ayhan, "Cami ve minare imtihanı", 31.3.2015, <http://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/ayhan-demir/cami-ve-minare-imtihani-10055.html>, (Erişim: 25.8.2015).
- FIRAT, Melek, "Yunanistan'la İlişkiler", Baskın Oran (Ed.), *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Cilt I: 1919-1980, 12. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- GRIGORIADIS, Ioannis N., *Kutsal Sentez, Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşlamak*, İng. çev., İdil Çetin, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.
- HATİPOĞLU, M. Murat, "Gerçek ve Sanal Ortamlarda "Pontus Meselesi": Uluslararası İlişkilerde Asılsız İddialara ve Bilgi Kirliliğine Somut Bir Örnek", *ICANAS38* (International Congress of Asian and North African Studies/Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara: Bilkent Kongre Merkezi, 10-15 Eylül 2007, Cilt I, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2011, s. 831-847.
- HIRSCHON, Renée, "Ege Bölgesi'ndeki 'Ayrışan Halklar'", Renée Hirschon (Der.), *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev., Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 3-16.
- HİRSCHON, Renée (Der.), *Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, Çev.: Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, ss. 395-400.
- <http://ekloges.yypes.gr/current/v/public/index.html?lang=en#{"cls":"level","params":{"level":"epik","id":1}},> (Erişim: 4.10.2015).
- <http://www.cbsnews.com/news/patriarch-bartholomew-feels-crucified-17-12-2009>, (Erişim: 3.10.2015).

- HÜLAGÜ, M. Metin, “Millî Mücadele Dönemi İslamcılık Politikası (1919-1923)”, *Yeni Türkiye, Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları - IV*, Sayı: 46 (Temmuz-Ağustos 2002), http://www.metinhulagu.com/images/dosyalar/20120301002554_0.pdf, (Erişim: 12.8.2015).
- KALAITZIDIS, Akis, *Europe's Greece: A Giant in the Making*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- KITSIKIS, Dimitri (İle Söyleşi), “ABD, Modern Osmanlı’yı Kuruyor”, S. Yapan: Faruk Aslan, <http://farukarslan.com/roportajlar/prof-dr-dimitri-kitsikis-abd-modern-osmanli%E2%80%99yi-kuruyor/>, (Erişim: 13.8.2015).
- KİTSİKİS, Dimitri, *Türk-Yunan İmparatorluğu*, Çev.: Volkan Aytar, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- MAVROMMATIS, Giorgos, *Kalkanca'nın Çocukları: Yunanistan'da Bir Müslüman Azınlık Toplumunda Yoksulluk, Sosyal İzolasyon ve Eğitim*, çev., Berin Myisli, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2007.
- MEINDERSMA, Christa, “Population Exchanges: International Law and State Practice - Part 1”, *International Journal of Refugee Law*, 9 (3) (1997), s. 335-364.
- MILLAS, Herkül, “Batı Trakya’da ne görüyorsunuz?”, *Azınlıkça Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 75 (Nisan 2013), s. 14- 15.
- MİSİROĞLU, Kadir, *Lozan, Zafer Mi, Hezimet Mi?*, III. Cilt, Üçüncü Basım, İstanbul: Sebil Yayınevi, 2009.
- MİLLAS, Herkül, “İrkçiliğin Belirtileri Orientalizm ve Oksidentalizm”, *Zaman Gazetesi*, 21.7.2015.
- MİLLAS, Herkül, *Daha İyi Türk-Yunan İlişkileri İçin Yap-Yapma Kılavuzu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2002.
- MİLLAS, Herkül, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar, Dil, Din ve Kimlikleri*, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- NUR, Rıza, *Hayat ve Hatıratım, Cilt 2: Rıza Nur İnönü Kavgası*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- ORAN, Baskın, “Kalanların Öyküsü, 1923 Mübadele Sözleşmesi’nin Birinci ve Özellikle de İkinci Maddelerinin Uygulanmasından Alınacak Dersler”, Renée Hirschon (Der.), *Ege’yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, çev.: Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 161-184.
- ORTAYLI, İlber, “Osmanlı İmparatorluğunda “Millet” Nizamı”, *Prof. Dr. Hamide Topçuoğlu’na Armağan*, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1995, s. 85-92.
- ÖZDEMİR, Yavuz, Erol ÇİYDEM ve Elif AKTAŞ, “Tanzimat Fermanı’nın Arka Planı”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 22, No. 1 (Ocak 2014), s. 321-338.

- ÖZKÖSE, Kadir, “Kurtuluş Savaşı’na Katılan Din Bilginleri ve Tekkeler”, *Somuncu Baba Dergisi*, Sayı: 77 (Mart 2007), s. 18-21.
- TURAN, Ömer, “Millî Mücadele Lehine Kamuoyu Oluşumunda Din Adamları”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 45 (Kasım 1999), <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-45/millî-mucadele-lehine-kamuoyu-olusumda-din-adamlari>, (Erişim: 12.8.2015).
- VOLKAN, Vamık D. ve Norman ITZKOWITZ, *Türkler ve Yunanlılar*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2002.
- YAVUZ, Celalettin, “Batı Trakya’da Türk Olmak Zordur, Kolaylaştırmanın Yolu Oy Vermektir!”, <http://www.batitrakya.org/yazar/celalettin-yavuz/bati-trakyada-turk-olmak-zordur-kolaylastirmanin-yolu-oy-vermektir.html>, (Erişim: 28.8.2015).
- YÜKSEL, Müfit, “Batı Trakya üzerine 2”, 15.2.2014, <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mufityuksel/bati-trakya-uzerine-2-50327>, (Erişim: 27.8.2015).
- ZOLBERG, A. R., A. SUHKRE and S. AGUAYO, *Escape from Violence*, Oxford: Oxford University Press, 1989.



Political Activity among the Muslim Minority in Greece in the Last Two Decades of the 20th Century: Internal and Foreign Premises

Jędrzej PASZKIEWICZ

Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland

Summary

The main goal of this work is to display the crucial factors of the socio-political evolution of the Greek Muslim minority in the 80's and 90's of the 20th century. These twenty years saw a mobilization within the Muslim community, influenced by both internal affairs and the geo-political shifts in south-eastern Europe. Nearly 135 thousand Muslims, mostly of Turkish background, inhabiting the western Thrace are regarded in Greece as a religious minority chiefly on the foundation of the Lausanne treaty (1923) and the bi-lateral Greek-Turkish agreements signed after the World War II. The Greek government's attempts to contain the minorities in a state of isolation have led in 1980's to a partial integration within the discriminated community. The internal relations within this diverse group were gradually becoming more significant, just as the liaison with Turkish political environments. The whole process retained an anti-authoritarian trait aimed against the Greek govern-

ment, which paved a way for the influential Turkish nationalist movements, even among the population which would hardly identify with Turkey in earlier times.

The democratic changes in Bulgaria, which enveloped the Turkish minority living in the vicinity of the Greek border were another factor in the political engagement of the Muslim minority during the last decade of the century. The same can be said about the policy pursued by the European Union. It was under the pressure from the EU that in the 1990's Greece introduced liberal changes to their policy towards local issues, property, economy and the right to the education in minorities' own language. The closely-linked strategies for regional development also played a part in this process. What the Greek authorities are still disinclined to recognize is the ethnic character of the minority – a notion forwarded since 1980's by a considerable portion of the said community.

The article contains the ethnic and socio-political characteristics of the Muslim minority of western Thrace (part of the Greek republic since 1974). The main determinants of the Muslim political engagement in the Greek republic in the 1980's and 1990's are discussed. They include both the internal and foreign contexts. The analysis concentrates on such sources as Greek legal acts on the status of the Muslim minority in Greece as well as statements of the European Court of Human Rights and non-governmental international actors. The relevant literature in Modern Greek, Bulgarian and English is included.

20.Yüzyılın Son İki On Yıllık Dönem de Müslüman Azınlığın Yunanistan'da Siyasi Faaliyetleri: Dâhili ve Harici Mekânlar

Özet

Bu çalışmanın temel amacı 20. yüzyılında 80'li ve 90'lı yıllarda Yunan Müslüman azınlığının sosyo-politik evrimin önemli faktörlerin ortaya konmasıdır. Bu yirmi yıl içinde hem içişleri hem güney-doğu Avrupa'daki jeopolitik hareketleri ile etkilenen Müslüman topluluğunu hareketlendirmiştir. Batı Trakya yaşayan çoğunlukla Türk kökenli yaklaşık 135 bin Müslüman, Lozan antlaşmasının (1923) ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra imzalanan ikili Türk-Yunan anlaşmaların temeli üzerine Yunanistan'da esasen dini bir azınlık olarak kabul edilmektedir. Yunan hükümetinin azınlıkları izole etme çabaları 1980'li yıllarda ayrımcılığa uğrayan toplumun kısmi entegrasyona yol açmıştır. Bu farklı grup içindeki dâhili ilişkiler Türk siyasi ortamlarla olduğu gibi gittikçe önem kazanmaya başlamıştı. Bütün bu süreç Yunan hükümetine karşı ve daha önce Türkiye ile hemen hemen hiç özdeşleşmeyen nüfuslar arasında bile etkili Türk milliyetçi hareketlere yol açan otorite karşıtı özellikleri muhafaza ediyordu.

Yunan sınırına yakın bölgede yaşayan Türk azınlığını kapsayan Bulgaristan'daki demokratik değişimler de yüzyılın son on yıl içinde Müslüman azınlığının siyasi angajmanını etkileyen bir diğer unsurdur. Aynısı Avrupa Birliği tarafından güdülen politika için de denebilir. 1990'lı yıllarda Yunanistan AB'nin baskısı ile yerel konuları, mal, ekonomi ve azınlıkların kendi dilleri ile eğitim görme hakkı ile ilgili liberal değişiklikleri gerçekleştirdi. Bölgesel kalkınma ile ilgili yakından bağlantılı stratejileri de bu sürece dâhil oldu. Yunan yetkilileri halen azınlığın etnik özelliklerini tanımaya istekli değiller – 1980'li yıllar itibariyle söz konusu toplumun büyük bir bölümünü yaygın olan bir düşüncedir.

Bildiride batı Trakya'daki (1974 itibariyle Yunan cumhuriyetinin bir parçası) Müslüman azınlığın etnik ve sosyo-politik özellikleri içermektedir. 1980'li ve 1990'lı yıllarda Yunan cumhuriyetinde Müslüman siyasi angajmanın başlıca belirleyici faktörleri tartışılmaktadır. Hem dahili hem yabancı bağlamları dahil edilmiştir. Analiz Yunanistan'daki Müslüman azınlığın durumu ile ilgili Yunan yasal eylemleri gibi kaynaklara ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin ve uluslararası sivil toplum aktörlerinin beyanlara odaklanmıştır. İlgili modern Yunanca, Bulgarca ve İngilizce literatürleri dâhil edilmiştir.

Introduction

The political stimulation of the Muslim community in the 80's and 90's was mostly dictated by the notion of elimination of the various forms of discrimination in the socio-political and economic areas, suffered by the Greek Muslims living in the historical region of western Thrace¹. The above policy was mainly pursued by the members of the Turkish-speaking group, dominant both numerically and economically within the Muslims of Greece. The activists recruiting from that background had considerable influence over the bodies which dealt with the minority's issues². They also worked to develop their liaison with various political circles from the Republic of Turkey as well the Turkish Diaspora in Europe. Many of them expressed no doubts as to the exceptional part the Turkish ethnos played in whatever issues might concern the Muslim minority, and to the need to recognise such state of affairs by the Greek government. Other Muslim ethnic groups, such as the Pomaks and Roma were expected to gradually come to support the policy of the Turkish leader and establish a common frontline against the workings of the Greek administration³. However, even the activists who identified with the Turkish nationality did not deny that the influence of the Turkish national ideology on the political awareness of the particular members of the Muslim minority in Greece had been uneven and difficult to estimate with any degree of certainty. Usually the attention of the Muslim population had been concentrated on strictly local issues, with their political attitude towards regional and national concerns very much passive. In such circumstances any new, integrative ideas were slow to infiltrate the community. This considerably hampered

- 1 Western Thrace (Δυτική Θράκη) is situated in the administrative region of Eastern Macedonia and Thrace (Περιφέρεια Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης) with Komotini as the main town. Until 2011 it consisted of three prefectures: Xanthi, Rhodopi and Evros. Of these Xanthi and the central Rhodopi were inhabited by the greatest percentage of Muslims (52 and 41% of the general population respectively). In Evros, located at the Turkish border, the Muslims amounted to less than 5% of inhabitants.
- 2 Towards the end of the 20th century the Muslim minority amounted to, according to various sources, from 90 000 to 135 000 people. The exact numbers are difficult to estimate due to the high level of migration and unreliable census data (the most recent date back to the 1950's). A Greek historian, A. Alexandris, estimated that in 1981 the number of Muslims in western Thrace approached 120 000. Roughly 45% were Turkish-speakers, 36% - Pomaks and 18% - Romani. The number of Muslims who migrated from western Thrace to elsewhere in Greece throughout the 1960's and 70's is estimated at 15 000. Over the duration of the said period ca. 120 000 Muslims migrated from the entire country because of political and economic reasons. Dia Anagnostou and Anna Triandafyllidou, "Regions, minorities and European integration: a case study on Muslims in Western Thrace, Greece", *Romanian Journal of Political Science*, Vol. 7, No 1, 2007, p. 100–101; **Αλέξης Αλεξανδρής**, "Το μειονοτικό ζήτημα 1954–1987", *Οι Ελληνοτουρκικές σχέσεις 1923–1987*, **Αθήνα**, Γνώση, 1988, p. 524; *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2011, Vol. III, p. 255–156.
- 3 Tatjana Seyppel, "Pomaks in Northeastern Greece: An Endangered Balkan Population", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. 10, No 1, 1989, p. 42–43; *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2010, Vol. II, p. 108. What is worth notice are the discrepancies in the estimation of the percentage of Pomaks and Muslim Romani in Greece. In the 1951 census the Pomaks amounted to over 18,500 and the Roma to little more than 300 people. On the other hand the statistics from 1995 the Pomaks were estimated to number 37 000 people and the Roma – to nearly 18 000; Konstantinos Tsitselikis, *Old and New islam in Greece. From historical minorities to immigrant newcomers*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2011, p. 568–569.

the emergence of any common approach, which would be able to represent the interests of the minority on even the regional, let alone the national level⁴.

In their attitude toward the Greek government the Muslim activists placed most emphasis on the reliable equality of rights in the general area of Greece's socio-economic and cultural life. Many of them simultaneously brought their Turkish identification to the fore, expecting that the Greek authorities recognise also the ethnic character of the majority of Thrace's Muslims. All these policies were pursued in the circumstances of a severe political and economic crisis in Greece in the late 80's and early 90's. A state of inertia had settled over the political arena during the period, since the major parties were unable to reach any form of consensus. The internal crisis was complicated by the geopolitical earthquakes on the Balkans, just north of Greece's borders. The fall of the system of communist countries resulted in the deconstruction of the Yugoslav federation and democratisation processes in Bulgaria, where the Turks, amounting to nearly 8% of the general population, were able to create their own representative political body (*Movement for Rights and Freedoms*; Движение за права и свободи; *Hak ve Özgürlükler Hareketi*)⁵. The Turkish community in Bulgaria effectively pursued the policy to gain recognition as an ethnic minority and acquired a degree of influence on Bulgarian internal affairs on both local and countrywide level. Without doubt the political developments beyond the Bulgarian frontier inspired the Muslims in western Thrace to act more vigorously in public. They were aware of the fact though, that the situation of the Turkish-speaking population in Greece was grossly different than that of the Bulgarian Turks. Initially the Greek authorities categorically overruled any claims to recognise the Muslim community as a Turkish or Turkish-Muslim minority. Any possible concessions benefitting the Greek Turks and furthering their ideas of ethnic autonomy within the Greek political system were considered a serious threat to the country's territorial and national security. Moreover, from the Greek point of view, to support any such developments would be tantamount to breaching the conditions of the Lausanne Treaty (1923), which has been recognised as the foundation for the legal and religious autonomy of Muslim communities living in western Thrace⁶. According

4 Hlías Nikoalakópoulos: "Η πορεία προς την αυτόνομη πολιτική συγκρότηση της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη", *Μειονότητες στην Ελλάδα*, Αθήνα, **Ίδρυμα Μωραΐτη**, 2004, p. 140.

5 Valinakis Yannis, *Greece's Security in the Post-Cold War Era*, Ebenhausen, Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP-S, 394), 1994, p. 39–40; Elena Marushiakova and Vesselin Popov, „The Muslim communities in Bulgaria”, p. 21–32, <http://www.balkanethnology.org> (Accessed 21 November 2014). The greatest concentration of Muslims in Bulgaria is located at the Greek border in the Kardzhali province. In the 1990's the Muslims amounted to nearly 70% of the local population. Among the Bulgarian Muslims the Turks are a distinct majority (over 75%). Bulgarian-speaking Muslims (Pomaks), who inhabit the central and western part of the Rhodope mountain range, comprise nearly 13,5% of the general Muslim population. The Muslim Romani, though scattered over the entire country, amount to ca. 10,5%.

6 See: Photini Pazartzí, „Le statut des minorités en Grèce”, *L'Annuaire français de droit international*, Vol. 38, 1992, p. 388–389. In the bilateral agreement attached to the peace treaty of Lausanne, Greece and Turkey were obliged to respect the autonomy of the two religious minorities: the Muslims in western Thrace

to the Greek side the Muslim minority was comprised of various groups, vastly different in their culture and identity, with only the Islamic faith as a sole connection⁷. During the 80's the Greek authorities sought to prevent the dissemination of Turkish national values within the Muslim minority, resorting to police, administrative and legal methods. These included strict execution of the legal ban on using the term "Turkish" in nomenclature pertaining to the Muslim minority. Even in the areas where the Turks comprised most of the local community, it was prohibited that towns, squares or streets bear Turkish names⁸. This situation has mostly continued throughout the 90's, despite the fact that the Greek administration reform of that time has granted the representatives of the Muslim minority better opportunities to participate in decision-making through activity in the local governments and the ability to directly influence the composition of such bodies⁹.

Despite the 80's and 90's changes in the socio-political life of Muslims in western Thrace, they could not overcome their traditional burden of being kept hostage in the labyrinthine Greek-Turkish relations. Any real discussion concern-

and the Greek-Orthodox in Istanbul. The sides agreed on establishing bilingual schooling and in 1951 and 1968 settled on the application of the reciprocity rules in the issue of minorities' right protection. Λάμπρος Μ. Μπαλτσιώτης, "Ελληνική διοίκηση και μειονοτική εκπαίδευση στη Δυτική Θράκη", Κωνσταντίνος Τσιτσέλικης και Δημήτρης Χριστόπουλος (eds.), *Το Μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εκδόσεις ΚΕΜΟ, 1997, p. 321–322.

- 7 See: Φωτεινή Ασημακοπούλου, "Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης", Φωτεινή Ασημακοπούλου και Σεβαστή Χρηστίδου-Λιοναράκη (eds.), *Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης και οι Ελληνοτουρκικές σχέσεις*, Αθήνα, Λιβάνη, 2002, p. 73–80.
- 8 See: Fred De Jong, *Names, religious denomination and ethnicity of settlements in Western Thrace*, Leiden, E.J.Brill, 1980.
- 9 The Constitution grants to everyone within the Greek territory the right to life, honor, and freedom without discrimination on the basis of ethnicity, race, language, or religious or political convictions. The principle of the equality of Greek citizens is also guaranteed; On the other hand the notion of a national and a religious consciousness has been also included. Article 16 of the Constitution pronounces that one of the objectives of education is the development of the notion of national and religious (presumably Greek Orthodox) consciousness; **Βουλή των Ελλήνων**, "Το Σύνταγμα της Ελλάδας (Όπως αναθεωρήθηκε με το Ψήφισμα της 27ης Μαΐου 2008) της Η7 Αναθεωρητικής Βουλής των Ελλήνων", art. 16, 108, para. 1; <http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/8c3e9046-78fb-48f4-bd82-bbba28ca1ef5/SYNTAGMA.pdf> (Accessed 21 November 2014). Moreover, on the basis of the Citizenship Code from 1955, Greek authorities denaturalized Greek citizens of non-Greek descent who left Greece allegedly with no intention of returning. This practice persisted during the period 1955–1998. It affected mainly members of the Muslim minority of Turkish ethnic origin - approximately 60 000 individuals. On the basis of the said Code, a legal division between Greek citizens on the basis of race has been introduced: *omogenis* (ομογενής) - dedicated to a person of Greek descent and *allogenis* (αλλογενής) which characterizes a person whose descent is of a different non-Greek ethnicity; **Βουλή των Ελλήνων**, "Κώδικας της Ελληνικής Ιθαγένειας", Εφημερίδα της Κυβερνήσεως, Vol. Α' 258, No 3370, 23 September 1955. The abolition of the article 19 of the Citizenship Code in 1998 was a direct result of increased pressure and protests from human rights organizations; Stephanos Stavros, "Citizenship and the Protection of Minorities", Kevin Featherstone and Kostas Ifantis (eds.), *Greece in a Changing Europe Between the European Integration and Balkan Disintegration*, Manchester-New York, Manchester University Press, 1996, p. 119; Dimitris Christopoulos, *Greece*, Rainer Bauböck, Eva Ersbøll, Kees Groenendijk, Harald Walldrauch (eds.), *Acquisition and Loss of Nationality. Policies and Trends in 15 European States: Country Analyses*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 259; Nora Fisher Onar and Meriç Özgünes, "How Deep a Transformation? Europeanization of Greek and Turkish Minority Policies", *International Journal on Minority and Group Rights*, Vol. 17, No. 1, p. 118.

ing the minority's status, both on national and international level, had been rendered possible because of the unresolved territorial and national controversies, focusing on the island of Cyprus and the Aegean shelf. Those Muslim activists, who publicly stressed their connection to the Turkish national identity, had been victims of oppression or accusations of supporting the Turkish politics, considered a direct threat to Greece's national interests¹⁰. In the 90's, when the Greek-Turkish relations entered a warmer stage, the issue of western Thrace Muslims' predicament had not been referred to during the international negotiations as excessively controversial both ideologically and legally. The Turkish side feared that addressing this matter could be harmful to Turkey's European aspirations and result in accusations of supporting the Turkish irredentism, aimed specifically against Greece. The Greeks on the other hand stressed the necessity of strict adherence to the conditions of the Lausanne treaty, as a warrant of stability of both the Thracian Muslims' and Istanbul Greeks' status.

Certainly though, the increase in public activity among the Muslim communities in Greece was connected with ever greater influence of the Turkish Republic on the attitudes and actions of the particular religious and political activists¹¹. This period also saw better liaison between the establishment in western Thrace and the representatives of Turkish diaspora in Europe¹². Communities which often possessed first-hand experience in nation-centred activity in foreign environment were an important source of inspiration for Muslims in Greece, resulting in greater support for pro-Turkish attitudes. Consequently, new political actions were taken in Greece and abroad, advocating for the application of the minority protection laws not only to religious but also ethnic groups. The overall goal was the creation of a coherent representative body for the minority from western Thrace, able to play a part in relations between the Muslims and local or national authorities in Greece, as well as the representatives of the Republic of Turkey. The long-term goals of the pro-Turkish circles however, was to breach the Greek arrangements, which made religion the only criterion for establishing the character of the minority living in western Thrace.

Within the constraints of the internationally-based legal and political system, the Turkish-speaking communities, Pomaks and Muslim Roma from western Thrace are viewed as a minority formed by the Ottoman *millet* tradition. The Greek Republic recognises the institutions which could be traced back to the

10 Konstantinos Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 193.

11 Ηλίας Νικολακόπουλος: "Η πορεία προς την αυτόνομη πολιτική...", p. 143.

12 Year 1988 in Germany saw the emergence of the *The Federation of Western Thrace Turks in Europe (Avrupa Batı Trakya Türk Federasyonu; ABTTF)*, with the goal of uniting the Turkish communities around the ideas of human rights and Muslim minority's rights protection. The organisation was comprised of 7 associations, representing the Turks from western Thrace residing in Germany and Great Britain. It was in touch with emigrants' communities from Turkey, advocating for creation of the Minority Supreme Council (*Azınlık Yüksek fiura*) in Istanbul. For details see: <https://www.abttf.org> (Accessed 21 November 2014).

Ottoman times within its own territory. According to act no 2345 from year 1920 they were regarded as elements of a separate court law system, valid for the members of the Muslim population, classified as a religious minority¹³. This solution survives to the present day, with only minor modifications to the election of the religious leaders of the minority, commonly known as muftis (in 1990) and limitations to their jurisdiction¹⁴. Legal and religious instruments, which formed the organisational foundation for the minority in western Thrace, allowed the Muslims to retain their distinctive character as opposed to the Greek (Orthodox) dominant group on both regional and countrywide levels. These solutions though, worked to create a form of ghetto, where the autochthonous Muslim community was able to cultivate their varied traditions while being bereft of any possibilities to influence their status. This alienation also resulted in limited participation of the Muslims in the modernization processes, which altered the Greek society and state during the period of the Greek Republic. The minority remained under close scrutiny of the administration, it suffered from objectification on the part of the Greek political establishment and various forms of discrimination in the field of politics and socio-economics.

According to the exact wording of the Lausanne treaty, the interests concerning the Thracian Muslims remained in the competence of the Greek Foreign Affairs Ministry. Until the 90's, within the said resort, worked a separate Cultural Affairs Bureau (**Γραφείο Εκπολιτιστικών Υποθέσεων**), established in the period of the Greek military Junta (1967–1973) and charged with administrative matters concerning the minority from the *nomoi* of Xanthi, Rhodopi and Kavala. The bureau's officials were ironically nicknamed "the minority administrators"¹⁵. Their competences included recording the forms of social activism, or even financial transactions where Muslims were involved. Under the Bureau's watchful eye, not without support from the national service agendas, an entire, integrated control system was created in order to monitor the activities of the Muslim minority. Its primary goal was to hamper the Turkish infiltration on the Greek territory, which eventually led to the Muslims having hardly any access to the state funds. As a consequence, the region's economic development was uneven, with the northern part suffering a distinct hindrance. Under the guise of the border area's security, the authorities retained a number of administrative obstacles, dat-

13 **Βουλή των Ελλήνων**, „Περί προσωρινού αρχιμουφτή και μουφτήδων των εν τω Κράτει Μουσουλμάνων και περί διαχείρισεως των περιουσιών των Μουσουλμανικών Κοινοτήτων”, Εφημερίδα της Κυβερνήσεως, Vol. Α'/148, No 2345, 3 July 1920.

14 **Βουλή των Ελλήνων**, “Περί Μουσουλμάνων Θρησκευτικών Λειτουργιών”, Εφημερίδα της Κυβερνήσεως, Vol. 182Α No 1920, 24 December 1990; Konstantinos Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 551. Three religious courts are in active service in Thrace (Komotini, Xanthi, Didymoteicho). Their decisions are granted automatic ratification of the Greece's authorities. The Muslims have the right of choice between religious and civil (Greek) court, yet they mostly prefer addressing their interests to the muftis. *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. III, p. 264–165.

15 Dia Anagnostou and Anna Triandafyllidou, “Regions, minorities and European integration...”, p. 103–104.

ing back to the time of the Civil War (1946–1949) and the Junta. Until as late as 1996, the northern parts of Xanthi and Rhodopi prefectures were treated as limited access zones. Travelling to these regions was only possible with police and military permission¹⁶. The access to state subsidies, work in the administrative and educational sector was also deliberately complicated. The Muslims complained on troubles in obtaining documents such as lawn ownership acts or even identity cards and driving licenses¹⁷. Many of them expressed suspicions, that the true goal of the Greek government was to force the unwanted citizens to leave the country. The authorities on the other hand argued, that the privileged status of the Christian and Greek-speaking population was rightful because it defended the Greek national interests and ownership against the alleged foreign threat from Turkey, which continuously attempted to influence the activities of the “non-Greek” population¹⁸.

The fact that the Muslims were kept on the margin of the liberalisation processes in socio-politics and economy of the Greek republic augmented their frustration and gradually roused them into resistance. The radical activists claimed that the democratically-elected government as well as the police and military in many ways continued the discriminatory policies from the period of Junta. The issue of quality of education constituted a constant source of disputes. Even though the international regulations demanded the Turkish language as one of the subjects at minority schools, the educational system as a whole was highly centralized and served the Greece’s national interests. The minority’s representatives and human rights activists criticized the way in which the Pedagogical Academy in Thessaloniki (EPATH; **Ειδική Παιδαγωγική Ακαδημία Θεσσαλονίκης**; Ε.Π.Α.Θ), established during the Junta (1968), educated the teachers’ cadre for schools in western Thrace¹⁹. The critical voices said the syllabuses did not grant a sufficient level of fluency in Modern Greek language to enable the Muslim youth any form of progress within the Greece’s educational system and work market²⁰. When in

16 See: Lois Labrianidis, “The Impact of the Greek Military Surveillance Zone on the Greek Side of the Bulgarian-Greek Borderlands”, *Boundary and Security Bulletin*, Vol. 7, No. 2, 1999, p. 82–93.

17 Helsinki Watch Report, “Destroying ethnic identity: The Turks of Greece”, Washington-New York, Human Rights Watch, 1990, p. 14.

18 Dia Anagnostou and Anna Triandafyllidou, “Regions, minorities and European integration...”, p. 112.

19 **Βουλή των Ελλήνων**, “Περί Μειονοτικών Σχολείων της Μουσουλμανικής Μειονότητας εις Δυτ. Θράκη”, Εφημερίδα της Κυβερνήσεως, Vol. Α’/77, No 264, **Αθήνα**, 16 September 1977. The government aimed at creating a teachers’ cadre to replace the teachers educated in Turkish schools and madrasas. All lectures in EPATH, with the exception of the very language, are held in Modern Greek language. In the late 1990’s the European Committee against Racism and Intolerance (ECRI) decreed that the level of competence of EPATH graduates was insufficient to teach in public schools in either Turkish or Greek language. Ιμπράμ Ονσουνοόγλου, “Κριτική στη μειονοτική εκπαίδευση”, *Σύγχρονα Θέματα*, Vol. 63, No 2, 1997, p. 62.

20 Fred De Jong, “The Muslim Minorities in Western Thrace”, Georgina Ashworth, (ed.), *World Minorities*, Vol. 3, Sunbury, Quartarmaine House Ltd., 1980, p. 98. According to the 1990’s regulations, 0,5% of the entire number of places at the Greece’s universities were yearly reserved for Muslims. Year 1996 saw only 74 individuals benefitting from the parity program. The figure increased to 114 (of expected 334) students in 1998. Yet in 2000–2001 as little as 35 Muslim students entered the universities, in spite of the 400 places available. Konstantinos Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 502.

the 90's the government introduced certain facilitations for the Muslims aspiring to higher-grade education, they never managed to occupy all the places at the universities, which had been pre-scheduled for the members of the minority. The activists blamed that situation on the inefficient and politicized education system which governed the public education for Muslims, sentencing many young people to a life in a social and cultural ghetto, what's more, emphasizing their already present feeling of being inferior to their Greek peers and constraining their career opportunities²¹. Naturally, the feeling of isolation from the Greek socio-economic mainstream, suffered by the Muslims, augmented their inclination towards various affinity groups beyond the Turkish border. They shipped their savings to Turkey, sent the youth abroad to high schools and universities. Young people in turn forged personal, political and financial relationships in Turkish environment, winning more support for various forms of resistance against the workings of the Greek administration²².

At the turn of 70's and 80's in Komotini the Supreme Minority Committee of the Western Thrace (*Azınlık Yüksek Kurulu*) was acting in order to influence the development of the relevant public discourse. This body consisted of representatives from varied local religious and socio-political communities, tolerated by the Greek administration, under the leadership of muftis of Komotini and Xanthi. Initially the Committee's main goal was to agree on a coordinated course of action to defend the Muslim land owners against expropriation attempts on the part of the Greek authorities²³. Over time the Committee began to aspire to be the main voice of the minority in public debate. In mid 80's the Committee's activists already claimed that their cardinal goal was to secure the "traditional rights" of the Muslim minority. The Greek government approached the Committee in an ambiguous way. On the one hand it worked as a form of safety valve, allowing to keep the attitudes of the most prominent Muslim leaders in check. Utilizing a network of contributors, the government was also able to gather information as to which particular communities, engaged in the Committee's works, were most susceptible to the influences from the Turkish consular office in Komotini. On the other hand, the Committee posed a threat for the Greek administration, having become a forum where the minority's demands could take definite shape, not without inspiration from the pro-Turkish circles. In fact there was much debate within the Committee, concerning various minority-related issues. The expressed views ranged from respecting the traditional understanding of the minority's religious character (in accordance with the Greek national interest) to postulating as close a liaison with Turkish national aspirations as possible. Certain members of the Committee for instance called for reforms that would

21 Νέλλη Ασκούνη, *Η Εκπαίδευση της μειονότητας στη Θράκη: Από το περιθώριο στην προοπτική της κοινωνικής ένταξης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006, p. 24.

22 Konstantinos Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 131–132.

23 Vemund Aarbakke, *The Muslim Minority of Greek Thrace*, Unpublished Phd Thesis, University of Bergen, 2000, p. 97–98.

limit the religion's influence over the economic life of the minority and introduce more democratic methods to the way the minority's issues were administered, as a means of limiting the government's control opportunities²⁴.

According to the Greek observers, the pro-Turkish circles were predominant in the so-called Executive Committee of the minority of the Western Thrace (*Yürütme Komitesi*), established in 1988 within the Supreme Committee for Minority. In 1994 this body was renamed to Consulting Committee of the Turkish minority (*Batı Trakya Türk Azınlığı Danışma Kurulu*)²⁵. In the years to follow the Committee aspired to the role of an informal Thracian Muslims' representative. It gathered the most prominent political and social activists, among others the mufti of Xanthi nad Komotini, members of the Greek parliament and leaders of the most influential associations. From the Greek point of view the actions of a number of the members of the Executive Committee were covertly influenced by Turkey²⁶. Even though the Greek government never acknowledged the Committee as an official representative body of the minority, the Athens paid close attention to the important role its members played in the process of rallying the Muslims in western Thrace around the Turkish national postulates. An uneasy conclusion had been drawn, that the increase in the Committee's political power was directly related to the lack of trust on the part of the Muslims to the Greek political establishment²⁷. The engagement of muftis in the Committee was used in the government circles as an argument for the alteration of the laws governing the election of religious leaders for the Muslim community. According to the legal regulations introduced in 1990, the muftis were to be appointed by the Greek authorities and not, as it had been before, by the minority's representatives. Many public voices claimed that the Greek government was simply attempting to gain complete control over the mufti election, which would enable the appointment of individuals that were not expected to engage in political activism or any liaison with Turkey²⁸.

The issue of the Muslim minority's status reached critical proportions in 1988 and 1990, when at the end of January the Muslims organized demonstrations in Komotini. Of course protest actions had also been used before, concerning the various local conflicts between the Muslim communities and the state admin-

24 Charles Borou, "The Muslim Minority of Western Thrace in Greece: An internal positive or an internal negative Other? ", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 29, No 1, 2009, p. 15.

25 In 1997, the Consulting Committee changed its form, adopting an informal statute. It was stated that the 170 representatives of the assembly, which was convened for the first time in 1997 should represent all tendencies within the minority. The Greek side points out, that the 30-member Committee closely aligns its positions and statements with the policies of the Turkish consulate in Komotini; Konstantinos Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 234.

26 Jeanne Hersant and Nepheli Yatropoulos, "Mobilisation identitaire et représentation politique des « Turcs » en Thrace occidentale: les elections législatives grecques de mars 2004", *European Journal of Turkish Studies*, No 8, 2008, p. 6; Vemund Aarbakke, *The Muslim Minority...*, p. 453–454.

27 Vemund Aarbakke, *The Muslim Minority...*, p. 457.

28 Human Rights Watch, "Greece: improvements for Turkish minority; problems remain", *News From Helsinki Watch*, Vol. 4, No 6, 1992, p. 6–9.

istration²⁹. On 29th January 1988 however, a great mass of people demanded respecting the rights of the minority as a whole, and expressed protest against the Court of Cassation's (Άρειος Πάγος) verdict sustaining the decision to delegalize the associations, whose names referred to Turkish identity. In the anniversary of these events, in 1990 street fighting erupted between the Muslims and Greek Christians in Komotini. Several hundred Muslim shops were ravaged, along with two offices of local Turkish-language newspapers³⁰. The Muslim side accused the Greek administration of rousing the assailants, but the authorities blamed the Muslims for creating an air of enmity manifesting pro-Turkish sympathies. The police reports were quoted, that the Greek people's aggression was provoked when nearly 1500 Muslims, gathered at the Komotini's biggest mosque, shouted "We are Turks"³¹. The Turkish side condemned what happened, criticizing the passive attitude of the Greek police towards whom the Turkish government described as "our kinsmen". The Greek government rejected the criticism and replied that Turkish authorities should consider their own responsibilities. The diplomatic tension following these events made the Greek authorities instruct the Turkish consul in Komotini to leave Greece and return to Turkey. The government in Ankara reacted by ordering the same Greek consul in Istanbul³².

The political struggle for the legal validity of the term "Turkish" in the names of organizations representing the Muslim minority in Greece reached back to the 1970's. The term was officially banned as early as 1972, by the regime of the Junta period. When the Junta fell, however, most of the administrative decisions of disbanding certain associations were suspended. The organizations continued their work under previous names, ignoring the administrative pressure to remove the unwanted terminology. The legal and political dispute in this matter erupted in 1983, with outlawing the organization called the Turkish Union of Xanthi (Τουρκική Ένωση Ξάνθης; *İskeçe Türk Birliği*; est. 1927)³³. The administration decreed that the associations bearing such names threatened the country's public

29 See: Aarbakke Vemund, *The Muslim Minority...*, p. 299–315.

30 The events in 1990 started over the conviction and imprisonment of an Sadık Ahmet, ethnic Turkish politician; Human Rights Watch, "Greece: improvements...", p. 10.

31 Vemund Aarbakke, *The Muslim minority...*, p. 428.

32 Vemund Aarbakke, *The Muslim minority...*, p. 436–437.

33 On April 25th and 26th, 1991, the Rhodopi court of first instance ordered the closing of both the Komotini Turkish Youth Association and the Western Thrace Turkish Teachers' Association (both established in the 1930s) because of the word "Turkish" in their titles. On the same legal basis the authorities refused to register the Cultural Association for Turkish Women of Rhodopi in 2001, with the Greek Supreme Court sustaining the decision. The decades-spanning struggle for Turkish nomenclature reached the European Court of Human Rights, which in late March 2008 decreed, that the Greek court breached the Article 11 of the European Convention on Human Rights. By outlawing the Turkish Union of Xanthi, Greece had been instructed to return the legal status to all the organisations outlawed on the ground of the 1983 ban, it never complied to the Tribunal's decision though; Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης, "Ο κανόνας δικαίου ως έκφραση εθνικής ιδεολογίας. Αδιέξοδα της νομικής αντιμετώπισης των μειονοτήτων στην Ελλάδα", *Μειονότητες στην Ελλάδα*, p. 472–473; Samim Akgönül, "Qui est Sadık Ahmet? Le parcours d'un nationaliste turc en Grèce", *Balkanologie*, Vol. VI, No 1–2, 2002, p. 217; Konstantinos Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 242–250.

order. The Greek government argued that the organizations utilising the banned names breached the conditions of the “peaceful coexistence” rule, regulating the relations between Muslim and Christian communities, and, moreover, created “a non-existent issue of an alleged Turkish minority in Greece”. The above interpretation was sustained on 4th January 1988 by the Court of Cassation³⁴.

It was noted by the observers of the long-term conflict concerning the names of Turkish organisations, that it played an important role in rallying the Muslims around the notions of protecting the Turkish national slogans in the minority’s everyday life. The outlawed organisations, despite their longer traditions, were not particularly active nor influential in the early 80’s. The actions of the government however, prompted many Muslims to treat the legal process as an apparent proof to the persecution of the people who identified with Turkish national identity³⁵. Both sides of the conflict presented decisive arguments. The Greek authorities and courts claimed that the term “Turkish” should never be used in reference to Greek citizens – including the members of the Muslim minority – only to foreigners. Nor did they fail to mention, that utilising the term infringed the conditions of the Lausanne treaty. On the other hand the Turkish activists were convinced that the government sole intention was to prevent the members of the Turkish ethnos in western Thrace from expressing their national affiliations in public debate³⁶. The suggestion by lawyers representing the government, that the outlawed associations could be allowed to continue their work, under the condition that the term “Turkish” in their names be altered into “of Turkish origin”, met with fierce resistance. The Turkish activists claimed that such a notion was contrary to the rule of equality in socio-political life. It was also brought to attention, that the associations with the criterion of “origin” in their names would not be inclusive of individuals who identified with Turkish ethnos, without having Turkish ancestors. The Turkish-language press commenting on the matter also accused the Greek government of attempts to sow discord within the minority by antagonising its members. The more radical thinkers went as far as to claim that the authorities simply tried to rid themselves of the “Turkish dilemma”, by eliminating the people who refused to become “Greek Muslims” from Greece’s population³⁷. Such accusations were especially significant in light of the events in the neighbouring Bulgaria, where the communist regime not only pursued a nationalisation campaign aimed at the Muslims, but also forced Turks to leave the country³⁸. Towards the end of January 1988 an influential member of the

34 Photini Pazartzis, „Le statut des minorités en Grèce”, p. 389.

35 Vemund Aarbakke, “The Muslim minority...”, p. 344.

36 Konstantinos Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 364–365.

37 Vemund Aarbakke, *The Muslim Minority...*, p. 354.

38 See: Ulrich Buechsenschuetz (Улрих Бюксеншютц), *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци, турци (1944–1989)*, София, ИМИР, 2000, p. 57–66; Darina Vasileva, “Bulgarian Turkish Emigration and Return”, *International Migration Review*, Vol. 26, No. 2, 1992, p. 342–355.

Supreme Committee for Minority, editor and journalist, Ismail Rodoplu wrote that Greece was staging a coup against the most important institutions of social and cultural life of the Islam-followers. In his opinion the government conspired to intimidate and hellenise the Muslims while depraving them of not only their religious but also legal and political autonomy³⁹.

It was I. Rodoplu's belief that the consolidation of the minority around the slogans of Turkish nationalism was inevitable, since that ideology was the only reliable foundation for rousing the resistance spirit among the Muslims, against the workings of the Greek state. With that he stressed the necessity to utilise only legal and peaceful methods in the struggle against the authorities, believing that protest actions should present "a treat of citizenship", not that of irredentism. The claims addressed to the government were to be vigorously advocated both among the Muslim population and on the international arena. I. Rodoplu pointed at the Islamic Conference, the European Parliament and even the United Nations as possible supporters of the Muslim struggle⁴⁰. Another view was that of one of the minority's politicians, usually associated with the circles who collaborated with the Greek establishment, Ahmed Faikoğlu. While he never denied the value of grassroots initiatives in rousing the minority to protect their legal and ethnic rights, he still claimed that intensifying the protests only led to escalation of repressions from the government side and worsening of the inter-ethnic relations. This in turn could render a peaceful solution to the Muslim struggle in western Thrace all but impossible. Negotiations on the governmental level were what he considered the most efficient method. His assumption, that the minority issues would be addressed in a series of meetings held in late January 1988, following the negotiations between the prime ministers of Greece and Turkey, Andreas Papandreou and Turgut Özal, proved false though⁴¹. The governments failed utterly to deal with the said matter. Of course the Turkish government treated the controversies in western Thrace as an opportunity to express opinions concerning the status of Turks in Greece, such as the government note issued after the dramatic events in Komotini in February 1990. Still any official statements as to the conditions affecting the lives of Thracian Muslims were avoided, for the fear of the Greek authorities rousing the Christian Orthodox minority in Istanbul as a retaliation.

The witnesses of relations between particular politicians of the Supreme Committee for Minority and the Executive Committee often categorise them as a part of the "generation exchange", which gradually took its toll in the mid 80's. Its main consequence was the introduction of a new way of thinking about the goals of the Muslim community into the political discourse in western Thrace.

39 Vemund Aarbakke, *The Muslim Minority...*, p. 302.

40 Vemund Aarbakke, *The Muslim minority...*, p. 347.

41 Συμεών Σολταρίδης, *Από την κρίση του Μαρτίου 1987 στο Νταβός*, Αθήνα, βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1988, p. 111.

Previously the dominant position had been occupied by the religious leaders, controlled by the Greek state and often reluctant to the secular Turkey. The 80's though saw a great increase in popularity of the local leaders, identifying with Turkish national values. These activists were quick to infiltrate the local circles as well as socio-political structures and worked to rally the Muslims around the preservation of Turkish national identity in western Thrace. Among those, who set the pace of the minority's political life in the last two decades of the 20th century one should mention Orhan Hacıibram (born 1946), Sadık Ahmet (1947–1995), Sabahattin Emin (born 1941), Ahmet Faikoğlu (born 1947) or Ibram Onsunoglu (born 1948). Many of them conducted the three parliament-election campaigns during the period 1989–1990⁴². Two independent electoral lists Trust (Εμπιστοσύνη; Güven) and Good Fortune (Πεπρωμένο; *İkbal*) entered the election in the regions inhabited by the Thracian Muslims. Their leaders addressed only the Muslim electorate, trying to create a counterbalance for the mainstream Greek parties. Although the Greek establishment often proposed candidates of Islamic ancestry in the areas where most voters were Muslims, it was only aimed at gaining votes from the local electorate. The issues concerning the religious minority never surfaced during the parliament's sessions, since the role of Muslim deputies was marginal and downright unnoticeable⁴³. Contrary to this, the independent candidates, like Sadık Ahmet or Ismail Rodoplu stressed the necessity to improve the situation affecting the minority, without much regard for the local political establishment, nor did they fear to express their connection to Turkish cultural and ethnic identity⁴⁴.

Two representatives of the minority entered the 1990–1993 parliament: Ahmet Faikoğlu, who had tried with the independent list, but eventually became the candidate of PASOK (Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα) and independent Sadık Ahmet. The former candidate's election raised most controversies. Despite the fact that he had been accused of vote-wheedling and sentenced in 1989 for propagating material which was deemed contrary to the Greek national interests, he was elected twice in the electoral constituency Rhodopi, on 18th June 1989 and 8th April 1990. The press commented in volume on his stunning success in the second election, when he received nearly 93% of votes from the whole area. Without doubt the electorate had been impressed by his dynamic campaign. Before the election Sadık Ahmet visited many towns inhabited by the Muslims and never avoided direct contact with the voters. Due to the prosecution against him, which commenced in 1989, he had also become one of the most recognizable politicians linked with the minority. The Turkish press was also quick to distinguish S. Ahmet as an informal leader of the Muslim community and a gallant defender of the Turkish national values against the oppressive Greek bureaucracy⁴⁵.

42 Φωτεινή Ασημακοπούλου, "Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης...", p. 251–252.

43 See: Ηλίας Νικολακόπουλος: "Η πορεία προς την αυτόνομη πολιτική...", p. 143.

44 D. Anagnostou, A. Triandafyllidou, "Regions, minorities...", p. 105.

45 Samim Akgönül, "Qui est Sadık Ahmet...", p. 218.

The emergence of independent candidates, who both addressed their political programs to the Islamic minority and accentuated their Turkish ethnicity, in the public scene caused considerable anxiety among the Greek authorities. They came to the conclusion, that by bringing their Turkish roots to attention, the Muslim politicians were able to win a significant support from major parts of local electorate. On the other hand it was understood, that the mechanisms of the election system would prevent any political movement, which addressed only the Muslim voters, from entering the parliament *en masse* or overtaking any elected local government bodies⁴⁶. Although the threshold to enter the parliament had been lowered from 5 to 3% in 1990, the three percent still worked as an insurmountable obstacle for most circles, which would be able to represent the minority. Moreover year 1994 saw the government announce the inclusion of Xanthi and Rhodopi prefectures, inhabited mostly by the Muslims, into the broadened prefectures of Kavala and Evros, where Christians were the dominant element. Such a solution considerably lowered the chances of Muslim candidates for winning the election for the prefects⁴⁷.

Another facet of the problem with the political activity of the Muslim minority in Greece were the internal litigations among the varied circles, who aspired to represent the its interests. Even Sadık Ahmet, despite his great success in 1989–1990 was not able to overcome these divisions. He found himself competing against the traditional religious and political elite of western Thrace as well as the other groups with pro-Turkish programs. The failure of numerous initiatives to voice the Greek Muslim minority's struggle on the international arena could also be attributed to the internal conflicts between the political communities⁴⁸. Such was, for instance, the fate of a 1985–1986 petition campaign among the Muslim population, raised to gain support for the notion of bringing an end to the discrimination of Muslims. The petition was supposed to be submitted to the Greek parliament. Its coordinators, a group of activists connected to the Turkish diaspora in Germany, hoped that the initiative would be publicised by the press both in Greece and abroad. They aimed to unify the Muslims around the common goal of the fight for equal rights. The peaceful and democratic character of the petition was brought to attention, without any reference to nationalism.

46 Vemund Aarbakke, *The Muslim Minority...*, p. 628; Jeanne Hersant and Nepheli Yatropoulos, "Mobilisation identitaire...", p. 12.

47 Konstantinos Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 220–221. None of the independent Muslim candidates entered the parliament in 1993, even though they received 33% and 12% of votes in Rhodopi and Xanthi respectively. In 1996 a total of three politicians obtained a parliamentary mandate, all of them entering the elections on the electoral rolls of the mainstream Greek political parties.

48 One of the characteristics of the social situation in the region were the troubles with retaining the support of a decisive part of the Muslim electorate, overspread and politically rather passive. The inhabitants of particular towns were most inclined to vote for their local activists, their decisions often dictated by client-relationships, still strong in western Thrace and relying on clan-based and economic foundations. In many cases just the best method to win the voters trust for a candidate with parliamentary ambitions was to provide help in "pushing" certain, concrete matters through the local bureaucracy. Φωτεινή Ασημακοπούλου, "Η μουσουλμανική μειονότητα...", p. 246–247.

Despite all the above, the action came to nothing because of the lack of support from the prominent figures of the minority's representation. Even though in late January 1986 it was decided that the petitioning would take place under the charge of the Executive Committee, many of its very members sabotaged the initiative, considering it an element of the internal struggle for the sympathies of the minority members. As a result, to final wording of the petition never even gained the acceptance of the Committee⁴⁹.

Despite the constant trouble with maintaining a steady, politically active electorate, only A. Sadik's party, called The Party of Friendship, Equality and Peace (Κόμμα Ισότητας, Ειρήνης και Φιλίας - Κ.Ι.Ε.Φ.; *Dostluk-Esittlik-Baris Partisi*; est. 1991) managed to withstand the difficult period of the 90's. Although its members actively participated in the most important issues pertaining to the minority, they still found it impossible to work their deputies into the parliament. The attempts to win a strong position within the local administration also proved a failure, which practically reduced the party to grassroots initiatives. In order to win more pro-Turkish voters for his cause and simultaneously emerge on the political scene as a speaking voice of the minority, Sadik Ahmet struggled to tame to most controversial elements of his political program, while still advocating for the unresolved postulates. He tried to overcome the ethnic differences with offers of political cooperation, which went beyond the strict ethnic and religious boundaries, and used extreme caution in his contacts with political circles connected directly to Turkey. On the other hand he tried in vain to appeal to Greek and European courts to lift the sentence for distributing campaign materials, in which the term "Turkish" was used to describe the Muslim minority in Greece. His support went to demands for charging the minority's representatives, and not the Greek government, with the mufti election, as well as to the plans to introduce a democratic election system for the committees governing the wakfa. Quality improvements in the education system for Muslim youth were another important point for his party's program, as was the postulate to disband EPATH and create a new institution of academic profile in its stead⁵⁰.

The multi-faceted political and personal controversies among the Muslim activists made it impossible to establish an integral, common body, that would wield enough power to transplant effectively the issues concerning the Greek Muslims onto the national level of political discourse. Nonetheless, the internal

49 Vemund Aarbakke, *The Muslim minority...*, p. 361.

50 Samim Akgönül, "Qui est Sadik Ahmet...", p. 224, Sadik Ahmet's appeal to the European Court of Human Rights was finally overruled on 15 November 1996, a year after A. Sadik's death in a car accident. The Court declined the notion 6 votes to 1; ECHR, "Case of Ahmet Sadik v. Greece", No. 18877/91, Strasbourg, 1996. p. 1-17, <http://hudoc.echr.coe.int> (Accessed 21 November 2014); *Yearbook of the European Convention on Human Rights/Annuaire de la convention europeenne des droits de l'homme*, Leiden, Brill Academic Publishers, Vol. 39, 1996, p. 252-154; Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης, "Ο κανόνας δικαίου...", p. 472.

difficulties suffered by the minority's politicians did not detract from the anxiety on the part of the Greek government, which meticulously monitored any movements attempting to voice the Muslim minority's issue both in the country and abroad. Such activities, executed by the minority's representatives, circles of Turkish diaspora and NGOs could have negative influence on the image of Greece, as a country where minority suffered from oppression. In fact, since the late 80's many complaints and accusations were addressed at the Greek authorities, concerning human rights infringements and discrimination of minority groups. It is worth adding, that the minority rights protection was drawing a lot of attention within the European Union, because of the policy concerning the new candidate countries from Central and Eastern Europe. Year 1993 saw this question included in the so-called Copenhagen criteria, detailing the conditions which must be met by the membership-aspiring countries⁵¹. According to many observers, Greece then found itself in a highly unfavourable situation. While the European Commission controlled the candidate countries in the area of minority's protection, Greece, a member country, was far from meeting the access standards⁵².

In the 90's the Muslims from western Thrace addressed complaints concerning the infringement of the right to free speech, gathering and religion on the part of the Greek government to the European Court of Human Rights in Strasbourg. All this worked to create an atmosphere of resent towards the Greek authorities⁵³. The successful appeals to the Tribunal, subjected by İbrahim Şerif (1997) and Mehmet Emin Aga (1999) and concerning the rightfulness of their election as muftis of Komotini and Xanthi, made a considerable impression on the public opinion both in the country and abroad. The Greek side ruled their election, made by the congregation of Muslims in 1991, unlawful. Moreover, it rejected the verdict of the European Court, that the Greek state infringed the liberties of speech, religion and conscience⁵⁴.

The government circles grew so anxious about the situation in western Thrace though, that they attempted to lighten their internal policy in the early 90's. Threatened with ethnic and religious rioting in the region, the government announced in January 1990 a certain alteration in the approach to the religious minority. The May following year the prime minister Konstantinos Mitsotakis declared the implementation of concrete reforms under the slogan "Equality in law - equality in citizen rights" (**ισονομία-ισοπολιτεία**), aimed at eliminating

51 **Φωτεινή Ασημακοπούλου**, "Η μουσουλμανική μειονότητα...", p. 223–226; Photini Pazartzis, „Le statut des minorités en Grèce", p. 392; Nora Fisher Onar and Meriç Özgüneş, "How Deep a Transformation...", p. 120–121.

52 Vemund Aarbakke, "Adjusting to the new international framework for minority protection – challenges for the Greek state and its minorities", *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas*, Vol. 5, 2003, p. 49.

53 Nora Fisher Onar and Meriç Özgüneş, "How Deep a Transformation...", p. 125–125.

54 ECHR, "Case of Agga v. Greece (final 17 January 2003)", No. 50776/99 and 52912/99, Strasbourg, 2002–2003. p. 1–13, <http://hudoc.echr.coe.int> (Accessed 21 November 2014).

the discrimination of all persons who possessed Greek citizenship. A program was accepted to introduce “fully equal rights” for both the Muslims and the Christian, Greek-language majority⁵⁵. With this in mind in 1992 the government created a separate committee to deal with the border regions, charged with supervising the introduction of equal citizen rights. An integral part of this body’s activity was to create initiatives which would enable the Muslims of western Thrace to be integrated into the socio-economic network of the Greek republic. The notions suggested by the committee included aborting the “militarised tone”, which was used in reference to the western Thrace. The new main weapons to combat the alleged irredentism or Turkish-inspired separatism were the support to the sustainable economic growth in the whole region and reduction of social stratification among local population. The *sine qua non* condition of reaching the region’s stability was the integration of the Muslim minority with the Greek-language population within the democratic structures of a civil society⁵⁶.

Without doubt the “adjustment” of the course in the Greek policies concerning the Muslim minority in the 1990’s was predominantly dictated by the necessity to align the country’s legal solutions to the EU standards, which placed strong emphasis on the protection of human rights. The authorities came to the conclusion, that the important economic relations between Greece and the other EU member countries postulated a system which would enable Greece to benefit from European funds while not being contrary to the country’s national interests⁵⁷. Eastern Macedonia and western Thrace played a significant part in these strategies because of their economic underdevelopment and their location at the crossroads of strategically important commerce routes, linking the Aegean coast with the politically unstable post-communist zone. Within the thirteen regional development programs, pursued with the EU financial support in two batches, the region found itself on the third place (according to the volume of financial aid), just after the biggest agglomerations of Athens and Thessaloniki⁵⁸. What was deemed extremely important in Brussels were the programs of breaking the monoculture tobacco production and assisting the economic development of the local communities. The influx of structural funds, however, depended on the systematic increase in the levels of protection of civil rights and equality in the socio-economic life of the Muslim minority. This made the Greek government

55 During his visit to western Thrace in 1991, K. Mitsotakis referred to a Muslim minority composed of three different ethnic groups; the Turkish-borns (*Τουρκογενής*), the Pomaks and the Romas; Human Rights Watch, “Greece: improvements for Turkish minority..”, p. 2.

56 **Βουλή των Ελλήνων**, *Πόρισμα* διακομματικής Κοινοβουλευτικής Επιτροπής για τις ακριτικές περιοχές, 14 February 1992, Αθήνα, **Βουλή των Ελλήνων**; Dia Anagnostou, “Deepening democracy or defending the nation. The Europeanisation of minority rights and Greek citizenship”, *West European Politics*, Vol. 27, No 2, 2005, p. 344.

57 K. Featherstone, “Introduction: modernisation and the structural constraints of Greek politics”, *West European Politics*, Vol. 28, No 2, 2005, p. 236–237.

58 Νικόλαος-Κομνηνός **Χλέπας**, *Η Τοπική διοίκηση στην Ελλάδα*, **Αθήνα**, Αντ. Ν. Σάκουλα, 1999, p. 164.

more considerate about the opinions of the EU, concerning the policy towards Muslim minority⁵⁹.

The EU-developed standards of regional politics laid at the foundation of the administrative reforms in Greece, which were to be followed by a more liberal policy towards the Muslims. It was expected, that under the external pressure the community so-far isolated, and itself maintaining its isolation, would be more inclined to participate in the development work for western Thrace and become connected with the Greek state. The local self-governments was supposed to be the centre of such activity. In 1994 the councils of prefectures, previously controlled by the government bureaucracy, were transformed into bodies elected by the citizens, in order to win favour among the local communities and allow them to develop in their own ways. In western Thrace the councils were treated as “contact zones” for the Muslim and Greek-Orthodox groups. One of their important goals was to watch over the public and political cooperation of the two communities, still hardly trusting one another. The authors of the Greek administrative reform also hoped that it would encourage the parties functioning on the national level to place more interest in the local issues and allow the minority’s representatives more influence on the current policies of the country. The belief that the traditional divisions could be overcome thanks to the activities of the local governments was also recognisable in the so-called Kapodistrias-reform from 1998, which resulted in distinguishing the *dimos* (community/municipality) as the basic administrative level⁶⁰.

The said changes, introduced for integration of the minority into the social and political system of the Greek republic, caused criticism among minority’s representatives. First of all, the policy of the government was deemed by the many pro-Turkish activists as an attempt to weaken the controversial postulate of “re-qualification” of a religious minority into an ethnic one. They claimed that the authorities neglect the politically-sensitive issue of minority protection, trying to substitute it with regional politics⁶¹. Moreover, according to the Muslim side, and some of the NGOs, the actions linked with the European financial support failed to erase the traditional divisions between the communities inhabiting western Thrace. The activities which worked to strengthen the identities of the already existing communities proved to have the most decisive impact on the situation in the region. The initiatives aiming at overcoming the ethnic and religious divisions were few in number, the Muslim population also complained on the difficulties in receiving subsidies to help their development from local authorities. This was

59 Eleni Andrikopoulou and Grigoris Kafkalas, “Greek regional policy and the process of Europeanisation 1961–2000”, Dionyssis G Dimitrakopoulos and Argyris G. Passas (eds.), *Greece in the European Union*, London, Routledge, 2004, p. 35–47.

60 Αντώνης **Μακροδημήτρης**, “Διοίκηση και αυτοδιοίκηση στο νομό”, Καλλιόπη **Σπανού**, Άλκης **Ρήγος**, Μιχάλης Σπουρδαλάκης (eds.), *Νομαρχιακή αυτοδιοίκηση – προσδοκίες και προοπτικές*, Αθήνα, Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης, 1996, p. 68, 76.

61 K. Tsitselikis, *Old and new islam...*, p. 179.

especially true with the communities dominated by the Muslims, located in the mountainous border area. Usually they were last in order to benefit from European funds. Other frequently mentioned problems included the uneven access to information and professional advisory services. As a result most of the money from the European Cohesion Fund was spent in the southern part of the region, inhabited mostly by Christians and with an already fairly well developed infrastructure. The local authorities were also unable to convince the Muslim peasants to change their production system. The farms whose existence was based on traditional agriculture possessed no financial reserve. What's more many inhabitants still struggled to receive the confirmation of their land ownership, necessary to apply for UE funding⁶².

Consequently, the administrative reform of the 1990's did not ease the tensions between the Greek administration and the Muslim communities in western Thrace. Even though liberalising the strict legal and administrative rigours helped to avoid the escalation of the ethnic conflict, the problems lying at the basis of the controversies remained unsolved. On the other hand there cannot be any doubt that the political process of European integration, together with activation of the funds, did have a positive influence on the social, economic and political dynamism of the Muslim population in Greece. By means of increased pressure on respecting the human rights in member countries, and by linking the protection of liberty with substantial financial help the EU was able to influence the attitude of the Greek government towards the Thracian Muslims⁶³. Certainly the series of reforms, introduced over nearly two decades, created better environment for the two religious communities to seek forms of cooperation. On the other hand what is frequently pointed out is the insufficient number of common, uniting initiatives which could form a foundation for stable regional cooperation. The claims forwarded by a major part of the minority, that their separate ethnicity and cultural autonomy be publicly recognized are still declined by both the government and a good portion of the Greek society. Furthermore, the democratisation on the local level never completely removed the lack of trust to the state on the Muslims' part. What it did cause, was lending a degree of dynamism to the process in which the traditional values, developed over the decades in the Greek or Turkish national spirit, gained more and more substance. It seems justified to draw a conclusion, that the political activity of the pro-Turkish leaders of the Muslim minority still advocates for the same goals as it had in the early 1980's.

Without doubt the Greek and Turkish respective nationalist ideologies have forced a proverbial wedge between the two religious communities of western Thrace. These sets of beliefs dictated the controversies concerning the nomenclature and education system reform; even the attempts to decentralise the country failed to override the nationalist influences. Rejecting the partnership approach to the minority as a foreign concept forced by the EU was quite popular among

62 Dia Anagnostou and Anna Triandafyllidou, "European integration...", p. 16, 20.

63 Dia Anagnostou, "Deepening democracy...", p. 346.

the Greek society throughout the 1990's. In fact, the Muslims did view the European Union as a protector of their rights, guaranteed by the Lausanne treaty and matching the general, international system for the protection of minority's rights⁶⁴. Yet, most of the Muslims found it awkward to identify with the idea of a multi-cultural Europe as a system of cooperating regions and instead supported the activities which could secure a homogenous ethnic and cultural identity of their own people. Their view of the future envisioned a group, which relies on unambiguous ethno-religious identification.

64 Adamantia Pollis, *Greek national identity: religious minorities, rights, and European norms*, "Journal of Modern Greek Studies", 1992, Vol. X, No 2, p. 188–189; Dia Anagnostou, "Breaking the Cycle of Nationalism: The EU, Regional Policy, and the Minority of Western Thrace", *South European Society and Politics*, Vol. 6, No. 1, 2001, p. 102–103.

Bibliography

- AARBAKKE Vemund, "Adjusting to the new international framework for minority protection – challenges for the Greek state and its minorities", *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas*, Vol. 5, 2003, p. 43–54.
- AARBAKKE Vemund, *The Muslim Minority of Greek Thrace*, Unpublished Phd Thesis, University of Bergen, 2000.
- AKGÖNÜL Samim, "Qui est Sadık Ahmet? Le parcours d'un nationaliste turc en Grèce", *Balkanologie*, Vol. VI, No 1–2, 2002, p. 213–227.
- ANAGNOSTOU Dia and TRIANDAFYLIDOU Anna, "Regions, minorities and European integration: a case study on Muslims in Western Thrace, Greece", *Romanian Journal of Political Science*, Vol. 7, No 1, 2007, p. 101–126.
- ANAGNOSTOU Dia, "Breaking the Cycle of Nationalism: The EU, Regional Policy, and the Minority of Western Thrace", *South European Society and Politics*, Vol. 6, No. 1, 2001, p. 99–124.
- ANAGNOSTOU Dia, „Deepening democracy or defending the nation. The Europeanisation of minority rights and Greek citizenship", *West European Politics*, Vol. 27, No 2, 2005, p. 335–357.
- ANDRIKOPOULOU Eleni and KAFKALAS Grigoris, "Greek regional policy and the process of Europeanisation 1961–2000", Dionyssi G Dimitrakopoulos and Argyris G. Passas (eds.), *Greece in the European Union*, London, Routledge, 2004, p. 35–47.
- BOROU Charles, "The Muslim Minority of Western Thrace in Greece: An Internal Positive or an Internal Negative Other?", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 29, No 1, 2009, p. 5–26.
- BUECHSENSCHUETZ Ulrich (Улрих Бюксеншютц), *Малцинственната политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци, турци (1944–1989)*, София, ИМИР, 2000.
- CHRISTOPOULOS Dimitris, *Greece*, Rainer Bauböck, Eva Ersbøll, Kees Groenendijk, Harald Waldrauch (eds), *Acquisition and Loss of Nationality, Policies and Trends in 15 European States: Country Analyses*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 253–288.
- DE JONG Fred, "The Muslim Minorities in Western Thrace," Georgina Ashworth, (ed.), *World Minorities*, Vol. 3, Sunbury, Quartaraine House Ltd., 1980, p. 95–100.
- DE JONG Fred, *Names, religious denomination and ethnicity of settlements in Western Thrace*, Leiden, E.J.Brill, 1980.
- ECHR (European Court of Human Rights), "Case of Agga v. Greece (final 17 January 2003)", No. 50776/99 and 52912/99, Strasbourg, 2002–2003. p. 1–13, <http://hdoc.echr.coe.int> (Accessed 21 November 2014).
- ECHR (European Court of Human Rights), "Case of Ahmet Sadik v. Greece", No. 18877/91, Strasbourg, 1996. p. 1–17, <http://hudoc.echr.coe.int> (Accessed 21 November 2014).

- FEATHERSTONE Kevin, "Introduction: modernisation and the structural constraints of Greek politics", *West European Politics*, Vol. 28, No 2, 2005, p. 223–241.
- FISHER ONAR Nora and ÖZGÜNEŞ Meriç, "How Deep a Transformation? Europeanization of Greek and Turkish Minority Policies", *International Journal on Minority and Group Rights*, Vol. 17, No. 1, p. 111–136.
- HELSINKI WATCH REPORT, "Destroying ethnic identity: The Turks of Greece", Human Rights Watch, Washington-New York, 1990.
- HERSANT Jeanne and YATROPOULOS Nepheli, "Mobilisation identitaire et représentation politique des « Turcs » en Thrace occidentale: les elections législatives grecques de mars 2004", *European Journal of Turkish Studies*, No 8, 2008.
- HUMAN RIGHTS WATCH, "Greece: improvements for Turkish minority; problems remain", *News From Helsinki Watch*, Vol. 4, No 6, 1992.
- LABRIANIDIS Lois, "The Impact of the Greek Military Surveillance Zone on the Greek Side of the Bulgarian-Greek Borderlands", *Boundary and Security Bulletin*, Vol. 7, No. 2, 1999, p. 82–93.
- MARUSHIAKOVA Elena and POPOV Vesselin, "The Muslim communities in Bulgaria", <http://www.balkanethnology.org> (Accessed 21 November 2014).
- PAZARTZI Photini, "Le statut des minorités en Grèce", *L'Annuaire français de droit international*, Vol. 38, 1992, p. 377–392.
- POLLIS Adamantia, *Greek national identity: religious minorities, rights, and European norms*, "Journal of Modern Greek Studies", 1992, Vol. X, No 2, p. 171–196.
- SEYPPEL Tatjana, "Pomaks in Northeastern Greece: An Endangered Balkan Population", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. 10, No 1, 1989, p. 41–49.
- STAVROS Stephanos, "Citizenship and the Protection of Minorities", Kevin Featherstone and Kostas Ifantis (eds.), *Greece in a Changing Europe Between the European Integration and Balkan Disintegration*, Manchester-New York, Manchester University Press, 1996.
- TSITSELIKIS Konstantinos, *Old and New islam in Greece. From historical minorities to immigrant newcomers*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2011.
- VALINAKIS Yannis, *Greece's Security in the Post-Cold War Era*, Ebenhausen, Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP-S, 394), 1994.
- VASILEVA Darina, "Bulgarian Turkish Emigration and Return", *International Migration Review*, Vol. 26, No. 2, 1992, p. 342–355.
- Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2010, Vol. II.
- Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2011, Vol. III.
- Yearbook of the European Convention on Human Rights/Annuaire de la convention européenne des droits de l'homme*, Leiden, Brill Academic Publishers, Vol. 39, 1996, p. 252–154.
- ΑΛΕΞΑΝΔΡΗΣ ΑΛΕΞΗΣ, "Το μειονοτικό ζήτημα 1954–1987", *Οι Ελληνοτουρκικές σχέσεις 1923–1987*, Αθήνα, Γνώση, 1988, p. 493–552.
- ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Φωτεινή, "Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης", Φωτεινή Ασημακοπούλου και Σεβαστή Χρηστίδου-Λιοναράκη (eds.), *Η*

μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης και οι Ελληνοτουρκικές σχέσεις, Αθήνα, Λιβάνη, 2002, p. 209–340.

ΑΣΚΟΥΝΗ Νέλλη, *Η Εκπαίδευση της μειονότητας στη Θράκη: Από το περιθώριο στηνπροοπτική της κοινωνικής ένταξης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006.

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ, “Περί Μειονοτικών Σχολείων της Μουσουλμανικής Μειονότητας εις Δυτ. Θράκην”, *Εφημερίδα της Κυβερνήσεως*, Vol. Α’/77, No 264.

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ, “Περί Μουσουλμάνων Θρησκευτικών Λειτουργιών”, *Εφημερίδα της Κυβερνήσεως*, Vol. 182Α, No 1920.

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ, “Το Σύνταγμα της Ελλάδας (Όπως αναθεωρήθηκε με το Ψήφισμα της 27ης Μαΐου 2008) της Η7 Αναθεωρητικής Βουλής των Ελλήνων”; <http://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/8c3e9046-78fb-48f4-bd82-bbba-28ca1ef5/SYNTAGMA.pdf> (Accessed 21 November 2014).

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ, „Κώδικας της Ελληνικής Ιθαγένειας”, *Εφημερίδα της Κυβερνήσεως*, Vol. Α’/258, No 3370.

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ, „Περί προσωρινού αρχιμουφτή και μουφτήδων των εν τω Κράτει Μουσουλμάνων και περί διαχειρίσεως των περιουσιών των Μουσουλμανικών Κοινοτήτων”, *Εφημερίδα της Κυβερνήσεως*, Vol. Α’/148, No 2345.

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ, Πόρισμα διακομματικής Κοινοβουλευτικής Επιτροπής για τις ακριτικές περιόχες, 14 February 1992, Αθήνα, Βουλή των Ελλήνων.

ΜΑΚΡΥΔΗΜΗΤΡΗΣ Αντώνης, “Διοίκηση και αυτοδιοίκηση στο νομό”, Καλλιόπη Σπανού, Άλκης Ρήγος, Μιχάλης Σπουρδαλάκης (eds.), *Νομαρχιακή αυτοδιοίκηση – προσδοκίες και προοπτικές*, Αθήνα, Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης, 1996.

ΜΠΑΛΤΣΙΩΤΗΣ Λάμπρος Μ., “Ελληνική διοίκηση και μειονοτική εκπαίδευση στη Δυτική Θράκη”, Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης και Δημήτρης Χριστόπουλος (eds.), *Το Μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εκδόσεις ΚΕΜΟ, 1997, p. 415–451.

ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Ηλίας: “Η πορεία προς την αυτόνομη πολιτική συγκρότηση της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη”, *Μειονότητες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ίδρυμα Μωραΐτη, 2004, p. 119–163.

ΟΝΣΟΥΝΟΓΛΟΥ Ιμπράμ, “Κριτική στη μειονοτική εκπαίδευση”, *Συγχρονά Θέματα*, Vol. 63, No 2, 1997, p. 61–64.

ΣΟΛΤΑΡΙΔΗΣ Συμεών, *Από την κρίση του Μαρτίου 1987 στο Νταβός*, Αθήνα, βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1988.

ΤΣΙΤΣΕΛΙΚΗΣ Κωνσταντίνος, “Ο κανόνας δικαίου ως έκφραση εθνικής ιδεολογίας. Αδιέξοδα της νομικής αντιμετώπισης των μειονοτήτων στην Ελλάδα”, *Μειονότητες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ίδρυμα Μωραΐτη, 2004, p. 457–482.

ΧΛΕΠΑΣ Νικόλαος-Κομνηνός, *Η Τοπική διοίκηση στην Ελλάδα*, Αθήνα, Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1999.



The Past and the Presence of the Muslims in Hungary

Tamás SOÓS

Chairman of Turkish and Hungarian Friendship Society
Lecturer of Middle Eastern Languages

Summary

This article treats of life of the Hungarian Muslims, focusing on the history of education. Known the above written details We cannot be satisfied with the result and the level. of progress. According to the well-founded opinion of formally seyh Abd el Rahman there are two main cause of the slow-down progress:

-The Arab originated members of Hungarian Muslim Community want to the Vahabian ideology force on the Hungarian mumeens. Later they bounded the financial support on the acceptance of their stronger leadership in the Muslim 's spiritual education too. This line was unacceptable for us. When we refused it , they left Hungarian Islam Community and founded the Organization of Hungarian Muslims which represented his own imaginations about the faith.

-In spite of ideological dialogue with the so called historical church, the Hungarian born human being , who is embraced by the Islam thorn in the eye of clergy.

Besides of mentioned causes the economical crises is restricted the progress. The Hungarian Muslims since the foundation are getting touched with Turkish Muslim Organizations. They feel mutual sympathy with the teachings of Fethullah Gülen hodzsa and earlier with the imaginations of Prof. Erbakan as well. Current their relations with the Turks are well founded.

The plan of Muslim Center in Hungary supported by the most Hungarian Muslim. Against the small number of Muslims in Hungary, the awaking of Islam since 1936 is undisputable. A serious well- minded ideological based center which has its own well educated, but open hearted Muslim leaders, -imams , muftis -is able to popularize the faith of the peace at Hungary. We hope the future will offers better opportunities, and more friendly political circumstances to bring into being this.

Macaristan'daki Müslümanların Geçmişi ve Bugünü

Özet

Bu makalede Macaristan'daki Müslümanların eğitim tarihine odaklanarak yaşamları incelenmektedir. Bilinen yazılı detaylara göre sonuç ve ilerleme düzeyinin tatmin edici olduğu söylenemez. Abd el Rahman'ın sağlam zeminli resmi görüşüne göre ilerlemenin yavaşlamasında iki başlıca neden mevcuttur:

-Macaristan Müslüman Topluluğunun Arap kökenli mensupları Macar müminlerinin Vahabi ideolojisine göre hareket etmelerini istiyorlar. Ayrıca mali desteği de Müslümanların manevi eğitim ile ilgili liderlik konumlarının kabulüne bağladılar. Bu uygulama bizim açımızdan kabul edilemez idi. Bu görüşü reddettiğimizde Macaristan İslam Topluluğu terk ederek din ile ilgili kendi görüşlerini temsil eden Macaristan Müslümanları Organizasyonunu kurdular.

-Sözde tarihi kilise ile yürütülen ideolojik diyaloga rağmen Macaristan doğumlu ve Müslümanlığı kucaklamış bir insan Hristiyan din adamlarının gözünde göze batan diken konumundadır.

Söz konusu nedenler haricinde ekonomik krizler de ilerlemeyi kısıtlamıştır. Kuruluştan sonra Macarlı Müslümanlar Türk Müslüman Kurumları ile irtibat kurmuşlar. Fetullah Gülen hocanın öğretileri ve daha öncesinde Prof. Erbakan'ın tahayyülleri hakkında karşılıklı sempati duymaktalar. Türklerle ilgili mevcut ilişkileri sağlamdır.

Macaristan'daki Müslümanların çoğu Macaristan'da Müslüman Merkezi ile ilgili planı destekliyorlar. Macaristan'daki Müslüman sayısının az olmasına rağmen 1936 dan sonraki İslam uyanışı tartışılmaz. İyi eğitilmiş açık yürekli Müslüman liderleri – imamları, müftüleri – olan ciddi ve iyi niyetli ideolojiye dayalı merkez sayesinde barışın dini Macaristan'da taraftar bulmaktadır. Umarız gelecek bunun gerçekleşebilmesi için daha iyi fırsatları ve daha dostane siyasi ortamı sunacaktır.

Introduction

However Hungary has never been a Muslim country historically was influenced by *Dar al Islam*. There are two interesting facts for the Hungarian Islamic history: the presentation and the acceptance of the principles of Islam. On the one hand Islam has only been an officially recognized faith in Hungary since 1916, on the other hand: the Hungarians have been closely related to Islam for centuries. The oldest historical lines go back to the previous centuries and the period of Ottoman conquest.

If we analyze the history of Islam in Hungary, we have to go back to the area which is called in Hungarian Levédia, the region of the Ural Mountains and Don River. The Hungarian tribes were lieges and part of the Kazar Empire. Later on the the Kabar tribe joined to Hungarian tribal confederacy. They arrived as an alliance to the Magyar tribes into the Carpathian basin. After the Conquest of the Carpathian basin, further Muslim tribes settled in Hungary: the Hvarezmis¹, the Alans (Halani) , the Bissanis (Besenyő) and the Bezermens (Böszörmény). In the 10th century also a significant number of Muslims arrived from the area of Volga and Kama River² , they were the so-called Volga Bulgarians. In 1229, the Cumans, who were another Muslim tribe, asked for asylum from the king Béla IV of Hungary. They settled and were converted into Christianity and played a significant role against the Mongol invasion of the country. The Tatars were conquered by the Mongols and they were united under the dominance of the Mongol Empire.³ In the 13th century Tatars settled as another Muslim group into Hungary.

The greatest expansion of the Ottoman Empire occurred under Suleiman I. rule and it was based on three main battles: Belgrade was conquered in 1521, the victory in Rodas in 1522, and the battle of Mohács in 1526, when Hungary lost its independence. The Turks gained control over Hungary and Transylvania, as well as of the two Romanian voivodeships, Wallachia and Moldavia, which became 'tributary principalities of the Ottoman Empire'.⁴ After the battle of Buda in 1540, the country was divided into three parts; one became a part of the Ottoman Empire and remained for the next 150 years. As a consequence of the Ottoman conquest, a significant migration took place from the Balkans. Furthermore, the country was religiously, culturally, economically, and architecturally were influences by the Muslims. Many mosques, medreses and Turkish baths were built during this era. As a result of the battle of Szigetvár in 1566, the Empire could not have expanded its territories to Western Europe and the Ottomans went into decline.

1 *Originated from the region of Horezm, current Uzbekistan*, For more details see Kristó Gyula, *Nem Magyar népek a középkori Magyarországon*, Budapest, 2003.

2 *Nowadays Russia* , For more details see *Ibid*.

3 Mark LeVine: *Islam and the West: Roots of Conflict, Cooperation, and Confrontation, Why they don't hate us: Lifting the veil on the axis of evil*, Oxford, Oneworld, 2005.

4 Jack Goody, *Islam in Europe*, Polity Press, Cambridge, 2004.

During the Hungarian revolution of 1848, many soldiers, politicians and public figures fled to Turkey, resettled there and converted into Islam. In 1908 Bosnia and Herzegovina became part of the Austro-Hungarian monarchy, which meant half a Million Muslims became part of it. This fact on one hand was a challenge for Monarchy; on the other it widened the perspectives towards Muslims. In the First World War the Austrian-Hungarian Monarchy was in alliance with Turkey. The first Islamic law came into force in 1916, when Islam was confirmed full recognition by law. This law was rather symbolic and positively influenced the alliance with Turkey. After the collapse of the Austrian Hungary Monarchy, lost of Bosnian civilians and military persons remained in Hungary. Dr. Gyula Germánusz (Julius Abdul Karim Germanus) as a most famous Hungarian Muslim scholar and Durich Hilmi Husszein as a Grand Mufti of Buda played a significant role in the modern history of the Hungarian Islam.

During the Communist era, religious dominations were banned. End of 1980's, Communism became softer and religious denominations gained more power. Just before the regime change, the first Muslim organization was established in 1988. It was the so-called Association of Muslim Students (*Muszlím Diákok Szövetsége*).

Church and the State- Islam in the law

Hungary is a secular state. The state must be neutral in matters of belief. However the separation and the neutrality do not exclude that state should take in consideration of the characteristics of the churches which are distinct from other social organizations, associations and representative bodies and cooperate with churches in public utility matters and support the operation of them with financial matters (money, real estate) thus essentially fascinating the implementation of constitutional rights.⁵

In Hungary, the Ministry of National Resources is responsible for religious affairs. One department of it is in charge to keep relations between government and religious leaders.

The Act IV. of 1990 on Freedom of Conscience and Religion came into force in 1990 which declared freedom of religion and the establishment of religious organization. The relations between state and religious denominations are being determined in the constitution as well as in the Act IV. This law ensures freedom of conscience and religion and freedom of religious assembly and association. The legally registered religious organizations (churches), denominations and religious communities have equal rights. According to this law a religious organizations can be established by 100 people, the request for authorization of foundation

5 <http://www.nefmi.gov.hu/egyhazi/allam-egyhazi/allam-egyhazi-kapcsolata>

must be submitted to the relevant local country court, attached the bylaws, which the court can only assesses that does not conflict with the Constitution or other law.⁶

Islam in Hungary was recognized in the Act XVII. on Recognition of Islam of 1916. This law entered into force in 1916 and it is still effective. It contains the following paragraphs:

1. § Islam as a religion confirms full recognition by law.
2. § Rule of principles, ethical doctrines, religious services and organizational regulations are not mandatory for establishment of a Muslim religious community.
3. § The Hungarian Muslim Community with the approval of the Minister of Culture and Education Affairs is connected with Muslim Community in Bosnia and Herzegovina. In order to fulfill their duties, clerics and leaders of the religious community need the approval of the Minister of Culture and Education Affairs. This approval required the same qualification that is needed to the imams in Bosnia and Herzegovina. The clerics can be employed if they receive a respective amount of salary even before the community is being established.
4. § Practice of Islam, its principles, doctrines and institutions share a legitimate legal protection within the frame of the existing laws. Obviously, the ordinary laws are mandatory for Muslims as well as for any other confessions. The ministry determines required differences with legal regulations.
5. § This law will be implemented by the Minister of Culture and Education Affairs, the Minister of Interior and the Minister of Justice.⁷

In Hungary four historical churches exist: Catholic, Reformed, Evangelic and Jewish. The relations between the Historical Churches and the small denominations as well as between them and the government are rather unconstructive.

Muslim organizations, mosques and foundations in Hungary

In the last 20 years the lives of Hungarian Muslims become reorganized and vivid. Thanks to their activities and teachings nowadays there are more than 3500 sisters and brothers in Islam in Hungary. According to the Central Statistical Office of Hungary (*Központi Statisztikai Hivatal*) based on the last census in 2001, there are 3518 Muslim in Hungary. It is a fairly underestimated number for several reasons. Firstly, it was not compulsory to answer the question concerning religious affiliation, therefore many believers did not declare their religious affiliation, those data belong to the category either 'religion is unknown' or 'did

⁶ http://net.jogtar.hu/jr/gen/hjegy_doc.cgi?docid=99000004.TV

⁷ <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3&param=7348>

not want to respond the question'. Furthermore, those Muslims who have been living in Hungary for many years but do not have Hungarian citizenship, only a resident permit, were not considered.

In Hungary there are three registered Islamic religious organizations. In 1988 the pathfinders were the *Hungarian Islamic Community* (Magyar Iszlám Közösség, (رجلما هی الساهی عم ج), consist of Hungarian, Bosnian, Albanian and Turkish members. In 2000 the Arabs who lived in Hungary were not satisfied with the spiritual work of the Hungarian Islam Community therefore they established their own community under the title *Organization of Muslims in Hungary* (Magyarországi Muszlimok Egyháza (رجلما یملسم هیه). Last the *Islamic Organization* (Iszlám Egyház) was established in 2003.

There are 15 mosques in Hungary, 9 of them are in the capital, in Budapest. Three can be found in the three Islamic cultural centers, there is an Afghan and Turkish mosque, as well as one is in the cellar (میلص) of a well-known Turkish restaurant. Concerning the mosques in the countryside: there is one in Miskolc, belongs to the Alvakf foundation. The one in Siklós, the mosque of Malkoch Bey was built in the 16. century during the Ottoman period. In Pécs the famous Jakovali Hasan mosque, named after a Balkan Derwish⁸, who lived in Hungary in the 17th. century. There are further ones in the country, in Szeged, Debrecen and Kecskemet.

Several Muslim foundations exist in Hungary; all of them are specialized in different fields. One of them is the *Hanif Islamic Cultural Foundations* (Hanif Iszlám Kulturális Alapítvány) which aim is to introduce 'Islamic religious, cultural and lifestyle' to Hungarians. Another important foundation is the *Relief Peace Foundation* (Jótekonysági Béke Alapítvány) which also runs a mosque in Budapest. The *Gül Baba Educational and Cultural Foundation* (Gül Baba Oktatási és Kulturális Alapítvány) is a social institution which aims 'to reduce the homesick of Turkish people who live in Hungary'.⁹ It deals with issues that appear in everyday life of the people: social, educational, gender and family problems. The members of the three main Muslim organizations belong to Sunnis, one Shiia foundation exist in Hungary: *Ansar Ahl ul-Bayt Carpathian Basin Shiia Islamic Community* (Ansar Ahl ul-Bayt Kárpát-medencei Sía Iszlám Szövetség).¹⁰

Dialogue with other religious communities

As it was mentioned before, there is an existing gap between the historical and the small denominations in Hungary. One example represents this statement: only the four leaders of the historical churches are invited to the annual meeting of the President concerning religions matters. In order to reduce this gap, the small

8 Djakova is a small historical town in Kosovo Metohia

9 <http://www.gulbaba.org/new/index.php?lang=hu>

10 <http://iszlami.com/hazai-iszlami-kozossegek>

denominations established a *Cooperation Forum of World Religions* (Világvallások Együttműködési Fóruma). It aims to provide a platform for a mutual cooperation in the field of religion, culture and public life. Their members are three Buddhists, a Krishna, a Muslim, a Unitarian and a Progressive Jewish organization. Further initiatives were taken regarding interreligious dialogue: the *Dialogue Platform Association* (Dialógus Platform Egyesület) is a non-profit organization which was formed by Hungarian and Turkish intellectuals, scientists and volunteers. It aims 'to promote tolerance between people from different cultures, understanding, mutual respect and acceptance and encourage dialogue between the followers of different ideologies, ethnic communities, religions.'¹¹

The MME has been collaborated with other religious denominations. They have been invited to both national and international conferences by various organizations concerning religious dialogue: *Hungarian Christian Ecumenical Association*, EYCE (*Ecumenical Youth Council in Europe*), WCRP (*World Conference on Religions for Peace*) and FEMYSO (*Federation of European Muslim Youth and Student Organizations*). The aim of those conferences was that the participants gain more knowledge of each other's beliefs as well as dispose the existing stereotypes. Since many years the Hungarian Muslims and the Catholic Benedictines developed a mutual cooperation based on the Islamic Christian dialogue. They have been also affiliated with the *Justitia et Pax Committee* of the Hungarian Catholic Bishops' Conference.

Islam in the history books

A short summary about the main history books will be scrutinized which are written for the Non – Muslim pupils in the Hungarian secondary schools. These have been proposed and suggested by the formal Ministry of Education.¹² The first thing that needs to be mentioned is the result of the research is not favorable. Regarding the knowledge of Islam and the Muslims, the most blossoming age was from the end of 19th to the mid-20th century. The historical textbooks of this era were written by expert historians, whose knowledge about Islam was well established and deep fellow feeling as well.

During the Socialist era the chapters were fairly quite didactic and influenced by theories of dialectical materialism. Obviously that means: the texts mostly focused on the heroes, heroism and heroic events concerning Muhammad (peace upon Him). This ideology served as a cradle and gave assistance for the freedom fighting of the Third World. The Muslims were not enraptured by disciplines of the Socialist-Communist ideology but the over-idealized heroism was far from them. To sum it up: the teachings were concentrated on pure deeds, events rather than spirituality.

11 http://www.dialogusplatform.hu/index.php?option=com_content&task=view&id=37&Itemid=32

12 Current Ministry of National Resources

The question is raised up: what kind of information and statements are forwarded about the birth of Islam, moreover, how Prophet Muhammad was described (peace upon him). What is the truth of textbook writers concerning everyday life of the Muslims? Are there details given about the presence of Islam in other continents? Are the sources up to date to the modern Islamic life? Not to be found any correct and right answer regarding the above mentioned questions.

In this paper, chapters about Islam were analyzed in historical textbooks which were published for secondary schools in Hungary since 1990. They were published by official authorities of the formal Ministry of Education. Unfortunately, little information can be found about Islam and Muslims. Regrettably, the influence of Muslim culture is not represented anywhere. Only few sources are being mentioned of the Moorish Empire in Andalusia and Sicily which impact on the shaping sciences and cultural life of Europe were significant and well defined.

According to my opinion the main causes of these are originated from:

- Nations of Europe have already done their best in order to hide the truth, by showing real face of Islam.
- The negative effect of globalization as well as European supremacy

Is it possible that Hungary will be able to find the solution and the alternative? Our answer is has to be definitely yes.

Concerning the up to-date situation of the Non-Muslims, they have been learning about Islam from the official history textbooks written for the secondary school, issued under the control of formal Ministry of Educations. The authors are mostly history teachers who do not have an adequate knowledge about Islam. Furthermore they do not match with the spiritual requirements. Unfortunately they are full with misunderstandings, unfairness and stereotypes. Let be mentioned one example: according to their false imaginations, the Djihad (دِیَاج) was the main reason for establishing the Arabic Empire. They documented by this example their ignorance about the history of Asia and the Middle East. As a consequence of the previous mistakes nowadays in the field of education there are more useless books and curricula than useful ones. Avoiding this unpleasant situation the first way out could be in the future to recall the experts of Islamic lecturers, as advisers to the editorial team.

Muslim religious education in Hungary

In Hungary world famous scholars and researchers worked in the field of Islamology, Orientalistic and Turcology studies. The most successful period concerning curricula and textbooks were in the beginning of 20th. century. Expert on high level writers, authors, researchers were ready to cooperate with editors of schoolbooks and handbooks. This mutual collaboration can be investigated in

the content of an issued book written by a world-famous Hungarian scholar; Ignaz Goldziher was one of the most significant figures of the Islamic studies. Demonstrating his respect, an anecdote has to be mentioned from a Mufti of the Al-Azhar University: 'What a funny thing is to study Sheria (شريعة) and Fikh (فقه) from a Hungarian scholar who is a Jew by born'. (*Germanus 2001 214-215*) One of his works was an official approved textbook for the Medresat (تاسردم) in Bosnia, under the title: Short History of Classical Arabic Literature¹³. The book was published in the year of 1909. It consists of five chapters:

- Introduction to the Arabistic
- Arabic literature till the age of Ommayyads
- Arabic literature under the Abbasids
- Arabic literature in Maghreb
- Arabic literature after the decline of Abbasids (*Goldziher 1908 1-4*)

Thanks to his scholars and a respected mufti from Bosnia, the faith of Islam begun to enjoy widely acceptance and support in Hungary. The Bosnian immigrant Durich Hilmi Hussein became the Mufti of the Hungarian Islamic Community. This well-educated clergy man was a beloved person for the members of both the Hungarian Muslim Community and the Hungarian authorities. In that time they granted Hungarian citizenship to him for his braveness. He fought for the Hungarian sovereignty in the company with the members of Tattered Legion. In 1935 he published an important book in Hungarian, entitled 'Mirror of Islam Religion' (یلمسملاین ید هارم). This book was useful to Muslim pupils (بالط) and Non-Muslims (نیملسملای ریغ) who want to become acquainted with the pillars of religion. The publication is a certain kind introduction and summary of religious thought. It contains useful and up to date knowledge and information about the Prophets, their deeds and life as well. Durich Hilmi Hussein drew a parallel between the two faiths, Christianity and Islam. He emphasized the doctrines of the two monotheist faiths which are common in both. Due to the popularity of this book the Hungarian Islamic Community was reprinted in 2001. (*Léderer 1992*)

Islamic education in Hungary since 1989

After the collapse of the antireligious government in Hungary, the Hungarian Islamic Community after a 45 year break was reestablished. The community was led by a Hungarian Muslim Dr. Abdel Rahman Mihálffy, who completed his studies as an Imam at the University of Al Azhar. Since the foundation of the community, the main goal of Seyh Abd el Rahman has made the thought of Is-

13 Original title: *Kratka povijest arabske književnosti*, 1908.

lam known in wide range. He translated the Holy Koran to Hungarian language. Numerous booklets and translations were published about the daily practice of worship, Islamic life, marriage, circumcision and Hajj. In that time, the leaders of the Hungarian Islamic Community consisted of well-educated men, majority of them completed their studies in Muslim countries and were embraced by Islam voluntarily and not by born. They have been working on spreading the Islam in Hungary. Their exemplary results are widely accepted by the non- Muslims as well. (Udvarvölgyi 2009, 70-120)

Since the Organization of Muslims in Hungary was established, it has attempted to educate both Muslim and Non-Muslim children and adults. Regular Arabic language and Islamic courses has been organized both for Muslims and Non-Muslims. Monthly meetings of the Hungarian and Arab Muslim women have taken place. They also had a monthly magazine in Hungarian, namely the *New Conception* (دیجیال رکف). Unfortunately due to the financial difficulties, currently the publishing of the newspaper is suspended. They annually organizes a five week summer school for both Hungarian and Arab pupils.

Analyses of textbooks and curricula

The wealthy Arabs have been doing their best in favor of teaching and studying of Islam. The teaching activity has been running continuously in these mosques. Some textbooks and curricula were issued, either for adult Muslims and children. The publishing house belongs to the School of Minare (منذیمل بتمک). The Mekteb of Minare is certain kind of vakif (فوقو) specialized in practicing and training for the elementary education in Hungary. The teachings and trainings are not only for youngsters, but also for adults. The Vakif frequently provides scholarships to pupils in Muslim countries.

Their curricula are written from the below given subjects:

- Arabic script and reading دیبرعل اأرق و مباتک
- Introduction of meaning of the Holy Koran
- Daily life according to Islam
- How to pray?
- Dialog between Muslims and followers of Islam
- What do we know about Ramadan?
- Teaching and life of Muhammad (peace upon Him)
- The Prophets and their stories

The following books are being used as textbooks:

- The book of Ahmad von Denffer entitled '*Islam for children*', which is one of the best examples of Muslim children's education in Hungary was published in 2009. It deals with everyday life of Muslims, based on Tawhid, the doctrine of Oneness of God. Due to the Quran and Sunnah, the five pillars of Islam, their everyday practice, piety and proper behavior are presented in the book. Parallel to the theoretical information, practical ones are also included.
- Prof. Dr. Yasar Kandemit edited a very interesting and readable Hadith book. It is entitled '*40 Hadith with tales for children*'. The publication contains cheerful stories about the Saints and Prophets.
- Entitled '*Fortress of Muslims*', describes the daily practice of a good Muslim mankind. Moreover it informs the believers about their religious duties. How the pious Muslim says a pray to Allah entering to the mosque. What kind of pray has to say when one is kneeling in front of Allah.
- Abu-I-A'la Maudidi was one of the eminent thinkers and philosophers of the modern age. His book '*The Islamic way of life*' gives aspects of Islamic lifestyle and ethics. It includes basic features of the Islamic political order and economic principles.
- The book of Dr. Muhammad Ali Al-Hashimi, '*Muslim identity as it described in the Quran and Sunnah*' gives assistance to Muslims to ascend to the level what their true faith expects from them.
- The book of Dr. Mohhammad Suleiman Al Ashqer '*Your way to Islam*' is about a spiritual journey what has to be taken by an individual to be a true believer. We can read a true story of how Islam embraces. The appendix contains short Suras, where animal scarification also being described.

Bibliography

Goldziher Ignaz: *Az arab irodalom rövid története (a kezdetektől a XIX . századig) A MTA Könyvtára Keleti Gyűjteménye 1908- ból származó kéziratából*

Mikáné, Szolnoki Zsuzsa: *The Arabic World and Islam – comprehensive analysis of historical textbooks issued for the secondary schools in Hungary* www.opkm.hu/konyvesneveles/

H. A. Ayaz Khan :*Az iszlám ujjaszületése Budapest 1936*

Germanus Gyula :*Gondolatok Gül Baba sírjánál Budapest, Gondolat Kiadó 1984. 214-252.*

Udvarvölgyi Zsolt :*Az Iszlám Magyarországon Adamo Book 2009,.70-120*

Abd el Rahman :*هیراغن وولایة فمالس الاضوون* Journal of Dar el Salam, Zimbabwe African Publishing Foundation 2005. 1-12p.

Léderer György :*Islam in Hungary –Central Asian Survey Vol. 11. 1992.*

Sipos Sándor: *Világtörténelem a kezdetektől 1848-ig Debrecen, Pedellus Kiadó 1999.*

Száray-Szász : *Történelem II. Bp. Műszaki Könyvkiadó 2000.*

Történelem 4. (1500-1789) Reáltanoda Alapítvány 1997.



Poland And Turkey After 600 Years

Małgorzata BONIKOWSKA

Prof. Dr., President, Centre for International Relations, Warsaw, Poland

Summary

“Old friends new partners”, this was the slogan of the 600 years’ anniversary of diplomatic relations between Turkey and Poland, celebrated in 2014. Both the countries lie at the crossroads of routes from east to west and north to south which made them a molting pot of influences and cultures. Both positioned themselves as intermediaries and connecting points but from different perspectives, given by difference of dominating religions. Kingdom of Poland, called “Noble Republic” was protecting Christian Europe from Islam, Ottoman Empire was trying to expand and take some parts of Europe. The 600 years anniversary was an excellent opportunity to recall events from a shared glorious past but did not bring the two countries much closer for the future. Pity, as it is very much needed, taking into consideration the role of the Turkish Republic in the region and of Poland in the European Union.

The article presents a short description of the common past of these two nations and tries to design their future, biased by current developments. The new partnership between two countries has to take into consideration the events in the difficult era of growing instabilities in Europe and in the Middle East but what counts the most is peoples mindset, changing under the circumstances. The article analyses what the Poles and Turks think and gives recommendations how Turkey can help Poland raise awareness and knowledge of the Islamic culture and how Poland can bring Turkey closer to Europe again.

Islam is one of the issues that makes Turkey distant from Poland and Europe, especially now, in the time of migration crisis. In the last few years, the Polish society become more conservative towards people coming from non-European countries, especially Muslims. Along the recent opinion polls, Poles like the most the European nations and much less Russians, Roma, Palestinians and Turks. In the same time, 44 percent of Poles demonstrate „cold approach” towards Islam but almost 90 percent declare they don't know personally any Muslim. Only 23 percent of the surveyed like the Muslims and 33 percent feel neutral to them.

This strange “platonic islamophobia” is based not on direct experience but on information from the media. The experts stress that negative opinions towards Muslims expressed by the Polish society are not addressed to the those who already live in Poland and that the positive opinions come mostly from educated Poles who had direct contact with Muslims during trips abroad. Simultaneously, most of the responders think the conflict between the Western civilization and the Muslim world is not inevitable. 43 percent consider there is possibility to find the common, intercultural ground for reconciliation and the opposite opinion is expressed by 34 percent of surveyed. It has to be stressed however that the pessimistic option has grown in the last few years by 15 percent, mostly because of the growing tensions in the Middle East, creation of ISIS as well as recent terrorist attacks and immigration crisis in Europe.

Research show that the public opinion in Poland is divided in diagnosing sources of tensions between world of Islam and the West. 40 percent consider it comes from fundamental differences such as values, religion and culture. Similar group (38 percent) think the conflict is caused by opposite economic interests and political fight. In the same time, 22 percent of responders doesn't have any opinion

on the issue. 64 percent see Muslims as not tolerant towards other cultures and values, 63 percent stress there is a problem with assimilation of this minority in Europe, 57 percent associate islam with violence and thinks this religion encourages it, but in the same time 50 percent agree that most of the Muslims condemn the terrorists attacks done by Muslim fundamentalists. 49 percent of Poles think the extremism is not so much led by religion as by the poverty and lack of education, 44 percent consider that the Muslim can feel offended while one presents their religion in a bad way (ie Mahomet cartoons etc), but 35 percent don't agree with such opinion.

The mindset of people may change but it is a long process. The strategic "restart" between Poland and Turkey should take into considerations past and present in all the dimensions mentioned above.

600 Yıl Sonra Polonya ve Türkiye

Özet

Eski arkadaşlar Yeni ortaklar “ Türkiye ve Polonya arasındaki diplomatik ilişkilerin 2014 yılında kutlanan 600 yıllık yıldönümünün sloganı oldu. İki ülke doğudan batıya ve kuzeyden güneye giden güzergahların kavşağında yer aldıklarından etkilerin ve kültürlerin eritme potası haline gelmişler. Her ikisi egemen olan dinlere göre kendilerini farklı aracı ve bağlantı noktası olarak konumlandırmışlar. ‘Asil Cumhuriyet’ olarak adlandırılan Polonya Krallığı Osmanlı İmparatorluğu genişlemeye ve Avrupa’dan arazi koparmaya çalışırken Hristiyan Avrupa’yı İslam’a karşı koruyordu. 600. yıl dönüm paylaşılmış şanlı geçmişi anmak için mükemmel bir fırsat oldu ancak iki ülkeyi gelecek için yakınlaştırmadı. Yazık oldu çünkü Türkiye Cumhuriyeti’nin bölgede ve Polonya’nın Avrupa Birliği’ndeki rolleri itibariyle bu yakınlaşma şu anda çok gereklidir.

Bu makalede iki milletin ortak geçmişlerinin kısa tanımı sunulurken günümüzdeki gelişmelerin ışığında gelecekleri planlanmaya çalışıl-

maktadır. İki ülke arasındaki yeni ortaklık çerçevesinde Avrupa'da ve Orta Doğu'da artan istikrarsızlıkların zorlu dönemindeki olayları ve ön önemlisi duruma göre değişen halkların zihniyetinin göz önünde bulundurulması zorunludur. Makalede Polonyalıların ve Türklerin düşünceleri analiz edilmekte ve Polonya'da farkındalığın ve İslam kültürü hakkındaki bilgilerin artırılması için Türkiye'nin yapabilecekleri ve Polonya'nın Türkiye'yi Avrupa'ya yakınlaştırmak için yapabilecekleri konusunda önerilerde bulunmaktadır.

İslam, özellikle de şimdi göçmen krizi sırasında Türkiye'yi Polonya'dan ve Avrupa'dan uzaklaştıran konulardan birisidir. Son birkaç yıldan beri Polonya toplumu Avrupa harici ülkelere gelen insanlara ve özellikle Müslümanlara karşı daha temkinli olmaya başlamıştır. Son anket çalışmalarına göre Polonyalılar en çok Avrupa halklarını seviyorlar ve Rusları, Roma vatandaşları, Filistinlileri ve Türkleri daha az seviyorlar. Aynı zamanda Polonyalıların %44'ü İslam'a karşı 'soğukluk' hissediyorlar ama %90'ı da kişisel olarak hiçbir Müslüman'ı tanımadığını beyan ediyorlar. Ankete cevap verenlerin sadece %23'ü Müslümanları seviyorlardı ve %33 nötr duyguları beslediğini belirtmiştir.

Bu tuhaf 'platonik İslamofobi' doğrudan elde edilen tecrübelerle dayanmayarak medyadan elde edilen bilgilere dayanmaktadır. Uzmanlar Polonya toplumunun Müslümanlara karşı beyan ettikleri olumsuz duyguların halihazırda Polonya'da ikamet edenlere karşı olmadığını ve olumlu duyguları beyan edenlerin çoğu eğitimli ve yurtdışına gittiklerinde Müslümanlarla doğrudan irtibat kuran Polonyalılardan ibaret olduğunu vurguluyorlar. Aynı zamanda ankete cevap verenlerin çoğu Batı medeniyeti ve İslam dünyası arasındaki çatışmanın kaçınılmaz olmadığını düşünüyorlar. Ankete katılanlar arasında %43 uzlaşma için ortak kültürler arası zeminin bulunma olasılığına olumlu bakmakta ve %34 karşıt görüşe sahiptir. Ancak karamsar seçeneğin özellikle Orta Doğu'da tırmanan gerginlik, DEAŞ oluşumu ve son zamanlarda artan terör saldırıları ve Avrupa'daki göçmen krizi nedeniyle yüzde 15 arttığının vurgulanması gerekmektedir.

Araştırmalar Polonya'daki kamuoyunun İslam dünyası ve Batı arasındaki gerilim kaynaklarının teşhis edilmesi konusunda bölünmüş olduğunu göstermektedir. %40'ına göre gerilim değerler, din ve kültür gibi temel farklılıklardan kaynaklandığını düşünüyorlar. Buna benzer bir yüzde (%38) ise çatışmanın karşıt ekonomik menfaatleri ve siyasi kavgalardan kaynaklandığını öne sürmektedir. Aynı zamanda ankete cevap verenlerin yüzde 22'si konuda fikir sahibi

değildir. Ankete katılanların yüzde 64'ü Müslümanları diğer kültür ve değerlere karşı hoşgörüsüz olduğunu düşünüyor, yüzde 63'ü bu azınlığın Avrupa'da asimile olması konusunda sorun olduğunu düşünüyor, yüzde 57'si İslam'ı şiddetle ilişkilendiriyor ve bu dinin şiddeti teşvik ettiğini düşünüyor ama aynı zamanda yüzde 50'si Müslümanların çoğunun Müslüman köktendincileri tarafından yapılan terör saldırıları kınadıkları konusunda mutabık olduklarını beyan etmişler. Polonyalıların yüzde 49'u aşırılığın dinden ziyade yoksulluk ve eğitim eksikliğinden kaynaklandığını düşünüyor, yüzde 44'ü dinin olumsuz şekilde sunulduğunda (örneğin Peygamber karikatürleri, vs.) Müslümanların rencide olduklarını ancak yüzde 35'i bu konuda karşıt görüşe sahiptir.

Halkların zihniyeti değişebilir ancak bu uzun bir süreçtir. Polonya ve Türkiye arasındaki stratejik 'yeni başlangıç' yukarıda bahsedilen tüm boyutların geçmişi ve günümüzü göz önünde bulundurulmalıdır.

Introduction

In 2014, Turkey and Poland celebrated the 600th anniversary of diplomatic relations. This intensive interaction led at the end of the day to overlapping of cultures in both the countries. Such a long history of diplomatic ties happens only rarely in international relations. Despite for that, the knowledge and mutual understanding in both the countries is much less today than it was when we had a common border for centuries. Islam is one of the issues that makes Turkey distant from Poland and Europe, especially now, in the time of migration crisis.

„*Old friends new partners*”, this was the slogan of the 600 years’ anniversary. Poland, same as Turkey, lies at the crossroads of routes from east to west and north to south, and its location allows it to be an intermediary and connecting point: for centuries it has been adapting models of civilisation taken from the West and East. The anniversary was an excellent opportunity to recall events from a shared glorious past but did not bring the two countries much closer in present. The „new partnership” has to take into consideration the context of developments in the difficult era of growing instabilities in Europe and in the world. What counts the most is the peoples mindset and this is changing under influence of the circumstances. In this regards, both countries can exchange the favours: Turkey can help Poland raise awareness and knowledge of the islamic culture, Poland can bring Turkey closer to Europe again.

Common Past

The history of the Polish state goes back over a thousand years – quite a long time in European terms. In the 16th and 17th centuries the Polish-Lithuanian Commonwealth, an organism formed by Poland and Lithuania, became the largest European state, a multi-ethnic and well-run society with a unique model of government – a gentry democracy. Its long border with Ottoman Empire resulted with wars, battles but also cross cultural exchange. Many words of Turkish origin are still used in Polish today. It was Poland who was able to reject Turkish expansion in Eastern Europe but in the same time, get to know better its powerful neighbour and its culture.

By the 18th century the Polish-Lithuanian Commonwealth was in decline, due in part to a crisis of central authority and a failure to appreciate external threats. The neighbours – Russia, Prussia and Austria, which had all become powerful absolutist monarchies by that time – took advantage of the situation: they partitioned the territory of the Polish state and wiped Poland off the map of Europe for 123 years. For more than a century, Poles struggled to regain their independence, launching several nationwide insurrections against the partitioning powers. They fought also for other nations, as general Joseph Bem, who after the collapse of the revolution against Austrians, run away to Turkey and become mareshall in the

Sultan's Army as Murad Paşa. Showing respect for once powerfull neighbour, the Ottoman Empire never recognised the partitions of Poland in the late 18th century, something that is stressed by Poles till this day.

Similarly, Poles had a lot of respect for the Ottoman Empire and its impressive expansion since 1299 C.E. This was the first Islamic state to conquer and rule the Balkans, defeating the Serbs, Bulgars, Byzantines, and Hungarians. After the fall of Constantinople in 1453, they conquered various Turkish principalities in Anatolia, most Kurds, Iraq and the Mamluks of Egypt, including overlordship over Crimea and North Africa. Except for Iran, the Ottomans dominated the Middle East for nearly four hundred years. After 1517, in addition to being sultan, the Ottoman ruler was also widely recognized as a Caliph throughout the Sunni Islamic world which made Poland in the eyes of the Europeans the true "*antemurale Christianitatis*". The concept entered the Polish psyche as one of the strong national myths especially after a battle of Vienna in 1683, when the army led by a Polish king John III Sobieski protected the capital of the Holly Roman Empire of German Nations against the Turkish army.

When Poland's independence was restored after the First World War in 1918, its territory become much smaller. In the same time, after the collapse of the Ottoman Empire, Republic of Turkey emerged in 1923, also in a very limited territory. After a twenty-year period during which Poland consolidated its statehood and economy, the country was attacked by Hitler's Germany, and thus the Second World War started. Poland's army joined the allies, Turkey remained neutral. When the war ended in 1945, Poland and other East-Central European countries found themselves in the Soviet sphere of influence, behind the Iron Curtain, cut off from the rapidly developing West. An inefficient centrally-planned economy and reduced sovereignty prevented the Polish state from fully exploiting its development potential after the war.

During this time, Western Europe was quickly rebuilt from the ruins and started to form communities and began to work towards creating a single European market. Modernised Turkey, made as a western type of a state, applied for the membership in the EEC in the 1960. Poland could do it only 30 years later. Both the countries were transorming its administrative structures and economy following the european guidelines. In 1963 the then European Economic Community granted Turkey the status of associate member, in 1995 the country joined the Customs Union (EUCU), in 1999 it became an official candidate for membership of the EU, and in 2005 it entered into formal accession negotiations. Poland started the negotiations in 1998 and entered the EU in 2004, together with other 9 countries.

Turkey And Europe

“Turkey is becoming strategically more important for the European Union than it was in the past”, Günter Verheugen, former European Commissioner for Enlargement has been saying¹. Recent developments in the region, especially wars in Ukraine and Syria, growing threat of international terrorism as well as migration crisis make Turkey and the EU closer again after some years of distance. Last visit of Angela Merkel to Ankara and the EU-Turkey summit in Brussels on 29 November 2015 opened up a new chapter in these relations. Turkey is seen today by Europe as a key partner in stabilizing its southern neighbourhood and its borders.

In 2010, Ahmet Davutoğlu, foreign minister of Turkey at the time, formulated its government strategy in the following way: *First, Turkey aims to achieve all EU membership conditions and become an influential EU member state by 2023. Second, it will continue to strive for regional integration, in the form of security and economic cooperation. Third, it will seek to play an influential role in regional conflict resolution. Fourth, it will vigorously participate in all global arenas. Fifth, it will play a determining role in international organizations and become one of the top 10 largest economies in the world. To achieve them, Turkey must make progress in all directions and in every field, take an interest in every issue related to global stability, and contribute accordingly.*²

In 2012, approximately 50 percent of Turkish society were still in favour of EU membership but, in 2004 it was almost 78 percent. At the same time, in 2012 only 17 percent of Turks believed that the accession would eventually happen.³ There may be several reasons for the growing scepticism, mainly:

- prolongation of the accession process for so many years,
- unclear declarations from the EU side about its end,
- the visa regime for Turks in the EU, nevertheless the customs union,
- the crisis in Europe (economic and political),
- strong economic performance of Turkey in the last decade,
- the achievements of Turkey’s diplomacy, which has led to a strengthening of Turkey’s standing in the region,
- strong political leadership of the AKP party.

Greater scepticism among Turks regarding the prospect of accession is also connected with cultural differences. Some European politicians and experts have a view that Turkey will never be a part of the Western world and will fail to adopt

1 Interview for *FAMAGUSTA GAZETTE*, Thursday, 27.10.2011.

2 A new vision, *Foreign Policy*, 20 May 2010.

3 Research carried out by TAVAK (Turkish-European Educational and Scientific Research Foundation), August 2012.

Western values. Political scientists have even started to talk about the new, unofficial “Copenhagen criterion” – religion.⁴ In the same time, European Union has declared to be neutral as far as religion is concerned distancing the institutions from the churches. It was not decided that Europe, Christian by tradition and history, will be only Christian. This approach, open to accept multiculturalism, may change in the nearest future following the polarisation of the society towards the immigrants from the third countries, especially Muslims, seen today by many Europeans as a threat to the stability and security of the Old Continent.

In the same time, educated Turks, professionals and business elites might still feel a sense of ties and interdependence with Europe. The Western influence is not only due to the last few decades of relations marked by Turkey’s striving to enter the European Communities, and subsequently the EU. It is above all several hundred years of history of contacts and mutual permeation of cultures, remembered a little in Poland, but quite a lot in the Balkans.

Turkish society does not perceive westernisation as a threat to Islam, but as an alternative to Islamic fundamentalism, which a considerable number of Turks fear. This, however, might also change with the time. The slowdown of the European economy, quarrels among the member states about Russia after annexation of Crimea and the chaos around the migration crisis, have changed the way the EU is perceived by Turks. They still believe that the “values and ideas represented by the EU, are not only precious for Europe, but they are valuable globally”⁵, but Turkey today have doubts if integrated Europe is still a serious political project in a long run.

The EU member states in favour of Turkey’s accessions (each for a different reason) are: Spain, Italy, the United Kingdom, Lithuania, and Poland. This has not stopped German and French firms playing a significant role in the Turkish economy. Both of these countries are highly active on the Turkish market, and involvement of governments in supporting their countries’ firms helps secure business contracts. The traditional opponents are France, Germany, Austria, Cyprus and Greece. They stress that due to the large Turkish population of 76 million, the country will make concessions in the union’s institutions only to Germany. This would mean a mighty influence over Community decisions. At the same time Turkey – which still stands out from the West in terms of wealth – could become the largest recipient of funds under the cohesion policy.

The principal bone of contention in EU-Turkey relations is the Cyprus question. This has caused among other things a slowdown in accession talks and a boycott of Cyprus’ EU presidency of the council of the EU in the second half of

4 For more on EU-Turkish relations see: *Turecja i Europa*, edited by Adam Szymański, Polish Institute for International Affairs (PISM), Warsaw, 2011.

5 Quote from an interview with the Deputy Prime Minister of Turkey Ali Babacan during his visit to Poland in January 2012, given to the THINKTANK center.

2012. It also affects severely the EU – NATO relations, which have been at an impasse due to the double Turkish-Cypriot veto. After the EU-Turkey summit last November, it seems that this challenges can be resolved. But there are more controversies around Turkey Europe has to deal with, such as the Omanis issue of 1915, the situation of Kurds, lack of freedom of the press, violations of human rights and civil freedoms. Such difficult topics did not stop the EU from concluding the agreement with Turkey on immigrants last November: member states declared to give 3 billion EUR to the Turkish government for immigrants, to open up one chapter of negotiations and to end up a visa regime for Turks in the nearest future.

Common Future ?

For Turkey, the European Union still is and will remain an important point of reference, where economic relations and migration policy are a priority. This does not change the fact that Turkey is concerned about the economic and political situation in the Old Continent as Europe receives 45 percent of Turkish exports – made easier by customs union - and the inflow of European investments is an important factor in development. But Turkey today has other alternatives as well. Instead of looking always towards Europe, the country feels strong enough to act in the region as a strong, independent player. Russia, China and Iran are main competitors by influence. If Iran goes nuclear, Turkey will have to do so too. This would enforce Turkey's aspirations to become a superpower and would meet with a great deal of mistrust on the part of its neighbours.

Where does Turkey look? First, it stimulates development of relations between its own Turkish-speaking republics of Central Asia under the Cooperation Council of Turkic Speaking States (CCTS), of which (apart from Turkey) Kazakhstan, Kirgizstan and Azerbaijan are members, and Uzbekistan and Turkmenistan are to become members. Second, the country continues to influence the Balkans, especially the states in which a large portion of the population are Muslims, such as Bosnia, Albania, and Bulgaria. It is true that these countries acknowledge cultural and social closeness with Turkey, but are also wary of the concept of Turkey as a leading political force in the region. As Günter Verheugen put it, Turkey “must avoid behaving as a regional superpower that seeks to dominate others. It is prepared, however, to play a leadership role by setting an example, offering help, sharing best practices and giving guidance if wanted”⁶.

Neo-osmanism puts Turkey not only in the position of a strategic partner to the West, but of an independent player in the region, building a sphere for multiculturalism and civilisation, a bloc of countries under Turkish leadership

6 Günter Verheugen, *Meeting the Geopolitical Challenges of the Arab Spring: A Call for a joint EU-Turkish Agenda*, Turkish Policy Brief, TEPAV (International Policy and Leadership Institute), January 2012, pp. 3

which could become an alternative to EU membership. However, such concept is not warmly welcomed by the Turkish intelligentsia. They see such “dreams of power” as a threat to democratic and liberalisation processes and an obstacle to the already difficult creation of a citizens’ society in a Muslim country. Imperial urges on the part of Turkey and its leaders lead to negative connotations with the Ottoman Empire, associated with backwardness and incompetence criticised a lot by Atatürk and his followers.

From one hand, President Erdogan’s nick name “sultan” may have negative connotations for intelligentsia, but for the Turkish society as a whole it can be associated with a strong leader, with a clear Muslim profile. The paradox is that also Europe welcomes now such leadership as a warranty of stability and partnership against the growing threats around the Old Continent. Turkey’s location, at the crossroads of the East and West, its military might and strong position in North Africa and the Middle East means it is invaluable for European Union, especially in the context of the negative consequences of the Arab Spring and destabilisation of countries to the south of Europe.

Turkey’s intensive presence in Muslim countries of the region works in Europe’s favour, because it strengthens the pro-modernisation communities there. The common Turkish and European problem of energy and gas dependence upon Russia (i.e. the need to seek alternatives) and the danger that countries outside of the international system of arms control, such as Iran, will gain a nuclear weapon capacity are also important for building healthy relations. These situations have come to the notice for example of Poland, which has become involved in the transformation and democratic process in Tunisia, Libya and other countries, and actively supports the project for the pipeline from the Caucasus and the Persian Gulf to Europe via Turkey (project Nabucco).

There are therefore two paths that can be taken. Turkey can either be the ‘builder of bridges’ between the West and the East, or it could become an ‘inconvenient’ neighbour of Europe, in which case a piece of Europe will only be a part of that country in geographical terms. The year 2023 will be the 100th anniversary of the Turkish Republic, which for the national elites is an extraordinarily important watershed. It is not only an opportunity to summarise the past achievements of the country created by Atatürk as a counterbalance to its imperial past, but above all to define the key challenges of the future and redefine development strategy. According to the government’s plans by 2023 the country is to become, among other things, the 10th economy in the world and achieve a target of USD 500 billion in foreign trade.

If Turkey joins the EU by that time or at least completes negotiations, the European Union will expand its internal market by almost 80 million people and gain a cheaper location for manufacture while retaining the same standards and norms. At the same time Europe’s border will shift to Mesopotamia and the Ca-

ucasus, with all of the social, cultural and political problems of those regions. For Turkey, EU membership would mean among other things a strengthening of the process of reform and modernisation of the country, an influence over the EU's internal policies and the situation in Europe as well as an increase in European investments and trade balance with Europe.

If the accession does not happen, which is very likely, both parties should begin to look for a way out of an uncomfortable situation or a new concept of their relations other than the EU enlargement. Simultaneously, both the players will have to rethink what they truly want to be in the new century.

The greatest achievement of contemporary Europe is the creation (after hundreds of years of war) of means of resolving disputes other than by force. The most important elements on which this process is based are renunciation of the will to dominate, focusing on what unites and not what divides, and trust – both of states and societies. European solidarity assumes the existence of a community but does not cure the misalignment of interests, which grow in the bad time. The European project was implemented under umbrella of the US as a Western superpower and the constant incapacity of EU institutions for efficient management has been a result of lack of political will on the part of the Member States to change this. Now the circumstances have changes. The US are no more interested in protecting Europe, and the EU neighbourhood is a ring of fire. The recent developments make think the European politicians are slowly change the style and approach.

Only two scenarios appear for Europe: either greater integration or the gradual disintegration of political union, Euroland and the Schengen zone, and consequently – the seeking of new forms of coexistence on the European continent while retaining the EU's second greatest achievement: the single market (economic union). In the optimistic scenario, the European Union might use the crises in the Eurozone and around migrations to speed up integration processes, to specify its character and to restructure its decision making process for more adapted to the time of wars.

Polish –Turkish relations

The 6th country in the EU and its member state since 11 years, Poland is in a completely different shape today than in 1989, when the Soviet Bloc fell apart and the country was struggling with hyperinflation (the annual rate of inflation had reached 640 per cent in 1989) and the foreign debt stood at 42.3 billion USD (65 per cent of GDP). There was a drastic shortage of goods on the market; the currency in use was the US dolar and the national economy was on the verge of total collapse. The radical changes produced a significant reduction of inflation and of the budget deficit (there was a budget surplus by the mid-1990s). The

shortage of goods on the market was remedied and the central distribution of goods was eliminated. Foreign creditors agreed to write off a portion of Poland's debt. Foreign currency reserves rose and by 1992 Poland's economy was growing again, at a higher rate than in any former Eastern Bloc country.

After 25 years of economic, political and socio-cultural transformation, Poland has become an important player in the EU. It had done extremely well in a period of global crisis. The country enjoys a stable economy and significant influence over decision-making in the European Union, having a Pole, Donald Tusk, at one of the EU top jobs. The Polish success is due to many factors, mainly the economic revolution, healthy financial system and enterprising spirit that has been the driving force behind the Polish economy over the last two decades. The Poles put faith in their own resourcefulness and took matters into their own hands with great zeal. Poland today is a land of opportunities for business with 1.8 million companies privately owned. With its still reasonable cost of highly qualified human capital as well as not too high operational costs, the country is one of the most preferable places for foreign investment and BPO services.

Poland and Turkey share a successfully carried out transformation of the state and its structures and both demonstrate ambition to play a significant role in their respective regions. While Turkey's position in the world is stronger than Poland's, it is Poland who has been a member of the EU for the past decade and could be a role model of a successful enlargement policy of Europe, which could be used now by Turkey.

In the late 20th century, once again in history Turkey showed friendly attitude towards Poland by actively supporting its efforts to join NATO. Both the countries are active within the Pact and support the US in their military operations. NATO will undoubtedly remain the most credible guarantor of security for both the countries and a their platform for developing strategic relations with the USA and the largest European countries. Of all NATO members, Turkey dedicates the highest percentage of its GDP to military spending apart from the US and Poland sees Turkey as an important ally at the South-Est EU and NATO flank. It was proved recently when the Turkish missile destroyed the Russian aircraft entering the Turkish airspace.

One of the key aspects of Poland's foreign strategy is supporting the EU enlargement process and promoting it. Officially, Poland is in favour of accepting Turkey into the EU. Former Prime Minister of Poland, prof. Jerzy Buzek speaking in the Turkish parliament as the President of the European Parliament summarised this political position in the following way: *"European Union needs Turkey. And I believe Turkey needs EU. Let us make our win-win strategy work even better"*.⁷ Indeed, many Poles perceive Turkey as a strong country in the region and

7 Jerzy Buzek, speech, Ankara, November 2011.

wish to strengthen its ties with Europe. During its presidency in the EU Council in the second half of 2011, Poland demonstrated its pro-Turkish approach by attempting to break the deadlock in EU-Turkish accession talks. Almost 67 percent of the Poles support the EU enlargement, firstly with Ukraine (55 percent) and Bielarus (31 percent), but also with Turkey (27 percent). Much less votes are for Serbia, Georgia, Russia or Montenegro.⁸

On 1 May 2004, Poland and Turkey found themselves in the same customs union. Both the countries are also working together on numerous international forums such as the Organisation for Economic Cooperation and Development (OECD), the Organisation for Security and Cooperation in Europe (OSCE) and the Council of Europe. The good climate in bilateral political relations has been also reflected in numerous high-level visits: in November 2013 Turkish Prime Minister Recep Erdoğan visited Poland, in March 2014 Polish President Bronisław Komorowski visited Turkey and in April 2014 the Turkish Speaker of parliament Cemil Cicek came to Warsaw. The countries concluded many partnership agreements, including two agreements on friendship and cooperation as well as the Polish-Turkish agreement on strategic partnership, signed by both prime ministers.⁹

For Poland, which has consolidated its position in the EU and started opening up to the relations with the world outside Europe increasingly more, Turkey is a desirable partner in both political and economic terms. Good political relations are conducive to establishing more intense business ties, even if much remains to be done in this respect. Polish-Turkish trade has almost tripled in 2004-2011, from 2 billion to 5.6 billion USD. In 2014, the volume of bilateral trade reached 5,8 billion USD, it is expected to grow to 6,5 billion USD in 2015 and it may even triple in 3 years, as the leaders promised.¹⁰

On both sides, there is also some unused potential in connection with foreign investment. The estimated value of Polish capital invested in Turkey is considerable: as much as 177 million EUR. From 91 companies, the largest investment was made by the Selena capital group (contructions), Smyk and X-Broke, Asseco (IT), Polpharma (pharmaceutical) and Maspex (food industry). Polish capital is invested also other sectors, such as in machinery, Energy, tourism and cosmetics. In the same time, Turkish investments in Poland are much smaller. In 2012, their cumulative value amounted to 49.5 million EUR and in 2013 only 25 million EUR.¹¹ In Poland, there are 190 companies with Turkish capital, five of them (Dallas Corporation sp. z o.o., Koç Holding, Mesa Mesken A.Ş., Polimer Kauçuk Sanayi Ve Pazarlama A. Ş., Yenigun Construction Industry and Commerce Inc.) are on list of greatest investors in Poland.¹²

8 GfK Polonia, survey 2009.

9 Visit of President Komorowski to Turkey, March 2014.

10 Declaration of foreign ministers of both the countries during their meeting in Ankara, March 2015.

11 Statistics of National Bank of Poland.

12 GUS (Main Statistics Office) and PaliIZ's (Polish Information and Foreign Investment Agency) statistics,

Some years back, the Polish Ministry of Economy recognised Turkey as one of the five most promising markets for Polish companies. Poland conducted two promotion programmes in Turkey aimed at specific branches (clothing and leather goods, and cosmetics) as well as a wide information campaign. However, intensifying business contacts and making full use of the existing potential, requires determination of both countries' governments and defining priority areas of cooperation. Enormous potential lies in the energy sector, especially in the sphere of green technologies, the more so as Polish companies have extensive experience in the design, construction and servicing of Turkish power plants. Other promising trade areas are food products and components for the automotive industry, aircraft building and construction (Turkish Gullermark is building the Warsaw underground), textiles, fashion, medical equipment and services, engineering and education.

It would be worthwhile for the actions of Polish companies to be aligned with the Turkish strategy aimed at increasing innovation in the economy, which among other means modern design - an area in which Poland has a world reputation. It includes also the modernisation of the armaments industry, the power industry and environmental protection. Polish consulting firms can also join consortia in tenders for the technical assistance- type projects commissioned by the Turkish administration and financed from the IPA pre-accession funds. Huge potential lies also in innovative technologies, including innovation in the financial sector and in the field of science, between interested scientific institutions. Finally, defense industry cooperation could be very promising: in September 2015 Turkish and Polish signed several contracts (Mesko and TAI, WZL Łódz and ROKETSAN).

Many opportunities for cooperation are to be found in the tourism industry, which is Turkey's second-largest source of income, after exports. Poles travel often and Turkey is among their top destinations for holidays, together with Croatia, Greece, Spain, Italy and Egypt.¹³ It would be helpful to stimulate greater cooperation between tour operators and encourage Turkish investment in Poland's hotel infrastructure.

It is also worthwhile to consider the cooperation of Polish and Turkish companies in third countries, especially in Africa and Central Asia. This is favoured by a political and business synergy: Turkey has opened over 20 new diplomatic establishments in Africa and provides strong diplomatic support to its companies, while Poland has only 5 embassies there.¹⁴ Turkey is already taking on large infrastructural projects in Africa and is increasingly present in African public tenders, which entails sharp competition with European and American compa-

2012 and 2013.

13 Mondial Assistance, CATI survey, May 2014; TNS Polska, August 2014.

14 The 6th Embassy is going to re-open in Dakar, Senegal, in 2016.

nies that have been there 'for ever' as well as with Chinese ones. Poland could help Turkish enterprises to win such tenders with the use of Polish technologies, design and high quality products manufactured in the EU, but offered at more competitive prices than further west. In addition, Poland enjoys a positive image in Africa given its lack of a colonial past. This provides additional leverage to Turkish businesses as they seek the support of local authorities for their plans to expand onto the African continent.

Given the absence of direct contentious issues between the two countries, their importance for

European security, their historical connections and the enlargement plans, Poland and Turkey seem natural allies. The Polish-Turkish partnership could be focused on areas that are priorities for Poland and the EU (such as energy security) and on sharing experiences in developmental and regional policy, including bridging the existing gap between both countries' eastern (poorer) and western (more affluent) areas, for example.

It lies in the interest of Poland to keep Turkey close to Europe and, in the wider sense, to the West. In the eyes of the Polish elite, Turkey is an opportunity, not only in economy but also for cultural and scientific cooperation. Polish culture has been widely promoted by the Bosphorus and in 2014 Polish Ministry of Culture stimulated circa 100 artistic events in Turkey: design presentations, paintings and posters exhibitions, concerts, film festivals (among others K.Kieślowski retrospective), theatre and dance spectacles, city happenings and education projects for children and teenagers. In the same time, there were several activities presenting Turkish culture in Poland, ie: exhibition of Turkish outfits in the National Ethnographic Museum in Warsaw (December 2014), concert of the Turkish Choir of Antiochia Civilisation (November 2014), Turkish Film Festival in Warsaw (October 2014) and Week of Turkish Culture and Art in Warsaw (September 2014). The celebrations of 600 anniversary ended by a concert in Warsaw attended by both the prime ministers (8 December 2014).¹⁵ Poland is also one of the most popular destinations chosen by young Turks. In the academic year 2013/2014, Turkish students amounted to 20 percent of all the students coming to Poland under Erasmus program, which made them the biggest national group.¹⁶

Such direct relations and common projects as well as intensive exchange of peoples-to-peoples contact play a crucial role to change perceptions and build trust in the time instabilities. In the recent few years, the Polish society has become more conservative and hesitating towards people coming from non-European countries, especially Muslims. Along the recent opinion polls, Poles like the most the European nations (Italians, Spanish, Czechs, Slovaks etc.) and much less:

15 Information from the Polish Ministry of Culture and National Heritage as well as MFA statistics.

16 <http://www.nauka.gov.pl/aktualnosci-ministerstwo/studenci-z-turcji-coraz-chetniej-podejmujaja-studia-w-polsce.html>

Russians, Rumanians (Roma), Palestinians and Turks.¹⁷ In the same time, 44 percent of Poles demonstrate „cold approach” towards islam, but almost 90 percent declare they dont know personally any Muslim. Only 23 percent of the surveyed like the Muslims and 33 percent feel neutral to them.¹⁸

Such a strange „platonic islamophobia”¹⁹ is based not on direct experience but on information from the media. The experts stress that negative opinions towards Muslims expressed by the Polish society are not addressed to the those who already live in Poland and that the positive opinions come mostly from educated Poles who had direct contact with Muslims during trips abroad. Simultaneously, most of the responders think the conflict between the Western civilisation and the muslim world is not inevitable. 43 percent consider there is possibility to find the common, intercultural ground for reconciliation and the opposite opinion is expressed by 34 percent of surveyed. It has to be stressed however that the pessimistic option has grown in the last few years by 15 percent, mostly because of the growing tensions in the Middle East, creation of ISIS as well as recent terrorist attacks and immigration crisis in Europe.

Research show that the public opinion in Poland is divided in diagnosing sources of tensions between world of islam and the West. 40 percent consider it comes from fundamental differences such as values, religion and culture. Similar group (38 percent) think the conflict is caused by opposite economic interests and political fight. In the same time, 22 percent of responders doesn't have any opinion on the issue. 64 percent see Muslims as not tolerant towards other cultures and values, 63 percent stress there is a problem with assimilation of this minority in Europe, 57 percent associate islam with violence and thinks this religion encourages it, but in the same time 50 percent agree that most of the Muslims condemn the terrorists attacks done by Muslim fundamentalists. 49 percent of Poles think the extremism is not so much led by religion as by the poverty and lack of education, 44 percent consider that the Muslim can feel offended while one presents their religion in a bad way (ie Mahomet cartoons etc), but 35 percent dont agree with such opinion.

The mindset of people may change but it is a long process. The strategic “restart” between Poland and Turkey should take into considerations past and present in all the dimensions mentioned above. The 600 years of interactions are a good base but nothing will happened without governments stimulus and peoples' will. Common security interests, economic cooperation, exchange of experiences in enlargement and transformation processes as well as common challenges of immigration crisis are the strong assets to build a quality partnership but the future will depend on people behind all this.

17 CBOS survey, 08.2015, such surveys about perception of other nations in Poland have been regularly executed by CBOS for 20 years.

18 CBOS survey „*Polish society on muslims*”, 09.2015. It was executed 5-11 Feb on 1003 people: adult Poles all over the country.

19 Term used by dr Katarzyna Górak-Sosnowska, Warsaw School of Economics (SGH).

Bibliography

- AYHAN, V., P. Osiewicz, M. Kural (eds.), *Turkey – Poland. 600 years of friendship*, Embassy of the Republic of Poland in Ankara, 2014
- BECHEV, D. (ed.), *What does Turkey think?*, ECFR, 2011
- SZYMAŃSKI, Adam (ed.), *Turcja i Europa. Wyzwania i szanse*, Polish Institute for International Affairs (PISM), Warsaw, 2011
- Orzeł I półksiężyc. 600 lat polskiej publicystyki poświęconej Turcji*, red. D. Kołodziejczyk, Min Spraw Zagranicznych RP, Biblioteka Jedności Europejskiej, Warszawa 2014
- KOŁODZIEJCZYK, Dariusz, *Turcja*, TRIO, Warszawa, 2000
- Mango Andrew, *The Turks Today*, John Murray, London, 2004.
- GOODWIN, Jason, *Lords of the Horizons. A history of the Ottoman Empire*, Vintage, London, 1999.
- The South Caucasus and Turkey: History Lessons of the 20th Century*, H.Boll Stiftung, 2012.
- STRACHOTA, Krzysztof, *Turkey and the Kurdish Problem*, Centre for Eastern Studies, Warsaw, 2013.
- SZYMAŃSKI, Adam, *Między Islamem a kemalizmem*, PISM, Warszawa, 2008.
- DAVUTOGLU, Ahmet, *A new vision*, Foreign Policy, 20 May, 2010 r.
- Turkey in Europe. Breaking the vicious circle*, 2nd report of Independent Commission on Turkey, British Council, 2009.
- Polish Foreign Policy Priorities 2012-2016*, Ministry of Foreign Affairs of Poland, March 2012.
- Reports and analysis published by the THINKTANK centre and the Centre for International Relations, Poland.
- WEF reports.



Turkish Influences in Islam of Polish-Lithuanian Tatars

Katarzyna GÓRAK-SOSNOWSKA

Dr., Warsaw School of Economics, Poland

Summary

This paper provides an overview of how the Turks have been influencing religious practice of Polish-Lithuanian Tatars. It starts with an explanation of the terms and approach used – i.e. what is meant by Turkish influences, by Islam, and by the Polish-Lithuanian Tatars. This word of explanation is needed, since it is often hard to define the cultural origin or this or other cultural pattern, and moreover it could be Turkish, or Turkic. As for Islam, one has to bear in mind that some of beliefs which were adopted from Turkish people reach back to pre-Islamic times. Finally, out of many different terms, which define the Tatars who live on the territory of Poland, Lithuania and Belorussia, the widest one is that of Polish-Lithuanian Tatars.

Before going deeper and seek for Turkish traces in the Islam of Polish-Lithuanian Tatars two more remarks are made. Both are of historic character and aim to provide a framework in which religi-

ous influences can be analyzed. The first one refers to the history of Polish-Turkish relations, and the second – to the history of Tatar settlements in Poland. Political relations between Poland and Turkey are over 600 years long, and most of the time – except for several wars in the 17th century – were peaceful. Despite different religious foundations (Poland hoped to be the outpost of Christianity in Europe, while Turkey tried to build an Islamic empire) and contrary political interests in regards to outside territories, both states – Poland and Turkey – maintained nominally diplomatic relations followed by trade and cultural influences. On the Polish side the most significant one was the interest in the so called “Oriental lifestyle”, of which Ottoman Turkey was one of the richest and most visible cases.

The history of Tatar settlement in Poland is a bit longer than the history of Polish-Turkish relations as the first official records speak about the end of 14th century. The Tatars who settled in Poland came with the second wave of emigration from the Golden Orde. The Tatars earned a lot of privileges and the status of nobility and always have been loyal to the Polish state. The Islam of Polish-Lithuanian Tatars, from the early ages was heavily influenced by Crimean Khanate and Turkey. Both countries provided a framework, according to which, social and religious life was organized. In the 16th century mutual bonds were strengthen during the hajj at Meca, or military relations. The contact between the Tatars and Turkey were particularly fruitful in the 16th and 17th century.

The main part of the paper reflects upon influences of Turkish origin in language and religious practice (both Islamic, and pre-Islamic) of the Polish-Lithuanian Tatars. The complex history of Polish-Lithuanian Tatars is visible through the history of languages they used. While nowadays Tatars speak language of the mainstream society (i.e. Polish, Lithuanian, Belarusian, or other – depending on where they live), there are many linguistic influences of Turkic languages, as well as Arabic and Persian, in their religious literature, or their names.

The Tatars are Sunnis of Hanafi madhab, the one that prevailed in the Ottoman Empire and among other Turkic peoples. Thanks to the rich history and diverse ethnic origin Tatar Islam has been influenced by pre-Islamic Turkic traditions, as well as Christian religion. The Islamic core is in many aspects unique and founded around Turkic and Arabic influences. Since the Polish-Lithuanian Tatars

had always remained at the periphery of the world of Islam, with only limited contacts with mainstream Islamic civilisations, all these elements and influences evolved in a peculiar way, making many aspects of the Polish-Lithuanian Tatars' Islam unique. At the same time the variety of influences makes it sometimes hard to appropriately define their origin. Especially in the case of the oldest examples of Tatar material and symbolic culture these different layers of cultural influences are placed on each other.

Turkish influences are visible in the names of the five obligatory prayers and two main Islamic holidays are called Ramadan Bajram (Turkish: Ramazan Bayramı) and Kurban Bajram (Turkish: Kurban Bayramı). There are also some influences in the burial practices including naming and grave inscriptions. Moreover, some of the Tatars religious literature was written in Ottoman Turkish.

Much more interesting seems to be the pre-Islamic customs and practices. This is not to say, that the Tatars are less Muslims, but to indicate that some of them are older than Islam itself. These include some of muhirs (those which are believed to have protective function), magical practices (healing and protection, using the power of Arabic words, as well as al or nitomancy). Tatars inherited some other elements of Sufi practices, especially from the mystical kabbalistic Hurûfilik order. The high esteem to selected religious figures (in the case of the Polish-Lithuanian Tatars it is Ewlija Kontuś, whose grave is the place of local pilgrimages) is also inherited from Sufis. Many pre-Islamic elements are also visible in the burial practices.

Polonya-Litvanya Tatarları Üzerinde Türk İslam Etkileri

Özet

Bu bildiride Türklerin Polonyalı-Litvanyalı Tatarları dini uygulamaları nasıl etkiledikleri ile ilgili genel bakış sunulmaktadır. Çalışma kullanılan terminolojinin ve yaklaşımın izah edilmesi ile başlamaktadır – Türk etkisi, İslam ve Polonyalı-Litvanyalı Tatarları ile ne kastedilmektedir. Bu anlatım gerekli çünkü kültürel kökenin veya bu veya başka kültürel şeklin anlaşılması genellikle zor ve ayrıca Türk veya Türki olabilir. İslam açısından da Türklerden alınan bazı inançların İslam öncesi zamana kadar uzandığı unutulmamalıdır. Son olarak da birçok farklı terminoloji arasında Polonya, Litvanya ve Beyaz Rusya topraklarında yaşayan Tatarları tanımlayan en geniş kapsamlı ifade Polonyalı-Litvanyalı Tatarlarıdır.

Polonyalı-Litvanyalı Tatarlara ait İslam'da derinlemesine Türk izleri aramadan önce iki yorumun yapılması gerekmektedir. Her ikisi de tarihi özelliğe haiz olup dini etkilerin analiz edilmesini sağlayan bir

çerçeve sunmaya yöneliktir. Birincisi Polonya-Türk ilişkilerinin tarihine atıfta bulunmaktadır ve ikincisi Polonya'nın Tatar yerleşimlerinin tarihi ile ilgilidir. Polonya ve Türkiye arasındaki siyasi ilişkiler 600 yıla aşkın süredir devam etmekte ve 17. yüzyılında gerçekleşen birkaç savaş haricinde genellikle barışçıl bir şekilde sürdürülmüştür. Farklı dini temellere rağmen (Polonya Avrupa'da Hristiyanlığının ileri karakolu olmayı düşlerken Türkiye İslami imparatorluk kurmanın peşindeydi) ve harici topraklar konusunda zıt siyasi menfaatleri olsa da iki devlet – Polonya ve Türkiye - sözde diplomatik ilişkileri ve ticari ve kültürel etkileşimleri sürdürmekteydi. Polonya açısından Osmanlı Türkiye'nin en zengin ve en görünür vaka olan 'Şark yaşam tarzı'na duyulan ilgi önemliydi.

Polonya'da Tatarların yerleşiminin tarihi ilk resmi kayıtlara göre Polonya-Türk ilişkilerinden biraz daha eski olup 14. yüzyılına kadar uzanıyordu. Polonya'ya yerleşen Tatarlar Altın Orda Devleti'nden gerçekleşen ikinci göç dalgası ile gelmişler. Tatarlar birçok imtiyaz ve soyluluk statüsü kazanmışlar ve her zaman Polonya devletine sadık kalmışlar. Erken dönemde Polonya-Litvanya Tatarların İslam'ı Kırım Hanlığı ve Türkiye'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Sosyal ve dini yaşam her iki ülkenin verdiği çerçeveye göre düzenleniyordu. 16. yüzyılda ortak bağlar Mekke'ye yapılan hac veya askeri ilişkilerle güçlendirildi. Tatarlar ve Türkiye arasındaki temaslar özellikle 16. ve 17. yüzyılda verimliydi.

Bildirinin büyük bir kısmı Polonya-Litvanyalı Tatarların dili ve dini uygulamalarına intikal eden etkileri veya Türk kökenini yansıtmaktadır (hem İslami hem İslam öncesini). Polonya-Litvanyalı Tatarların karmaşık tarihi tarih boyunca kullandıkları dillerden anlaşılmaktadır. Her ne kadar günümüzde Tatarlar genel toplumsal dili konuşsalar da (örneğin Lehçe, Litvanca, Belarusça veya diğerleri – ikamet ettikleri yere göre) dini literatürlerinde veya isimlerde Türki dillerinin ve Arapça ve Farsçadan intikal eden birçok dilsel etki mevcuttur.

Tatarlar Osmanlı İmparatorluğu ve diğer Türki halkları arasında yayın olan Sünni Hanefi mezhebine aittir. Zengin tarihi ve çeşitli etnik kökeninden dolayı Tatarların İslam'ı hem İslam öncesi Türki gelenekleri hem Hristiyan dininden etkilenmişti. İslam'ın özü birçok açıdan benzersiz ve Türki ve Arap etkileri çevresinde oluşturulmuştur. Polonyalı-Litvanyalı Tatarlar her daim İslam dünyasının çevresinde ve genel toplum tercihi İslam medeniyeti olanlarla sınırlı temasları olduğundan bütün bu unsurlar ve etkiler acayip bir şekil-

de bir evrimden geçerek Polonyalı-Litvanyalı Tatarların İslam dinini birçok yönden benzersiz kılmıştır. Aynı zamanda etkilerin çeşitliliğinden dolayı bazen kökenlerin uygun bir şekilde tanımlanması zor olabilir. Özellikle en eski Tatar materyalleri ve simgesel kültür örnekleri söz konusu olduğunda farklı kültürel etkileri katmanlar halinde üst üste binmiştir.

Türk etkileri beş farz namazın isimlerinde ve iki başlıca İslami bayramın adında kendini göstermektedir (Ramadan Bajram Türkçesi: Ramazan Bayramı ve Kurban Bajram (Türkçesi: Kurban Bayramı). Defin işlemleri, isimlendirme ve mezar yazıtları konusunda da bazı etkiler görülmektedir. Ayrıca Tatarlara ait bazı dini literatür eserleri Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

İslam öncesi gelenekler ve uygulamalar sanki daha ilginçtir. Bu Tatarların daha az Müslüman oldukları anlamına gelmediği gibi bazıların İslam'dan eski olduklarını göstermektedir. Bunların arasında bazı muhirleri (koruyucu işlevi olduğu inanılan), sihirli uygulamaları (Arapça kelimelerinin gücünü kullanılarak yapılan iyileştirme ve koruma) vardır. Tatarlar Sufilikten ve özellikle mistik kabalistik Hurufelik düzeninden bazı unsurları almışlar. Seçilmiş dini figürlerle karşı yüksek saygı (Polonyalı-Litvanyalı Tatarlar açısından bu mezarı yerel hac yeri olan Evliya Kontus'tur) da Sufilerden miras kalmıştır. Birçok İslam öncesi unsur defin işlemlerinde görünmektedir.

Introduction

Every single term in this title is a challenge. Therefore a word of explanation is needed already in the introductory section.

First of all, what is meant by “Turkish influences”? Theoretically they could be easily distinguishable, provided they referred to Turkish folklore, or, let’s say, Kemalism. But as they refer to Islam, the problem arises, due to the joint umbrella of beliefs and symbols which is shared by all Muslims. While there are differences in practices and other details, the core remains more or less the same. How to define a Turkish influence against Arabic influence, or – to make it even more problematic – Turkic influence? And who was the first – in other words, who influenced whom, and who was merely a recipient of the influence?

The second challenge refers to Islam itself. Regardless of practices and doctrine which is definitely Islamic, there is quite a number of practices and beliefs, which originate from the pre-Islamic era which were adopted by Polish-Lithuanian Tatars. Moreover, these practices and beliefs were introduced to them by the Turks. Therefore, even if they are not Islamic, they are a testimony of Turkic influences.

The last challenge has to do with the term “Polish-Lithuanian Tatars”. These people have been called by different names including: Polish Tatars, Lithuanian Tatars, or Belarussian Tatars, and sometimes this discrepancy resulted in severe arguments between the scholars. Till the end of the 19th century Tatars have been living mostly on the territory of the Great Duchy of Lithuania, and so the proper name was “Lithuanian Tatars”. It was only at the beginning of the 19th century when those, who have been living in Poland, were referred to as the Polish Tatars¹. This should theoretically be reflected in the labels, however it could bring confusion, whether Polish and Lithuanian Tatars are the same population, as well as an additional challenge of tracing all the data chronologically in order to determine, whether it was before or after the 19th century. While I will mostly refer to an ethnic and religious group which considers themselves as autochthonous Polish population, I am going to use the name of Polish-Lithuanian Tatars² as a wider, and therefore safer term.

Before going deeper and seek for Turkish traces in the Islam of Polish-Lithuanian Tatars two more remarks have to be made. Both are of historic character and aim to provide a framework in which religious influences can be analyzed. The first one refers to the history of Polish-Turkish relations, and the second – to the history of Tatar settlements in Poland. Both are going to be relatively short, especially since there already is a vast literature on these topics³.

1 Paweł Borawski and Andrzej Dubiński, *Tatarzy Polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Iskry, 1986, p. 5.

2 Czesław Łapicz suggests that the only proper name is „Lithuanian Tatars”. Some other authors, e.g. Marek Dziekan, use a wider term – Polish-Lithuanian Tatars – which encompasses both: the historical background, and the contemporary state of the art; see – Czesław Łapicz, *Kitab Tatarów Liteusko-Polskich*, Toruń, Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, 1986, p. 21.

3 Mostly in Polish language. For English see e.g.: Marek Dziekan, “History and culture of Polish-Lithuanian Tatars”, Katarzyna Górak-Sosnowska (ed.), *Islam in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 2011, p. 27–39.

Relations between Poland and Turkey – a short overview

The formal beginning of Polish-Turkish relations dates back to the early 15th century, as in 1414 Skarbek from Góra and Grzegorz Ormianin became official Polish envoys in the Ottoman Empire. In the very beginning, the relations were peaceful most of the time, even though there were some severe episodes of wars and conflicts. Poland and Turkey were enemies, as by the end of the 15th century, when the army of king Jan Olbracht was ultimately defeated in Moldavian Bukovina (1497), and over a decade of the 17th century when they fought three regular wars (1620–1621, 1672–1676 and 1683–1699).

The reasons of these wars were in fact not directly involving any of the parties. It were the Tatar and Cossack raids, which annoyed Poland and Turkey respectively, as well as their joint growing interests in Moldavia, which resulted in a clash of interests. Another reason was the changed role of the Habsburg Empire, which from a mutual enemy of Poles and Turks, gradually has been becoming befriended with Poland. The time of war ultimately ended with the Treaty of Karlowitz in 1699 which in fact marked the phase of decline of the Ottomans, as they lost vast territory in Eastern and South Eastern Europe⁴. As the matter of fact it was less than a century when the Partition of Poland started⁵.

Even though Polish territory has been gradually divided from 1772 up to 1795 by three European powers – Russian Empire, Kingdom of Prussia and the Habsburg Austria, in result of which Poland ceased to exist for 123 years – Turkey maintained friendly relations with Poles. Many Polish people, especially after the failures of national uprisings, had fled to the Middle East, and Turkey was one of the top destinations. Polish Prince Adam Jerzy Czartoryski, the chairman on the Polish National Uprising Government founded in 1842 a village of Polonezköy (Polish name: Adampol) in the outskirts of Istanbul⁶. He also formed a Polish legion that supported the Turkish army during the Crimean War against Russia⁷. After getting back its independence Poland soon fell under the Soviet umbrella, what limited mutual relations. Currently both countries maintain friendly political relations, even though it translates only into modest cooperation.

4 Dariusz Kołodziejczyk, "A Historical Outline of Polish-Ottoman Political and Diplomatic Relations (1414–1795)", *Distant Neighbour Close Memories. 600 Years of Turkish-Polish Relations*, Warsaw, National Museum of Warsaw, 2014, p. 18–23.

5 Wojciech Hensel goes even further in comparing the histories of the both countries. Poland and Turkey had their best time as established empires in 15–16th century and they both started to weaken by the 16–17th century. At the same time they differed in their political organization (centrist in the case of Turkey, and focused on individual freedoms as in the case of Poland), and dominating religion. It is maybe due to these differences, that despite the years of formal peace these two powers had not learned each other well enough to avoid mutual losses – see: Wojciech Hensel, "Stosunki polsko-tureckie XV–XVIII wieku", *Orient w sztuce polskiej*, Kraków, Muzeum Narodowe w Krakowie, 1992, p. 39–40.

6 Polonezköy was an asylum for those who participated in the November Uprising (1830–1831) as well as Polish fugitives and captives who were forcefully incorporated into the Russian army. More about the village at: Marzena Godzinska and Dariusz Cichocki, *Adampol–Polonezköy. Między polskością a tureckością*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 2006.

7 Zdzisław Żygulski, „O polskim orientalizmie”, *Orient w sztuce polskiej*, Kraków, Muzeum Narodowe w Krakowie, 1992, p. 14.

Despite different religious foundations (Poland hoped to be the outpost of Christianity in Europe, while Turkey tried to build an Islamic empire) and contrary political interests in regards to outside territories, both states – Poland and Turkey – maintained nominally diplomatic relations followed by trade and cultural influences. On the Polish side the most significant one was the interest in the so called “Oriental lifestyle”, of which Ottoman Turkey was one of the richest and most visible cases.

Polish interest in so called Orient peaked in the 17th century and was the bright side of Polish-Turkish wars. It was then and there, that Polish military men had a chance to discover Oriental culture. The Oriental lifestyle was reflected in the way Poles dressed, furnished their houses, as well as in items they used – predominantly arms and harness⁸. Oriental luxury goods were imported and eagerly bought by Polish magnates. In this time Poles discovered their passion for coffee, and so the first coffee shop was opened by Franciszek Kulczycki translator of Oriental languages who participated in the siege of Vienna in 1683⁹. It was fashionable to have a Turkish serviceperson at manor house, especially in the case of the high class nobility, who could afford one. Even the king Stanisław August Poniatowski has had a Turkish servant. As a matter of fact under his rule the so called “scientific Orientalism” started. He founded the School of Oriental Languages for Poles in Istanbul. A century earlier witnesses the attempts to translate Qur’an into Polish and publishing of the first Turkish dictionary (*Thesaurus Linguarum Orientalium, Turcicae, Arabicae, Persicae* by Franciszek Meniński)¹⁰.

“Oriental” influences in general, and Turkish in particular, translated into the notion of Sarmatism. This term refers to a complex and diverse cultural concept reflected in ideas, art, dresses, and lifestyle, and developed by Polish nobility. It is not to say that Sarmatism had actually to do with the real Middle Eastern culture. It was rather a reflection of how certain cultural patterns were interpreted and used. In practical terms Sarmatism was predominantly visible in Turkish-styled esthetics – maybe not turbans, as they would too closely resemble Turks, but for instance *dolmans* (pol. *dołman*) wyjaśnić – also of Turkish origin, but brought from Hungary, and were widely used¹¹.

Over 600 years of Tatar history in Poland – another very short overview

The history of Tatar settlement in Poland is a bit longer than the history of Polish-Turkish relations as the first official records speak about the end of 14th century.

8 More at: Beata Biedrońska-Słota, “Turkish Textiles in Poland: Function and Role in Polish-Turkish Relations”, *Distant Neighbour Close Memories. 600 Years of Turkish-Polish Relations*, Warsaw, National Museum of Warsaw, 2014, p. 86–95.

9 Arkadiusz Kołodziejczyk, *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII–XX wieku*, Siedlce, Instytut Historii Wyższej Szkoły Rolniczo-Pedagogicznej w Siedlcach, 1997, p. 20

10 Joanna Kulwicka-Kamińska and Ireneusz Kamiński, *Islam po polsku*, Poznań, Wydawnictwo św. Wojciecha, 2007, s. 80. Meniński authored also a volume on Osman-Turkish grammar.

11 Z. Żygulski, op. cit., p. 10.

In the beginning the Tatars settled down only in the Great Duchy of Lithuania. They were the invited there in order to fight against the Teutonic Knights. These new settlers were treated with respect and so could maintain their cultural identity. Most of them were pagans and this was a significant incentive to leave the Golden Orde. At the end of the day they were Christianized by force, just as the rest of Lithuanians, by the king Władysław Jagiełło at the end of 14th century, and so they melted into the mainstream society¹².

The Tatars who settled in Poland came with the second wave of emigration from the Golden Orde, which was ultimately defeated by the beginning of 16th century. They still had the fame of being good soldiers, and could have been used against the Teutonic Knights¹³. The Tatars earned a lot of privileges and the status of nobility. Except for one incident of economic background – the rebellion of Lipka Tatars, who had not received their pay in 1672–1674) – the Tatars have always been loyal to the Polish state¹⁴.

The 16th century brought intensified contacts between the Polish-Lithuanian Tatars and the Ottoman Empire, as the latter expanded its territory to the Balkans and beyond to the Crimea. This way the Polish-Lithuanian Tatars became indirectly influenced by Ottoman culture, as the Crimean Tatars provided a link. Moreover, Polish-Lithuanian Tatars had an opportunity to get some Turkish skills on their pilgrimage to Mecca, as the way led through Anatolia. Also important were contacts with Sufi branches, especially Bektashiyya¹⁵. It was also the time, when due to religious intolerance, the situation of the Tatars deteriorated. They were forbidden to build new mosques, renovate the old ones, and marry Christian wives¹⁶. This new reality was the result of wars between Poland and Turkey rather than reaction to any particular misbehavior of the local Tatar population. Unfortunately for them Islam was associated with the Turkish enemies¹⁷. and Tatars became only the recipients of politically inspired anti-Islamic rhetoric¹⁸.

12 J. Kulwicka-Kamińska, I. Kamiński, op. cit., s. 114–115. However, in geographical terms there are no historical traces that any Tatars from the first wave actually settled in the Polish territory. The name Polish-Lithuanian Tatars is valid only due to the common territory and shared cultural framework – see: C. Łapicz, op. cit., p. 18.

13 J. Kulwicka-Kamińska, I. Kamiński, op. cit., p. 115.

14 They used to call the kings from Jagiellonian dynasty *biali chanowie*, ‘white khans’, what on one side indicates Turkish influences (white color was a symbol of independence), and on the other – their loyalty and respect to these kings – see: Stanisław Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, “Rocznik Tatarów Polskich”, vol. 5, Gdańsk 1998–1999, p. 60.

15 Tadeusz Majda, „Osmanizacja pisanego języka Tatarów polsko-litewskich”, Joanna Kulwicka-Kamińska and Czesław Łapicz (eds.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 2013, p. 204–205.

16 C. Łapicz, op. cit., p. 28.

17 Selim Chazbijewicz, „Islam i Tatarzy w literaturze polskiej”, *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Joanna Kulwicka-Kamińska and Czesław Łapicz (eds.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 2013, p. 310.

18 As the matter of fact the same happens to the Muslims in Poland nowadays. The dominant anti-Islamic discourse if of transplanted nature, i.e. basing on the negative media information about Muslims in the world, and especially Western Europe, Poles build their image of Islam and transpose it onto local Muslim population (both Tatar and immigrant) – more at: Katarzyna Górak-Sosnowska, *Deconstructing Islamophobia in Poland. Story of an Internet group*, Warsaw, University of Warsaw, 2014.

After the Partition of Poland Tatars actively supported all uprisings with their manpower. After Poland got back its independence in 1918 the number of Tatars never reached back the previous highest level (in the 16th century it was, according to some estimates, they numbered 200 thousand people); only a handful of people remained – around 6 thousand by 1918, and around 3–5 thousand at present time¹⁹. Only in the 1920's the first religious organization of the Tatars was established – the Muslim Religious Union (in Polish: Muzułmański Związek Religijny) – which around a decade later was officially acknowledged as the formal representative of Muslims in Poland. As a matter of fact Polish-Lithuanian Tatars have been the only Muslims in Poland until the mid-20th century.

The Islam of Polish-Lithuanian Tatars, from the early ages was heavily influenced by Crimean Khanate and Turkey. Both countries provided a framework, according to which, social and religious life was organized. In the 16th century mutual bonds were strengthen during the *hajj* at Mecca, or military relations²⁰. The contact between the Tatars and Turkey were particularly fruitful in the 16th and 17th century. Then Turkish '*ulama*' came to Poland to share their religious knowledge and acted as *imams*. Tatars could benefit from the knowledge of these '*ulama*' since they lacked skills in Arabic, and moreover they were allowed to invite foreign *imams*²¹. The same applies to *mollas*; some of them were locally trained – as it was possible since mid-16th century – and some others trained abroad, mostly in Crimea and Turkey. In cases of severe disputes the *mufti* of Istanbul was consulted²². A lot of religious literature, including Qur'an, was brought to Poland from Crimea and Turkey. The oldest *kitab*s (Tatar religious literature, see below) of the 17th century Polish-Lithuanian Tatars were clearly inspired by Turkish religious literature²³.

This changed with the partition of Poland, when Polish-Lithuanian Tatars were cut off from the Turkish influence and at the same time started to share the same country with the Tatars of Crimea and Kazan²⁴. While most *imams* and *muezzins* were educated in local parishes, some of them were still brought from abroad, mostly from Turkey or Crimea²⁵. These several centuries of Turkish-Tatar relations (within and beyond the Polish-Turkish relations) translated into influences on Tatar language and religious practices – both Islamic and pre-Islamic. All these three areas will be analyzed below.

19 J. Kulwicka-Kamińska, I. Kamiński, op. cit., p. 117.

20 Leon Bohdanowicz, Selim Chazbijewicz and Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk, Niezależne Wydawnictwo Roczniak Tatarów Polskich, 1997, p. 17.

21 P. Borawski, A. Dubiński, op. cit., p. 111.

22 Before that religious affairs were handled by a religious court chaired by the *Qadi* of the Tatars of the Great Duchy of Lithuania – see: A. Kołodziejczyk, op. cit., p. 15.

23 Jan Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusk, 1998, p. 60.

24 L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, op. cit., p. 61.

25 Ali Miśkiewicz and Janusz Kamocki, *Tatarzy słowiańszczyzną obłąkani*, Kraków, Universitas 2004, p. 112.

The language

The complex history of Polish-Lithuanian Tatars is visible through the history of languages they used. While nowadays Tatars speak language of the mainstream society (i.e. Polish, Lithuanian, Belarusian, or other – depending on where they live), there are many linguistic influences of Turkic languages, as well as Arabic and Persian, in their religious literature, or their names²⁶.

It seems that this linguistic variety has two main reasons. The first one is the origin of the Tatars – as they settled down in Poland they have never constituted a homogenous group and so spoke different native languages. The second one was the peripheral location of the Tatars – they were subjected to a variety of influences of different Islamic cultures, and at the same time assimilated some of Slavic and Christian customs from the mainstream society. All these influences make it hard to trace the layers of all the languages used in Tatar religious literature, especially since they were used quite freely and not always with a consequence. This made a SOAS-based researcher Shireen Akiner to speak about “phonological anarchy” while analyzing one of Tatar *kitab*s²⁷.

According to Stanisław Kryczyński, Polish ethnologist who worked on Tatars, the earliest language spoken by the Tatars was Chagatai, which was the *lingua franca* of the Golden Orde (even though they spoke different dialects). Tatars spoke also a variety of different native languages, which are believed to be mostly Kipchak dialects. Lack of linguistic unity is believed to be one of the most significant reasons for the Tatars to adopt local Slavic languages. Another reason were endogamous marriages with Slavic females, as well as their military service. The last reason is often neglected in studies of Tatar linguistic assimilation, even though the army consisted of different ethnic groups and strengthened solidarity between the soldiers²⁸.

The beginning of 16th century brought intensified contacts with Turkey, and so Osman language ousted the dominant Chagatai and Kipchak position. At the same time there was basic Arabic vocabulary used in religious liturgy which the Tatars kept as an inherent part of their religious heritage. However, as some of

26 The Tatars used to have a first name followed by a patronim. Their diversity reflects the different historical influences. Most of the old names had Tatar or Turkic origin. Turkic names, similarly to Arabic and Persian ones, often indicated religious identity of their owner, and so were used not only by the Tatars, but also by Turkic people, as well as non-Turkic Muslims such as Bosniaks or Cherkess. Slavic names were also used as early as in 15th century and in three centuries outnumbered Tatars ones. Turkic influences can be traced mostly in the last names such as Czymbajewicz or Dżianajewicz. Suffix *-icz*, which in Polish indicates the last name of patrimonial origin refers to the Turkish *oğlu* or Arabic *ibn* – See: Henryk Jankowski, “Immiennictwo Tatarów litewsko-polsko-białoruskich”, Joanna Kulwicka-Kamińska and Czesław Łapicz (eds.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 2013, p. 151, 154.

27 Shireen Akiner, *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe*, Wiesbaden Harrassowitz, 2009, p. 339.

28 Artur Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2010, p. 56.

Arabic words came to the Tatars through Turkey, they tend to pronounce them in a Turkish way²⁹.

Turkic influences are clearly visible in the way the Tatars pronounce Arabic words. According to their language tendency they often pronounce “a” as an “e”, and “l” as an “w”. Moreover, the language of Crimean Tatars has a tendency of softening the sounds (and so it is *bieriekiet* instead of *barakat*). Interestingly it has often been argued, that softening is the result of Slavic linguistic influences, rather than Turkic. Summing up these two tendencies for instance the *takbir*, “Al-lahu akbar” is pronounced as “Ewwahu ekbier”³⁰.

The earliest Tatar literature was written in Turkic languages, mostly Kipchak dialects, with some Uygur and Oghuz influences. This type of language remained in writing till the 16th century. However, by the end of this century literature in Ottoman Turkish started to emerge. Intense contacts of Polish-Lithuanian Tatars and Turks brought to Eastern Europe manuscripts in Ottoman Turkish, which were copied and distributed. Some of this literature was later translated into Polish or Belarussian (or a mix), what indicates that Ottoman Turkish was not widely understood among the Tatars³¹.

Stanisław Kryczyński prepared a list of Turkish, as well as Arabic and Persian words with Turkish suffixes, which were in use by the Tatars in the 20th century. They include e.g. *hodży* (‘teacher of religion’, from Ottoman *hoga*), or *jastyk* (‘pillow’ from Osman *jastyk*). Some phrases build quite a sophisticated mixture such as: *biesz wacht namaz* (‘five times of prayer’ from: *biesz* > *bes* in Ottoman, ‘five’; *wacht* > *waqt*, Arabic ‘time’, *namaz*, Persian for ‘prayer’)³². Some words are a clear mixture of Arabic and Turkish – e.g. *fałdżej*, which comes from Arabic *fal* (‘omen’) and Turkish *-cı*, which has been modified to *-dży* > *-dżej*, according to Belarussian way of pronunciation. *Fałdżej* was a quack or diviner, who were able to provide prophecies, forecasts, heal, or even cast spells. They used a special book called *chamait*³³ *fałdżejski*, which contained most popular prayers and some healing perscriptions³⁴.

Islamic practices

The Tatars are Sunnis of Hanafi *madhab*, the one that prevailed in the Ottoman Empire and among other Turkic peoples. Thanks to the rich history and diverse

29 S. Kryczyński, op. cit., p. 202.

30 L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, op. cit., p. 51.

31 T. Majda, op. cit., p. 206.

32 S. Kryczyński, op. cit., p. 204.

33 *Chamait* is a small book containing a collection of prayers written in Arabic or Old Turkish with comments in Polish or Belarussian. *Chamai fałdżejski* is just one of the types of *chamait*. Other include *chamait molliński* – for an *Imam*, or just a *chamait* – for any individual – see: J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794-1944...*, op. cit., p. 64.

34 L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, op. cit., p. 59.

ethnic origin Tatar Islam has been influenced by pre-Islamic Turkic traditions, as well as Christian religion. The Islamic core is in many aspects unique and founded around Turkic and Arabic influences. Since the Polish-Lithuanian Tatars had always remained at the periphery of the world of Islam, with only limited contacts with mainstream Islamic civilisations, all these elements and influences evolved in a peculiar way, making many aspects of the Polish-Lithuanian Tatars' Islam unique. At the same time the variety of influences makes it sometimes hard to appropriately define their origin. Especially in the case of the oldest examples of Tatar material and symbolic culture these different layers of cultural influences are placed on each other.

Turkish influences are visible in the names of the five obligatory prayers. The Morning Prayer is *sabah namaz* (from Turkish *sabah namazı*), the midday zuhur prayer is called *eule* (from Turkish *öğle*), followed by the afternoon asr prayer, which is called *ekinde* (from Turkish *ikindi*), Maghrib prayer, after the sunset called *achszam* (from Turkish *akşam*), and the last one, 'isha, called *jetcy* (from Turkish *yatsı*)³⁵. Each prayer ought to be preceded by an obligatory ablution called *abdes* (from Turkish *aptes*), or *gusiel* (Turkish *güsül*) – if needed³⁶. Apart from the obligatory prayers, there are also other prayers, *du'as* of Arabic or Turkish origin³⁷. Some of them were titled and commented in Polish or Belarussian.

Two main Islamic holidays are called *Ramadan Bajram* (Turkish: *Ramazan Bayramı*) and *Kurban Bajram* (Turkish: *Kurban Bayramı*). The first one is celebrated at the end of the holy month of Ramadan. The Tatars pray in the mosques (traditionally in Bohoniki and Kruszyńniany, as well as in the parish house in the city of Białystok), then they visit their deceased relatives at local *mizars*, while in the afternoon they spent the time together. Tatar celebration of *Ramadan Bajram* has been adjusted to Slavic and Catholic realities. Fasting refers usually to not eating pork, smoking, or drinking alcohol, in case of those who consume them, as well as restraining from sexual acts. Only few Tatars decide not to eat or drink during the whole month of Ramadan³⁸. *Kurban Bajram* is also celebrated at local mosques and an animal – an ox or a ram – is ritually slaughtered, and its meat is distributed among the believers³⁹. Many Tatars engage then in charitable activity – e.g. support of a poor relative, or other kind of help to those in need⁴⁰.

35 J. Kulwicka-Kamińska, I. Kamiński, op. cit., s. 131.

36 Marek Dziekan, *Religia Tatarów polsko-litewskich*, Andrzej Drozd, Marek Dziekan and Tadeusz Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 1999, p. 9.

37 One of them is a purpose-based prayer, *dua teubiejne* ('penitential', from Turkish *tevbe*, 'repentance') – see: A. Drozd, "Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI-XX w.). Zarys problematyki", In: Andrzej Drozd, Marek Dziekan and Tadeusz Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów Polsko-Litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 2000, p. 30.

38 A. Miśkiewicz, J. Kamocki, op. cit., p. 194.

39 Ali Miśkiewicz, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945–1990*, Białystok, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1993, p. 53.

40 M. Dziekan, *Religia Tatarów polsko-litewskich...*, op. cit., p. 11.

Tatars used to call their cementaries *zirec* (from the Tatar word *ziyarät*), but around 18th/19th century the name changed into another word of Osman provenance – *mizar* (from Turkish *mezar*)⁴¹. After the burial the family of the deceased invites the mourners for a dinner, where the *surah* Ja Sin (called *jasień* by Polish-Lithuanian Tatars) is read 40 times in order to bring peace to the deceased. The *surah* is read by a lector, what is a common practice in the non-Arabic part of the Islamic world, e.g. by the Turks and other nations speaking Turkic languages⁴². The reason behind inviting a lector is a practical one, as most of the Tatars know only basic Arabic.

While most of the elements of grave inscriptions were written in Polish or Arabic, the wishing part was often written in Turkish. Grave inscription consists of two or three parts. The first part is a religious one – most often the *shahada*, written in Arabic. The second part provides information on the deceased, such as the first name, surname and the date of death, and is usually written in Polish, although some variations exist. The third part is a facultative one and refers to the wishes for the deceased. The most popular phrase here is the Turkish one: *Allāh raḥmet eyleye* ('God, have a mercy on him')⁴³.

The grave had to be deep enough, so that the deceased theoretically could sit in it. This rule was introduced to the Tatars by Osman Turks⁴⁴. This custom refers to the meeting with Nakir and Munkar – the two angels, who will meet all deceased in the Judgement Day and ask them about their good and bad deeds. The depth of the grave should enable its owner to greet the angels in a sitting position.

Some of the Tatar liturgical books⁴⁵ containing religious texts and prayers (so called *kitab*s) were written in Ottoman Turkish using Arabic script. It was however only a tiny minority, as most of them were written in Belorussian or Polish (also with Arabic script adjusted to Slavic languages)⁴⁶. *Kitabs* is the most popular type of Tatar religious writing⁴⁷. They are multilingual, but all languages were written in Arabic script adjusted to the sounds of these languages. It has always been written by hand, since the early beginning, by the end of 15th century till mid-20th century. There were two reasons for that: one was the lack of printing facilities, which could produce Arabic script; the other one was the great respect

41 Andrzej Drozd, „Cmentarze Tatarów polsko-litewskich”, Andrzej Drozd, Marek Dziekan and Tadeusz Majda, *Meczet i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 1999, p. 20.

42 L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, op. cit., p. 68.

43 A. Drozd, *Cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, op. cit., p. 24.

44 A. Kołodziejczyk, op. cit., p. 178. Interestingly this custom has sometimes been misunderstood, or rather misrepresented, and so it was believed that the Tatars place the body in the grave in a sitting position.

45 More on Tatar religious literature at: Janusz Danecki, *Literature of Polish Tatars*, Katarzyna Górak-Sosnowska (ed.), *Muslims in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 2011, p. 40–51.

46 A. Kołodziejczyk, op. cit., p. 15.

47 Other basic types of religious literature include: the Qur'an, *tefsir*, and *chamaik*. More at: A. Drozd, „Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.)...”, op. cit., p. 12.

of the Tatars to Arabic language⁴⁸. *Kitab* was the main source of religious knowledge of the Tatars and its content varied and depended on the invention and approach of the author: it could be a story about some personality from Islamic history, hadiths, normative pieces with moral, elements of shari'ah, comments to Qur'an, etc⁴⁹.

Pre-Islamic influences

As already mentioned next to Islamic influences there were also some other rooted in pre-Islamic customs and practices. This is not to say, that the Tatars are less Muslims, but to indicate that some of them are older than Islam itself. It is sometimes hard to distinguish the Islamic and pre-Islamic part, just as in the case of the rain prayer. As Marek Dziekan reports this kind of prayer has been known among Arabs as *salat al-istiska* and owns its existence to the pre-Islamic rites. Interestingly the Tatars sacrificed a black goat while praying, what is a custom originating from Turkey. This way three different religious traditions mix: old Arabic, old Turkish and Islamic⁵⁰.

Sometimes the same aspect of material culture could be used in Islamic and pre-Islamic way. This was the case of *muhirs*. The word *muhir* comes from a Turkish word *mühür*, 'seal'. They usually hang next to a shelf where Qur'an and other religious literature is placed. *Muhir* is a type of art – a painting, but also a relief, or type of installation, as long as it can fit into a frame – which is hanged on a wall. The grid is made of wood or cardboard, covered with a cloth and framed. It contains Islamic calligraphy, usually verses from the Qur'an, names of Prophet Muhammad and his family members, *shahadah*, or *basmala*. These inscriptions can be painted, or embroiled, depending on the skills of the author. The background is covered by geometric figures, floral ornaments, or paintings of important mosques from the Islamic world⁵¹. The design of the *muhirs* and their placement resembled in a way the significance of religious symbolic by Christians in the Eastern part of Poland⁵². Just like the Christians had their religious pictures, Tatars had their *muhirs*.

Muhirs have aesthetic, religious and protective function. They decorate the houses, they show the religiosity of their owners, and they are also were supposed to protect them e.g. from natural disaster. However, purely protective *muhirs*,

48 J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944...*, op. cit., p. 60.

49 A. Drozd, „Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.)...”, op. cit., p. 13.

50 Marek Dziekan, „Magia i tradycje ludowe Tatarów Polsko-litewskich”, Andrzej Drozd, Marek Dziekan and Tadeusz Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów Polsko-Litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 2000, p. 46.

51 Michał Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, 2013, p. 258.

52 J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944...*, op. cit.

which design is based on cosmological symbolism, are so they serve as astrological boards or charms are very rare, and only the oldest Tatars are able to read them⁵³.

There are also seals of other kind, also from Turkish *mühür*, which are round and contain beautiful names of God, names of the prophets, excerpts from prayers, or magic squares. Carrying them, or even looking was of magical significance and could be protective. Some of these seals decorated pages of *kitabs*⁵⁴. These seals contained magical formulas illustrated by geometrical shapes and numerals⁵⁵.

Magical practices used to be important for the Tatars. They focused on healing by the power of words and suggestion, as well as water in which pieces of paper with special prayers were soaked. Similar practices existed among Turks, Turkmens, or Crimean Tatars. Nowadays only some older people practice them, even if they claim that they do not believe in them. Items with Arabic script were presumed to have magical power, what can be linked to the concept of *i'jaz al-Qur'an*. This way in the old times Arabic or Turkish coins were handled as amulets⁵⁶. Other amulets which were supposed to have protecting power include *duajkas* (from Arabic *du'a*), or *niuskas* (from Turkish *nüşa*) – religious text, and *hramotkas* – a small, quadrangular bag with a prayer scroll inside, carried under the right arm⁵⁷. In Turkey such prayer scrolls were carried in metal boxes, often embroidered⁵⁸.

Healing practices of the Tatars used till the beginning of 20th century had their roots in shamanism – a wide set of religious practices of a variety of people of Altai, Mongolia and Turkey. Some of these pre-Islamic ideas and practices were inherited by the Tatars. For instance in the 19th century the Tatars from Podolia region successfully healed mentally ill people thank to their quack knowledge⁵⁹.

An interesting type of divination was related to observing behavior of birds. This type of ornitomancy was brought to the Tatars by the Turks and originates from pre-Islamic times. The key, how to interpret bird's behavior was described in *chamails*. While other magical practices were known only by a closed group of people, the *fał* (here: 'spell') of a raven was quite popular, due to the fact that there have been many ravens back then⁶⁰.

Tatars inherited some other elements of Sufi practices from Muslims living in the Caucasus. One of them is *fał* (Turkish: *faḫır*, fortune-teller), which refers

53 M. Łyszczarz, op. cit., p. 258.

54 A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.)...*, op. cit., p. 27.

55 Andrzej Drozd, „Na pograniczu piśmiennictwa i sztuki religijnej: Muhiry Tatarów polsko-litewskich”, Andrzej Drozd, Marek Dziekan and Tadeusz Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów Polsko-Litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 2000, p. 41.

56 A. Miśkiewicz, J. Kamocki, op. cit., p. 200.

57 J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2008, p. 237.

58 A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.)...*, op. cit., p. 26.

59 J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie...*, op. cit., p. 230.

60 A. Konopacki, op. cit., p. 148–149.

to the use of Arabic letters and numerals in order to foresee the future, or have an influence on something. The practice of *fat* has been introduced through the mystical kabbalistic Hurûfilik (Hurufi) order, popular in Persia, Anatolia, and Azerbaijan⁶¹. Hurûfilik influences are also visible in calendars used by the Tatars to set the dates of Islamic holidays, in which a lot of attention is paid to Arabic numerals and letters⁶².

Another practice which has been most probably inherited from Turkish Sufi orders was the high esteem towards selected religious figures. The most popular figure is that of Ewlija Kontuś, whose grave is a place for pilgrimages, due to respect for its owner and the suspected healing powers⁶³. A pilgrimage to the grave of Ewlija Kontuś, whose grave is located in Łowczyce cementary can also increase the chances of getting pregnant – if that was the problem – or a remedy to a mental illness or disturbance. However, there were also other cases noted in the 17th century: it was the pictures of Holy Mary, which supposedly healed some Muslim women back then.

Many pre-Islamic elements are visible especially in the burial practices. Until recently some Tatars used to leave some food by the graves, which is called *przykład* (in Polish ‘example’). This is another pre-Islamic custom brought by the Turks and linked to shamanism. The food was placed on a white cloth which covered the grave and consisted of honey and buns⁶⁴. During *Kurban Bajram* one piece of meat is consumed for the sake of seven souls, what is a pre-Islamic custom inherited from the Turks and slightly modified (in the case of Turkish tribes the meat ought to be consumed within one tribe)⁶⁵.

The word *daławar* comes from the Turkish *dualar* (prayers) and refers to a paper scroll covered with the words of prayers. The scroll is placed by a deceased person (inside the burial shroud) and so hardly accessible for a researcher⁶⁶. A *daławar* was supposed to increase the chances of getting into Paradise, as they were to support the deceased during the meeting with the two angles – Munkar and Nakir. It consisted of a collection of verses from the Qur’an and some prayers, mostly in Arabic, but sometimes in Turkish. The main *daławar* was a long scroll

61 L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, op. cit., p. 60. A *faldziej* was a quack who had some knowledge on healing and astrology. By using the Qur’an he was able to find out what kind of a bad ghost (*fişej*) caused the woe and than to provide religious formulas, which could undo it. He read melodically certain prayers and Qur’anic verses, but also prepared fluids which were supposed to have healing powers. Sometimes in order to get rid of some illness blood of a hen was used. A special magic formula was written with its blood and then boiled in water and drank by the patient – see: J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie...*, op. cit., p. 233–234.

62 A. Konopacki, op. cit., p. 142–143.

63 L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, op. cit., p. 63–64.

64 Paweł Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1986, p. 14–15.

65 P. Borawski, A. Dubiński, op. cit., p. 191.

66 C. Łapicz, op. cit., p. 67.

which was placed on the deceased, and additionally there were small pieces of paper with short Arabic sentences put in different places inside and around the grave⁶⁷.

* * *

While this article described the Turkish influences in the Polish-Lithuanian Tatar Islam, there are, and could possibly be, other attempts tracking other cultural inheritances such as Turkish, Christian, Arabic, Slavic, or Shamanic. All these cultures and peoples had their part in Tatar culture. And so they reflect the complex and troublesome history of Polish-Lithuanian Tatars.

67 A. Drozd, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.)...*, op. cit., p. 15.

Bibliography:

- AKINER, Shireen, *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009.
- BIEDROŃSKA-Słota, Beata, Turkish Textiles in Poland: Function and Role in Polish-Turkish Relations, *Distant Neighbour Close Memories. 600 Years of Turkish-Polish Relations*, Warsaw, National Museum of Warsaw, 2014.
- BOHDANOWICZ, Leon, et al., *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk, Niezależne Wydawnictwo Rocznik Tatarów Polskich, 1997.
- BORAWSKI, Paweł et al., *Tatarzy Polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Iskry, 1986.
- BORAWSKI Paweł, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza. 1986.
- CHAZBIJEWICZ, Selim, *Islam i Tatarzy w literaturze polskiej*, Joanna Kulwicka-Kamińska and Czesław Łapicz (eds.), *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Toruń, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 2013.
- DANECKI, Janusz, Literature of Polish Tatars, Katarzyna Górak-Sosnowska (ed.), *Muslims in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 2011.
- DROZD, Andrzej, Cmentarze Tatarów polsko-litewskich, Andrzej Drozd, Marek Dziekan, and Tadeusz Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 1999.
- DROZD, Andrzej, Na pograniczu piśmiennictwa i sztuki religijnej: Muhiry Tatarów polsko-litewskich, Andrzej Drozd, Marek Dziekan, and Tadeusz Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów Polsko-Litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica 2000.
- DROZD, Andrzej, Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI-XX w.). Zarys problematyki, Andrzej Drozd, Marek Dziekan, and Tadeusz Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów Polsko-Litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 2000.
- DZIEKAN, Marek, Magia i tradycje ludowe Tatarów Polsko-litewskich, Andrzej Drozd, Marek Dziekan, and Tadeusz Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów Polsko-Litewskich*, Res Publica Multiethnica, Warszawa 2000.
- DZIEKAN, Marek, History and culture of Polish-Lithuanian Tatars, Katarzyna Górak-Sosnowska (ed.), *Islam in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 2011.
- DZIEKAN, Marek, Religia Tatarów polsko-litewskich, Andrzej Drozd, Marek Dziekan, and Tadeusz Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa, Res Publica Multiethnica, 1999.
- GODZIŃSKA, Marzena, et al., *Adamopol-Polonezköy. Między polskością a tureckością*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 2006.

- GÓRAK-SOSNOWSKA, Katarzyna, *Deconstructing Islamophobia in Poland. Story of an Internet group*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 2014.
- HENSEL, Wojciech, Stosunki polsko-tureckie XV–XVIII wieku, *Orient w sztuce polskiej*, Muzeum Narodowe w Krakowie, Kraków 1992.
- JANKOWSKI, Henryk, *Immiennictwo Tatarów litewsko-polsko-białoruskich*, In: *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Joanna Kulwicka-Kamińska and Czesław Łapicz (eds.), Toruń, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 2013.
- KOŁODZIEJCZYK, Arkadiusz, *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII–XX wieku*, Siedlce, Instytut Historii Wyższej Szkoły Rolniczo-Pedagogicznej w Siedlcach, 1997.
- KOŁODZIEJCZYK, Dariusz, Historical Outline of Polish-Ottoman Political and Diplomatic Relations (1414–1795), *Distant Neighbour Close Memories. 600 Years of Turkish-Polish Relations*, Warsaw, National Museum of Warsaw, 2014.
- KONOPACKI, Artur, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.
- KRYCZYŃSKI, Stanisław, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Gdańsk, "Rocznik Tatarów Polskich", vol. 5, 1998–1999.
- KULWICKA-KAMIŃSKA, Joanna, *Islam po polsku*, Poznań, Wydawnictwo św. Wojciech, 2007.
- ŁAPICZ, Czesław, *Kitab Tatarów Litewsko-Polskich*, Toruń, Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, 1986.
- ŁYSZCZARZ, Michał, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, 2013.
- MAJDA, Tadeusz, *Osmanizacja pisanego języka Tatarów polsko-litewskich*, In: *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, Joanna Kulwicka-Kamińska and Czesław Łapicz (eds.), Toruń, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 2013.
- MIŚKIEWICZ, Ali, *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945–1990*, Białystok, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1993.
- MIŚKIEWICZ, Ali et al., *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni*, Kraków, Universitas 2004.
- TYSZKIEWICZ, Jan, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieyszтора, 2008.
- TYSZKIEWICZ, Jan, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, 1998.
- ŻYGULSKI, Zdzisław, O polskim orientalizmie, *Orient w sztuce polskiej*, Kraków, Muzeum Narodowe w Krakowie, 1992.



Dil ve Dinin Yaşanması ve Yaşatılması Üzerine: Romanya Örneği

Neriman HASAN

Yard. Doç. Dr., Ovidius Üniversitesi, Köstence, Romanya

Özet

Bir toplumun kimlik tespitini yapmak için o toplumu diğer toplumlardan ayıran unsurları belirlemek ve incelemekle işe başlamak gerekir. Çokkültürlülük kavramı, bizi yeni soru ve sorunlara yönlendirirken, cazibesini ve geçerliliğini yitirmektedir. Avrupa Konseyi'nin yıllık faaliyet raporları ve ajandasına bakılırsa, 2014 yılından itibaren, çokkültürlülüğün yerini, kültürlerarasılığın aldığı görülmektedir. Birlikte yaşamının yerini yan yana yaşama almıştır. Evrensel değerler birbirimizi tanımayı, paylaşmayı öğretirken, bizi biz yapan ise özdeğerlerimizdir. Zaman zaman farklı adlandırılan akımlar, toplulukları bir bütün olarak hareket etmenin temelinde evrensel değerler olduğu yönünde bizi ikna etmeyi başarsalar bile, her bir toplum farklı hareket etmiştir, kendi özdeğerlerinin verdiği içgüdüsel gücüyle hareket etmiştir. Durum bugün de aynen böyle devam etmektedir.

Çalışmamız günümüzde Romanya'da yaşayan Müslüman Türk asıllı topluluğun dayanağı olan dil ve dinin yaşanması ve yaşatılması üzerine yoğunlaşacaktır.

Living and Preserving Language and Religion: Romania example

Summary

The determination of the identity of a community starts with the determination and study of the features which distinguish that community from other communities. While the concept of multiculturalism directs to new questions and problems it loses attractiveness and validity. A look at the annual activity reports and the agenda of the European Council it is evident that as of 2014 multiculturalism has been replaced with interculturality. Living next to each other rather than living together. While universal values teach us to know one another and to share it is our core values which make us who we are. Although currents with different names which emerge from time to time have convinced us that universal values lie at the core of moving communities as a whole each community has moved differently, they have acted with the inherent power bestowed by their core values. The same situation continues today.

Our study is focused on living and preserving the concepts of the language and religion which are the basis of the Romanian Moslem community of Turkish origin in modern day Romania.

Giriş

Dil ve din, bir topluluğun dayanağı olan unsurların temelinde yer alır. Biri, topluluğunun adını koyar, yerini belirler, diğeri ise kalbini korur. Biri toplum olarak varlığını sürdürebilmesini, mensuplarını bir arada tutmasını, iletişim kurmasını ve işbirliği yapmasını sağlar; diğeri ise o toplumun sağlıklı, ahlaklı yaşamasını amaçlar; düzeni, saygıyı ve paylaşmayı öğretmeye çalışır. İkisi de vazgeçilmez unsurlardır. Biri, diğeri olmadan o toplumu zayıflatır hatta yok olmasına sebep olur. O toplum ki, yüzyıllarca varlığını sürdürmek için azınlık olarak yaşadığı topraklarda, dili ve dini sayesinde var olmuştur.

1989 İhtilalinden sonra, Romanya Türklerini daha yakından tanıma isteği, onlara karşı duyulan ilgiyi artırmıştır. Buraya gelenlerin sayısı artmış, buradan ana vatana gidenlerin sayısı da artmıştır. Buradaki Türkler, 2000’li yıllara kadar bir geçiş dönemi geçiriyor gibi güzükmüş, 2000 yılından sonra durumu netleşmiş ve 2010 yılından sonra da mevcut durum daha da derinleşmiştir.

Bu çalışmada, dil ve din kavramları çerçevesinde Romanya Türklerinin kültürel varlıklarından olan yayınları, dil ve din eğitimlerinin yanısıra günümüzün şart ve imkânlarına göre yaşam tarzları üzerinde durulacaktır. Çalışmanın sonunda bunlar göz önünde bulundurularak da bazı çıkarımlarda bulunulacaktır.

Romanya Türklerinin son durumu konusunda gerçekçi tespitler içeren az sayıdaki çalışmalar arasında A. Aksu¹ (2005) ve G. S. Bozkurt’un çalışmaları sayılabilir.² Romanya Türklerinin edebiyatı, şairleri, kültürel varlığı hakkında ise çok değerli çalışmalar Osman Horata,³ Mehmet Naci Önal⁴ tarafından yapılmıştır. Yerli araştırmacılardan Enver Mamut ve Nedret Mamut’un çalışmaları referans çalışmalar olarak değerlerini korumaktadır.⁵

1. Dil

1. 1. Yayınlar

1989 yılından önce ve 1989 yılından sonra belli bir süre, azınlıkların yayınları çoğunlukla Kriterion Yayınevinde toplanırdı. 1970 yılında kurulan Kriterion Yayınevinin amacı, “*azınlıkların edebiyatını teşvik etmek, Rumen edebiyatının ürünlerini azınlıkların diline çevirisini sağlamak, kültürlerarası diyalogunu sağlamak*” tı⁶. Bu yayınevi 1997’ye kadar kamu kurumu olarak devam eder, 1999 özelleştirilir, 2002 yılında ise başkent Bükreş’ten Cluj Napoca şehrine taşınır.

1 <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/1044.pdf>

2 <http://docplayer.biz.tr/8963534-Gecmisten-gunumuze-romanya-da-turk-varligi.html>

3 http://tdk.gov.tr/images/css/TAE/1996_02/1996_02_10_Horata.pdf

4 http://tdk.gov.tr/images/css/TAE/1997_04/1997_04_05_Onal.pdf

5 Nedret Ali Mahmut, Romanya Türk-Tatar Edebiyatı Cilt I-II, Europolis Yay., Köstence, 2000.

6 <http://www.kriterion.ro/article/216-a-kriterion-konyvkiado-koszontese/>

Yayınevinin katalogunda bir arama yapıldığında, Türkçe yazılan ilk kitabın 1980 yılında, son kitabın ise 2007 yılında yayımlandığı görülür. 1980-2007 yılları arasında 32 kitap başlığı yer almaktadır. Tatar dilindeki yayınlar için ayrı bir katalog araması yapıldığında, ilk kitabın 1980 yılında, son kitabın ise 2014'te yayımlandığı dikkati çeker. 1980-2014 yılları arasında katalogun Tatarca kitapları olarak gösterilen kitapların sayısı 13'tür.⁷ Yayınevinin katalogunda 2015 yılına ait yeni kitap basımı gerçekleştirildiğine dair bilgi yoktur.

Sonuç itibarıyla, 1989'dan sonra da Türkçe ve Tatarca olarak yeni yayınların ortaya çıkması devam etmiştir, ancak topluluğun/toplulukların resmi temsilcileri belli olduktan sonra yayınların durumu netleşmiştir. Türk Topluluğu/Toplulukları derken şu noktaya da değinmek gerekir: 2005 yılında Türkiye'de bulunduğum bir sürede, Romanya Türklerinin kültürel varlığı ile ilgili Ankara'da Milli Kütüphanede bibliyografya çalışması yaparken, Romanya'da yaşayan Türklerin ne kadar çok ad altında araştırıldığı dikkatimizi çekmiştir. Romanya'daki Türklerin tek toplum olarak adlandırılmasına, yapılan çalışmalardan birkaç örnek verilebilir: Romanya Türkleri, Dobruca Türkleri, Kuzey Dobruca Türkleri, Balkan Türkleri, Romanya Türk asıllı topluluk... 1992'de ise Romanya Türklerinin iki ayrı kuruluş tarafından temsil edileceğinin kesinlik kazanmasından sonra, adlandırmalar çeşitlenmiştir: Bir yandan; Balkan Türkleri, Anadolu Türkleri, Oğuz Türkleri, Evlad-ı Fatihan Türkleri, Osmanlı Türkleri vb. adlandırmalar yapılırken, diğer yandan Türk-Müslüman Tatarları, Tatar Türkleri, Kırım Tatarları, Kırım Türkleri vb. adlandırmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Romanya Türkleri hakkında kapsamlı bir çalışma A.Cupcea'ya aittir.⁸ Bu konuyla ilgili olarak şu gözlemimizi ilave etmek istiyoruz: 2016 yılı şubat ayında düzenlenen bir festivalde, yerel bir gazetenin festival tanıtım resimleri arasında Kırım Türklerinin resmi bir temsilcisinin elinde “*Nogay*” adlı bir derginin bulunması dikkat çekicidir.⁹

Çalışmamızda, “*çeşitlilikte birlik*” Avrupalı kavram çerçevesinde¹⁰ Romanya'da yaşayan Türk asıllı topluluk/topluluklardan bahsederken *Romanya Türkleri* adlandırılması kullanılacaktır.

1990-1992 yıllarından sonra, Romanya Türklerinin resmi temsilcileri belli başlı maddelerden oluşan tüzüklere dayanarak, adı geçen topluluğun dilini, dinini, kültürünü temsil etmekle kendilerini görevlendirmiş; bunların, yaşatılmasının sorumluluğunu üstlenmiş ve sivil toplum kuruluşlarının yapısına uygun olarak (seçimler dönemi hariç) toplumunun temsilcililiğini günümüze kadar korumuştur.¹¹

7 <http://www.kriterion.ro/223-katalogus/>

8 <http://www.ispmn.gov.ro/uploads/ISPMN%20WP%2058-16-04%281%29.pdf>

9 <http://www.ziuaconstanta.ro/stiri/social/explozie-de-savoare-prima-editie-a-festivalului-ghiudemului-siqaz-ului-organizata-de-udttmr-la-mihail-kogalniceanu-galerie-foto-580858.html>

10 *united in diversity* https://en.wikipedia.org/wiki/Motto_of_the_European_Union

11 <http://udtr.org/index.php?l=tr&m=2> <http://uniuneatatara.ro/despre-noi>

Belli bir miktarda ve sürekli olarak devlet bütçesinden azınlık derneklerine para aktarılmaktadır. Türk Derneği ile Müslüman-Türk Tatarlarının Derneği de kendi dil ve kültürünü tanıtan ya da kültürlerarasılığın konusu olan yayınlarının masraflarını bu bütçeden karşılamıştır. Her yıl artan bütçeyle de bu yayınların sayısını artırmak istediklerini demeçlerinde dile getirmektedirler.

Peki, kitap başlıkları arttı mı, azaldı mı? Bu belli değildir. Derneklerin resmi internet sayfalarının yayınlar kısmında yalnızca gazeteler çıkar. Demek oluyor ki, toplum mensubunun kolay erişebileceği tek yayın gazetelerdir. Bazen gazeteler kitap tanıtımlarından bahseder, ancak kitaba erişebilmek ayrı bir konudur.

Erişebildiğimiz yayımlanmış kitaplardan biraz bahsedelim. Kriterion Kitabevinin 1980 yıllarında başlattığı kitapların konu ve alanları aşağı yukarı aynen devam etmektedir. Bunlar genelde halk bilimi alanındandır: Derlemeler, antolojiler, sözlük (biri Rumence-Türkçe / Türkçe-Rumence, diğeri Rumence-Türkçe-Tatarca), birkaç şiir kitabı, yemek tarifleri içeren kitaplar. Her yıl bir iki konferans/sempozyum/çalıştay düzenlenmesine rağmen, yalnız Tatar derneğinin “Tatarların Tarihinden” konferans bildirileri bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır. Dernek gazetelerinin yanında, Dobruca azınlıklarıyla topluca ilgilenen diğer bir kolay erişilebilen yayın organı “*Interetnica*” gazetesidir.¹² Aslında bu gazete, Türk ve Müslümanlar ile Türk-Tatarlarından da bahseden, kolay erişilebilen ve sürekliliğini koruyan bölgenin tek yayın organıdır.

Erişilebilmesi kolay olan dernek gazetelerine gelince, bunların durumuyla ilgili olarak 2009 yılında yayımlanan bir çalışmamda bahsetmiştim.¹³ Durum vahametini koruyarak aynen devam etmektedir.

Son yıllarda Türk Derneği tarafından yayımlanmış, kayda değer ve erişilebilir iki kitap mevcuttur: Agiemin Baubec’in “Çağdaş Türkçe Grameri” ve “Uygulamalı Türkçe Dersleri” adlarını taşıyan, Türkçe ders kitabı niteliğindeki kitaplardır.¹⁴ Diğer kitaplar, aynı tonda, yemek tarifleri, çeviri denemeleri, şiir kitaplarıdır. Araştırma yayınlarına gelince, bunların sayısı da azdır ve Rumenler tarafından yazılmıştır. Kayda değer olan iki yayından bahsedebiliriz. Biri 2009 yılında yayımlanan “*Dobruca, Kimlikler ve Krizler*”¹⁵ adlı kitap, diğeri ise 2013 yılında yayımlanan ve “*Dobruca Türk ve Tatar Topluluklarının Kimlik Oluşumu*” adını taşıyan makaledir.¹⁶ İkisi de saha araştırmaları sonucunda ortaya çıkan ürünlerdir. Zaman zaman mülakat yapılan konuşmacıların sözlerine yer verilir. İlk kitap, Si-

12 <http://interetnica.ro/>

13 Hasan, N., “Romanya Türk Toplulukları Örneğinde İki Dillilik”, Edit. Universitara, 2009, Bucureşti, s. 151-154.

14 Baubec, A., Gramatica limbii turce contemporane (Günümüz Türk Dili Grameri), Constanţa, Editura Ex Ponto, 2010, Cursuri practice de limba turcă (Uygulamalı Türkçe Dersler), Constanţa, Editura Ex Ponto, 2011.

15 Bogdanlancu, https://www.academia.edu/11429098/Dobrogea_Identity_Crisis

16 Cupcea, Adriana, https://www.academia.edu/5011510/Constructing_a_community_in_Dobrogea

yasi ve İdari Milli Okulunun Antropoloji Bölümü yüksek lisans programının bir araştırması sonucunda ortaya çıkmıştır. Diğerleri ise, 2000 yılında kurulan Milli Azınlıkların Sorunlarını Araştırma Enstitüsünün¹⁷ araştırma projeleri çerçevesinde kaleme alınan makaledir.

“Dobruca, Kimlikler ve Krizler” adlı kitabın “sonuçlar” kısmının ilk paragrafı şöyledir:

“În discursurile localnicilor, pe de o parte, și în cele ale reprezentanților vieții politice și religioase, de cealaltă parte, apare o dublă logică a etnicității. Pentru primii, o „realitate” a etnicității se face simțită în interacțiunile pe care le au în viața de zi cu zi atât cu membrii echipei de cercetare cât și cu locuitorii satelor învecinate. Pentru cei din urmă etnicitatea apare mai degrabă ca repertoriu de simboluri din care pot alege ce este mai atractiv pentru consumatorii de astfel de simboluri, turiștii.”¹⁸

(Yerlilerin konuşmalarından ve siyasi ile dini temsilcilerinin konuşmalarından, etnik kimliğinin çifte mantığı ortaya çıkmaktadır. İlkler için günlük hayatta hem araştırma ekibiyle, hem de çevre köylerin yerlileri ile temaslarda etnikliğin bir “gerçeği” hissedilir. Diğerleri için, etniklik daha çok, bir semboller envanteri olarak görünmektedir. Bunlar (temsilciler), sembol tüketicileri olan turistlere en cazip olanları seçebilir.)

“Dobruca Türk ve Tatar Topluluklarının Kimlik Oluşumu” adını taşıyan makalenin “sonuçlar” kısmının ilk paragrafı şöyledir:

“La un nivel mai profund al analizei am identificat două nuclee definitorii ale discursurilor identitare turc și tătar, unul de convergență și unul de separație între cele două grupuri. Pe de o parte este vorba despre nucleul comun – apartenența la lumea turcică, iar pe de altă parte este vorba despre un nucleu specific tătar, reprezentat de mișcarea națională tătară din Crimeea, din perioada interbelică, element tranșant în delimitarea actuală a discursului identitar tătar de cel turc.”¹⁹

(İncelemenin daha derin bir seviyesinde, Türk ve Tatar kimlik söylemlerinde tanımsal iki nüve, çekirdek nokta belirledik. Bu iki nüvenin biri gruplar arasında yakınsama, diğeri ise bölünmeye yol açar. Bir taraftan ortak nokta olan Türk dünyasına aittlik, diğer taraftan İkinci Dünya Savaşı öncesinden kalan, Kırım Tatar Milli Hareketi tarafından temsil edilen Tatar özel nüvesidir. Bu unsur günümüzde, Tatar kimliksel söylemini, Türk kimliksel söyleminden kesin ayırt eden bir unsurdur.)

17 <http://ispmn.gov.ro/page/despre-institut>

18 Bogdan Iancu, s. 124.

19 Adriana Cupcea, s.25.

1.2. Eğitim

Dobruca'daki Türkçe ve din eğitimi tarihçesi Ersoy Topuzkanamış tarafından incelenmiştir.²⁰ Türkçenin ana dili olarak durumu ile ilgili ise kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. 2001 yılında yaptığımız saha çalışmasından sonra²¹ -ki bu çalışma da bir deneme çalışması sayılabilir- neler değişti? Anadilin eğitim-öğretimi seçmeli ders olarak aynen devam ediyor, anayasadaki yerini koruyor, ancak bu eğitimi alan öğrencilerin sayısı resmi kaynaklarda bulunmamaktadır. Milli Eğitim Bakanlığının internet sitesinde, "Azınlıklar Dili, Eğitimi" kısmında Türkçeye ayrılan bağlantıda üç konu yer almaktadır: 2009, 2010 yıllarında Türkçe Olimpiyatlarında ödül alan öğrenci listesi, 2013 yılında kurulan (?) "*Türk Dili ve Edebiyatı Milli Komisyonu* üyelerinin listesi."²² Aynı bağlantıda müfredatlar kısmı yer alıyor. Geçerli müfredatlar bölümünde ise 2004 yılında onaylanan ve IX-XII. sınıfları için geçerli olan müfredatlara yer veriliyor.²³ Bunlara uygun ders kitaplarının hazırlanması, onaylanması ve dağıtımı konusunda ise bilgi verilmemektedir. Diğer sınıfların durumu hakkında hiçbir bilgi yoktur. Ailemizde öğrenci olduğu için ilköğretimde hangi ders kitaplarının okutulduğuna dair bilgi sahibiyiz. Bunlar eçerik olarak son derece yüzeyseldir. Örneğin, 2000 yılında tekrar düzenlenen IV. sınıf ders kitabında, -ilk baskısının yılını öğrenemedik-, "Kış Gecesi" başlıklı bir şiirden öğrenciden istenilen tek çalışma "şiiri dikkatle okuyarak Romence'ye çeviriniz" dir...²⁴

Köstence İl Müfettişliğinin web sitesine gelince, burada Türkçe ana dili eğitimi konusu ile ilgili bilgiler, Türkiye'den gelen misafirlerin ziyaretleri, yıllık toplantı gibi konular kısaca anlatılmıştır.²⁵ Tulça İl Müfettişliğinin sitesi, azınlıklar bağlantısında "Türkçe" yer almamaktadır.²⁶ Ana dili eğitimi, 2012 yılında onaylanan yönetmenliğe göre düzenlenmiştir.²⁷

Bu arada, herkesin erişebileceği yayın olan Türk derneğinin gazetesinde, 2015 yılının 10 sayısında yer alan Türkçe ile ilgili yazıların sayısı altıdır. Bunlar da yapılan kamplar, yıllık öğretmen toplantısı ve Türkçe olimpiyatlarında ödül kazananlarının listesinden ibarettir. Yıllık öğretmen toplantısında, eğitim seminerlerinin önemi üzerinde durulmuştur.²⁸ Bunlar; öğrenciler, öğretmenler, okullar, dersler, ders kitapları, faaliyetler, müfredatlar, çalışmalar, projeler, vizyon, misyon, strateji gibi uzak konulardır.

20 https://www.academia.edu/9763581/BALKANLAR_DA_T%C3%9CRK%C3%87E_E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M%C4%B0NE_DA%C4%B0R_B%C4%B0R_PROGRAM_DOBRUCA_%C3%96RNE%C4%9E%C4%B0_A_Curriculum_about_Turkish_Language_Education_in_the_Balkans_Case_of_Dobruja

21 N., Hasan, 2009, s.161..

22 http://www.edu.ro/index.php/rap_rez_desc_sitstat/c233/

23 <http://www.edu.ro/index.php/articles/curriculum/c556+587+583+/>

24 Ali Cafer Ahmet-Naci, Mustafa Ali Mehmet, Türkçe Ders Kitabı IV, Editura Didactica si Pedagogica, Bucuresti, 2000, s.68.

25 <http://www.isjcta.ro/?s=turc>

26 <http://www.isjtl.edu.ro/>

27 file:///C:/Users/win.8/Downloads/Anexa_OM%20nr%205671_10_09_2012.pdf

28 <http://hakses.turc.ro/index.php?l=tr&n=2015&u=oct#a09>

Eğitim konusunu ele alırken, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1990 yılından itibaren Romanya'ya ayrılan burslarından bahsetmek gerekir. Tek taraflı burslar, 1990 yılından 2010 yılına kadar Romanya'da yaşayan Türk soydaşlara ayrılan burslardır. Burs kazanan öğrenciler, yerli yetkililerin yanında Türk devletinin temsilcilerinin de bulunduğu ortak bir komisyon tarafından, Türk topluluğunun gerçekleri ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak puan durumu ve seçtikleri bölümler değerlendirilerek belirlenirdi. Bu burslara 2010 yılından sonra, sadece Türk soydaşların değil, genel şartları uyan Rumen öğrencilerin de başvurabilir durumunda olması, yerli Türklerin eğitim durumlarını etkilemiştir.

2010 yılına kadar, burs kazanan öğrenciler belli olduktan sonra, derneklerin birinde onların velileriyle toplantı yapılır, eylülün ilk haftasında da derneğin bir temsilcisi gençleri alıp Türkiye yolunu tutardı. Romanya Türk gençleri genelde İstanbul ya da Ankara'da TÖMER kurslarına kaydolurdu. Dolayısıyla, İstanbul ya da Ankara'da TÖMER okuyacak öğrenciler, bu şehirlerdeki Kırım Türk Dernekleri ya da Balkanevi Derneğine emanet edilirdi. Baharda, yine dernek temsilcilerinden biri gelir, bir durum değerlendirmesi yapar, velileri bilgilendirirdi.

2010 yılından sonra "Türkiye Bursları"na, teknolojinin etkisiyle, başvurular online yapılmaktadır. Kim gitti, kim döndü belli değildir.

Sosyal medya aracılığıyla Romanya Yurtdışı Öğrencileri Ligi'nin bir de Türkiye Şubesinin olduğunu öğrendik.²⁹

1.3. Dilin Toplumdaki Yeri ve Durumu

Konuyu, iki dillilik açısından incelemeye çalışmıştık.³⁰ Çalışmanın en önemli sonucu "Ana dili konusunda Romanya Türk topluluğunun bilinçlendirilmesi gerektiğidir."³¹ Yapılması gereken ilk şeyin bu olduğu kanaatindeyiz.

Günlük hayatta ana dilin kullanımı yaşlı mensubu olan ailelerde belli ölçülerde devam etmektedir. Yaşlı nine/dede Türkçe ya da Kırım Türkçesi konuşur, torun Rumence cevap verir. Herkes kendi yaşına göre dili seçer. Gençler doğrudan Rumence, orta yaşlılar, durum ve ortama göre Rumence ya da anadillerini ya da karma bir dil kullanırlar, yaşlılar ise aralarında anadilini kullanırlar. Şu da bir gerçektir ki, ailesinde yaşlı mensubu ile bir arada yaşayanların sayısı azalmaktadır. Dolayısıyla çocuklar, genç ebeveynleri ile doğrudan Rumence konuşmaya başlar ve böyle devam ederler. Bu ilçe ortamında, Müslüman bir semtte şahsen gözlemlediğimiz bir durumdur.

29 http://wiki.lsr.ro/index.php/Team#LSRS_Turcia

30 İdem, s.321.

31 İdem, s.328.

Okullardaki anadilin durumunu 2001 yılının verilerine göre incelemiştik. O çalışmadan sonra bu konuda, anket, metot ve kayda dayanarak, başka bir çalışma yapıp yapılmadığı hakkında bilgiye ulaşamadık. Çalışmamız için, anket ve kayıt yaptığımız süreçte şu olay dikkatimizi çekmiştir: Bir öğrenciden (lise öğrencisi), bildiği bir masalı kendi belirlediği anadilinde anlatmasını istedik. Tabii ki bir Rumen masalı seçti (Türkçe anadili derslerine katılmasına rağmen) ve bu masalı *Tatarca* olarak tanımladığı anadilinde anlattı. Masalda “uç yaramaz yavrusu olan bir keçiden bahsedilir, yavruların ikisini ise bir kurt yer...” Öğrenci, çok basit cümlelerle, arada Rumence kelimeler de kullanarak masalı *Tatarca* anlatmaya çalışırken, Kırım Türkçesinde “*kaşkur*” kelimesini bilmediği için, Rumence’deki “*lup*” kelimesinin yerine Türkiye Türkçesindeki “*kurt*” kelimesini kullanmıştı. Bu, okulda öğrendiği bir kelimeydi. Bu ise anadili eğitiminin önemi vurgulamak açısından kayda değer bir durumdur.

2. İslam Dini

2.1. Yayınlar

Dini yayınlar yok denilecek kadar azdır. Romanya Müftülüğünün web sitesinde *Yayınlar* kısmı yer almamaktadır.³² İnternet yoluyla kolay erişilebilen bağlantılar, 2005 yılında kurulan “*Romanya Müslümanları Derneğini*”³³ ve 1998 yılında kurulan “*Bugün İslam Kültür Merkezini*”³⁴ göstermektedir. Birincisinin sitesinde fazla bilgiye yer verilme de, ikincisi link olarak bir televizyon sitesine gönderme yapar.³⁵ Bunların yanında bir *de İslam Kültür Derneği* karşımıza çıkar. O da bağlantı olarak bizi bir radyo sitesine yönlendirir.³⁶ Derneğin sitesinde yayın yapabilme konusu belirlense de *yayınlar* kısmı yoktur,³⁷ radyonun ise zengin bir sanal kütüphanesi vardır.³⁸ Bütün yayınlar ise Rumencedir.

2.2. Dini Eğitim

Milli Eğitim Bakanlığının resmi web sitesinden I. ve II. sınıflar için din dersleri müfredatlarının 2004’te onaylandığını öğreniyoruz.³⁹ Orta öğretim için herhangi bir müfredatın onaylandığına dair bir bilgiye yer verilmezken, sadece sanat ve meslek liseleri için, yine 2004’te onaylanan ve geçerli olarak gözüken bir müfredata rastlanır.⁴⁰ O yıldan bu yana yeni müfredatlar hakkında sitede bilgi yoktur;

32 <http://www.muftiyat.ro/>

33 <http://www.asociatiamusulmanilor.ro/#>

34 <http://www.islamulazi.ro/>

35 <http://rouatv.ro/>

36 <http://www.radioislam.ro/ro/contact.html>

37 <http://www.asociatiamusulmanilor.ro/#>

38 <http://www.islamulazi.ro/biblioteca/>

39 <http://www.edu.ro/index.php/articles/179>

40 <http://www.edu.ro/index.php/articles/curriculum/c556+589/?startnum=41>

dolayısıyla İslam dini ders kitapları da hazırlanmamıştır. Peki şu an İslam der- si nasıl yapılmaktadır? Belli bir plan program olmadığından dolayı öğretmenin elinde ders kitabı da yoktur. Her şey öğretmene bağlıdır. Ya sanal kütüphaneler- den topladığı malzemelerden, Türkçesi varsa, Türkiye’den gelen kitaplardan ya da Türkçe’den Rumence’ye çevrilen kitaplardan faydalanır. Çevrilen kitapların sayısı üçtür.⁴¹ Son olarak Kur’an-ı Kerim’in yeni bir Rumence çevirisinin yapıldığını öğreniyoruz.⁴² Romanya’da bu şartlarda, Türk topluluğunun din eğitiminin ne kadar sınırlı olduğu aşıkardır.

2.3. Dinin Toplumdaki Yeri ve Durumu

İlk bölümde bahsedilen, “Dobruca, Kimlikler ve Krizler” adlı kitabın din hakkın- da ulaştığı sonuçlar oldukça ilginçtir. Bogdan Iancu’nun araştırmasında Başpınar köyündeki dinî durum şöyle anlatılır:

“Etnicitatea relațională din perspectiva lui Barth (1969) și privită din perspecti- va interacțiunii sâtenilor fie cu membrii echipei de cercetare, fie cu localnicii din sate- le învecinate are un continut puternic marcat religios. Contează într-o mică măsură dacă percepțiile religioase orientează efectiv practicile cotidiene ale localnicilor. Ce este important este că acestea apar în discuțiile cu localnicii din Başpunar/Sunt tocmai aceste apariții cele care ne conduc la interpretarea prezenței marcante a elementului religios în prezentarea etnicității: pentru stabilirea diferenței contextual în relația noastră cu localnicii religia apare în numeroase rânduri ca marcator al diferenței (cel mai adesea în opoziția „la noi la musulmani,” , „la voi la romani.”)⁴³

[Barth’ın (1969) perspektifinden iletişimsel etnikliğin, yerlilerin hem araştır- ma ekibi ile temas perspektifinden hem de çevre köylerle olan temas perspektifin- den bakılırsa kuvvetle vurgulanan bir dini içeriği vardır. Yerlilerin günlük hayatını dini uygulamaların yönlendirdiği fazla önem taşımamaktadır. Önemli olan, bun- ların Başpınar yerlilerinin konuşmalarında yer almasıdır. Şu durumlar, etnikliğin tanıtımında dini unsurun belirleyici olması gerektiğine bizi yönlendirmektedir: Bizim yerlilerle iletişimin ortamsal farklılığını belirleyen şey din olmuştur. Din farklılığın bir belirtisi olarak yer almıştır (Çoğu zaman “biz Müslümanlarda” ve “siz Rumenlerde” tabiri kullanılmıştır).]

“Dobruca Türk ve Tatar Topluklarının Kimlik Oluşumu” adını taşıyan maka- lenin din ile ilgi sonuç kısmında şunlar dile getirilmektedir:

“Estomparea identității etnice care a avut loc pe fondul politicilor comuniste timp de cincizeci de ani a determinat regăsirea în această perioadă a turcilor și a tătariilor în unica ipostază distinctă, cenzurată și aceasta, dar care și-a putut croi anumi-

41 <http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYay%c4%b1nlarGenelMudurlugu/Sayfalar/Yabancı-Dilde-Yayınlar-Romence.aspx>

42 <http://www.kuranikerimsatısı.com/urun/romence-kurani-kerim-ve-meali-coranul/>

43 Bogdan Iancu, s.124

*te forme de manifestare, individuale sau de grup, aceea de comunitate religioasă adeptă a religiei musulmane. Ceea ce este interesant este că tocmai această ipostază a asigurat supraviețuirea unor elemente sociale și culturale care atât în cazul turcilor cât și al tătarilor reprezintă parte a particularismului lor etnic și cultural, rezultat din apartenența comună la lumea turcică.*⁴⁴

(50 yıl boyunca komünist politikalar çerçevesinde gerçekleşen etnik kimliğinin bulanıklığı, Müslüman dinine ait, bu dönemde **dini topluluk** olarak, Türk ve Tatarların yeniden oluşumunu belirlemiştir. Bu tek, ayrı görünüm, sansürlü olmasına rağmen bireysel veya grup olarak bazı ifade şekilleri almıştır. İlginçtir ki, bu duruş bazı sosyal ve kültürel unsurların hayatta kalmasını sağlamıştır; bu unsurlar, hem Türk hem de Tatarlarda, onların etnik ve kültürel özelliğinin bir parçası olarak Türk Dünyasına aittir bir sonucunu gösterir.)

Müslüman Türk ve Tatar Türklerinin dini hayatı, toplumsal çerçevede, doğum, evlilik ve ölüm merasimlerinde eskiden beri görünen ve yenileri eklenen uygulamalardan ibarettir. Eskiden tamamı uygulanan, günümüzde uygulanmayanlar hakkında Mehmet Naci Önal güzel bir çalışma yapmıştır.⁴⁵ Hayatın bu önemli günlerinin dışında dini bayramların kutlanmasına devam edilmiştir. Her yıl yeniliklerin, adaptasyonların, yeni yorum ve uygulamaların yer almasına rağmen dine karşı saygı ve sevgi insanların kalbinde hâlâ vardır. Birçok uygulamayı bilinçli olarak uygulamasalar da, yenilikleri ne kendilerine ne de başkalarına açıklayamasalar da, Müslüman olmaktan gurur duymaktadırlar. Bazı uygulamalar *olmazsa olmazlardan* sayılırken, bazı uygulamalar ise *böyle de olur, böyle de olur* denilip geçilir. Her çekirdek topluluğun bir ya da birden fazla *bilirkişisi* olur. Her köyün kendi âdeti vardır denildiği gibi her köyün kendi dini içerikli uygulamaları vardır. Bunu en sık mevlitlerde görürüz. Bazı çevreler daha muhafazakâr davranırken bazı çevreler uygulamalarda tolerans gösterir. İmam, bilirkişi kabul edilse de, ev sahibinin sözü bazı uygulamaları değiştirebilir. Her şey zaten görecelidir. Yere, zamana, kişiye göre değişir. *İçerik benimsenmediği sürece, uygulamalara sözde kalır.* Dini konular, ailede yaşlı varsa, çocuklara aktarılır, yoksa artık iş din dersi öğretmenine kalmıştır (eğer çocuğun ailesi dersi seçme hakkını kullandıysa). Bazen tatillerde, bazı camilerde Kur'an kursu düzenlenir. Bu bilgiler bazen internet yoluyla verilebilir. İslam Araştırmaları Akademisi, Müslüman Romenlerin İslam dinini ve Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlamak amacıyla sosyal medya sayfasındaki duyuruları arasında, online Arapça kurslarına başvurular dönemi başladığını yazar.⁴⁶ Camilerin çok dilli bir müessese olmasının ilk adımlarını atmasının üzerinden yıllar geçti. Camilerde insanları, Cuma ve bayram günlerinde bir araya getiren şey, Türkçe, Kırım Türkçesi ve Romence kelimelerin birarada kullanıldığı vaazların konusu değil; zamanla, hayatla boğuşan, birbirini özleyen insanların eskilerden kalan hatıralarıdır.

44 Adriana Cupcea, .s.27.

45 Önal, Mehmet Naci, *Romanya/Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*, Kültür Bak. Yay., 1998.

46 <https://www.facebook.com/muslimassociationromania>

Son olarak şunu da eklemek gerekir: Birkaç yıl önce, bir genç, bölgemize İtalya'dan gelip Euro İslam kavramını araştırıp, doktora tezi hazırlamaktaydı. Euro İslam konusu geçenlerde yine karşımıza çıkmıştır.⁴⁷ İki yıl önce, iki Rumen araştırmacı bölgedeki Türk ve Tatarların kimlik dinamiğini araştırmıştı. Geçen yıl aynı topluluğun dini kimliği üzerine araştırma yapıyorlardı. Bu yıl, bu projeden vazgeçtiklerini, onun yerine gelecek yıl Türk ve Tatarlarda karma evlilikler projesini gerçekleştirmek istediklerini belirtmişlerdir.

Sonuç

Yukarıda *topluluğun bilinçlendirilmesinden* bahsetmiştik. Bilinçlendirme eğitimle yapılır. Eğitim ailede başlar, okulda devam eder, hayat içinde bunu tamamlar.

Komünist rejimi, kapitalizme geçiş dönemi, Avrupa Birliği derken, Türk aile yapısı derin değişikliklere uğramıştır. Ancak toplumu derinden sarsan bu değişiklikler, yenilikler değildir. Topluluğu aslen sarsan göçlerdir. Göç olayları yalnız nüfusun azalması olarak değerlendirilmemelidir; önemli olan topluluğunun önderleri, zenginleri, eğitilmişlerinin göç etmesidir. Arda arda gelen göçler, köyleri boşaltmış, toprakların üç kuruşa satılmasına neden olmuştur. İnsanlar limanda, Türkiye Cumhuriyeti'ne onları götürecek vapurları gözlerken bulmuştur.

Günümüze dönersek, okullardaki durum meçhuldür. Kaç öğrenci, ne okuyor; kaç öğretmen ne öğretiyor belli değildir. Yerli ders kitapları 25 yıldır hazırlanıyor, Türkiye'den gelen kitapların dilini bırakın öğretmek, anlamak bile zordur. Din dersi kitapları daha iyi durumdadır. 2015 yılında Türkiye Diyanet Vakfının desteği ve Romanya Müftülüğünün onayıyla yardımcı ders kitabı sıfatıyla 1-12 sınıfları için "*Din Dersi*" adında kitaplar bulunmaktadır. Görselliğiyle, basım kalitesiyle çocukların ilgisini çekebiyen kitapların zayıf noktaları ISBN kodunun olmaması ve en önemlisi Romanya Milli Eğitim Bakanlığının onayının bulunmamasıdır. Ancak kitabın Dobruca'nın her Müslüman evine ulaşması faydalı ve sevindiricidir. Kitapların dili yalın, konuların anlatımı açıktır, değerlendirme kısımları ise konuların akılda kalmasını sağlamaktadır.

Projeler üretilmelidir. Zaman proje zamanıdır, zamanın sözü projedir. Toplum her yönden araştırılan kapsamlı projeler gerçekleştirilmelidir. Ortak projeler çerçevesinde, Türkiye ve Türk Dünyasıyla bağlantılar güçlendirilmelidir. Araştırmacılar yetiştirilmelidir. Farklı dallarda, Romanya'da yetişen gençlerin Türkiye ya da Türk Dünyasında tahsillerini tamamlaması desteklenmelidir. Uluslararasılık / çokkültürlülük / kültürlerarasılık gibi kavramların etkileri her yönden düşünülmelidir. Romanya Türklerinden vazgeçilmemelidir.

47 http://www.dri.gov.ro/wp-content/uploads/2016/02/06_02_Flyer-A5_Henkel.pdf

Kaynakça

I. Yazılı Kaynaklar:

- Nedret, Ali Mahmut, Romanya Türk-Tatar Edebiyatı, Cilt I-II, Europolis Yay., Köstence, 2000.
- Baubec, A., Gramatica Limbii Turce Contemporane (Günümüz Türk Dili Grameri), Constanța, Editura Ex Ponto, 2010.
- Baubec, A., Cursuri Practice de Limba Turcă (Uygulamalı Türkçe Dersler), Constanța, Editura Ex Ponto, 2011.
- Ali Cafer Ahmet-Naci, Mustafa Ali Mehmet, Türkçe Ders Kitabı IV, Editura Didactica si Pedagogica, Bucuresti, 2000.
- Önal, Mehmet Naci, *Romanya/Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*, Kültür Bak. Yay., 1998.
- Hasan, Neriman, “Romanya Türk Toplulukları Örneğinde İki Dillilik”, Edit. Universita-ra, București, 2009.

II. Sanal Kaynaklar:

- The Social Contract Press, Social Contract Journal Issues, Issue theme: “*What makes a nation?*”, Summer 1993, *Multiculturalism Defined Seven Ways*, vol. III nr. 4, p.245-246.
- <http://www.thesocialcontract.com/pdf/three-four/Heckmann.pdf/>
- Europeen Comission/index/ intercultural issue/
- http://ec.europa.eu/geninfo/query/index.do?queryText=intercultural&summary=summary&more_options_source=global&more_options_date=*%&more_options_date_from=%&more_options_date_to=%&more_options_language=en&more_options_formats=%&swlang=en
- Europeen Comission/index/ multiculturality issue/
- http://ec.europa.eu/geninfo/query/index.do?queryText=multicultural&summary=summary&more_options_source=global&more_options_date=*%&more_options_date_from=%&more_options_date_to=%&more_options_language=en&more_options_formats=%&swlang=en
- Revista virtuala *Sinteza*, revista de cultura și gândire strategică, *Multiculturalismul în Europa în agonie*, editorial al redacției. (*Sentez*, Sanal Dergi, Kültür ve Stratejik Düşünme Dergisi, “*Can çekişen Avrupa’da Çokkültürlülük*”, yayının başyazısı)
- <http://revistasinteza.ro/multiculturalismul-in-europa-in-agonie/>
- Aksu, Ali, *Romanya Türklerinde Kültürel Durum ve Mektep Mecmuası*, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IX, Sayı:1 s.11-27, Haziran- 2005, Sivas. <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/1044.pdf>

Bozkurt, Giray Saynur, *Geçmişten Günümüze Romanya'da Türk Varlığı*, Karadeniz Araştırmaları, Cilt: V, Sayı:17, Bahar -2008, s.1-31.

<http://docplayer.biz.tr/8963534-Gecmisten-gunumuze-romanya-da-turk-varligi.html>

Horata, Osman, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, *Romanya'daki Türkoloji Çalışmaları*, Sayı 2, Güz-1996, s. 388-398.

http://tdk.gov.tr/images/css/TAE/1996_02/1996_02_10_Horata.pdf

Önal, Mehmet Naci, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, *Romanya Türklerinin Günümüz Edebiyatı*, Sayı: 4, Güz-1997, s.15-39.

http://tdk.gov.tr/images/css/TAE/1997_04/1997_04_05_Onal.pdf

Editura Kriterion/Kriterion Yayınevi

<http://www.kriterion.ro/article/216-a-kriterion-konyvkiado-koszontese/>

Adriana Cupcea, *Turc, Tatar sau Turco-Tătar. Probleme ale indentitatii la turcii si tatarii din Dobrogea in perioada post-comunista. Turk, Tatar or Turko-Tatar. Challenges to the identities of Dobruja Turks and Tatars in post-communism*,

Institutul Pentru Studierea Problemelor Minoritatilor Naționale. Studii de atelier. Cercetarea Minorităților Naționale din Romania, nr.58, Cluj-Napoca, 2015, p.5-28.

(Milli Azınlıklarının Sorunlarını Araştırma Enstitüsü. Atölye Çalışmaları. Romanya Milli Azınlıklarının Araştırılması, no.58, Cluj Napoca, 2015, s.5-28.)

<http://www.ispmn.gov.ro/uploads/ISPMN%20WP%2058-16-04%281%29.pdf>

Ziua de Constanta, Köstence Günlüğü- Yerel Gazete, 1 febr. 2016.

<http://www.ziuaconstantia.ro/stiri/social/explozie-de-savoare-prima-editie-a-festivalului-ghiudemului-si-qaz-ului-organizata-de-udttmr-la-mihail-kogalniceanu-galerie-foto-580858.html>

-https://en.wikipedia.org/wiki/Motto_of_the_European_Union. *united in diversity*

Uniunea Democrata Turca din Romania (Romanya Demokrat Türk Birliği)

<http://udtr.org/index.php?l=tr&m=2>

Uniunea Democrata a Tatarilor Turco-Musulmani din Romania (Romanya Demokrat Türk-Müslüman Tatarlarının Birliği)

<http://uniuneatatara.ro/despre-noi>

Interetnica, revista virtual (Etniklerarası-sanal dergi)

<http://interetnica.ro/>

Iancu, Bogdan, *Dobrogea. Identități și crize*, editura Paideia, București, 2009. (Iancu Bogdan, *Dobruca, Kimlikler ve krizler*, Paideia Yayınevi, Bükreş, 2009.)

https://www.academia.edu/11429098/Dobrogea._Identit%C4%83%C8%9Bi_%C8%99i_crize

Adriana Cupcea, *Construcția Identitară la Comunitățile Turcă și Tătară Din Dobrogea*, Institutul Pentru Studierea Problemelor Minoritatilor Naționale, Studii de Atelier, Cercetarea Minoritatilor Naționale Din Romania, nr.49, Cluj-Napoca, 2013, p.3-28. (Adriana Cupcea, *Dobruca Türk ve Tatar Topluluklarında Kimlik Oluşumu*. Milli Azınlıklarının Sorunlarını Araştırma Enstitüsü, Atölye Çalışmaları, Romanya Milli Azınlıklarının Araştırılması, no.49, Cluj Napoca, 2013, s.3-28)

https://www.academia.edu/5011510/Construc%C8%9Bia_identitar%C4%83_la_comunit%C4%83%C8%9Bile_turc%C4%83_%C8%99i_t%C4%83tar%C4%83_din_Dobrogea

Ersoy Topuzkanamış, *Balkanlar'da Türkçe Eğitime Dair bir Program: Dobruca Örneği. (A Curriculum about Turkish Language Education in the Balkans: Case of Dobruja)*, Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), Yıl 1, Sayı: 1, Kasım-2014, s. 16-35.

https://www.academia.edu/9763581/BALKANLAR_DA_T%C3%9CRK%C3%87E_E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M%C4%B0NE_DA%C4%B0R_B%C4%B0R_PROGRAM_DOBRUCA_%C3%96RNE%C4%9E%C4%B0_A_Curriculum_about_Turkish_Language_Education_in_the_Balkans_Case_of_Dobruja

Ministerul Educației Naționale și Cercetării Științifice din România. Învățământ minorități, Limba Turcă (Romanya Milli Eğitim ve Bilimsel Araştırma Bakanlığı, Azınlıklar Eğitimi, Türk Dili.)

http://www.edu.ro/index.php/rap_rez_desc_sitstat/c233/

Ministerul Educației Naționale și Cercetării Științifice Din România, Curriculum Școlar, Programe Școlare (Romanya Milli Eğitim ve Bilimsel Araştırma Bakanlığı, Okul Müfredatları.)

<http://www.edu.ro/index.php/articles/curriculum/c556+587+583+/>

Inspectoratul Școlar Județean Constanta (Köstence İl Müdürlüğü)

<http://www.isjcta.ro/?s=turc>

Inspectoratul Școlar Județean Tulcea (Tulcea İl Müdürlüğü)

<http://www.isjtl.edu.ro/>

Ministerul Educației Naționale și Cercetării Științifice din România, Ordin de Ministru nr. 205671/10.09.2012. (Romanya Milli Eğitim ve Bilimsel Araştırma Bakanlığı, Bakan Talimatı no 205671/10.09.2012)

file:///C:/Users/win.8/Downloads/Anexa_OM%20nr%205671_10_09_2012.pdf

Uniunea Democrața Turca din Romania, Revista *Hakses*. (Romanya Demokrat Türk Birliği, *Hakses* Dergisi)

<http://hakses.turc.ro/index.php?l=tr&n=2015&u=oct#a09>

Liga studentilor romani din strainatate. Filiala Turcia (Yurtdışı Romen Üniversite Öğrencileri Ligi. Türkiye Şubesi)

http://wiki.lsr.ro/index.php/Team#LSRS_Turcia

Muftiatul Cultului Musulman din Romania (Romanya Müslümanları Müftülüğü)

<http://www.muftiyat.ro/>

Asociația Musulmanilor din Romania (Romanya Müslümanları Derneği)

<http://www.asociatiamusulmanilor.ro/#>

Fundatia Centrul Cultural Islamic *Islamul Azi* (İslam Kültür Merkezi Vakfı, *Bugün İslam*)

<http://www.islamulazi.ro/>

Televiunea Roua TV (Çiy TV)

<http://rouatv.ro/>

Radio Islam (İslam Radyosu)

<http://www.radioislam.ro/ro/contact.html>

Ordin nr. 5350/22.11.2004 Privind Aprobarea Programelor Școlare Pentru Clasele I Și a II-a, La Disciplina Religie – Cultul Musulman (İslam Dini Dersi, 1.ve 2. Sınıflar İçin Müfredatların Onayına Dair 22.11.2004 Tarihli No 5350, Bakan Talimatı)

<http://www.edu.ro/index.php/articles/179>

Ordin nr. 3458/ 09.03.2004. Programa Școlara Pentru Clasa a IX-a Pentru Ciclul Inferior Al Liceului Și Pentru Școlile De Arte Și Meserii/Religie/Cultul Musulman (IX. Sınıflar ve Sanat ve Meslek Liseleri İçin İslam Dini Dersi Müfredatının Onayına Dair 09.03.2004 Tarihli No 3458, Bakan Talimatı)

<http://www.edu.ro/index.php/articles/curriculum/c556+589/?startnum=41>

T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, Yabancı Dilde Yayınlar, Rumence

<http://www2.diyaret.gov.tr/DiniYay%c4%b1nlarGenelMudurlugu/Sayfalar/Yabanci-Dilde-Yayinlar-Romence.aspx>

<http://www.kuranikerimsatisi.com/urun/romence-kurani-kerim-ve-meali-coranul/>

<https://www.facebook.com/muslimassociationromania>

Guvernul Romaniei, Departamentul Pentru Relații Interetnice (Romanya Hükümeti, Et-niklerarası İlişkiler Departmanı)

http://www.dri.gov.ro/wp-content/uploads/2016/02/06_02_Flyer-A5_Henkel.pdf



Islam in the Balkans – Serbia, the Country of Contrasts

Safeta BISHEVAC

Journalist, “Danas”
Editor of “Sancak Danas”

Summary

The emergence and the spread of Islam in Serbia is associated with the 14th century and the Ottomans' conquests. With the fall of the Ottoman Empire and the retreat of the Ottoman Turks, Islam almost disappeared from this part of the Balkans. In this text I am paying special attention to two contrasts of Serbia – Belgrade, Serbian capital where Islam de facto disappeared, and the region of Sandžak („Sancak“) where it is still very alive.

The Ottomans started conquering the Balkans during the reign of Sultan Murad after they had won the Battle of the Maritsa River in 1371. A few years later, Sultan Murad turned his attention to Serbia, which was fragmented and divided at that time and Prince Lazar tried to unite forces against the Ottomans, having many difficulties in his way. Serbian mythology says that the Battle of Kosovo, which took place on jun 28, 1389, marked the fall of Serbian medieval state and the victory and breakthrough of Turks. In following

years, some Serbian rulers opposed Turkish rule, but most of today's territory of Serbia soon fell under Ottomans. During the centuries of Ottomans rule Islam became an important factor in this part of former Yugoslavia, and many families and nations living on these territories, such as Bosniaks and most of Albanians, embraced this religion. After the fall of the Ottoman Empire, the retreat of Turks and creation of the national states, which predominately had Christian majority population, in the Balkans, Islam faded and eventually almost disappeared. Part of the Muslim population moved to Turkey and those who stayed on this territory were constantly faced with "Turkish guilt" because their ancestors had embraced the religion of "the oppressors".

In theory, from the point of view of Serbian Constitution and laws, particularly the ones relating to the national minorities and religious communities, the position and treatment of Islam and Muslims look completely different, today. Serbia is a secular state which guarantees all its citizens equality and the protection of human rights in accordance with European standards and Islam is formally recognized as one of traditional religions, so the Islamic community receives help and money from the Government. The protection of human rights particularly refers to the national minorities, including Muslim-majority ethnic groups (Bosniaks, Albanians and Goranci), which are guaranteed the protection of their national and religious identity. But reality is quite different. Serbia, which has been facing political and economic crisis since the breakup of Yugoslavia, is a poor country which in practice can hardly ensure that its citizens enjoy the numerous rights which are granted to them in theory. The poverty-stricken countries, such as Serbia, constantly face the threat of the abuse of national and religious sentiments and the identity of people, who are easily taken in by chauvinistic ideologies, saying that their nation and religion are better than others and that all problems should be blamed on someone else or on their "different neighbours".

The period of hundreds of years of the coexistence of various nations and religions on the Balkans had its ups and downs. The Balkans, particularly the territory of former Yugoslavia, was faced with numerous conflicts and bloody wars, which most often had national and religious dimension. But the decades of peaceful coexistence and tolerance show that the situation is not so bad on the Balkans. At first glance, islamophobia that rages through-out the West is not

so strong in the Balkans and former Yugoslavia. One of the reasons for that probably lies in the fact that Muslims became the part of these societies long time ago and that they belong to the indigenous people that differ from their neighbours only in religion. Late professor Predrag Simić, former Serbian ambassador to France, said about the Charlie Hebdo “case” that as the state of freedom, France should show more tolerance and respect for the different. “There is greater ethnic tolerance in our region and it would never occur to anyone in Belgrade to mock the followers of other religions by making cartoons”, Simić said. He emphasized that the arrogant attitude to Muslims was unacceptable to the whole Balkans region.*

But, occasional incidents, conflicts and the war waged on the territory of former Yugoslavia in 1990s, whose deadliest chapter was recorded in Bosnia and Herzegovina, show that situation is far from perfect one. Although they had had relatively good relations for years, Yugoslav nations needed very little to enter the war and commit unprecedented atrocities during 1990s. Two contrasts – closeness between nations and religions that brought decades of harmonious life and mutual respect, on the one hand, and concealed hatred that from time to time flares up, causing the most atrocious crimes, on the other, seem to be the lot of the Balkans, former Yugoslavia and Republic of Serbia.

* B92, Januar 8, 2015

Balkanlar'da İslam – Sırbistan, Tezatl r  lkesi

 zet

İslam'ın doğuğu ve Sırbistan'da yayılması 14. yüzyıl ve Osmanlı fetihlerle ilişkilendirilmektedir. Osmanlı Devleti'nin   k ğu ve Osmanlı Türklerin geri çekilmesi ile İslam neredeyse tamamen Balkanların bu bölgesinden kayboldu. Bu metinde Sırbistan ile ilgili iki tezat unsura özel önem vereceğim – Belgrad, İslam'ın kaybolduğu Sırp başkenti ve halen çok canlı olduğu Sandzak (Sanjak).

Balkanların Osmanlılar tarafından fethi 1371 yılında Osmanlının Meriç Nehri savaşını kazandıktan sonra Sultan Murat döneminde başlamıştır. Birkaç yıl sonra Sultan Murat dikkatlerini o zamanda bölünmüş ve parçalanmış ve Prens Lazar tarafından Osmanlıya karşı g   leri birçok g   l kle toparlamaya çalıştığı Sırbistan'a çevirdi. Sırp mitolojisine göre 28 Haziran 1389 tarihinde gerçekleşen Kosovo Savaşı ile Sırbistan'ın orta  ağı hali sona ermiştir ve Türklerin zaferinin ve atılımlarının işaretidir. Takip eden yıllarda bazı Sırp hükümdarları Türk h k mranlığa karşı koysalar da günümüzde Sırbis-

tan olan toprak kısa sürede Osmanlının hükmüne geçtiler. Osmanlı yönetimi sırasında İslam eski Yugoslavya'nın bu kısmında önemli bir unsur haline geldi ve bu topraklarda yaşayan örneğin Boşnaklar ve Arnavutların çoğu gibi birçok aile ve ulus bu dini kucakladılar. Osmanlı devletinin çöküşü ve Türklerin geri çekilmesi ve nüfusların büyük bir kısmının Hristiyan olan ulusal devletlerin oluşturulması ile İslam azalmaya başladı ve zaman içinde Balkanlardan neredeyse tamamen kayboldu. Müslümanların bir kısmı Türkiye'ye göç etti ve orada kalanlar ise ataları 'zalimlerin' dinini kucakladıkları için 'Türk vicdanı' ile devamlı karşı karşıya kaldılar.

Sırp Anayasası ve kanunları açısından ve özellikle ulusal azınlıkları ve dini toplumlarla ilgili kuramsal olarak ve dolayısıyla İslam ve Müslümanlarla ilgili durum ve muameleler günümüzde tamamen farklı görünmektedir. Sırbistan laik bir devlet olup tüm vatandaşlarına Avrupa standartları uyarınca eşitlik ve insan haklarının korunmasını taahhüt etmekte ve İslam geleneksel dinlerden biri olarak resmen tanındığı için İslam toplumu Hükümetten yardım ve para almaktadır. İnsan haklarının korunması ile özellikle Müslümanların-çoğunlukla etnik grupların (Boşnaklar, Arnavutlar ve Goraniler) ulusal ve dini kimliklerinin korunmasının garanti edilmesine atıfta bulunmaktadır. Ancak gerçek oldukça farklıdır. Yugoslavya'nın parçalanmasından sonra siyasi ve ekonomik krizlerle karşılaşan Sırbistan vatandaşlarına kuram olarak tanınan hakları pratikte sağlamayan yoksul bir ülkedir. Sırbistan gibi yoksulluğun kol gezdiği ülkeler ulusal ve dini duyguların istismar edilmesi ve kolaylıkla şoven ideolojilere kapılan ve kendi ulusları ve dinleri diğerlerinden daha iyi olduğunu öne süren ve tüm sorunların sebebini başkalara veya 'farklı olan komşularına' yüklenmesi gerektiğini inanan insan kimlikleri ile karşı karşıya gelme tehlikesi altındadır.

Balkanlarda çeşitli ulusların ve dinlerin bir arada yüzlerce yıllık birlikte yaşama döneminin inişleri ve çıkışları vardı. Balkanlarda ve özellikle eski Yugoslavya toprakları sıklıkla ulusal ve dini boyutları olan birçok çatışma ve kanlı savaşlar ile karşı karşıya kaldı. Ancak yüzyıllar süren barışçıl birlikte yaşam ve hoşgörü Balkanlardaki durumun çok vahim olmadığını göstermektedir. İlk bakışta Batı'da yaygın olan İslamofobi Balkanlarda ve eski Yugoslavya'da aynı güçte değildir. Bunun bir sebebi büyük bir olasılıkla Müslümanların uzun zaman önce bu toplumların bir parçası olmasından ve yerli komşularından sadece din yönünden farklı oluşlarından kaynaklanıyordu. Eski Sırbistan Fransa Büyükelçisi olan rahmetli profesör Predrag Simić 'Charlie Hebdo olayı' konusunda Fransa'nın bir özgürlükler

devleti olarak farklı olana daha hoşgörölü ve saygılı olması gerektiğini belirtti. Simić şöyle dedi, “Bizim bölgemizde etnik hoşgörölü daha fazla ve Belgrad’da hiç kimsenin aklına başka dinleri benimseyenleri karikatürler çizerek alay etmek asla gelmez”. Müslümanlara karşı olan kibirli tavrın bütün Balkanlar bölgesi için kabul edilemez olduğunu vurguladı.*

Ancak zaman zaman ortaya çıkan olaylar, çatışmalar ve en kanlı bölümünün Bosna Hersek’te kaydedildiği 1990’lı yıllarda eski Yugoslavya topraklarında sürdürölün savaş durumun mükemmel olmaktan uzak olduğunu göstergesidir. Yıllardır nispeten iyi ilişkilere sahip olmalarına rağmen, Yugoslav ulusları savaşa girmek ve 1990’lı yıllarda olduğu gibi görülmemiş vahşetlerin uygulanması için çok önemli sebeplerin varlığı önem arz etmemektedir. İki tezat – bir yandan uyumlu yaşamı ve karşılıklı saygıyı getiren uluslar ve dinler arasındaki yakınlık ve diğör yandan en iğrenç suçların işlenmesine neden olan gizli nefretin zaman zaman parlaması Balkanların, eksi Yugoslavya’nı ve Sırbistan Cumhuriyeti’nin kaderi gibi görünüyör.

* B92, Januar 8, 2015

Introduction

The emergence and the spread of Islam in this part of the Balkans is associated with the 14th century and the Ottomans' conquests. With the fall of the Ottoman Empire and the retreat of the Turks, Islam almost disappeared from this region. In this text I am paying special attention to two contrasts of Serbia – Belgrade, Serbian capital where Islam *de facto* does not exist any more, and the region of Sandžak where it is still alive, the Bosniaks, the largest Muslim population in Serbia, and the relations between Belgrade and Ankara, which are significant for the whole region.

Islam in Belgrade – Came and Gone with the Ottomans

When in 1521. Suleyman the Magnificent, the greatest and the most famous sultan of the Ottoman Empire, conquered Belgrade, today's capital of Serbia, after three-week siege, it was known as one of the strongest forts in this part of the Balkans. Very soon after the conquest the Ottomans transformed it into a typical oriental town and their significant stronghold. Belgrade became the Muslim-majority town with a few dozen mosques (Batal Mosque, Sultan Mehmed's Mosque, Hasan Pasha's Mosque, Ali Pasha's Mosque, etc. were among the most famous). The Ottomans brought Islam to Belgrade and after their fall and the retreat from Belgrade in 1867 Islam „disappeared“ from this town. Given its architecture and appearance, it seems, at least at first glance, that Belgrade was getting rid of the oriental features and turning into the European city as fast as the Ottomans had been transforming it into the typical Muslim town. It meant that the numerous characteristics and hallmarks of the Islamic architecture had vanished. The monuments of the Islamic architecture, including the mosques were destroyed in the conflicts and wars as well as in peacetime – sometimes for political and sometimes for urban reasons, so Bayraklee Mosque is the only one that still remains in Belgrade. In addition to the mosque, the remaining pieces of the Ottoman architecture in Belgrade are two tombs (turbe) – sheik Mustapha's one in the district of Dorćol and Damad Ali-Pasha's one in Kalemegdan Citadel.

Once upon a time, everything looked different. According to Evliya Celebi, the great Turkish writer of the travel-books, in 1660 when he visited Belgrade, the town had the population of about 98,000, of which Muslims comprised 75,000. His records say that there were more than 200 mosques and 'mesdzids' (places of worship), seven bathhouses (hamam), six lodging houses (caravanserai), 21 roadside inns (han) mostly visited by traders, etc. in Belgrade.¹ Following Serbian uprising and the wars between Austria and Turkey during the 19th century, the conflict between local Serbs and Turkish soldiers broke out near the Chukur well

1 Abdulah Talundžić, "Mosques in Belgrade", "The Bridge", the magazine for education, science and culture, Mostar Bosnia and Herzegovina, May 2004.

in 1862. and Turks eventually left the town in 1867. On April 19, 1867 Ali Riza Pasha, the last Turkish commander, symbolically handed the keys of the town over to Serbian duke Mihajlo on Kalemegdan, which ended three and a half centuries of Ottoman rule and Belgrade became the part of Serbia. According to the agreement, the relocation of the Muslim population was carried out in the same year of 1867. when besides Turks, most of Muslims of Slavic origin also left Belgrade. It is interesting that the ancestors of the late Alija Izetbegovic, who was the Chairman of the Presidency of Bosnia and Herzegovina in 1990s, were among these relocated Muslims. In 1867. most of Belgrade Muslims moved to Bosnia and Sandžak, territories which were still under Ottoman rule.

The most famous part of Belgrade – Kalemegdan and its citadel – as well as the toponyms that remained are the proof that the Ottomans once ruled the city. Namely, the most famous parts of the city bear the names of Turkish origin – Terazije, Dorcol, Kalemegdan, Tasmajdan... Although it is not visible at first glance, the Orient is still alive both in Belgrade and the rest of Serbia, which is proved by the people's mentality, the language containing numerous Turkish words, cuisine, music... This claim is also supported by the popularity of Turkish series in Serbia, which (to disgust of some circles) Serbian public very quickly embraced, finding the parallels between the people of two countries whose majority of population belongs to different religions – Orthodox Christianity and Islam. According to the statistics from the 2011. census, only 30,000 Muslims live today in Belgrade and they worship in one mosque and a dozen 'mesdzids' (places of worship predominantly in the private houses). The Islamic Community has requested several times the permission to build one more mosque and establish Muslim cemetery. But their requests have been rejected. However, judging by the statements of Muslims' representatives, they are not dissatisfied with their status in the capital of Serbia. Belgrade mufti of the Islamic Community of Serbia Muhamed Jusufspahic believes that the status of Muslims in Belgrade is now much better than it used to be. „At least twenty 'mesdzids' were built in Serbia, the Faculty of Islamic Studies was established in Belgrade, Muslims worship regularly on 15 locations in Belgrade alone. We are now in much better position than we were during the Communists era and in early 1990s when the mosques were set on fire“, Jusufspahic said.²

Sandzak – Peace in the Shadow of Conflicts

While little remained of the bygone era of Ottoman rule and Islam in Belgrade and the rest of Serbia, it is not the case in Sandžak. It is exemplified by the largest town in this region – Novi Pazar which was founded by Isa-Beg Isakovic in the 15th century. Isa-Beg is also famous as the founder of Sarajevo and Šabac. He

2 Anadolia, August 3, 2012.

first had the military camp, hamam and mosque built in Novi Pazar. Since it was in bad condition, his mosque was pulled down after the First World War. The hamam still exists in the downtown, but it is neglected and in poor condition. Because of the poverty and negligence, the remains of the Ottoman architecture in Novi Pazar are in very bad condition, but the town has kept its Orientalist spirit alive primarily due to the fact that Muslims account for more than 80% of its population. Sandzak is the region which occupies the area of 8,409 square kilometres where the borders of three former Yugoslav republics meet – Serbia, Bosnia and Herzegovina and Montenegro. It is divided between Serbia and Montenegro. The territory of 4,509 square kilometres belongs to Serbia, and the territory of 3,905 square kilometres belongs to Montenegro. Bosniaks call this region Sandžak while Serbs prefer the term Raška Region. The first term came from the period of Ottoman rule and it refers to areas both in Serbia and Montenegro. The term Raška Region refers only to the area which belongs to Serbia and it is the allusion to the first Serbian medieval state founded in Stari Ras beside Novi Pazar. This area is the place where two religions meet – Islam and Orthodox Christianity and it is historically important for both Bosniaks and Serbs. The first Serbian medieval state of the Nemanjić dynasty was created in Sandžak, the Church of St Peter, the oldest Orthodox Church, is situated near Novi Pazar as well as the significant monasteries of Serbian Orthodox Church Đurđevi stupovi and Sopoćani. It is also important for Bosniaks and Islam because the pearls of the Islamic architecture such as Altun-alem Mosque, Leylek Mosque, Isha-beg's Hamam, Stara tvrđava (Old Fortress) are situated in Novi Pazar. Important Islamic facilities are also situated in other towns of Sandžak – there is the Mosque of Sultana Valida in Sjenica, the Sahat Tower and Ibrahim pasha's Mosque in Prijepolje, Husein pasha's Mosque in Pljevlje...

Six towns of Sandžak belong to Serbia – Novi Pazar, Sjenica, Tutin, Priboj, Prijepolje and Nova Varoš while Bijelo Polje, Rožaje, Plav, Pljevlja, Berane and newly formed municipalities of Gusinje and Petnica belong to Montenegro. Six municipalities of Sandžak that belong to Serbia have the population of 238,787, out of which 76,590 (32%) are Orthodox Christians and 156,575 (65,6%) are Muslims. Muslims comprise the majority of population in Novi Pazar, Sjenica and Tutin and Orthodox Christians comprise the majority of population in Prijepolje, Priboj and Nova Varoš. The largest town in the region Novi Pazar, which according to the statistics from the 2011 census has 100,410 inhabitants, is the home to 82,710 (82.4 %) Muslims and 16,051 (16 %) Orthodox Christians. According to the census, Tutin has the population of 31,155, out of which 94% (29,220) are Muslims while three percent (932) are Orthodox Christians. Sjenica is the home to 20,906 (79.2 %) Muslims and 5,184 (19.6 %) Orthodox Christians. Prijepolje has the population of 37,059 – 19,299 (52.1 %) are Orthodox Christians and 16,562 (44.7 %) are Muslims. Priboj has 27,133 inhabitants - 20,608 (75.9 %) of them declare themselves Orthodox Christians

while 5,793 (21.3 %) are Muslims. Nova Varoš, the smallest municipality of Sandžak, is the home to 16,638 people. The most of them – 14,516 (87.2 %) are Orthodox Christians while 1,384 (8.3 %) are Muslims.³

Sandžak was the part of the Ottoman Empire (which was confirmed at the Congress of Berlin in 1878.) until 1912 and the First Balkan War. During the centuries of Ottoman rule Novopazarski sandžak, which occupied most of the territory of today's region, was the part of Bosnia first and then became the separate administrative unit. Serbian and Montenegrin troops conquered Sandžak in October 1912, during the First Balkan War. The borders of the territory conquered by these two armies became the borders between two independent kingdoms of that time – the Kingdom of Serbia and the Kingdom of Montenegro. After the end of the First Balkan War Sandžak became the part of Serbia and Montenegro and after the end of the First World War it became the part of the newly formed Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes and later Yugoslavia. After the breakup of Yugoslavia and the State Union of Serbia and Montenegro Sandžak again became the cross-border region between these two countries.

Neither in the era of the former Yugoslavia nor within current territorial division of Serbia and Montenegro has this region ever enjoyed any special status or any degree of autonomy. The exception was the short period during the Second World War when the Partisans authorities established ZAVNOS- the National Anti-Fascist Council of the People's Liberation of Sandžak. The Partisans movement and the Communist Party established these unique national assemblies for all republics of the former Yugoslavia in the occupied country. Although it didn't enjoy any special governmental status, Sandžak had its ZAVNOS, which was perceived as national-religious distinctive feature of the region. It is interesting that before and during the Second World War some Serbs, predominantly students who were the supporters of the Communist Party as well as sympathizers of the leftist ideas, spoke more about Sandžak and its distinctive features than Bosniaks did. Sreten Vukosavljević, the sociologist, journalist, professor at University and politician, who was born in Prijepolje, was the most famous among them. Vukosavljević was against the division of Sandžak between Serbia and Montenegro and he believed that this region had its own distinctive features which should be respected, he called for the respect of the national peculiarities of Muslims. „The attempt to raise 'national consciousness' among Muslims and make them 'Serbs of Muslim religion' completely failed. It would not have been successful either if Serbs had done it with more broadmindedness and consistency. It was based on the wrong assumption. Muslims are not something that does not have its developed characteristics, so that Serbs should now only determine the national shape of this nationally and culturally shapeless mass. This place, which is occupied by the national sentiment in the soul of Serbs, is not empty in the soul of Muslims,

3 Press, March 2, 2013.

so that Serbs should now only fill up that emptiness. Muslims have their special historical tradition."⁴ Sreten Vukosavljević was the President of ZAVNOS, which was established on November 20th 1943 in Pljevlje. The Deputy President was Murat Šećeragić, mufti and Supreme Sharia Judge in the Kingdom of Yugoslavia. Having made such a choice, Partisans wanted to show that they respect the national and religious diversity of the region, particularly the fact that Muslims were the important factor in the region. Part of the Communists in Serbia and Montenegro opposed the establishment of ZAVNOS because they didn't want the region to potentially acquire the status of the republic or province after the end of the Second World War. As a result, the ZAVNOS was dissolved at the meeting in Novi Pazar on March 29 1945 and the area which was within the jurisdiction of ZAVNOS was divided between Montenegro and Serbia. Vukosavljević did not want to sign the decree on dissolving ZAVNOS.

Sandžak is not mentioned in the current Constitution of Serbia, which is the case with other regions as well. Bosniaks' parties have not demanded for a long time that the issue of the status of Bosniaks and the region of Sandžak be considered. They are content as long as Serbia is decentralized and guarantees the minorities general and minority rights as well as equal representation in the state institutions, while previously mentioned „more highly ranked“ subjects of acquiring the various degrees of autonomy, including special status (which was demanded by the Party of Democratic Action during the mid-1990s) have been mostly forgotten. The sense of belonging to the region among the Bosniak population is quite strong in Sandžak, particularly in its Serbian part. Sandžak Bosniaks peacefully accepted the declaration of the independence of Montenegro and de facto transformation of Sandžak into the interstate region. The declaration of the independence of Montenegro as well as Kosovo independence did not cause any turmoil in Sandžak alone.

But it was different during the war in Bosnia and Herzegovina when there was threat of conflict spreading to the region and numerous attacks on Bosniaks and Muslims were recorded, which will be the subject of the separate section. Although there were no interethnic and interreligious conflicts in recent years in Sandžak, there are constant fears that incidents may occur, which is explained not only by the nearness of the volatile regions – Kosovo and Bosnia and ethnic and religious diversity of the population, but also by the catastrophic economical situation. The whole Serbia faces the acute financial crisis, but the situation is still worse in Sandžak because this region is one of the economically underdeveloped parts of Serbia with high unemployment rate. There is concern that the young, unemployed residents of Sandžak, who think that they have no future and chances for success in their country, may be manipulated by various extremist groups. And this is what happens because a few dozen young Bosniaks went to fight on the side of ISIS.

4 Sreten Vukosavljević (The Voice of Sandžak, No.1, June 15 1944).

Many stress that Sandžak should be given the attention, but it doesn't happen. As early as 2005 the International Crisis Group (ICG) warned in its report that although Serbian part of Sandžak was calm and there were no signs that ethnic or any other form of violence might occur, it was quite forgotten, marginalized and neglected. „As a result, Sandžak is isolated to certain degree from the main course of political, economical and social events in Serbia“, the report of the ICG says. The International Crisis Group recognized that the region had made progress after October 2000 and the political changes being brought about in Serbia, but it pointed out that Belgrade should „be sensible while dealing with the problems of the region.“ The study, however, pointed out that „few politicians in Belgrade understand these problems“ and that „many of them still have a distorted picture of the ethnicity in Sandžak“, while „some of them still have prejudices against non-Serbs and easily point out to the failures of Bosniaks while turning a blind eye to the more institutionalized Serbian partiality“. „The lack of understanding and the institutionalized partiality mean that the whole region is neglected, which is harmful to both communities that live there and excessively centralized authorities seem often deaf to the local problems“, the ICG estimates.⁵

Since 2000. Serbia has passed a series of laws and regulations, trying to improve the economic situation in the underdeveloped areas, include Bosniaks in the local and state authorities, ensure that the members of the Bosniaks community enjoy personal and collective, national and religious rights, but the situation on the spot shows that the problems are still increasing. Leading Bosniaks parties and politicians take part in the political life of Serbia (founder of the Sandžak Democratic Party Rasim Ljajić has been the minister in all federal and state administrations since 2001, and Sulejman Ugljanin, the leader of the Party of Democratic Action of Sandžak and President of the Bosniak National Council, was the minister in two administrations of Serbia), but Sandžak is faced with the economic crisis, which affects all people who live there – Bosniaks, Serbs, Muslims, Christians and others. The situation is further worsened by some media that seem to constantly and deliberately incite intolerance, stressing the fear of the Islamic extremism and ignoring the main problems of Sandžak – its economical underdevelopment and underdeveloped infrastructure.

Sandžak mufti of the Islamic Community of Serbia (IZS) Muamer Zukorlić is generally dissatisfied with the position of Sandžak, Bosniaks and Islam and he constantly accuses the authorities in Belgrade of discriminating against Muslims and neglecting this part of Serbia. There are two Islamic communities in Serbia – IZ of Serbia headed by Reis-ul-Ulema Adem Zilkić and IZ in Serbia led by chief mufti Mevlud Dudić, which recognizes Sarajevo Reis-ul-Ulema Husein Kavazović as its supreme leader. Two Islamic communities do not recognize each other and often exchange harsh words. IZS is generally considered to be close

5 The International Crisis Group, the Report on Sandžak, April 2005.

to Belgrade while IZ in Serbia often criticizes the authorities for discriminating against this religious community with regard to, among other things, the restitution of the property, the allocation of the state funding and the treatment of religious education teachers. Mufti Zukorlić, who doesn't hide his political ambitions and who even ran for President, thinks that „the authorities of Serbia treat Sandžak in the same way Milošević treated Kosovo. The only difference is the fact there are fewer cases of residents being beaten up by the police, but the rights of Bosniaks are challenged just as the rights of Albanians once were“.⁶ „Our rights are flagrantly violated. We don't feel equal to Serbs in the community we share with them. Ask for the information on the employee structure in the Tax Administration, police, health care services for the past several years in Novi Pazar. When they cannot find any Serb in Novi Pazar to fill some vacancy, they bring him or her from Raška. You don't need stronger evidence of the violation of human rights, regardless of what Belgrade authorities claim“, mufti Zukorlić said.⁷

Bosniaks-Struggle for the National Identity

“They were lying to us when they said that Bosniaks didn't exist and that we had never existed; they were lying to us when they said that we had been the nation of the deaf and the mute and that we couldn't speak till they had taught us to speak, so the language we spoke couldn't be our Bosnian, but only their – Serbian or Croatian - depending on whether Bosniaks, as mute as they had been, had had the fortune to be taught by Serbs or by Croats; they were lying to us when they said that we Bosniaks had never had our state of Bosnia; they were lying to us when they said that we had betrayed the religion of our grandfathers and embraced the foreign one just to save our lives!⁸ These several sentences uttered by Professor Ferid Muhić clearly show what dilemmas Bosniaks once faced and still face. It seems that it is not difficult to answer the question who Bosniaks are, but the members of this nation have been faced with the denial of their national identity for decades. It was partly their fault because their intellectual and political elite could not agree for years on whether they were Muslims or Bosniaks, or more precisely, whether they should use the religious term Muslim or the national one Bosniak as the name of their nationality and people.

To put it simply, Bosniaks are a South Slavic nation that inhabits the central South Slavic ethnic and Balkans geopolitical territory of the former Yugoslavia. They have lived together with three other close nations (Serbs, Croats, Montenegrins) at this territory for centuries, and all of them share similar cultural legacy and language which they call differently, but they understand each other, and they practise different religions. Three largest nations of the former Yugoslavia–

6 Večernje Novosti, August 12th 2009.

7 Večernje Novosti, August 12th 2009.

8 Professor Ferid Muhić, PhD, “Speech to Bosniaks”, 2011.

Serbs, Croats and Bosniaks – are connected by the common South Slavic origin, but they are separated by the religion-the first ones are Orthodox Christians, the second ones are Catholics and the third ones are Muslims. Bosniaks embraced Islam during the centuries of Ottoman rule and this was the decisive factor in creation of their national identity as well as in denial of it. During Ottoman rule the term Bosniak was widely used – that was how Bosniaks called themselves and how they were called by Turkish administration. Terms ‘Turk’ and ‘poturica’ were widely used in everyday speech to emphasize the religious identity of Bosniaks as well as the fact that this nation had converted to Islam during Ottoman rule. Although Bosniaks historians claim that there is no proof that Bosniaks were forced to embrace Islam and that their ancestors had willingly done it, it is widely believed among their Christian “neighbours” that they did it because they were under pressure to do so and in order to have some privileges which they enjoyed as Muslims during Ottoman rule. The idiomatic expression “They sold their religion for a supper”, which make Bosniaks furious, clearly reflects this view.

The term ‘Bosniak’ was used until Austro-Hungarian occupation of Bosnia after the Congress of Berlin in 1878. Austro-Hungarian authorities started using the term Mohammedans (Mohamedanci) instead of the term ‘Bosniak’. The term ‘Bosniak’ completely disappeared after the end of the First World War and the creation of the first Yugoslav state in the 20th century-the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes which was later called the Kingdom of Yugoslavia. Serbs and Croats and their political representatives and intellectual circles tried to win Bosniaks over to their side, convincing them that they were Serbs or Croats of Muslim religion. Bosniaks themselves were “easy prey”. The educational structure of Bosniaks was very weak, so they could not respond to the challenges that they faced at that time. Political and intellectual organizations of Bosniaks significantly lagged behind their Yugoslav “brothers”, so the members of this nation themselves soon stopped using the term ‘Bosniak’ and they did not insist on their national identity, but they were satisfied with keeping their Islamic religious identity.

The Partisans movement recognized the term ‘Muslim’ as the name of the ethnic group during the Second World War by the formal acts of the National Liberation Movement led by Josip Broz Tito, President for Life of “the second” Yugoslavia formed under the rule of the Communist Party after the Second World War. But, when the first census was taken, the members of this nation could not declare themselves either Bosniaks (that term had already been forgotten) or Muslims, so they most often declared themselves “undecided” or Turks, Serbs, Croats... In late 1960s, the Communist Party of Yugoslavia recognized the widely used term Muslims as the name for the members of this nation, who were allowed to declare themselves that way since the 1971. census. Historian Mustafa Imamović says that according to the statistics from the 1971, 1981 and 1991. censuses, Bosniaks who bore the ethnic-religious name Muslims at that time, was the third largest nation in the former Yugoslavia. According to the statistics from

the census conducted in April 1991, which was the last one before the breakup of the country, there were in total 2,376,646 people in Yugoslavia who declared themselves Muslims. More than 80% of those Muslims lived in Bosnia and Herzegovina which accounted to the number of 1,905,018 which comprised 43.7% of the total population of Bosnia and Herzegovina. When it comes to other parts of Yugoslavia, according to the statistics from the same census, there were 89,932 (14.6 %) of them in Montenegro, 6,079 (0.3 %) in Vojvodina, 57,408 (2.9 %) in Kosovo, 173,871 (3.0 %) in the territory of Serbia, not including its provinces, 47,603 (1.0 %) in Croatia, 70,000 (3.3 %) in Macedonia, 26,725 (1.36 %) in Slovenia”, Imamović says.⁹ The regime of the former Yugoslavia provided Bosniaks-Muslims the opportunity for the economical and intellectual development which naturally led to the establishment of the national-intellectual corps. The individuals (Adil Zulfikarpašić, Muhamed Filipović) started calling for bringing the term Bosniak back into use. The increasing numbers of Bosniaks were simply realizing that their identification with the term Muslim was not the solution because the people that had become nation by creating their intellectual and political identity should not be reduced to their religious identity. Tragic war in Bosnia led to the increase in the religious and national consciousness among Bosniaks-Muslims at the territory of the whole former Yugoslavia. As the result of all these, in 1993, the national name Bosniak was accepted with the majority of votes at the Second Bosniak Congress. It was very quickly accepted by the members of this nation outside Bosnia and Herzegovina, including Serbia.

Laws, Politics and Wars

According to the Constitution and laws, particularly the ones relating to the national minorities, churches and religious communities, Serbia is a secular state which guarantees all its citizens equality and the protection of human rights in accordance with European standards. This particularly refers to the national minorities, including Muslim-majority groups (Bosniaks, Albanians and Goranci) which are guaranteed the protection of their national and religious identity.

Islam is formally recognized as one of traditional religions and according to the 2011. census, 3% of Serbian population are Muslims. According to the statistics from the 2011. census, out of 7.2 million citizens of Serbia more than six million are Orthodox Christians (84.6 % of the total population). A total of 350,000 Catholics (accounting for 5% of the total population) comprise the second largest religious group in Serbia and the third largest one is composed of little more than 220,000 Muslims (3%). The largest Muslim-majority group in Serbia consists of little more than 145,000 Bosniaks who mainly live in Sandžak. The second largest Muslim-majority group in Serbia is composed of Albanians.

9 Mustafa Imamović, *Bosniaks, History, Tradition, Culture*.

Since they boycotted the census, it is not known exactly how many Albanians live in Serbia, but it is assumed that there are 60,000 of them, mainly in the south of Serbia, in Preševo and Bujanovac. Little more than 22,000 citizens declared themselves Muslims by nationality as well as by religion in the census and the significant number of Roma also follow Islam, which is also the case with the Gorani, who according to the statistics from the census number 7,000.

In recent years neither in Belgrade nor in Serbia have major religious conflicts occurred between Christian majority and Muslim minority population. In most cases, the representatives of political parties and religious communities formally insist on advocating the peaceful life and the respect for national and religious differences. This is particularly true when big religious conflicts occur in the world. For example, Serbian Orthodox Church formally denounced the publication of the cartoon of the Prophet Mohammed in French magazine Charlie Hebdo and appealed to the media in Serbia not to publish cartoons which are offensive to the followers of Islam. This point of view came as pleasant surprise to some Muslims, given that some earlier statements made by some priests and high officials of the Serbian Orthodox Church mainly during or due to the war in neighbouring Bosnia and Herzegovina didn't reflect high degree of tolerance. Generally speaking, the war in Bosnia and Herzegovina (1992-1995) was the most serious test of, as it is insisted on, traditionally good relations between Orthodox Christians and Muslims in Serbia. Although Serbia did not formally participate in the war, its political and military leadership of that time headed by late Slobodan Milošević wholeheartedly supported policy and the army of Bosnian Serbs led by Radovan Karadžić and General Ratko Mladić and the volunteers from Serbia took part in the fights. Given the religious aspect of the war in Bosnia and Herzegovina, it was inevitable that it would affect the interreligious and interethnic relations in Serbia, particularly in the areas near the border with Bosnia, where Bosniak Muslims comprised a significant portion and in some parts the majority of the population at that time. The war in Bosnia had the greatest affect on Muslims in Sandžak-the cross-border region between Serbia, Montenegro and Bosnia and Herzegovina. The most severe attacks on Muslims, their property and religious facilities occurred in Bukovica, place near Pljevlja in Montenegrin part of Sandžak as well as in the vicinity of Priboj in Serbia. The governments of Serbia and Montenegro have invested in recent years millions of euros in the renovation of the Muslim houses in Bukovica and in the vicinity of Priboj as well as in various projects for the reconstruction of these areas devastated by war. However, nobody has been called to account for the committed crimes.

Two best-known cases of the abduction and murder of Bosniak-Muslims, the citizens of the Federal Republic of Yugoslavia, or in other words of Serbia and Montenegro, are "Sjeverin case" and "Štrpci case". On October 1992, 17 passengers were abducted from the bus that was transporting passengers from Priboj's village of Sjeverin to Priboj, in the village of Mioča (the municipality of Rudo

in the part of Bosnia and Herzegovina with Serbian majority population). They were taken to Višegrad (Serbian part of Bosnia and Herzegovina), where they were tortured and killed. After that abduction, most Bosniak-Muslims left border villages of the municipality of Priboj-Sjeverin, Međurečje, Zabrđa, Zabrnjice, Krajčinoića, Kukurovića. In February 1993., 20 passengers were abducted (18 Bosniaks, one Croat who tried to prevent the abduction and one unknown African) from the train travelling from Belgrade to Bar in the village of Štrpci which is in the part of Bosnia and Herzegovina that was under the control of Serbian forces at that time. The abducted passengers were taken to the unknown location and killed. The bodies of the most of the victims have not been found till today. In 2010. the remains of Rasim Ćorić, Jusuf Rastoder, Halil Zupčević and Ilijaz Ličina, who had been abducted in Štrpci, were found and identified near Perućac Lake, at the serbian-bosnian border. The results of the investigation later showed that Milan Lukić, the commander of the army units of Bosnian Serbs, was behind both abductions. Lukić was sentenced to life in prison for committing crimes against Muslims in eastern Bosnia by the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia in the Hague. The Court in Montenegro sentenced Nebojša Ranisavljević, the member of Lukić's army unit, to 15 years in prison for the crime committed in Štrpci and he served the sentence. It was only in the end of 2014. that fifteen people were arrested in Serbia and Bosnia and Herzegovina on suspicion of complicity in the abduction. In 2006. four members of the paramilitary unit "Osvetnici" (Revengers) of Milan Lukić were sentenced to 15-20 years in prison for the atrocity, abduction and murder of the Muslims from the village of Sjeverin. Serbian NGOs and some human rights activists and organizations criticize the authorities for not completing the investigation into these two crimes and not determining whether some government agencies were involved in them and who was responsible for prolonging the court procedure. The Humanitarian Law Center, the NGO from Belgrade which represents the families of the abducted Muslims, requests that the Government should pay the families of the victims the compensation. The families of the victims are dissatisfied with the treatment they receive from the Government which, as they claim, has not helped them. "Nobody from the Government has ever come to ask us if we need something, if we need any help. It is important that the remains of those people, of our closest relatives and friends who were killed, be found and that the memorial to them be put up in order for them not to be forgotten", says Dževad Koldžić, who was 12 when his mother and uncle were abducted from Priboj's village of Sjeverin.¹⁰

After the end of war in Bosnia, the armed conflicts occurred in Kosovo, which is political and territorial issue to which Serbia gives the highest priority because of the importance it has to Serbian history and the Church. During the era of Yugoslavia, Kosovo was Serbian province. Kosovo Albanians wanted Kosovo to acquire the status of republic while Serbs wanted to abolish its autonomous status

¹⁰ Radio Free Europe, December 21 2011.

and make it still more dependent on Belgrade. First serious problems occurred in Kosovo soon after the death of Tito in 1980. In the spring of 1981, student demonstrations took place in Priştina and quickly turned into the popular uprising of Albanians. It was suppressed by the army and police, but discontent among Albanians was still simmering. Milošević abolished the autonomous status of the provinces by the Constitution of Serbia in 1990. under the pretence of making effort to make Serbia stronger and protect Serbs in Kosovo whose rights were allegedly violated by Albanians, who had become majority population there. Albanians responded to it by establishing the counterpart institutions. After the years of political struggle, in late 1990s the armed conflict occurred between the army and police and the Kosovo Liberation Army (OVK). The international community intervened, but Serbia rejected the proposals for the political resolution to the crisis in Kosovo, which had been put forward at the conference in the French city of Rambouillet. The armed conflicts between Serbian security forces and OVK continued and intensified. In order to protect Kosovo Albanians, NATO attacked Serbia whose army and police left Kosovo in 1999. When the international community took control of it. The conflicts in Kosovo, just like the previous ones in the former Yugoslavia, had not only political and territorial dimension, but also national and religious one, since Serbs and Albanians belong to different nations and religions, to Orthodox Christianity and Islam. Therefore, the conflicts in Kosovo affected Islam and interreligious relations in this region. It was also proved in March 2004. When Albanians attacked Serbs and destroyed a few dozen churches and monasteries in Kosovo after two Albanian children had drowned in the Ibar river of what Serbs from the neighbouring village had been accused, but, as it later turned out, without the evidence being provided. On the same evening Serbs having their revenge set fire to mosques in Belgrade and Niš and a series of attacks on Albanians and Muslims and their property in Serbia was reported. The new political turbulence was caused by the declaration of Kosovo independence on February 17 2008. The wars in Bosnia and Kosovo permanently damaged the interreligious relations between Christians and Muslims at the territory of the former Yugoslavia. Peaceful coexistence of two religions which lasted for decades in this part of the Balkans was destroyed in the years of war. Since the fall of Slobodan Milošević in 2000. The former Yugoslav republics and nations who once lived together in Yugoslavia have been gradually normalizing their relations. But unfortunately it seems that the process of the normalization is very slow and often undermined by many obstacles.

Bilateral Relations between Serbia and Turkey

When at the end of the January of this year the First Grammar School in Kragujevac, whose students study compulsorily or optionally several foreign languages, decided to offer the free course in Turkish to the secondary school students, it did not expect the reaction that followed. The great interest in it and quick filling

up of about twenty planned seats came as a pleasant surprise, but then the unpleasant one followed-“the protest” on the social networks. “Initially we received about fifteen applications from our students and then the applications started to arrive from other schools as well. It was predictable since the course was primarily intended for that population. But then the students of the University and professors began calling us and we had the greatest surprise when a few pensioners and the unemployed applied. We thought that the classroom with about 25 seats would be appropriate for the course, but we have more than 60 applicants at this very moment. Therefore we have decided that secondary school students and the students of the University take the course now, and the course for the older applicants will be organized over the summer”, school psychologist Ivan Nedeljković, who is the international cooperation coordinator in the First Grammar School, explained.¹¹ He emphasized that the optional course in Turkish language was introduced not to help the students better understand popular Turkish TV series, but to help them learn more about Turkish culture.

The reaction of the opponents of the introduction of the Turkish course soon followed. The appeal for the ban on Turkish course was made on the social networks alongside the nationalistic comments such as: “The Ottomans ruled Serbia for five hundred years, isn’t it enough for you?”, “Karadžić (the leader of the First Serbian Uprising against the Ottoman rule) would turn in his grave”, “It seems that the girls are crazy about Suleyman”, “Obviously we don’t need Turks to impale us, we can do it alone”... This case from Kragujevac provides best explanation for two strikingly different approaches to Turkey-the successor to the Ottoman Empire which ruled these territories for centuries and was a byword for Islam in this part of the Balkans. Ties between Turkey and Serbia, Turks and Serbs, are very close, which is primarily reflected in the language (the linguists claim that there are several thousand Turkish words in Serbian language), mentality, music, cuisine... Many Serbs gladly spend their holidays in Turkey, have a good time in Istanbul, watch TV series, but one part of Serbian nation still feels hatred for “the occupiers who ruled their country for centuries” and still looks on Turkey and Turks with suspicion and contempt. Former Serbian ambassador to Turkey Dušan Spasojević says: “Some people, whose way of thinking gives the impression that they live in the 19th century, still believe that Serbia and Turkey should be in conflict. The reason for that lies in the fact that such people feed their appetite for tension.”¹²

On the other hand, Bosniaks look on their “brothers by religion” with great sympathy not only because of their religious ties and common historical legacy, but also because of the fact that large Bosniak diaspora live today in Turkey. Estimated two to five million citizens of Turkey are of Bosniak origin, tracing their roots back mainly to Sandžak and Bosnia. Therefore, it’s no wonder that many Bosniaks have family and emotional ties with Turkey, which is often reflected

11 “Politika”, January 30.

12 Cumhuriyet, March 18, 2012.

in their support for Turkish national team and sport clubs when they play the games against Serbia and Serbian sport clubs. It makes Serbian public and media furious and after several cases of waving Turkish flags and celebrating the victory of Turkish sport teams with the chant “This is Turkey” on the streets of Novi Pazar, Serbian media raised the question of loyalty of the citizens of Bosniak nationality and Muslim religion to the state of Serbia. In recent years generally good relations between Bosniaks and Serbs have been occasionally strained by the incidents provoked by the sport fans, the fights between hooligans on the sports grounds and chants such as: “Kill, slay so that a Turk should go away” and Bosniaks’ response: “Kill, kill a Serb”.

Political relations between two countries are formally at high level and very close. Serbia and Turkey signed a series of agreements on mutual cooperation; the visits of the senior officials became the order of the day. Looking at it from historical point of view, good relations between Belgrade and Ankara were established soon after the international recognition of Serbia independence and they were also fostered during the era of Yugoslavia. The friendship between Kemal Pasha Atatürk and Yugoslav king Alexander Karađorđević also exemplified good relations between the countries. The reason for good political as well as personal relations between Atatürk and King Alexander might be the fact that the Kingdom of Yugoslavia declined the invitation of its allies to participate in the planned division of the territories of the Ottoman Empire after the First World War (Alexander Karađorđević allegedly declined the invitation by words: “We solved our territorial dispute with Turks in 1912, during the First Balkans War”). When King Alexander was killed in Marseille in 1934, Atatürk wrote in his letter of condolence that he “had lost his brother” and declared the day of mourning. Belgrade and Ankara also fostered good relations during the era of Communist Yugoslavia and two countries joined the Balkan Pact in 1950s. Their relations chilled during Yugoslav crisis, particularly during the war in Bosnia and Herzegovina, and Belgrade and Ankara scarcely had any diplomatic contacts during that period of time. The cooperation between two countries is today close again, which is primarily the contribution of former President Boris Tadić, former Foreign Minister Vuk Jeremić and current Prime Minister and former Foreign Minister Ivica Dačić, on Serbian side, and of current President Recep Tayyip Erdoğan, Prime Minister Ahmet Davutoğlu and former President Abdullah Gül, on Turkish side. Current Serbian Prime Minister Alexander Vučić also makes effort to establish the best possible relations between the two countries, especially with regard to the economy area. The incidents, which from time to time shake the relations between Serbia and Turkey, as did the murder of the Red Star fan prior to the basketball game with Galatasaray in Istanbul in November 2014 and the interpretation of some statements made by Erdoğan, show that generally good relations are fragile anyway. Belgrade formally protested over the statement “Kosovo is Turkey and Turkey is Kosovo” made in Prizren and the murder of the

fan. Following the murder some ministers headed by Labour Minister Alexander Vulin announced “the reconsideration” of Serbian relations with Turkey. Besides being important for the two countries, the relations between Turkey and Serbia indirectly affect the treatment of Islam in Serbia.

Conclusion

The Ottomans started conquering the Balkans during the reign of Sultan Murad after they had won the Battle of the Maritsa River in 1371. A few years later, Sultan Murad turned his attention to Serbia, which was fragmented and divided at that time and Prince Lazar tried to unite forces against the Ottomans, having many difficulties in his way. Serbian mythology says that the Battle of Kosovo, which took place on jun 28, 1389, marked the fall of Serbian medieval state and the victory and breakthrough of Turks. In following years, some Serbian rulers opposed Turkish authorities, but most of today’s territory of Serbia, except for Vojvodina, soon fell under Ottomans rule. During the centuries of Ottomans rule Islam became an important factor in this part of former Yugoslavia, and many families and nations living on these territories, such as Bosniaks and most of Albanians, embraced this religion. After the fall of the Ottoman Empire, the retreat of Turks and creation of the national states, which predominatly had Christian majority population, in the Balkans, Islam faded and eventually almost disappeared. Part of the Muslim population moved to Turkey and those who stayed on this territory were constantly faced with “Turkish guilt” because their ancestors had embraced the religion of “the oppressors”.

In theory, from the point of view of Serbian Constitution and laws, particularly the ones relating to the national minorities and religious communities, the position and treatment of Islam and Muslims look completely different, today. Serbia is a secular state which guarantees all its citizens equality and the protection of human rights in accordance with European standards and Islam is formally recognized as one of traditional religions, so the Islamic community receives help from the Government. The protection of human rights particularly refers to the national minorities, including Muslim-majority groups (Bosniaks, Albanians and Goranci), which are guaranteed the protection of their national and religious identity. But reality is quite different. Serbia, which has been facing political and economic crisis since the breakup of Yugoslavia, is a poor country which in practice can hardly ensure that its citizens enjoy the numerous rights which are granted to them in theory. The poverty-stricken countries, such as Serbia, constantly face the threat of the abuse of national and religious sentiments and the identity of people, who are easily taken in by chauvinistic ideologies, saying that their nation and religion are better than others and that all problems should be blamed on someone else or on their “different neighbours”.

The period of hundreds of years of the coexistence of various nations and religions on the Balkans had its ups and downs. The Balkans, particularly the territory of former Yugoslavia, was faced with numerous conflicts and bloody wars, which most often had, among others, national and religious dimension. But the decades of peaceful coexistence and tolerance show that the situation is not so bad on the Balkans. At first glance, islamophobia that rages through-out the West is not so strong in the Balkans and former Yugoslavia. One of the reasons for that probably lies in the fact that Muslims became the part of these societies long time ago and that they belong to the indigenous people that differ from their neighbours only in religion. For example, late professor Predrag Simić, former Serbian ambassador to France, said about the Charlie Hebdo case that as the state of freedom, France should show more tolerance and respect for the different. “There is greater ethnic tolerance in our region and it would never occur to anyone in Belgrade to mock the followers of other religions by making cartoons”, Simić said. He emphasized that the arrogant attitude to Muslims was unacceptable to the whole Balkans region.¹³

The occasional conflicts and the war waged on the territory of former Yugoslavia in 1990s, whose deadliest chapter was recorded in Bosnia and Herzegovina, show that situation is far from perfect one. Although they had had relatively good relations for years, Yugoslav nations needed very little to enter the war and commit unprecedented atrocities during 1990s. Two contrasts – closeness between the nations that brought decades of harmonious life and mutual respect, on the one hand, and concealed hatred that from time to time flares up, causing the most atrocious crimes, on the other, seem to be the lot of the Balkans.

13 B92, Januar 8, 2015

Bibliography

“Politika”, January 30.

Anadolia, August 3, 2012.

B92, Januar 8, 2015.

Cumhuriyet, March 18, 2012.

Imamović, Mustafa, Bosniaks, History, Tradition, Culture.

Press, March 2, 2013.

Professor Ferid Muhić, PhD, “Speech to Bosniaks”, 2011.

Radio Free Europe, December 21 2011.

Sreten Vukosavljević (The Voice of Sandžak, No.1, June 15 1944).

TALUNDŽIĆ, Abdulah, “Mosques in Belgrade”, “The Bridge”, the magazine for education, science and culture, Mostar Bosnia and Herzegovina, May 2004.

The International Crisis Group, the Report on Sandžak, April 2005.

Večernje Novosti, August 12th 2009.



Bulgaristan'da Müslüman Pomaklar

Nesrin Sipahi KIRATLI (Nesrin Osmanova İspova)

Doç. Dr., Balkan Araştırmaları, Sofya

Özet

Bu çalışmamızda, Bulgaristan Türkleri ve Müslüman Pomakların 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşından günümüze uzanan sürecini din ekstremizmi açısından incelemeyi amaçladık.

Çalışmalarımızı, Balkan Araştırmaları Enstitüsü'nde, doğduğum köy olan Filibe'ye bağlı Ustina köyü ve yoğun olarak Müslüman Pomakların yaşadıkları birçok köyde gerçekleştirdik.

“Panslavizm”i devlet politikası hâline getiren Ruslar, Osmanlı Devleti'nin parçalanması için başlattıkları Rus-Osmanlı Savaşı'nı bu düşünce temeli üzerine inşa etmişler, ancak her şeye rağmen Bulgaristan'dan Türk ve Müslüman nüfusu yok etmeyi başaramamışlardır. Bugün Bulgaristan'da Müslüman Pomakları da dâhil edecek olursak bir milyondan fazla Türk ve Müslüman yaşamaktadır, ancak nüfus sayımları rasyonel değildir.

Bulgaristan Türklerinin, azınlık tarihi boyunca Türkçe eğitimi zor dönemler geçirmiş, problem günümüze kadar devam etmiştir.

Demokrasiye geçen Bulgaristan'ın değişen 1991 Anayasası'nın 36. maddesi gereği ana dilde eğitim ve eğitim müfredatında Türkçe "seçmeli" ders olarak yer almasına rağmen okutulmamaktadır.

Savaşlar ve göçler, Türkleri azınlık durumuna düşürmüş, Bulgar hükûmetlerinin de Türklere yönelik politikaları bu halkın sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmesini engellemiştir. Bulgaristan Türkleri, Kırımlı ideolog, eğitimci Gaspıralı'nın "Bizi ayakta tutan dinimiz ve dilimiz'dir." sözlerinden giderek uzaklaşmışlar, ülkede yaşayan Pomak Müslümanlar ise 8 kez asimilasyon süreci yaşamış olmasına rağmen dinî kimliklerini, hâlâ tartışılan etnik kimliklerinin önüne almışlar ve ibadetlerini sürdürmüşlerdir.

Bu çalışma, aynı zamanda alan araştırması niteliğinde olup Bulgaristan'da yaşayan Türklere ve Müslümanlara ışık tutabilecek ve onların sorunlarının çözümüne yönelik projeler üretmeye katkı verebilecek niteliktedir.

Bu çalışmada, Bulgaristan'da yaşayan Müslüman Pomakların 1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı'ndan günümüze uzanan süreçte dinî değerlerine daha da sıkı sarıldıkları, Bulgaristan Türklerinin ise dinî ve millî değerlerden uzaklaştıkları ortaya koyulmaktadır.

Pomak Muslims in Bulgaria

Summary

In this study, Bulgarian Turks and Pomaks Muslims osmanlı_rus war from 1877-1878 the process of extending the present study, we aimed for religious extremism.

Our work, the Institute for Balkan studies, I was born in the village of Ust-dependent village of Plovdiv and have performed in many villages they live in densely Pomak Muslims.

“Pan-Slavism” in state policy that makes the Russians, the Russian-Ottoman war launched to the disintegration of the Ottoman Empire had built on the basis of these ideas, but in spite of everything to destroy the Bulgaria’s Turkish and Muslim population they failed. Pomak Bulgarian Muslims If it included from 1 million Turks and Muslims live more, but census is not rational.

Bulgaria, Turkey to continue up to the present difficult period experienced Turkish minority education throughout history.

Democracy said changing the 1991 Constitution of Bulgaria pursuant to Article 36C of the Turkish Education and Training curriculum main language “elective” although they are not read in class.

War, migration, Turkey, minorities have dropped the case, the Bulgarian government of the policies towards Turkey that people’s social, economic and cultural development of the Turkish folded by inhibited.

Bulgaris ideologues, educators Gasprinskij, “Our sustains religious and zone” and moved away increasingly from the words of living in the country The Pomak Muslims even though they lived in the assimilation process eight times, they take into their ethnic identity, religious identity is still being discussed and have continued their worship.

This work is also in the nature of our research will shed light on Bulgarian Turks and Muslims and that will assist in generating projects for the solution of problems.

In our study, Pomak Muslims living in Bulgaria 1877-1878 Russian-Ottoman cling more tightly to their religious values in the period extending from the present war, the Turks of Bulgaria reveals that they move away from the religious and national values.

Giriş

Avrupa'nın "Barut Fıçısı" olarak adlandırılan Balkanlar; isyanlar, savaşlar nedeniyle Batılıların ilgisini çekmiş, gerçekten de ününe layık bir serüven yaşamıştır.¹

XIV. yy.'ın son çeyreğinde Osmanlı hâkimiyetine geçen Bulgaristan, Balkan coğrafyasının en yoğun Türk ve Müslüman nüfusun bulunduğu ülkedir. Bunun başlıca nedenleri, doğrudan doğruya deportasyon, Osmanlı fütuhâtı sonucunda yapılan sürgünlerdir. Bunlar Karaman, Konya, Nevşehir, Niğde ve Toroslardan gönderilen boy ve aşiretler, Yörükler, Türkmenler; 1853 Kırım Savaşından sonra canlarını kurtarmak için kendilerini Bulgaristan topraklarına atan Kırım Tatar Türkleridir.

Kırım Tatar Türkleri, bu coğrafyaya ve döneme mührünü basan, iktisadi tedbirleri fevkalade kuvvetli Tuna Vilayeti Valisi Mithat Paşa tarafından Dobruca'ya yerleştirilirler.

Abaza ve Çerkezlerin de gelmesi, Bulgaristan'da Müslüman Pomakların da var olması, bölgede yoğun bir Türk-Müslüman nüfusu meydana getirir ve böylece Bulgaristan'ın kaderi değişir.²

Osmanlı tahrir defterlerine göre Müslüman ve Hristiyan nüfusu neredeyse eşit sayıdadır. Türk ve Müslüman halk, yaşanan savaşların en önemli sebebidir.

Zira Panslavizm'i devlet politikası hâline getiren Ruslar, Osmanlı Devleti'nin parçalanması için başlattıkları Rus-Osmanlı Savaşı'nı bu düşünce temeli üzerine inşa etmiş ve gerçekleştirmişlerdir. Ancak her şeye rağmen, Bulgaristan'dan Türk ve Müslüman nüfusu yok etmeyi başaramamışlardır.

Bugün Bulgaristan'da Müslüman Pomakları da dâhil edecek olursak bir milyondan fazla Türk ve Müslüman yaşamaktadır.

Bulgaristan tarihinde, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı ve 1. Dünya Savaşı arasında birçok askerî ve siyasi olaylar olmuştur. Bu gelişmeler Türk ve Müslümanların sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî hayatını, Türkçe eğitimini olumsuz yönde etkilemiştir.

Osmanlı-Rus Savaşı Bulgaristan Türklerinin felaket destanlarının da başlangıcıdır. Bu savaşta göç yollarına düşürülmüş, kalanlar ise azınlık durumuna düşmüş ve günümüze kadar toparlanamamışlardır.³

Kronolojik olarak sıralarsak; 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, 1885'te Doğu Rumeli'nin Bulgaristan Prensliğine dâhil edilmesi, 1908'de Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyetin ilan edilmesinden yararlanarak Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi, Balkanlarda yeni devletlerin kurulması, 1912-1913 birinci ve İkinci Bal-

1 Barbara Jelavich, *Balkan Tarihi I.*

2 İlber Ortaylı, *Bulgaristan Türkleri.*

3 Bilal Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, 1986.

kan Savaşları, Türkiye'ye göçler, 1. Dünya Savaşı gibi olaylar Bulgaristan Türk ve Müslümanları aleyhine oluşan tarihî gerçeklerdir ve bu insanların yaşantıları her süreçte farklılık arz eder.⁴

Bulgaristan Prensliği resmî istatistiklerine göre bu dönemde etnik gruplar arasında en düşük okuma-yazma oranı Türklerindir. Ermeni ve Yahudilerin okuma yazma oranı % 54, Rum ve Bulgarların % 32 iken Türklerin % 4'tür.⁵ Bu nedenle Bulgaristan Türklerinin eğitimi ortaokul düzeyinde kalmıştır.

Her şeye rağmen Bulgaristan Türkleri, yaşadıkları her zor dönemde millî kimlikleri ve dinleri uğruna canla başla mücadele etmişlerdir. Türk aydınlarının büyük bir kısmını oluşturan öğretmenler eğitim ve kültür alanında ışık saçmışlardır.

Kırımlı ideolog, eğitimci İsmail Gaspıralı, burada Kırım Tatar Türklerinin de bulunması nedeniyle Bulgaristan'a olan ilgisini 1883 yılında yayımladığı Tercüman gazetesiyle göstermiştir.

6 Ekim 1897 tarihli Muvazene gazetesinde yer alan bir bilgiye göre Filibe'deki kütüphaneye Müslümanları da özendirmek adına kütüphane Müdürü, ileri gelenlerle görüşür ve kütüphaneye alınmasını istedikleri dergi, kitap isimlerinin bildirmesini ister. Müslüman aydınlar sadece "Tercüman" gazetesini isterler ve böylece gazete kütüphaneye gelmeye başlar.

1890 yılında Bulgaristan'da Tercüman gazetesi okunduğu gibi bazı aydınlar doğrudan gazete yönetimiyle de yazışmalar yapar.

İsmail Gaspıralı, Bulgaristan Müslümanlarının geri kalmasından yakınır, onların uğradıkları haksızlıkları ve eğitimsizliği dile getirir.

Rus-Osmanlı Savaşı sonrası Bulgaristan Müslümanlarında savaş yorgunluğu nedeniyle siyasi ve sosyal bir faaliyet yoktur. Kendilerini savunacak donanımları ve liderleri yoktur.

Gaspıralı, 1906 yılında Bulgaristan'ın Rusçuk şehrini ziyaret eder. Onun buradaki faaliyetleri hakkında Osmanlı arşivinde belgeye rastlamak mümkün değildir. Tek kaynak, dönemin Bulgaristan Türk basınında yer alan haberlerdir.

Bulgaristan'da yayımlanan Şark gazetesindeki bir yazıda, Tercüman'ın 23 Haziran 1906 sayısında bulunan "Bulgaristan Müslümanları" başlığını taşıyan bir yazıya yer verilmektedir. Söz konusu yazıda, Bulgaristan Müslümanlarının Prenslik döneminde gerilediğinden bahsedilmektedir.

Yine Tercüman gazetesinin 1 Ekim 1895 tarihli sayısında "Bulgaristan'dan Alınan Mektuplara Cevaplar" başlıklı yazıda, Müslümanların dağınlığı ve sayısızca davranışlarından dolayı Müslüman ahalinin Bulgaristan'da kalmakla göç etmek arasında bocaladıklarından bahsedilir. Müslümanların birlik beraberlik

4 D. Vasileva, *İzselniçeskiya Vipros v Bulgaro-Turskite Ornoşeniya*, Sofya-1991, s. 63.

5 Turan, s. 216-217.

içinde olmaları hâlinde Bulgarlara kendilerini saydırabileceklerinden söz edilmekte, Müslümanların kendilerini geliştirmeleri gerektiği tavsiye edilmektedir. Müslümanların yegâne kurtuluşunun eğitim olduğu dile getirilmektedir⁶

Gaspıralı, Rusçuk ziyaretinde buradaki Cemiyet-i İslamiye'yi ziyaret eder ve bağışta bulunur.

Bulgaristan Müslümanlarının eğitim tarihi ve dinî ıslahatı açısından dikkat çeken en önemli teşekkül Muallimin-i İslamiyye Cemiyet-i İttihadiyye'dir. Özellikle İttihat ve Terakki yanlısı Genç Türklerin yenileşme yanlısı gayretleriyle hayli erken bir dönemde rüştiyelerdeki Arapça, Farsça dersler kaldırılmış, tıbbi ve sosyal bilimler müfredata alınmış, Kur'an ve din bilgisi hariç programlar Bulgar mekteplerindekilere benzer hâle getirilmiştir.⁷

Gaspıralı'nın Bulgaristan Müslümanlarına yönelik faaliyetleri, uzlaştırıcı tutumu, eğitim tecrübesi, onları modern eğitime teşvik etmesi Müslümanlar üzerinde olumlu bir etki yapmıştır. Bu durum, Türk ve Müslüman azınlığında yüksek bir millî şuur uyandırır.⁸

Ancak 19 Mayıs 1934'te darbe ile iktidara gelen dikta rejim, izlediği ırkçı politika nedeniyle Türk ve Müslüman azınlığa karanlık günler yaşatır.

Osmanlı dönemine ait izlerin ortadan kaldırılması için Türkçe kökenli yer adları Bulgarca yer adlarıyla değiştirilir, camiler, vakıf malları harap edilir.⁹

Totaliter rejim ise Türklerin ve Müslümanların dilini ve dinini yasaklamıştır. Bu dönemde Bulgaristan'da neredeyse Türkçe nefes almak bile zordur. 9 Kasım 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla demokrasiye geçiş olmasına rağmen halk hâlâ totaliter rejimin baskısını hisseder.

Bulgaristan'ın değişen 1991 Anayasası'nın 36. maddesine göre, ana dili Bulgarca olmayan vatandaşların, Bulgarca'yı zorunlu olarak öğrenmelerinin yanı sıra, kendi ana dilinde de öğrenim yapma ve ana dilini kullanma hakkı vardır.¹⁰

Eğitim müfredatında Türkçe "seçmeli" ders olarak yer almasına rağmen okutulmamaktadır.

1 Ocak 2007'de AB üyesi olan Bulgaristan'da, en doğal insan hakkı olan ana dilde eğitim yapılamaması esef vericidir. Türkçe eğitimin sağlanması için gerekli çalışmaların yapılması her Bulgaristan Türk aydınının bir insanlık borcudur. Ana dilin öğrenilmemesi gönüllü asimilasyon örneği olacaktır. Çünkü bir milleti yok etmek, önce onun dilini yok etmekle başlar.

6 Muvazene, Filibe, 6, 24 Eylül 1313(6 Ekim 1897).

7 Abdullah Hakkı, Şumnu Meçik, *Bulgaristan Türklerinin Kültür Hatayı*, İzmir, Hepileri Matbası, 1977, s. 19-21.

8 Tuna, Rusçuk, No191, 20.04.1322 (3 Mayıs 1906).

9 M. Türker Acaroğlu, *Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu*, Ankara, 1988, s. 44.

10 *Bulgaristan Cumhuriyeti Anayasası 1991*, madde 36, fıkra 2.

Bulgaristan Türkleri, Gaspıralı'nın “Bizi ayakta tutan dinimiz ve dilimizdir.” sözlerinden giderek uzaklaşmaktadır.

Dinimizi ayakta tutanlar Müslüman Pomaklardır. Osmanlı bu toprakları fethettiğinde Müslüman bir toplulukla karşılaşmıştır. Bulgaristan'daki Türk-Müslüman varlığı Osmanlı'dan önceki dönemlere kadar uzanmaktadır.

Polonyalı Türkolog Tadausz Kowalski, X. yy.da bir grup Kuzey Türklerinin burada yaşadığını ve bunların daha sonra 1261'de Anadolu'dan gelen İzzettin Keykavus'a tabi Türklere karıştığını belirtmektedir.

Keykavus'un bölgeden ayrılmasından sonra Anadolu Türkleri burada kalmıştır. Manevi liderleri Sarı Saltuk'un ölümüyle bir kısmı Anadolu'ya göç etmişse de bir kısmı bu bölgede yaşamaya devam etmiştir.¹¹

Sarı Saltuk ve Yesevi tarikatına bağlı erenler, Bulgaristan Türklüğünün manevi hayatında önemli bir yere sahiptir. Bu konuda kaynaklar sınırlı olsa da en önemli kaynak Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sidir. Bu eserde Bulgaristan'da tesir sahibi üç Yesevi erenden bahseder: Varna Batova'da Akyazılı Baba¹², Filibe yolu üzerinde Kademli Baba¹³, Kaligra'da Sarı Saltuk¹⁴.

Bulgaristan halkının önemli bir kısmını Pomaklar oluşturmaktadır. Pomaklar, resmî olarak bir etnik grup sayılmadığından dolayı nüfus sayımlarında ayrı bir statüye tabi tutulmamışlardır. Onların etnik kimlikleri hakkında kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Birçok tarihçi Pomakların menşei konusunda tezler yazmaktadır. Bulgar tezi, Türk tezi, Arap tezi ve Pomakların kendi tezi olmak üzere birçok tez mevcuttur.

Bulgar milliyetçiliğinin simgesi olan Paisiy Hilendarski 1762'de bitirdiği “Slav-Bulgar Tarihi” isimli eserinde Müslüman Slav gruplardan bahsetmektedir. Bu eserin, Pomakların varlığına dair ilk eser olduğu düşünülmektedir.

Ünlü gazeteci, Bulgar bağımsızlık mücadelesini veren Lüben Karavelov 1876 yılında yayımlanan Ruskiy Vestnik gazetesindeki bir yazısında, Pomakların Muhammed'in dinini kabul eden Bulgarlar olduğunu, Lofça sancağında ve Dospat dağlarında yaşadıklarını ileri sürer.¹⁵

Mithat Paşa 1878'de Paris gazetesine verdiği mülakatta şunları itiraf etmiştir:

“Bulgarlar arasında bir milyondan fazla Müslüman vardır. Bu sayıya Çerkezler ve Tatarlar dâhil değildir. Bu Müslümanlar Asya'dan gelmemişlerdir. Bunlar, fetihler döneminde ve daha sonraki yıllarda Müslümanlaştırılan Bulgarların torunlarıdır. Onlar bu ülkenin, aynı halkın, aynı boyun çocuklarıdır. Bunların arasında Bulgarcadan başka bir dili konuşmayan bir grup vardır.”¹⁶

11 DİA, Deliorman, X, s. 141.

12 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. III, s. 377-378.

13 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. III, s. 377-378.

14 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. I, s. 656-660.

15 *Ruskiya Vestnik*, 1876.

16 *La Revue Scientifique de la France et d'étranger*, Paris, 08.06.1878, p. 1152.

Mithat Paşa'nın bu itirafı Bulgar tarihine altın harflerle yazılmıştır. Pomakların menşei konusunda en kuvvetli delil olarak kullanılmaktadır.

Osmanlı arşivlerinin araştırmacılara açılmasıyla Bulgar tarihçiler, Pomakların kökeni hakkında çok değerli belge ve bilgilere ulaşmıştır.¹⁷

Tarihçi Evgeniy Raduşev'e göre bugünkü Pomaklar, Protobulgar, Slav ve Trak karışımından meydana gelen Bulgar'ın torunlarıdır.¹⁸

Müslüman Pomaklar, etnik kimliklerinden ziyade, dinî kimlikleriyle kendini ifade etmektedir.

Balkan halklarında Slav dillerini konuşan ve İslamiyet'i kabul eden sadece Bogomillerin mirasçısı Pomaklar, Torbeşler ve Goralılardır. Pomaklar Bulgaristan'da, Torbeşler Makedonya'da, Goralılar ise Kosova'da yaşamaktadır.

Geçmişte "Ezik si davam, vyara ne davam. (Dilimi veririm, dinimi vermem.)" sözleri Müslüman Pomakların en belirgin özelliğidir.

Pomak halkı, dağlarda çok zor şartlar altında yaşamlarını sürdürmektedir. Geçim kaynakları ise genelde hayvancılıktır. Ancak günümüzde özellikle Rodop Dağı eteklerinde bulunan ve buralardan göç eden halkın evlerini satın alarak dağları terk edenler de vardır.

Balkan Tarihinde önemli bir yeri olan Pomakların, 1871 yılında kütüphaneleri yakılmış ve bu nedenle etnik kökenleri konusunda birçok teori olmasına rağmen, kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Bazı tarihçiler "Pomak" adıyla ilgili olarak; Osmanlı Dönemi'nde Pomakların Osmanlı'ya yakın olması nedeniyle, Bulgarcada yardımcı anlamına gelen "pomagam" fiilinden acı çeken anlamına gelen "pomiçen"; *Trak* asıllı Bulgar oldukları gerekçesiyle, Rodop ve Makedon dilinde bir şeyden vazgeçme (Hristiyanlıktan vazgeçme) anlamına gelen "pomyatam se" fiilinden türediğini ileri sürerler.

Pomaklar, Orta Çağ kültürünü, geleneklerini günümüze değin sürdüren bir halktır.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrası 6 Balkan ülkesine serpilen Pomaklar, İslamiyet'i kabul eden etnik bir toplumdur. Türkiye, Yunanistan, Kosova, Arnavutluk ve Makedonya'da yaşayan Pomaklar göç ettikleri ülkelere entegre olmuş, Bulgaristan'da kalan Pomaklar ise 8 kez asimilasyon süreci yaşamışlardır.

Müslüman isimlerinin Bulgar isimleriyle değişmesi sürecinde ve dinleri konusunda, Bulgaristan Türklerine oranla, çok daha fazla mücadele vermişlerdir. Lijnitsa, Kornitsa ve Breznitsa köyleri, bu duruma en çok karşı koyan ve direnen köylerdir. Pomak halkının en yoğun olduğu yerler; Lofça, Teteven, Smolyan ve Rodop bölgesidir.

17 *Turski Izvori za Bŭlgarska İstoriya*, c.I, 1964; c.II, 1966; c.III, 1972; c.IV, VII, X, XII, 1975-1986.

18 *Evgeniy Raduşev*, Pomatsite, s. 66.

Lofça ve Teteven bölgesinde önemli bir Pomak nüfusu yaşamaktadır. Uygulanan asimilasyon sürecinin sancısı ve yaraları ise hâlâ canlı olup günümüzde de duygusal olarak hissedilmektedir.

Yaşanan zulüm ve baskıları paradoksal versiyonla anlatanlar, bu dramatik gerçekleri, komik bir hikâye ile tanımlamaktadırlar:

Onlara uygulanan giysi yasağının uygulandığı dönemde, caddedeki kalabalık bir kadın grubunun renkli geleneksel giysileriyle ve parlak bluzlar içinde gülerek gösterdikleri reaksiyonları hatırlıyorlar. Tarlada, kırdaki çalışmaları için uygunsuz olan “şehir giysilerini” çıkararak, kolektif olarak iç çamaşırlarıyla köye dönmüşlerdir. Bu durum onların etnik çizgisini ve misyonunu göstermektedir.¹⁹

Araştırmacılar için de bu, Pomak kimliğiyle ilgili bir işarettir. Geçmişin ve anıların korunması için bu komik hikâye günümüze kadar anlatılmıştır.

Çok renkli giysileri Pomakların en belirgin özelliğidir. Ayrıca aile ilişkileri, köy tarihini bizzat kendi anlatımlarıyla açıklamaları ve en önemlisi Pomak temrinini açıkça kabul etmeleridir. Geleneklerine bağlı kültürel özellikleri, onların etniğini belirlemekte, açığa çıkarmaktadır. Ancak toplumun kolektif belleğinde ne zaman Müslüman olduklarına dair hiçbir bilgi yoktur.

Herkesin bildiği şudur: Yaşanan giysi olayının ardından atalarına köyden geçen bir domuz yedirilmiş ve böylece yemekle kirlenmişlerdir. Çünkü Kur'an'a göre domuz eti yasaktır. Bu bilgiler, Tetevende Pomaklarının Müslüman olduğunun işaretidir.

Pomak dünyası, prizmanın karmaşık ve modernizasyona karşı koyan bir süreci olarak yorumlanabilir. Bunun altını çizmek gerek, çünkü modernizasyonun oluşması Pomak gibi grup hâlindeki toplulukları anlamak için kilitlidir.

Lofça, Teteven bölgesindeki gençler kendilerini Pomak olarak ifade ederken, Rodop Bölgesi gençleri ise Bulgar olarak ifade etmektedir. Ancak Müslüman kimliklerini ön plana çıkarmaktadırlar.

Bulgaristan medyasında “Kaybolan Bulgaristan” olarak adı geçen Rodop dağlarındaki Ribnovo köyü bütün özellikleriyle Pomak kimliğinin en şeffaf göstergesidir.

Karanlıkta bırakılan etnik soruna çözüm arayan araştırmacıların odak noktası Ribnovo’dur.

Mart 1964 yılında din değiştirme politikaları tekrar gündeme geldiğinde, Ribnovo köyünde, “Yaşlı, genç, kadın, çocuk hepimiz bir olalım.” sloganı yayılmıştır.

6 Mart 1964’te Bulgar Komünist Partisi Merkez Komitesince bir komisyon oluşturulmuştur. Ancak bu komisyon, Ribnovo’da umduğunun ötesinde bir direnişle karşılaşmıştır.

19 Teteven Pomakları, Jorjeta Çakırova.

Sabah saat 6'da komisyon üyeleri camiye yönelince, Anife adlı kadın onları görür ve camide namaz kılan erkeklere haber verir. Köy halkı aniden sokağa dökülerek taş, sopa, bıçak ve baltalarla gelen gruba saldırır. Yaşanan bu olay hâlâ yaşlılar tarafından “Ayaklanma” olarak anlatılmaktadır.

Son 20 yılda, farklı ülkelerdeki Pomaklar arasında uyanış eğilimi, kişiler arasında yakınlaşma gözlemlenmektedir. Ayrıca bazı ülkeler onların daha iyi entegrasyonu için çeşitli politikaların uygulandığını kabul etmiştir.

Bulgaristan'da Pomaklara karşı ayrımcılık amansız hızla devam etmektedir. Son 135 yılda, Bulgaristan'ın kuruluşundan bugüne Pomaklar sürekli etnik temizliğe maruz kalmış ve sonuç olarak çoğu Türkiye'ye göç etmiştir. Bulgaristan'da kalanlar ise sistematik olarak çeşitli baskılara ve asimilasyona uğramaktadır. Bulgaristan'ın Pomaklara karşı uyguladığı, zorla Hristiyanlaştırmaya yönelik asimilasyon politikasıyla ilgili en büyük olaylar Balkan Savaşları (1912-13) yıllarında olmuştur.

Faşist yönetimler tarafından yürütülen “Drujba Rodina” organizasyon örgütünün yardımıyla 1937-42 yıllarında önemli bir Pomak nüfusu Rodoplardan Kuzey Bulgaristan'a göç ettirilmiştir. 1958'de geleneksel giysi (ferace) yasağı, 1964-73 yıllarında zorla isim değiştirme ve gönüllü Hristiyanlaşma, eski polis memuru olan papaz Boyan Saraev tarafından uygulanmıştır.

Pomaklara Karşı Ayrımcılıkla İlgili Bilimsel Gerekçe

Bulgaristan'ın Pomaklara karşı tutum ve davranışı, geçmişte ve bugün onların Müslümanlaştırılmış Bulgar olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu kesin fikir, bir aksiyom gibi tarih kitaplarında ve ulusal propaganda edebiyatında yer almaktadır. Bunun şüpheli olduğunu belirten her türlü görüş ise; medyada, politikacılar ve bilim adamları arasında agresif reaksiyonlar yaratmakta ve benzer şüpheleri ifade edenler otomatik olarak ajan ilan edilmektedir.²⁰

Oysa; Pomakların isimlerinin Bulgar ismiyle değiştirilmesi, giyimlerinin, geleneklerinin ve diğer özelliklerinin değiştirilmesi zaten onları Bulgarlardan ayırmaktadır.

Yüzyıllardır etnonim Pomak, “Bulgar Mohamedanı”, son zamanda ise “Bulgar Müslümanı” olarak anılmakta ve bugüne kadarki bütün eylemler, onların sözde Bulgar olduğuna dayanmaktadır. Böyle bir iddia kesinlikle kabul edilemez. Kimlik iç duygusu, bizzat bireyin kendi iradesiyle ve özgürce ifade edilmelidir. Bu, en doğal insan hakkıdır ve birçok uluslararası belgelerle güvence altına alınmıştır. Maalesef bu belgeleri imzalayan Bulgaristan hiçbir zaman bu hakkı kabul etmemiştir. Bunun en açık örneği 2011 nüfus sayımıdır.

20 Avrupa Enstitüsü Pomak İzleme Raporu, 2014.

1 Şubat 2011 Nüfus Sayımı:

Sayım kampanyası arifesinde, Ulusal İstatistik Enstitüsü'ne VMRO tarafından baskı yapılmıştır. Milliyetçi medyaya geniş yer verilerek Pomakların perspektifi engellenmiştir. Bu baskı sonucunda, seçim kartlarında “Pomak” sütunu yer almamış ve Pomak etnik ifadesi olasılığı reddedilmiştir. Kesin sonuçlara göre toplam nüfus 7.364.570'tir. İlk defa bu sayımda etnik eğilim zorunlu olmamıştır. Halkın % 9'u bu haktan yararlanarak bu soruya cevap vermemiştir. Pomakların yaşadığı bölgede bu oran diğer bölgelere göre daha yüksektir.

Örneğin Smolyan bölgesinde 121.752 kişinin % 22,9'u etnik grup, % 21,4'ü ana dil, %49,3'ü ise dinî inanç sorusuna cevap vermemiştir. Tabii ki cevap zorunlu değildi ve herkes cevaplamak zorunda değildi. Ancak, Pomak etnik kimliğinin büyük oranda belirsizlik içermesinin nedeni onların etnik bir kimlik olarak tanınmamasıdır. Pomakların etnik sütunu bulunmadığı için kendilerini “diğer” olarak işaretlemektedirler.

Bulgar Bilim Adamları Tarafından Pomaklara Yönelik Uygulanan İnsan Hakkı İhlalleri

Bugün Pomaklara Bulgar kimliğini empoze etmek için kaba kuvvetle baskı yapıldığı söylenemez; fakat bu amaca ulaşmak için tarihçiler, yazarlar, gazeteciler, politikacılar ve bazı diğer isimlerin önderliğinde agresif ve psikolojik bir savaşın sürdürüldüğü açıktır. Bu psikolojik savaşın iki ana cephesi vardır: 1) Bilim, 2) Medya. Son zamanlarda her ikisi ortak bir cephede birleşmiştir.

Ülkede son yıllarda liberal bilim adamları tarafından bir alternatif daha oluşturulmuştur. Bunlar, Pomaklık konusunu bilimsel temele oturtturarak geniş bir kamusal tartışma başlatmıştır. Evgeniya İvanova, Doç. Dr. Mihail İvanov, Doç. Dr. Mihail Gruev gibi isimler, geçmişte Pomaklara uygulanan baskıyı ciddi çalışmalarla ortaya koyan eserler yazmıştır.

Pomak Kimliğine Karşı Medya Saldırganlığı

Yine son yıllarda Bulgaristan'da milliyetçi propaganda hizmeti yapan Skat ve Alfa Tv kanallarında “Pomak kimliği yoktur, onlar Bulgar'dır” konulu birçok program düzenlenmiş, oldukça sıcak tartışmalar yaşanmıştır. Tartışmalar, bu konunun baş aktörleri Arkeolog Ovçarov, Avrupa Pomak Enstitü Başkanı Efrem Mollovun da katılımıyla günlerce devam etmiştir.

Vreme Razdelno Romanı / Ayrılık Zamanı Romanı

Anton Donçev'in bu romanı da propaganda makinesinin temel basamağını oluşturmuştur. İsim değişimi sürecinde Pomaklara yapılan baskıları ve zorla İslamlaştırılmayı konu edinen kitabın yazarı da günlerce medyanın odak noktası olmuştur.

Pomak Aktivistlere Yapılan Baskılar

Ulusan Güvenlik Devlet Ajansı temsilcileri tarafından 2009'da Pomak kimliğini ortaya koyan aktivistlere baskı yapılmıştır. Onlar, 12.10.2010 tarihinde 8 saat süren sorguya alınmış, onlara baskı altında yazılı ifade verdirilmiştir. Avukat istemleri ise reddedilmiştir. Grubun üyelerinden Arif Alov'a neden Pomakları etnik bir kimlik olarak görmek istediği sorularak Nikolov tarafından baskı altında ifadesi alınmıştır. Görünen o ki, Pomak kimliğinin tanınması için yapılan tüm çalışmalar bir şekilde engellenmektedir.²¹

Sıraladığımız sebepler, Bulgar politikacılar, gazeteciler, bilim adamları ve gizli görevlilerce Pomak kimliğine karşı yapılanların bir bölümüdür. Bulgaristan sadece Pomak halkına değil, Türk, Çingene Makedon ve diğer halklara da en az Pomaklar kadar ayrımcılık yapmaktadır. Fakat Pomaklar azınlık olarak kabul edilmediğinden, onların insan hakkı ihlali devlet politikası hâline gelmiştir. Bu nedenle Pomaklar korku içinde yaşamakta ve şikâyet edecek cesaretleri bulunmamaktadır. Bulgaristan'da izole edilen Pomaklar, en zor şartlar altında dağlarda yaşamaktadır. Bu nüfusun karşılaştığı sorunlar, kamuoyunda hep gizli kalmıştır. Devlet propagandasının yarattığı ön yargılar ve yanlışlar, demokratik düşünenlere de engel olmaktadır. Pomakların etnik olarak tanınmaması tarihsel hipotezlere dayanmaktadır. Oysa etnik kimlik, bilimsel bir problemdir. Demokratik bir ortamda araştırılıp tartışılması gerekir. Bunlar basit gerçeklerdir; fakat Bulgar bilim adamları, gazeteciler, tarihçiler ve politikacılar bunun farkında değildir veya bunlar göz ardı edilmektedir.²²

BTA/Bulgaristan Ulusal Haber Ajansının 1 Nisan 2014'te düzenlediği basın toplantısında Bulgaristan Helsinki Komisyonu Raporu açıklanmıştır.

Organizasyon çalışanları tarafından hazırlanan raporda, insan hakkı ihlalleri kategorik olarak şöyle sıralanmıştır: Yaşam hakkı, işkence, insanlık dışı ve aşağılayıcı davranışlar, kişisel özgürlük ve güvenlik, yargı bağımsızlığı, adil yargılama, özel hayata ve iş yerine saldırı, haberleşme, vicdan ve din özgürlüğü, ayrımcılık, kadın hakları, çocuk hakları.

Önceki raporlara göre, 2013 raporunda bir geri çekilme olduğu gözlenmekte, diğer konuların yanı sıra Pomaklara yapılan ayrımcılık ve Pomak hareketi aktivistlerine de yer verildiği görülmektedir.²³

Görünen o ki, geçmişten günümüze Müslüman kimliğini koruyan Pomak halkının etnik kimliği uzun yıllar tartışılacaktır.

21 Avrupa Enstitüsü Pomak İzleme Raporu, 2014.

22 Avrupa Pomak Enstitüsü Yıllık İzleme Raporu, 2014.

23 Bulgaristan Helsinki Komisyonu Raporu, 2014.

Kaynaklar

- ACAROĞLU, M. Türker, *Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu*, Ankara, 1988.
- Avrupa Enstitüsü Pomak İzleme Raporu*, 2014.
- Avrupa Pomak Enstitüsü Yıllık İzleme Raporu*, 2014.
- Bulgaristan Cumhuriyeti Anayasası 1991*, madde 36, fıkra 2.
- Bulgaristan Helsinki Komisyonu Raporu*, 2014.
- ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatname*, c. I.
- ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatname*, c. III.
- ÇELEBİ, Evliya, *Seyahatname*, c. III.
- DİA, Deliorman, X.
- Evgeniy Raduşev*, Pomatsite.
- HAKKI, Abdullah, Şumnu MEÇİK, *Bulgaristan Türklerinin Kültür Hatayı*, İzmir, Hepileri Matbası, 1977.
- JELAVICH, Barbara, *Balkan Tarihi*
- La Revur Scientifique de la Françe et d'etranger*, Paris, 08.06.1878.
- Muvazene*, Filibe, 6, 24 Eylül 1313(6 Ekim 1897).
- ORTAYLI, İlber, *Bulgaristan Türkleri*.
- Ruskiya Vestnik*, 1876.
- ŞİMŞİR, Bilal, *Bulgaristan Türkleri*, 1986.
- Teteven Pomakları*, Jorjeta Çakırova.
- Tuna*, Rusçuk, No191, 20.04.1322 (3 Mayıs 1906).
- Turski İzvori za Bulgarska İstoriya*, c.I, 1964; c.II, 1966; c.III, 1972; c.IV, VII, X, XII, 1975-1986.
- VASILEVA, D., *İzselniçeskiya Vipros v Bilgaro-Turskite Otnoşeniya*, Sofya-1991.



BALKANLARDA İSLÂM

MİADİ DOLMAYAN UMUT

İSLAM IN THE BALKANS
UNEXPIRED HOPE



TİKA

