

Kemal H. Karpat

HIDŽRET IZ RUSIJE I S BALKANA: PROCES SAMODEFINIRANJA U KASNOJ OSMANLIJSKOJ DRŽAVI

Uvod

Ovaj rad se bavi pitanjem promjene identiteta muslimana koji su živjeli na području što korespondira manje ili više osmanlijskim teritorijama na Balkanu, u Anadoliji, Sjevernom Iraku i Siriji. U ovim krajevima, najznačajnija promjena u društvenom entitetu tokom zadnjih decenija Osmanlijskog carstva bilo je određeno seobama, definiranim kao hidžret, koje su tekle iz evropskih područja carstva a imale svoje odredište u osmanlijskim pokrajinama Azije. Ove seobe mogu se smatrati kao neprekinuti proces koji je trajao više od šezdeset pet godina ili otprilike od 1815. do 1914. god. Intenzivni masovni pokreti evropskog muslimanskog stanovništva desili su se u periodu 1862-5. i ponovo 1878. god. kao posljedica mjera prinude koje su provodile Rusija i Bugarska. I prije i poslije perioda ovih masovnih seoba manje grupe su se polahko ali kontinuirano kretale iz slovenskih zemalja prema Anadoliji.

“Muslimanski” identitet ovoga stanovništva izvanjski se sastojao od određenih objektivnih simbola i akata kao što su imena i obredi putem kojih se pojedinac povezivao s grupom ili zajednicom koja je sebe nazivala muslimanskom. Stvarno aktivno prakticiranje vjere nije bilo neophod-

no da bi se nekoga smatralo muslimanom niti je to bio preduvjet za prihvatanje od strane njegove muslimanske grupe. Za prosječne muslimane u grupama koje sam ja proučavao, *behmele* (arapski, *bismallah*, ritualno prizivanje Božijeg imena) i *kelime-i shehadet* (arapski, *shahada*, ispovijedanje vjere), ako su izgledali iskreni i izražavali ozbiljnu pripadnost vjeri, smatrani su dovoljnim dokazom nečijeg muslimanskog identiteta. (Naravno, post tokom Ramazana i poštivanje ostalih muslimanskih obreda bili su dodatni dokazi.)

Moja teza je: prvo, da su se migranti u mjestu svoga porijekla identificirali s islamom u smislu društvenog ponašanja i rituala više nego u smislu političkog sistema; drugo, da je proces seoba promijenio ovaj relativno pasivni grupni muslimanski identitet u mnogo dinamičniju političku svijest šireći njen geografski i ideološki okvir; i treće, da je proces seoba ne samo promijenio izvorni grupni muslimanski identitet migranata nego je i pomogao da se politizira identitetom muslimana u krajevima u koje su se naselili.

Historijske seobe: kratak pregled

Seobe u Osmanlijskoj državi počele su u vrijeme ruske aneksije Krima 1783. Muslimani su počeli da napuštaju svoja ognjišta zato što su više voljeli da žive pod vlašću muslimanskoga vladara nego ruskoga pravoslavnog cara, ali i iz vrlo važnih ekonomskih razloga. S povećanjem ruskog prisustva na Krimu, muslimanski seljaci postali su kmetovi ruskih zemljoposjednika, koji su nastojali da uvećaju svoj prihod povećavajući pritisak na zemljoradnike. Seljaci i eventualno muslimanski aristokrati, koji su služili u carskoj administraciji sve dok njihova mjesta nisu uzeta od strane Rusa, našli su spas u seobama. Seobe su se intenzivirale nakon ratova 1806. - 1812. i 1829. god., a naročito nakon Krimskog rata 1853. - 6, pošto su muslimani podržali osmanlijske i savezničke vojske u nadi da će dobiti staru autonomiju i nezavisnost. Nakon 1812. godine, ruske vlasti, uhvaćene u političko-vjerskom pravoslavnom žaru, još više su nastojale da se oslobode muslimanskog stanovništva ohrabrujući ili namećući migraciju (Karpát 1984.-1985.). Posljedni dah ove politike došao je 1944. godine kada je cjelokupno muslimansko stanovništvo, uključujući komu-

niste partizane koji su se borili protiv Nijemaca tokom 1941.- 1943. bilo prisilno pokrenuto i poslato u Centralnu Aziju.

Veliki talas seoba s Kavkaza — koji je dostigao vrhunac nakon 1862. god. — počeo je nakon što je anti-ruski otpor *Murida*, pod vodstvom shayk Shamila, bio konačno skršen 1859. god. Ova kavkaska seoba, koja je nastavljena u dvadesetom vijeku, nekada se spominje kao seoba Čerkeza, ali je stvarno uključila veliki broj grupa koje etnički i jezički nisu bile povezane.

Posljedni veliki talas seoba došao je sa Balkana nakon rata između Turske i Rusije 1877.-1880. god. i Balkanskoga 1912.-13. Muslimansko stanovništvo Balkana, koje je predstavljalo većinu u mnogim područjima, podijeljeno je u različite nemuslimanske nacionalne države, odvojene od Osmanlijskog carstva, i u svakom slučaju muslimani su bili odmah ohrabljani ili prisiljeni na iseljavanje. Srbija je počela da protjeruje muslimane odmah nakon što je zadobila određen stepen autonomije 1815. god.; Grčka, Bugarska i Rumunija slijedile su istu praksu 1878. god., odnosno 1892. i 1913. god. Albanija je proglasila nezavisnost 1912. god. kako bi izbjegla da bude uključena u Srbiju, koja je već prigrabila veći dio Makedonije i njeno brojno muslimansko stanovništvo koje je uključivalo Albance sa Kosova i Turke iz Uskopa (Skopje).

Ukupan broj stanovništva koje se uselilo u Osmanlijsko carstvo između 1860. i 1914. god. bio je između pet i sedam miliona. Osmanlijske statistike pokazuju da se ukupno stanovništvo države povećalo za oko 40% tokom perioda 1860. - 78. i za oko 10% krajem devetnaestog vijeka. Pošto je Osmanlijska stopa priraštaja tokom ovoga perioda bila samo 1,2%, neizbježno je zaključiti da je porast stanovništva bio uglavnom rezultat useljavanja. (Karpát 1985.)

Iza svih ovih seoba, uz političko-historijske razloge ranije spomenute, leži još jedan razlog: praksa samog hidžreta. Kako je Masud pokazao u poglavlju dva ove knjige, koncept hidžreta imao je duboki utjecaj na muslimansku misao i praksu kroz stoljeća. Zbog toga nije iznenađujuće da je ovaj koncept postao sastavni dio osmanlijskog intelektualnog nasljeđa. Specijalna pozicija osmanlijskog sultana kao halife svih muslimana a ideja univerzalnog hilafeta bila je politički oživljena u devetnaestom stoljeću i uključivanje klauzule u različite ugovore zaključene sa Rusijom

i Habsburgzima, dopuštajući muslimanima na njihovim teritorijama da izjavljuju lojalnost halifi na džuma namazu, znatno su naglasili poziciju Osmanlijskog carstva kao centra i utočišta otvorenog za sve muslimane. Ovom principu dato je novo značenje u kasnim 1880. godinama, kada je sultan bio ubijeden da proglasi carstvo otvorenim za sve muslimane koji žele da migriraju i da se tu nasele. Ukratko, muslimani koji su živjeli na periferiji carstva, suočeni s prijetnjama njihovom kulturnom opstanku i materijalnom blagostanju, tražili su spas krećući se prema centru — čija je privlačnost i važnost rasla u proporciji sa slabošću periferije.

Međutim, treba primijetiti, da je postojalo više centara. Premda su muslimani Rusije i Balkana davali prednost osmanlijskim zemljama zbog historijskih, političkih i religijskih razloga, carstvo nije uvijek bilo krajnje odredište za sve muslimane. Vjerske elite — naročito iz Centralne Azije, Afganistana, i Kavkaza — doveli su hidžret do njegovog prirodnog zaključenja seleći u, i nastanjujući se, Meku i Medinu gdje su mnogi njihovi potomci, mada, “arabizirani”, preživjeli kao različita grupa sve do danas.

Međutim, suštinski je da primijetimo, kako za muslimane Centralne Azije hadž nije smatran potpunim bez zadržavanja, nekada više godina, u Istanbulu. Višestrano kulturno značenje ovoga “malog hadža” zahtijeva puno istraživanje.

Migranti

Migranti su bili krajnje raznoliki u pogledu društvenog, etno-jezičkog i historijskog porijekla. Krimljani su govorili svojim vlastitim turskim (tatarskim) dijalektom, kao što je to bio slučaj s dvjema do trima drugim grupama s Kavkaza, a ovaj opet dijalekat bio je podijeljen u nekoliko poddijalekata. Kavkaske grupe — Čerkezi, Abhazijci i Džurdžijanci, između ostalih — koji nisu rasno niti jezički povezani sa Turcima, govorili su mnoštvom jezika. Glavnina migranata s Balkana bili su etnički Turci i govorili su rumelijskim dijalektom, ali među balkanskim migrantima bile su široke grupe koje su govorile slovenskim jezicima uključujući Bosance, Hercegovce, Crnogorce i Pomake. Mnogi Kritski muslimani govorili su grčki, dok su Albanci govorili svojim vlastitim jezikom.

Većina njih, međutim, dijelila je dvije zajedničke osobine. Prva osobina bila je plemensko porijeklo. Kavkaski migranti u svom mjestu porijek-

la živjeli su pod vlašću plemenskih šefova i feudalnih gospodara. Jedino u Dagestanu, fundamentalistički, egalitarni anti-ruski pokret Gazi Molla i shaykh Shamil poznat kao *Muridizam*, oformio je određeni stepen jedinstva i osjećaj muslimanskog identiteta koji je nadilazio plemenske lojalnosti i identitete. To je bilo moguće usljed borbe protiv zajedničkog neprijatelja, Rusa. Ista vrsta plemenske pripadnosti preovladavala je također u većini seoskih područja Krima, mada je *Khanate* njegovao određeni stepen političke svijesti a Islam je bio prihvaćen mnogo ranije nego na Kavkazu. Zbog toga su različite grupe osjećale veći nivo vjerske i, u manjem obimu političke identifikacije. Štaviše, Krimljani su posjedovali visoko razvijenu trgovačku grupu povezanu sa starim aristokratijama koja je naseljavala priobalna područja. Kod njih je plemenska povezanost bila slaba, dok je među seljacima u unutrašnjosti lojalnost plemenu bila jaka. Bosanci, koji govore slavenskim jezikom, u seoskom području živjeli su pod vlašću njihovih feudalnih gospodara, koji su se grčevito borili protiv osmanlijske centralističke politike 1840. u namjeri da očuvaju svoju autonomiju. Mnogi od ovih feudalnih gospodara su, u vrijeme kada je Pokrajina osvojena 1463. god. prihvatili Islam kao novu vjeru; ona je navodno bila bliska njihovoj izvornoj vjeri bogumilstvu, mješavini kršćanstva, paganizma i *Maniheizma*. Radeći to, oni su se nadali da će očuvati zemljišne posjede i etnički identitet. Albanci i crnogorci su očuvali njihove stare plemenske običaje, premda su oni znatno oslabljeni tokom stoljeća pod zajedničkim utjecajem islama i osmanlijske političke kulture.

Grupe koje su razvile određeni stepen političko-etničke svijesti prije njihovog prelaska na islam imale su tendenciju da je zadrže i nakon konverzije. To je posebno tačno u slučaju muslimanskih Slavena, posebno Bosanaca, koji su imali svoje vlastito kraljevstvo prije nego što ga je osvojio Mehmed II 1463. god., Albanci, najstariji narod regiona, koji su živjeli pod različitim vladarima i feudalnim gospodarima, također su zadržali stepen etničke svijesti. Osjećaj etničkog identiteta neturskih grupa na Balkanu bio je izražen, prije seoba, u negativnom obliku: oni su insistirali da su muslimani ali ne i Osmanlije, ali ovaj smisao odvajanja izgleda da nije imao nikakvog političkog značaja. Bitno je da se naglasi činjenica da, izuzev u slučaju Krimljana, ni jedna od ovih grupa nije se identificirala sa vlastitom muslimanskom političkom državom prije seoba. Među Krimljani-

ma, sjećanje na nezavisnu državu izbljedilo je tokom osmanlijske vladavine uprkos činjenici da je njihova aristokratija i vladajuća dinastija sačuvala smisao historijskog kontinuiteta. Na taj način može se reći da se prije seoba u srce Osmanlijske države, većina ovih muslimana identificirala sa svojim plemenom ili etničkom grupom, dok je islam u principu osiguravao pravilo društvenog ponašanja i drugorazredni izvor identiteta.

Stanje u dijelovima Kavkaza bilo je, međutim, drugačije. Tu je islam bio najznačajniji izvor identiteta prije seoba — uglavnom usljed posebnih socio-ekonomskih i političkih snaga na djelu. Izvorno, krajnje raznoliko plemensko društvo sjeveroistoka, posebno kao Dagistan, željelo je sačuvati tradicionalnu društvenu organizaciju, koja je varirala od demokratskih samoupravnih zajednica do feudalnog gospodstva u trgovini robljem. *Muridizam* koji je počeo u kasnom osamnaestom stoljeću, bio je u početku konzervativna snaga otpora protiv ruske okupacije, ali je ubrzo promijenio svoj ideološki sadržaj. On je postao *sunijiski* fundamentalistički islamski pokret za društvenu pravdu koji je pozivao na oslobađanje seljaka od feudalnog ropstva i uklanjanje starih, barbarskih tradicija. Transformirajući se brzo u masovni narodni pokret, on je pridobio kasnije begove Kavkaza i ostale feudalne gospodare, koji su shvatili da *muridi* mogu bolje služiti njihovim interesima nego ruski okupatori. *Muridi* su bili uspješni u prevođenju mnogih animističkih plemena na islam i u izoštravanju islamske svijesti svojih sljedbenika do nivoa koji se teško može naći u drugim mjestima islamskog svijeta, posebno pod vođstvom shaykh Shamila tokom perioda 1834. do 1859. godine.

Na Kavkazu, prema tome, islam je postao oslonac za političku mobilizaciju a militantni pokret koji je tome pomogao postao je utemeljen kao religija. U tome mu je znatno pomogao Nakšibendijski *tarik* (arapski, *tarik*, bratstvo ili red), dominantni sufijski red na Kavkazu, pošto je većina muridističkih vođa, uključujući shaykh Shamila, pripadala Nakšibendijama. Ustvari, kavkaski useljenici bili su u velikom obimu razlog za jačanje nakšibendijskih pokreta u Osmanlijskoj državi i Turskoj.

Za većinske muslimane na Balkanu, uprkos činjenici da je većina njih živjela na granici islamskog svijeta suočena sa neprijateljskim evropsko-kršćanskim svijetom, islam je ostao apolitičan sve dok nisu iskorijenjeni. Njihova pasivna kulturno-vjerska svijest mogla se lahko preobratiti u di-

namični muslimanski identitet kada su to okolnosti tražile; međutim, općenito, sve dok se migracija nije pojavila, islamski identitet ovih muslimana odražavao se uglavnom u nepolitičkim obredima i društvenoj praksi.

Druga zajednička karakteristika koju su posjedovali migranti bila je osmanlijska politička kultura.¹ Ta kultura bila je islamska po porijeklu, ali u praksi ona je imala za cilj da formira društveni i politički poredak u skladu s etničkom i religijskom stvarnošću cjelokupnog stanovništva carstva. Ova kultura počela je da se razvija još od petnaestog stoljeća kada su sultani Mehmed II (1415.-81.) i Sulejman Zakonodavac (1520.-66.) položili njene temelje u nizu *kanunama*, ili edikata izdanih od strane vladara koji nisu predstavljali dio *šerijata* ili objavljenog islamskog zakona. *Kanunama* su, ustvari, predstavljale Osmanlijski ustav. Teorijski, *kanunama* su trebale biti u saglasnosti s islamom; u praksi, odstupanja prouzrokovana političkim razlozima, bila su moguća. *Seyhulislam* (arapski, *Shayk al-Islam*, vrhovni vjerski službenik na dvoru), kojeg je imenovao sultan rijetko je odbijao da izda *fetvu* (arapski, *fatwa*, religijsko pravno mišljenje) kojom potvrđuje vladine odluke; na taj način je i formalna saglasnost bila postignuta. Osmanlijski sudovi i pravni sistemi bili su u isto vrijeme i islamski i "sekularni" — u smislu da su se mogli prilagoditi društvenim, ekonomskim i političkim promjenama izvan područja religije, ali bez vidljivih znakova o tome. Muslimanski sudovi su bili rašireni širom države i generalno su primjenjivali pravila *šerijata*, koji je zajedno s *kanunamama* proizveo određeni stepen jednoobraznosti u porodičnim stvarima, ugovorima i ostalim građanskim pitanjima. To je dovelo do formiranja kolektivnog obrasca društvenog ponašanja među Osmanlijskim muslimanima.

Centralni upravni sistem je također doprinio razvoju osmanlijske političke kulture sa svjetovnim nijansama kada su to tražili lokalni interesi. Sultanova vlast bila je dobro predstavljena i službenicima koje je imenovala centralna vlada u Istanbulu i koji su radili po njenim instrukcijama.

¹ Termin "Otomanski" kako se pojavljuje u zapadnoj i turskoj literaturi potiče iz devetnaestog vijeka uprkos zvaničnom državnom nazivu — *Devlet-i Ali Osmani*, "Visoka Osmanska država". Tokom pet stoljeća naslov je bio patrimonijalan, a od devetnaestog vijeka zadobio je značenje teritorijalne države i cjeline građana koji su naseljavali osmanlijsku domovinu.

Područne administratore, kao što su *beglerbegovi* i *sandžakbegovi*, imenovala je centralna vlast i imali su na raspolaganju prilično velike kontingente *janičara*, pomoću kojih su održavali autoritet i provodili odluke centralne vlade. Imenovanje domaćih ljudi na različite administrativne položaje i davanje određenog nivoa *de facto* upravne autonomije (kao što je to bilo u slučaju arapskih pokrajina) bilo je opće mjesto. No, sva ova imenovanja bila su formalno sankcionirana od strane centralne vlade, iako su vrlo često u stvarnosti bila izraz lokalnih interesa i preference.

Većina migranata bili su iz krajeva u kojima je osmanlijska centralna vlada primjenjivala relativno jednoobrazni sudski i administrativni sistem, filozofiju države, društva, prava i obaveza.² To je rezultiralo političkom kulturom koja je u suštini bila svjetovna politička kultura legitimirana kroz islam, ali — upravo zbog toga — sposobna za adaptaciju i razvoj u nove oblike, uključujući teritorijalnu državnost. Muslimani, posebno na Balkanu, Krimu, priobalnim područjima zapadnog Kavkaza, u Sjevernom Iraku i Siriji — održavali su ovu osmanlijsku političku kulturu putem sličnosti obrazaca njihovog društvenog ponašanja, i činjenice da su vođstva migrantskih grupa bila predisponirana da prihvate odluke centralne vlasti.

Uvjeti koji su podstakli promjenu identiteta

Prvobitna osmanlijska politika prema useljavanju bila je odvojena od ideološkog značenja, što je vidljivo iz zakonskih propisa o useljeničkim službama. Rani muslimanski muhadžiri (migranti) bivali su prihvaćani na osnovu općeg shvatanja islamske dužnosti, ali isto tako i zbog tradicionalne osmanlijske prakse da daje utočište bilo kome, muslimanu ili nemuslimanu koji to traži.

² Veliki broj knjiga o društvenom poretku, vlasti i dužnostima podanika napisali su osmanlijski državnici i mislioci od petnaestog stoljeća pa dalje. Među njima mogu se spomenuti, naprimjer Tursun Bey i Kinalizade Alai'i (1510-72). Ni jedan od ovih radova nije preveden na engleski jezik. Rad Kinalizade *Ahlak-I Alai'i*, preveden je na moderni turski u zbirci *Tercuman*, Istanbul c. 1970-. Poznata *risala* Kocibeya iz sedamnaestog stoljeća pripada također ovoj kategoriji knjiga.

Međutim, već od 1880. god. vladina politika prema useljavanju zauzima oblik definitivne ideološke podrške muslimana. Stara politika bila je službeno promijenjena 1887. god. nakon što je ured *Seyhul-islam* napisao pismo sultanu Abdulhamidu II u kome se iznosi da je život muslimana pod starom upravom postao nepodnošljiv i da svakom muslimanu koji želi da živi u islamskoj zemlji treba biti dopušteno useljenje u osmanlijsku državu. U ovoj preporuci implicitno je bila sadržana sugestija da se muslimanima koji se žele useliti u osmanlijsku državu da prioritet nad nemuslimanima useljenicima (Karpata 1981). Simbolično značenje ima činjenica da je u isto vrijeme služba, koja je imala dužnost nadgledanja useljeničkih poslova, bila preimenovana u Visoku islamsku useljeničku komisiju i stavljena direktno pod nadzor sultana — halife. Jedna od posljedica promjene ove politike bila je da je od 1901. godine masovno naseljavanje nemuslimana u Palestinu bilo zabranjeno. Posebno Jevrejima, kojima je bilo dozvoljeno da se usele u osmanlijske zemlje, bilo je izričito zabranjeno masovno naseljavanje u Palestinu iako su to oni željeli.³

Reforme koje su počele sa sultanom Mahmudom II (1808.-39.), ušle su u novu fazu u doba *Tanzimata* (1839.-76.), da bi konačno uzele potpuno različit kurs nakon 1876. god. u doba Abdulhamida II.⁴ U vrijeme vladavine Abdulhamida II (1876.-1909.), reforme su postale samosvjesne islamske po svome karakteru, u dobroj mjeri kao rezultat promjena koje su dovele seobe. Ustvari, seobe muslimana s periferije muslimanskog svijeta prisilile su Abdulhamida da usvoji takozvanu “islamsku” politiku i da slijedi politički kurs drukčiji od kursa njegovih prethodnika. Ova politika, promovirana često kao osmanizam, stvarno je predstavljala novi koncept države, narodnosti, teritorije i islamskog identiteta, a imala je malo sličnosti s klasičnim islamskim konceptima države, vlade i teritorije.⁵ Činjenica da je Abdulhamidova politika izgradnje jedinstvene islamske teritor-

³ Vidi materijale s konferencije “Jevreji u Osmanlijskoj carevini”, koje će objaviti Brandeis univerzitet. Vidi također Karpata 1985.

⁴ Useljeničke stvari bile su prvobitno stavljene u nadležnost opće komisije za useljeničku administraciju (*Idare-i Umumiye-i Muhacirun Komisyonu*) osnovane 1860. Kasnije 1880-tih, kako je spomenuto, novom proširenom komisijom predsjedavao je sam sultan.

ijalne države imala podršku širokog kruga *uleme* pokazuje da su i najortodoksniji muslimanski učenjaci spremni da prihvate promjenu političkog identiteta ukoliko je ona izvedena unutar kulturnih parametara islama i primijenjena u skladu s njegovim metodama, posebno kada je sam opstanak muslimanskog društva kao nezavisne cjeline bio u pitanju.

Migracioni proces kao katalizator promjene identiteta

Razlozi koji su doveli do seoba odigrali su glavnu ulogu u pripremanju migranata za promjenu identiteta. U osnovi, svi emigranti su djelovali zbog prijetnji, otvorenih ili prikrivenih, njihovim životima i imovini.

Loše naoružani kavkaski ustanici koji su pružili otpor ruskoj armiji bili su nemilosrdno masakrirani ili iskorijenjeni. Britanske konzularne statistike navode više od pola miliona umrlih na Kavkazu — od njih od gladi i bolesti (Pinson 1972: 71-85; Voennyj Sbornik 1884: 158-96).⁶ Kavkažanima koji su ostali u svojoj domovini data je mogućnost da pređu na kršćanstvo i nasele se u lahko kontroliranim ravnicama Kubana; kasnije je od njih traženo da služe u carskoj vojsci, što je moglo dovesti da budu prisiljeni da se bore protiv ostalih muslimana. Zbog svega toga mnogi su odselili u osmanlijske zemlje u periodu 1862.-1865. godine.

Godine 1878. oko milion muslimana bilo je protjerano s područja koje je danas poznato kao Bugarska i Rumunija, od strane ruske vojske i bugarskih naoružanih bandi, koje su, prema izvještajima britanske ambasade, također ubile oko 300 000 muslimana. Rusija je željela uspostaviti nacionalnu Bugarsku klient — državu nastojeći brutalnom silom pravo-

⁵ Mada je jedina zemljišna granica priznata u muslimansko — srednjovjekovnoj jurisprudenciji bila između *dar al-Islam* i *dar-al-harb*, već u petnaestom stoljeću osmanlijski mislilac Kinalizade Ala'i smatrao je da je "Svjetski poredak" (*nizam-i alem*) jedno područje okruženo "zidovima države" kao dio kruga neophodnog za postojanje pravde — suštinskog sastojka svjetskog poretka. Područje između "zidova države" može se smatrati državnom teritorijom.

⁶ Ovi izvještaji nalaze se u različitim zbirkama u Public Record Office u Londonu. Kolekcije FO 78 i 424, koje se odnose na period 1870.-ih, su posebno značajne. Britanska vlada je također objavila nekoliko izvještaja o Čerkezima. Vidi, naprimjer, izvještaj podniet Domu građana, *Accounts and Papers* (1864.), vol. 63. Vidi također Karpát 1985.

slavne kršćane učiniti dominantnom većinom. Muslimanski migranti izgubili su svoju zemlju, kuće, pa čak i lične stvari. Vrlo mali broj njih primio je odštetu za ove gubitke, iako je nekim izbjeglicama iz Bugarske bilo dozvoljeno da se vrate i prodaju dio svoje imovine za bagatelnu cijenu. Na taj su način migranti, koji su pripadali višoj klasi, postali siromašni kao i najskromniji članovi zajednice.

Ova nasilna akcija privukla je široku pažnju novonastale štampe osmanlijske države. Izvještaji kojima raspolažemo govore da je najčešća tema diskusije među hadžijama u Meki nakon 1860. bila sudbina Muslimana u evropskim kršćanskim zemljama. Na taj način građani muslimanskih centralnih zemalja postali su svjesniji svoga vlastitog identiteta, a to je sa svoje strane utjecalo na način na koji su oni primili useljenike, slijedeći dobro utvrđenu Kur'ansku obavezu o osiguranju skloništa i pomoći muhadžirimima (vidi Masud, poglavlje 2 ove knjige). Migrantima je bio osiguran smještaj i hrana mjesecima, pa čak i godinama u privatnim kućama. U mnogim krajevima lokalni muslimani pomogli su izgradnju kuća za novopridošlice. Ipak, bilo je i neprijatnih razmirica, prouzrokovanih ratobornim stavovima čerkeskih plemena, kao i negativnih reakcija prema useljenicima. No, to su bili izuzeci. Način na koji su bili primljeni od strane muslimanskog stanovništva u svojoj novoj domovini dalje je učvrstio muslimansku svijest migranata i pomogao njihovo uključivanje u društvo.

Akt masovne seobe, koji je uključio najniže kao i najviše slojeve muslimanskih zajednica, pomogao je da se poveća osjećaj muslimanske grupne solidarnosti i da se dokinu društvene barijere koje su razdvajale migrante u njihovoj prvobitnoj domovini. Nisu se samo stavovi promijenili; konkretne promjene u njihovom ekonomskom i društvenom položaju rezultirale su takođe većom jednakošću. Vodeća pozicija tradicionalnih glava je opala pošto ih je seoba lišila ekonomskih i političkih vlasti koje su imali u staroj hijerarhiji. Povremeno, bilo je pokušaja da se uspostavi tradicionalni socijalni sistem u novoj domovini, ali, kako ćemo kasnije vidjeti, useljenička politika osmanlijske vlade ponovno je uspostavljanje migrant-ske strukture moći učinila teškom, ako ne i nemogućom. Za pojedince s latentnim rukovodećim sposobnostima seoba je u određenom obimu bila oslobođanje od društvenih i kulturnih običaja i hijerarhije vlasti koja je

preovladala u mjestu porijekla. Za pojedince s ličnim karakteristikama koje pomažu inovacije i lahko prihvatanje društveno-političke promjene, seoba je otvorila mogućnosti samopotvrđivanja. Preovlađujuća potreba da se opstane i prilagodi novim mjestima i uslovima života tražila je posjedovanje vizije i inicijative, te su pojedinci s ovakvim ličnim karakteristikama ostvarili poziciju vođstva.

Ovu tezu podržavaju podaci o promjenama u društvenoj strukturi i vođstvu među krimskim useljenicima koji su se naselili u Dobruči nakon Krimskog rata 1853-6. Na dnu društvene ljestvice ovih Krimljana bili su Nogajci, koji su zadržali plemenski oblik organizacije i vođstva i bavili se poljoprivredom na Krimskom platou. Gornja klasa koja je živjela u gradovima uz duž Krimske obale i bila bolje obrazovana, nakon migracije i dalje je smatrala Nogajce inferiornim i pokušala da monopolizira pozicije vlasti u Dobruči. Međutim, Nogajci, koji više nisu željeli da ostanu stalna potklasa žestoko su se oduprijeli (u znak protesta jedna njihova grupa se čak vratila u Rusiju), prisiljavajući osmanlijsku vladu da im da makar simbolično priznanje jednakosti putem dodjele medalja i plata kao što je to učinila i drugim krimskim vođama (Karpát 1984-5). Nakon što je Dobruča bila ustupljena Rumuniji 1878., društvene razlike između Nogajaca, Jeliboja, Keriša, i drugih krimskih grupa nestala je i svi oni su se stopili u jedinstvenu muslimansko-tatarsku grupu u naporu da sačuvaju muslimanski identitet. Do današnjeg dana Rumunija klasificira svojih 60.000 Muslimana kao Turke ili Tatare.

Ako je pleme ili selo emigriralo *en masse* a zatim bilo naseljeno u ambijent koji je geografski, kulturno, ekonomski i politički bio sličan mjestu porijekla, tada je bilo moguće da se stara društvena struktura, uključujući vođstvo, sačuva i usporava promjenu identiteta. Međutim, osmanlijska vlada poduzela je mjere da ovo spriječi. Osmanlije su posjedovale dugo iskustvo naseljavanja plemena od petnaestog do osamnaestog vijeka, utvrđen model razvijen sa ciljem da podrži integraciju. Plemenski savezi, posebno Kavkaza, bili su podijeljeni u nekoliko grupa i naseljeni u različitim mjestima. Brojni plemenski poglavari dobili su posebne prinadležnosti koje su ih trebale ohrabriti da ne naglašavaju svoje pravo na vođstvo: neki su uključeni u vojsku u rangju oficira, dok su drugi, zajedno sa vjerskim vođama, bili ohrabreni da se nasele u gradovima.

Vođe sjedilačkih i stabilnih zajednica sa Kavkaza i Balkana davali su prednost, u svakom slučaju, naseljavanju u gradovima.

Rezultat ove politike bio je da se useljeničke elite ubrzano uključe u osmanlijsko vođstvo i tako postanu dio sistema, dok su se njihovi raniji sljedbenici, oslobođeni obaveze lojalnosti i pokornosti starim vođama, mogli prilagoditi novom ambijentu na odgovarajući način. Useljeničke elite i njihovo potomstvo igrali su glavnu ulogu ne samo u definiranju o oblikovanju nastajećeg muslimansko-osmanlijskog identiteta nego i u uspješnom podsticanju svojih bivših sljedbenika da prihvate taj novi identitet. Osim toga, novi tip vođstva, nastao u preseljenim zajednicama, također je počeo igrati ulogu u ovoj transformaciji s obzirom na to da je svjesno počeo da identificira sebe i svoje zajednice sa vrijednostima, političkim ciljevima i težnjama svoje nove domovine.

Dio starog vođstva koji se nije uspješno uključio u novu ulogu integriranih članova osmanlijskog sistema shvatio je da, uprkos velikim naporima, u novim uvjetima, nije u stanju da se održi u tradicionalnoj poziciji vlasti prema svojim sunarodnicima useljenicima. Mnogi od onih koji su u ranijim vremenima stavljali svoje interese i interese vlastite društvene grupe iznad interesa zajednice, sada su postali zastupnici cjelokupne zajednice. Oni su se nadali da će, identificirajući se uskoro sa širom grupom, zadržati svoje pozicije vođstva i zadobiti utjecaj u vladinim krugovima. Međutim, postalo je očigledno da su ovi raniji poglavari sada daleko u gradskim centrima nastavili održavati stari poredak i njihove vlastite privilegije, te su ubrzo bili zamijenjeni novim vođama koji su bili u boljoj prilici da izraze potrebe i težnje naroda i da se nose sa promijenjenim geografskim i društvenim ambijentom. Prva generacija ovih novih vođa održavala je kontakte sa starim poglavarima, ali druga i naredne generacije definirale su svoje pozicije i ulogu u saglasnosti s uvjetima koji su vladali u zajednici prije nego u saglasnostima sa savjetima staraca. Oni su uskoro počeli definirati svoj identitet u obliku novog osmanlijsko-muslimanskog entiteta koji je protežirao sultan - halifa.

Pan-islamizam i promjene identiteta

Pan-islamizam, ustvari islamizam (*islamcılık*), u Osmanlijskoj državi može se smatrati za masovni fundamentalistički pokret koji se zalagao za društveno-političku akomodaciju u islamskoj formi.⁷ To je bio, u širokom obimu, uzgredni proizvod masovnih seoba u devetnaestom vijeku koje su donijele sa sobom u Osmanlijsku državu brojne i različite vjerske ideologije muslimana koji su živjeli na rubovima raspadajućeg carstva. Ovaj pokret igrao je važnu ulogu u promjeni identiteta kako pridošlica tako i starih stanovnika azijskih pokrajina Osmanlijske države.

Štampa iz 1860.-tih i posebno 1870.-tih izražavala je duboko nezadovoljstvo ekonomskim i političkim prilikama Osmanlijske države. Hiljade radnika u tradicionalnoj tekstilnoj industriji ostalo je nezaposleno nakon što je jeftini tekstil iz Engleske i Francuske preplavio osmanlijsko tržište nakon 1840. god.: nezaposlenost među zanatlijama porasla je do otprilike 70%. Muslimanski trgovci i sitni zemljoposjednici u provinciji, dominirani i eksploatirani od evropskih ekonomskih interesa putem lokalnih kršćanskih trgovačkih posjednika, učestvovali su u nezadovoljstvu seljaka i radnika (Issawi 1966; Pamuk 1987.). Vlada je bila optužena kako je nemoćna da zaustavi teritorijalni raspad države i zaštitu muslimanskih prava. Ove optužbe su se pojačale i proširile — uključujući sada i nezadovoljstvo širih klasa i vjerske hijerarhije — nakon poraza u ratu sa Rusijom 1877.-8. god. Milioni obezvlašćenih muslimanskih useljenika koji su se slili sa Balkana i Kavkaza (sam Istanbul je primio oko 200.000 izbjeglica 1878. god.) dalje su povećali opću zabrinutost. Istovremeno, različiti prinčevi i sultani iz Azije i Afrike, kojima je prijetila okupacija evropskih sila, pisali su sultanima Abdulazizu (1861-76) i Abdulhamidu II tražeći zaštitu i nudeći lojalnost zauzvrat. Ovi faktori potakli su razvoj pan-islamizma kao međunarodnog pokreta, koji se, uprkos evropskim strahovima, nije uspio ostvariti.

⁷ Ovaj dio se zasniva na mom referatu podnesenom na dvogodišnjoj konferenciji o osmanlijskim i prije osmanlijskim studijama, Cuenca, Spain, juli 1981. god. i materijal koji je dobijen iz različitih arhivskih izvora kasnije je sažet u jednu monografiju.

Islamski trend koji se pojavio izrazio se u obliku popularnih zahtjeva — kako iz redova nižeg sloja vjerskih vođa tako i laika — za islamsko jedinstvo i akciju koja bi osigurala opstanak države kao muslimanskog identiteta i poboljšanje života vjernika. Postojeća administracija je smatrana nekompetentnom i iskvarenom reformama evropskog tipa iz doba *tanzimata* tako da nije željela da slijedi istinski islamski put. Izbjeglice su pružile punu podršku ovom pokretu u nadi da će obnovljena Osmanlijska država biti u stanju ponovo uzeti izgubljene teritorije u Evropi i da će izbjeglice biti u stanju da se vrate kućama. Ova nada ubrzo je nestala pošto je sultan Abdulhamid izričito odbio da prihvati politiku ponovnog osvajanja izgubljene teritorije.

Glavna ideja islamskog narodno-fundamentalističkog pokreta bila je da osmanlijski muslimani predstavljaju *millet* — naciju — koja zaslužuje da posjeduje svoju vlastitu zemlju gdje će živjeti muslimanskim načinom života pod muslimanskom vlašću (Lewis i Braude 1982.). Dok se u prošlosti termin *millet* primjenjivao samo za nemuslimanske zajednice, sada je čak i sultan počeo da se obraća muslimanima kao “mom narodu” (*benim milletim*). Fundamentalisti su smatrali preostalu osmanlijsku teritoriju zemljom gdje se očekivanja ovoga muslimanskog naroda mogu ispuniti; teritorija se, prema tome, pojavila kao neminovni uvjet za muslimanski opstanak. Književnici ovoga pokreta nastojali su dokazati da je Anadolija predodređena domovina muslimanskih Turaka povezujući je s mitskim herojima kao što je Ayub al-Ansari (koji je umro u arapskoj opsadi Konstantinopolja), Mehmet II (osvajач Istanbula) i sam tadašnji sultan. Na taj je način ideja multivjerske, multietničke države, ujedinjene pod doktrinom “Osmanizma” (kako su to zamišljali reformisti *tanzimata*), preokrenuta od strane fundamentalista i postala koncept homogene muslimanske države koja se prostire na svojoj vlastitoj teritoriji — tj. “otadžbini”. Premda su islamisti, posebno visoka ulema, teorijski odbijali ovaj koncept kao suprotan jedinstvu i pripadanju muslimanskom *ummetu*, on je prihvaćen kao osnova za očuvanje muslimanske kulture i religije.

Fundamentalistički pokret uključivao je veliki broj useljenika. Među njima su bili vođe i članovi sunijskih i ne-sunijskih *tarikata*. Ovi *tarikati* imali su jako popularnu osnovu. Mnogi su igrali važnu ulogu u očuvanju i širenju egalističkih ideja, npr. Bedreddinije u Serezu; Qizilbaši u De-

liormanu i Dobruči, Nakšibendije i Muridi na Sjevernom Kavkazu. Traumatizirani svojim izbjegličkim iskustvom, oni su željeli znati zbog čega ih je zadesila takva sudbina. Našli su odgovor da je to zbog nesposobnosti njihovih vođa. Ono što su oni trebali je neiskvaren, istinski, muslimanski vođa koji će se posvetiti ostvarenju islamskih ideala.

Neki su bili spremni poduzeti i nasilne akcije protiv vlade. Godine 1878., npr. Ali Suavi, izdavač časopisa *Ulum* (nauke) zajedno s oko sto pristalica — većinom izbjeglica sa Balkana — iskrcao se na kej palate sultana Murata V u Ciraganu sa namjerom da ga dovede ponovo na prijesto, koji je u to vrijeme zaposjeo Abdulhamid II. Suavi je imao brojne veze sa dervišima ili narodnim propovjednicima. On je studirao u Evropi, bio oženjen jednom Engleskinjom i jedno vrijeme bio direktor Galatasaraja, francuske škole ustanovljene u Istanbulu 1868. godine. No, on je također bio poznat po svojim vazovima u džamijama protiv evropskog imperijalizma i propadanja islamskog načina života. Po tome je bio istaknuti prethodnik savremenog muslimanskog fundamentalizma. On je očigledno želio zamijeniti Abdulhamida zbog njegove autoritarne politike, njegove nespremnosti da pomogne muslimanskim gerilcima koji su se borili protiv Rusa i Bugara u planini Rodoppi i njegove spremnosti da ustupi muslimanske zemlje nevjernicima. Mada je tokom akcije Suavi bio ubijen, njegovi sljedbenici uhapšeni a 178.000 izbjeglica koje su živjele u Istanbulu preseljeno u Anadoliju, s očiglednom namjerom da spriječe buduće nevolje, ovaj događaj bio je izuzetan po tome što je bio prvi pokušaj grupe civila, a ne vojne jedinice, da skine sa vlasti jednog sultana.

Useljenici su generalno ubrzali društvenu diferencijaciju u fundamentalističkom pokretu i dali mu određenu klasnu dimenziju. Nakon prisilnog masovnog iseljavanja s Kavkaza i sa Balkana u toku kojih su i bogati i siromašni morali napustiti svoje domove, još je bilo ostalo nekoliko većih muslimanskih grupa: u sjeveroistočnom dijelu onoga što je danas Bugarska; u Dobrudži; Bosni; dijelovima Kavkaza; na Krimu. Nakon Balkanskog rata 1912.-13. god. ovi muslimani su se također počeli postepeno iseljavati kako bi izbjegli sudbinu svojih istovjernika. Nacionalne države Bugarska i Rumunija ohrabrivale su ih da to učine, dozvoljavajući im da prodaju svoja imanja i da ponesu dio prihoda sa sobom u Tursku. Kao posljedica, veliki broj *begova* i ostalih uglednika, od kojih su

mnogi imali velike zemljišne posjede, donio je znatan kapital sa sobom u Istanbul. Ovi relativno dobrostojeći useljenici kupili su imanje većinom u gradovima i postali dio osmanlijske gradske elite. Mnogi su investirali svoj kapital u trgovinu i mala industrijska preduzeća i tako proširili nastajuću gradsku poduzetničku klasu dodajući joj muslimansku dimenziju.

U novoj muslimanskoj trgovačkoj klasi bile su također aristokratske porodice i *uleme* — sa Balkana, Kavkaza i Krima — kao i vojni oficiri, od kojih su neki služili i u carskoj armiji. Neki među njima primili su evropski tip obrazovanja u svojoj prijašnjoj domovini ili su studirali na evropskim univerzitetima, ali su se pridružili islamističkom pokretu. Islam je postao, ustvari, glavni simbol identiteta i fokus političke pripadnosti. Dva primjera ilustriraju ovaj navod. Muslimanski aristokrata iz Crne Gore, koji je uživao veliku popularnost na kraljevskom dvoru i imao veliki zemljišni posjed, napustio je sve ovo i došao da živi u Istanbul na vrlo malu penziju koju mu je osigurala osmanlijska vlada. Engleski konzul koji je izvještavao o ovom događaju u detalje, ali koji se ne mora smatrati za neprikosnoveni izvor, primijetio je da je za ovog slovenskog aristokratu pridržavanje vjere bilo vrijednije od svih bogatstava i titula.⁸ Drugi primjer je slučaj generala Muse (Kondukova), Čečena, koji je postigao vrlo visoku poziciju u carskoj armiji. On je, pod izgovorom da se želi pridružiti jednoj nadzornoj komisiji, došao na osmanlijsku teritoriju, gdje je ostao i preuzeo komandu nad jednim armijskim korpusom. Nakon toga se borio protiv Rusa na Kavkazu. Ima stotine sličnih primjera muslimana iz Rusije i sa Balkana koji su dali prednost da žive kao državljani muslimanske države, čak i po cijenu gubitka privilegija i pozicija.

Abdulhamidova sinteza i promjena identiteta

Sultan Abdulhamidov prvi prioritet, kada je došao na prijestolje 1876. godine, bio je da održi šest stoljeća staru dinastiju, a drugo da očuva Osmanlijsku državu i teritoriju. Njegov treći prioritet bio je da ojača is-

⁸ O Crnogorcima i Bosancima, vidi FO 424, vol. 72. no. 333 i vol. 89, no. 52; vidi također izvještaje u arhivima Turskog ministarstva vanjskih poslova, *Idare*, vol.269.

lamsku vjeru na svaki način koji je neophodan kako bi se osigurao uzajamni opstanak dinastije, države, i vjere.⁹ Kroz niz pokušaja i korekcija “Islamska politika” je postepeno razvijena.

Odlazeći parlament i ustav 1878. godine, Abdulhamid je nastojao da ušutka opoziciju u vrijeme kada je narodno nezadovoljstvo savladao i kada je podrška populističko-fundamentalističkom pokretu intenzivno rasla. Populisti-fundamentalisti nisu, ustvari, predstavljali direktan izazov prijestolju pošto su bili suviše razjedinjeni i nisu posjedovali dobro izgrađenu ideologiju i jako vođstvo. Ali, osmanlijski sultani su uvijek imali strah od popularnih *tarikata* Sirije i Iraka — kao što su Qadiri i Rafai, koji su imali masovne sljedbenike.

Mada je Abdulhamid prihvatio iseljeničke stavove koji su prvobitno prevladavali među višim klasama — s naglaskom na ortodoksnom islamu i ustanovljenim institucijama, i koji su se razlikovali od stavova populista-fundamentalista — francuska okupacija Tunisa 1881. i britansko zauzimanje Egipta (1882.) potakli su opću promjenu mišljenja. Sada nakon 1882. god. vođe ortodoksnog islama počele su prihvatati borbeni, radikalni, anti-evropski duh koji je preovladavao među fundamentalistima, te su ideološke razlike između populističkog islamskog fundamentalizma i islamske ortodoksije viših klasa potpomognute državom znatno smanjene. Obje struje spojile su se, ustvari, u distinktivnu svijest da su obje strane dio jedne muslimanske nacije. Nakon što je postao aktivni prvak ove konsolidirane islamske nacionalnosti, sultan je na kraju nagla-

⁹ Postoji bogata literatura na turskom i evropskim jezicima o Abdulhamidu II, od kojih je većina subjektivna. Najbolji uvid u mišljenja Abdulhamida može se naći u njegovim memoarima objavljenim na Francuskom i Turskom. Prvi memoari koje je prvobitno pronašao Ibnulemin Mahmut Kemal u sultanovoj privatnoj zbirci u Palati Ildiz, sastoji se od kratkih bilježaka o različitim slučajevima koji su iskršli tokom njegove vladavine. Oni su objavljeni zajedno sa novopronađenim bilješkama pod naslovom *Abdulhamitin'in Hatira defteri* (Abdulhamidova bilježnica sjećanja). Druga serija memoara napisana je nakon što je Abdulhamid zbačen sa vlasti 1909. i, mada odbranaška po tonu, pojavljuje se kao prihvatljiv opći pregled njegovih stavova o brojnim pitanjima, uključujući islamizam: *Siyasi Hatiratim* (moja politička sjećanja). Peto izdanje (1987.) uključuje nove dodatke koji bitno ne mijenjaju sadržaj različitih izdanja. Memoari su objavljeni i na francuskom jeziku.

sio svoju ulogu halife, mada ne prije nego što je pitanje široko diskutirano u štampi a nekoliko vjerskih vođa sugeriralo mu da to učini radi muslimanskog jedinstva i opstanka.

I površni pogled na udžbenike korištene u osmanlijskim osnovnim školama nakon 1880. pokazuje da su oni bili napisani prvenstveno s ciljem da razviju osmanlijsko-muslimanski identitet učenika. Zbog toga nije iznenađujuće da su grčko-pravoslavni i armenski patrijarsi 1897. god. protestovali protiv obavezne upotrebe ovih udžbenika, koji su veličali vrijednost osmanlijske historije i glorificirali njena dostignuća. Ove kršćanske vođe željeli su da đaci uče samo historiju njihovih vlastitih etničkih grupa, ali njihovi protesti nisu imali efekta. U namjeri da razvije koncept osmanlijsko-muslimanske nacije, vlada je bila spremna koristiti se svim sredstvima koja su joj bila na raspolaganju — od kojih je mnoge posudila iz Evrope. Osnovne škole, koje su se u pokrajinama brzo mada ne i široko širile tokom vladavine Abdulhamida, marljivo su njegovale ideju muslimansko-osmanlijskog građanina. Bilo je očigledno da je ova politika imala za cilj da kod učenika razvije politički identitet različit od identiteta njihovih predaka.

Abdulhamid se uskoro izložio opoziciji prozapadnih intelektualaca, pa čak i nekih vjerskih dostojanstvenika, zbog svoje bojažljive vanjske politike i autokratskog stila upravljanja, pa je na kraju bio zbačen s prijestolja 1908.-9. god. Ali, njegova islamska politika proizvela je trajne rezultate. Ustvari, ima simbolike u činjenici da su osnivači tajnog udruženja poznatog kao “Mladi Turci”, koji su izveli revoluciju 1908. god. bili studenti medicine, etnički ne-Turci iz perifernih krajeva carstva. Osnivač moderne Turske, sam Atatürk, koji je odigrao glavnu ulogu u ukidanju sultanata i hilafeta, bio je migrant iz Soluna, kao što su bili i roditelji njegova dva nasljednika na položaju predsjednika republike. Osim toga u rastu turskog nacionalizma Yusuf Akcura i Huseyinzade Ali (iz Kazana, odnosno Azerbejdžana) i drugi useljenici, igrali su ključne uloge. Zbog činjenice da je Abdulhamid uspio tokom najvećeg dijela svoje vladavine da ne bude umiješan u međunarodne ratove, (izuzev kratkog ali pobjedonosnog rata 1897. god. protiv Grčke), bio je u stanju da se posveti promoviranju islamske politike i stapanju različitih elemenata stanovništva u jed-

nu novu sintezu, osmanlijsko-muslimansku naciju, koja je postojala na svojoj vlastitoj teritoriji i zahtijevala nepersonalni oblik lojalnosti.

Zaključak

Seobe i okolnosti koje su ih proizvele bile su katalizator promjene vjerskog i kulturnog identiteta migranata u novi dinamični politički identitet povezan s novim konceptom muslimanske teritorijalne države. Seobe su također potakle promjene u društvenoj i profesionalnoj strukturi, demografiji, oblicima naselja i zemljovlasničkom sistemu Osmanlijske države. Useljenici su bili dobro uključeni u muslimansko-osmanlijsko društvo — od najniže klase do elite — i postali aktivni učesnici u osmanlijskim društvenim poslovima u vrijeme kada su ustavne promjene bile izvršene a evropski tip tržišne ekonomije usvojen.

U namjeri da postigne unutrašnju koheziju, sultan Abdulhamid II koristio je svoj položaj halife da kontrolira populistički fundamentalizam i da ga integrira s mnogo ortodoksnijom islamskom ideologijom elite. Na kraju, ova politika je također postigla ideološko i kulturno stapanje useljenika i širokih segmenata muslimanske srednje i više klase uključujući Arape gradskih područja Sirije i Sjevernog Iraka — u relativno kohezionu političku i društvenu cjelinu kao što je nova osmanlijska muslimanska nacija.

Pojedinačni muslimanski građani postepeno su počeli da se identificiraju s ovom novom cjelinom, nastalom od različitih plemena i etničkih grupa, ali posjedujući islam kao obavezujuću ideologiju i turski jezik kao jezik administracije i komunikacije. To je bila teritorijalna država, otadžbina, *vatan*, kojoj bi u idealnom slučaju svi muslimani dugovali vjernost i lojalnost. Opstanak i blagostanje domovine imalo je prioritet nad blagostanjem sultana. Štaviše, ideja da se određeni uvjeti unutar domovine mogu unaprijediti u namjeri da se ojača nacija a život muslimana učini boljim zadobila je prihvatanje. Na taj način muslimani su sada gledali u *vatanu* ne samo kao u područje u kome treba da se njeguju vrijednosti i pripremaju za budući svijet nego i kao mjesto u kome treba da ispune ovosvjetske težnje. Ideja aktivne participacije u društvenim i političkim poslovima za koju su se zalagale Nakšibendije, bila je, ustvari, jedan od rezultata ovog novog svjetonazora. Prihvatanje promjene i poboljšanje

materijalnih uvjeta egzistencije — ili “modernizacije”, kako je često nazvana — bila je sadržana u Abdulhamidovoj islamskoj politici.

Ova nova osmanlijsko-muslimanska nacija, kao rezultat dijalektičkog procesa u kome su učestvovali različiti elementi društva, imala je unutrašnju snagu koja se žestoko opirala snagama koje će je nakon 1908. godine dezintegrirati: novi etnički nacionalizmi; antiimperijalistički nacionalizam mladih Turaka; prijeteća vojna snaga zapada. Moderna Turska naslijedila je vitalno jezgro ove države a njena transformacija od monarhijskog režima u republiku bila je samo logični i konačni rezultat međugre snaga koje su ranije transformirale samu tradicionalnu Osmanlijsku državu.

Lična bilješka

Brojne teme, spomenute u ovom radu, odrazile su se također i u mom ličnom iskustvu kasnijeg doba — rođen sam u Dobruđi — pokrajini smještenoj između donjeg Dunava i Crnog mora — u muslimansko-turskoj zajednici koja je bila dio Osmanlijske države od četrnaestog stoljeća pa do 1878. god., kada je uključena u teritoriju Rumunije. Ova zajednica, koja se dobro prilagođavala nemuslimanskom režimu očuvala je svoj islamski društveno grupni identitet. Mada se zajednica sastojala od Turaka, Tatara, Laza, i Kurda, etničke razlike između pripadnika ovih grupa bile su u globalu potisnute njihovom općom sviješću o sebi kao muslimanima. Međutim, postojao je iznenađujući nedostatak političke svijesti među muslimanima zajednice koja je bila više zainteresirana za očuvanje svojih kulturnih, vjerskih i društvenih običaja i tradicija nego za osiguranje posebno pravno-političkog ili ustavnog priznanja svoga vjerskog statusa.

Uglednici i vjerske vođe — *efendije, kadije i muftije* — nisu posjedovali muslimansku političku svijest veću nego obični članovi zajednice. Tokom rumunske uprave uspostavljene nakon 1878. god. mnogi od ovih uglednika postali su značajni kao predstavnici muslimanske zajednice. Oni su se čvrsto držali svoje muslimanske grupe (koja im je osiguravala poziciju), dok su u isto vrijeme služili rumunskoj administraciji (čija je politika često bila suprotna glavnim principima njihove vjere). Pojedini pripadnici zajednice — obično mlađi ljudi s određenim obrazovanjem, siromašni (koji su se osjećali prigušenim kao manjina s niskim

klasnim statusom), ili stara *ulema* (koja nije željela da pravi kompromise na račun vjere) — gledali su u seobi jedini logični izraz iz svoje teške situacije. Obrazovani članovi zajednice imali su ograničene mogućnosti za napredovanje dok su siromašni osjećali da su diskriminirani i ekonomski iskorištavani i od rumunskih službenika i od vođa svoje vlastite zajednice.

Obje grupe su gledale u Tursku kao jedinu zemlju na svijetu s kojom imaju kulturnu bliskost i historijske veze, i koja im može ponuditi nadu za društveni napredak i materijalno blagostanje. Priče o sekularizmu i antiislamskoj politici Ataturka bile su odbačene od muslimana svih klasa zbog njihovog očekivanja da se osnovni islamski identitet Turske ne može poništiti i da materijalni progres i povećano blagostanje, pripisano djelimično njegovim reformama, može nadomjestiti nedostatak vjerskog žara. Takva je bila situacija koja je preovladavala 1930. god. u danima moga djetinjstva u Dobruđi.

Ja sam odrastao kao musliman turske govorne grupe u zajednici koja se sastojala od muslimana različitog etničkog porijekla i nemuslimanskih Rumuna i Bugara. Govorio sam odlično rumunski i mnogi su zato pretpostavljali da ću se prije ili kasnije asimilirati u kulturu dominantnije rumunske većine. Međutim, shvatio sam da mi je rano islamsko obrazovanje koje sam primio u porodici izgradilo vrijednosti koje me razlikuju i od Rumuna a i od vođa muslimanske zajednice koji su im služili: moj smisao odanosti porodici i prijateljima odvojio me od prvih a moj osjećaj za jednakost odvojio me od drugih. U takvim okolnostima moj turski identitet zadobio je jedno novo značenje, pošto mi je ponudio rješenje za moje lične probleme, koji su nastali dodirima različitih kultura i političkih sistema. Ataturkova Turska, očišćena od vjerskog fanatizma, izgledala mi je kao raj gdje se moja želja da upišem univerzitet može ispuniti (svršenici moje škole u Rumuniji bili su lišeni ovog prava) a moj identitet više neće biti predmet podsmijeha mojih sugrađana. Od tog momenta pa dalje i pored toga što sam zadržao interes za rumunsku književost i društveni život, počeo sam da osjećam zadovoljstvo što sam Turčin, uz moj muslimanski identitet, te sam počeo da se identificiram i da branim sve što je Tursko. Konačno, zaključio sam da nije moguće živjeti u dva svijeta sa dvjema kulturama i odlučio, sam, s osamnaest godina emigrirati u moju

“pravu domovinu” — da bi potom otkrio da je moj turski identitet različit od identiteta onih koji su živjeli u Turskoj.

U Tursku sam otišao 1940-tih i odmah na početku, bio zaprepasten neočekivanom razlikom u identitetu koja je odvajala moju muslimansku zajednicu Dobruđane od Turske i mene kao pojedinca (koji je dolazio iz različitog tursko-muslimanskog ambijenta) od domaćih Turaka. Nisam osjetio ove razlike u poštovanju islamskih propisa ili nekom nedostatku islamske samosvijesti (koja je, uprkos sekularizmu, začuđujuće bila mnogo jača u Turskoj nego u Dobruđi). Nekoliko godina kasnije shvatio sam da je razlika bilo dominiranje jedne posebne političko nacionalne svijesti među Turcima u Turskoj a koja je u osnovi izvirala iz islama — uprkos različitim mišljenjima — dok je svijest muslimana Dobruđe bila svijest grupe, apolitična i pasivna. Živeći u vlastitoj državi koja je po karakteru bila muslimanska ali i nacionalna, Turci u Turskoj imali su političku svijest koja je izvodila svoju snagu iz činjenice da su se oni identificirali s nacionalnom teritorijom. Nasuprot tome, teritorijalna identifikacija u mojoj zajednici u Dobruđi bila je očigledno odsutna u muslimanskom identitetu. Moja zajednica u Dobruđi imala je samo ograničeno historijsko sjećanje, ali nije posjedovala svijest o svojoj teritorijalnoj dimenziji i nije imala političke aspiracije kao muslimani.

Gotovo svi useljenici iz Dobruđe u Tursku, i pored toga što su se ponosno sjećali svog rodnog kraja i vrlo često izražavali iskrenu nostalgiju za njim, politički su se identificirali sa Turskom i s onim što Turska predstavlja. Koliko ja znam od 45.000 do 50.000 Dobruđana koji su se odselili u Tursku 1934.-1938. god. samo su se dvije do tri porodice vratile u Rumuniju. U osmanlijsko doba seljenja iz Anadolije u Trakiju odnosno Dobruđu bilo je opća pojava i smatrano je promjenom mjesta a ne identiteta. Ali migranti iz 1930-tih ostali su u Turskoj zbog toga što im je ona dala političku budućnost i zbog toga što je Kemalistički režim započeo intenzivni program turciziranja. Ogromna većina siromašnih useljenika također je znala da nije dobro došla ako bi se vratila u svoju staru domovinu. Iznad svega useljenici su osjećali da njihov tradicionalni kulturni i vjerski identitet nije više u opasnosti, mada su mnogi bili svjesni da su vladini pogledi na islam 1930-tih bili suštinski različiti od pogleda stanovništva. Možda zato nije iznenađujuće, da sam onda kada sam mi-

grirao po drugi put iz Turske u Ameriku — bio u stanju moje iskustvo u Dobruđi i Turskoj staviti u određenu perspektivu.

Reference

- Abdulhamid, Sultan (1960.) *Abdulhamit'in Hatira Defteri*, selek Yaynevi, Istanbul.
- (1987.) *Siyasi Hatiratim*, 5th edn, Dergah Yaynlar, Istanbul.
- Berje, A. B. (1982.) 'Vasilenie gortzev s. Kavkaza', *RusskaiSTARINA*, vol. 36, chapter 7.
- Issawi, C. (1966.) *The Economic History of the Middle East*, University of Chicago press, Chicago.
- Karpat, K. H. (1976.) *The Gecekodu, Rural migration and Urbanization in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge and New York.
- (1981.) 'The status of the Muslims under European rule: the eviction and settlement of the Cerkes', *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2, no.1, pp.7-27.
- (1984.-5.) 'Ottoman urbanism: the Crimean emigration of 1856.-65. and the establishment of *mecidiye*', *International Journal of Turkish Studies*, 3, no.1, pp.1-25.
- (1985.) *The Ottoman Population, 1830.-1914.: Demography and Social characteristics*, Univerity of Wisconsin Press, Madison.
- Lewis, B. and Braude, B., (eds) (1982.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Holmes & Meier, New York, 2 vols.
- Pamuk, S. (1987.) *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820.-1913.*, Cambridge University Press, Cambridge and new York.
- Pinson, M. (1972.) 'Ottoman colonization of the Circassians in Rumili after the Crimean war', *Etudes Balkaniques*, 3, pp, 71-85.

Source: *Muslim Travellers: Pilgimage, Migration and Religious Imagination*, ed. Dale F. Erekelman and James Piscatori (London: Routledge, 1990.), pp.131-152.

S engleskog preveo: Fikret Karčić