

Medjugorje’yi Anlamak: Meryem Ana’nın Görünmesi Hadisesine İbn Halduncu Bir Yaklaşım*

Understanding Medjugorje: A Khaldunian Approach to a Marian Apparition

James V. Spickard

University of Redlands, ABD

jim_spickard@redlands.edu

Öz: Sosyologlar, Bosna–Hersek’in Medjugorje köyünde meydana gelen Meryem Ana’nın görünme olayına dair bildirilenleri (1981 yılında başlamış olan) genellikle dini hadiseler olarak ele alır. Bu bölgede daha sonra patlak veren savaş diğer taraftan etnik bir çatışma olarak biçimlendirilmiştir ve aynı zamanda iddialara göre dini çizgiler üzerinden ayırım gösterir. Bu söylemsel ayırım, ‘din’ ve ‘etnisite’ kavramlarının esas olarak farklı türler olarak ele alınmalarından kaynaklanır. Bu tarz bir ele alış, alışagelmış sosyolojik bir mahiyet taşır. Standart bakış açısından ele alındığında, “din” inançlar ve örgütlerle ilişkiliyken, ‘etnisite’ kabileye aittir; nihayetinde biyolojik ve kalıtsaldır. Batılı sosyologların aksine, İbn Haldun, herkesin çok iyi bildiği üzere aynı kavramsal kaynakları din ve etnisiteye uygulamış; her ikisini de “grup hissiyatı”nın olası kaynakları olarak görmüştür. Her ikisi de çatışma ve değişiklik anlarında grup kimliklerinin sürdürülmesini sağlayabilir ve bunu aynı şekilde yapar. Bu makalede “Medjugorje’de yaşanan mucizeler” güneybatı Bosna’nın yerel olarak teşkil edilmiş ‘etnik’ kimlikleri bağlamına yerleştirilmiş ve bu doğrultuda İbn Haldun’a ait yaklaşım değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, hem din hem de etnisitenin grup arasındaki ayrımları arttırmak için kullanılan karmaşık yolları izlenmektedir. İbn Haldun’a ait yaklaşımın ‘mucizelerin’ ya da Bosna çatışmasını yönlendiren enstrümantalizmin dinamiklerini yeterli şekilde yakalamadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Grup hissiyatı; Bosna; Meryem Ana’nın Görünme Hadiseleri; Savaş; Etnik Çatışma

Abstract: Sociologists have generally treated the reports of the Marian apparitions at the Bosnian village of Medjugorje (starting in 1981) as religious phenomena. The later eruption of war in that region, on the other hand, was cast as an ethnic conflict – albeit one that split on supposedly religious lines. This discursive divide stems from the standard sociological treatment of ‘religion’ and ‘ethnicity’ as being fundamentally different sorts of things. In the standard view, “religion” has to do with beliefs and organizations, while ‘ethnicity’ is a matter of tribal, ultimately biological,

* Bu çalışma, 29–31 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul’da düzenlenen “II. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu” adlı bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

heritage. Unlike Western sociologists, Ibn Khaldun famously applied the same conceptual resources to religion and to ethnicity, seeing them both as potential sources of “groupfeeling”. Both could sustain group identities in the face of conflict and change, and in the same way. This article evaluates the Khaldunian approach by placing “the miracles at Medjugorje” in the context of southwestern Bosnia’s locally constituted ‘ethnic’ identities. It tracks the complex ways in which both religion and ethnicity were used to heighten group divisions. It ultimately concludes, however, that the Khaldunian approach does not adequately capture the dynamics of either the ‘miracles’ or of the instrumentalism that drove the Bosnian conflict.

Keywords: Group-Feeling; Bosnia; Marian Apparitions; War; Ethnic Conflict

1. Giriş

Bu makale 1980’ler ve 1990’lar boyunca Medjugorje’de ortaya çıkan Meryem Ana’nın görünmesi hadisesini ampirik anlamda faydalı bir araç olarak kullanarak İbn Halduncu bir sosyolojinin gelişiminde iki konuyu ele almaktadır. İlk olarak, benzeri olayları çevreleyen sosyal dinamikleri anlama hususunda İbn Haldun’un fikirlerini kullanmanın avantajlarından bahsedeceğim. Standart sosyoloji genel anlamda etnik kökeni bir kutuya, dini de bir diğer kutuya koyar. İbn Halduncu sosyoloji, her ikisini birden grup hissinin (asabiyet/ al assabiyyah), potansiyel kaynakları olarak ele almakla, sosyal “dayanışmanın bu iki ve diğer formları arasındaki karşılıklı bağların izini sürebilme imkanına sahiptir. Bu da etnik köken ve dinin birbirinden ayrı şeyler olarak görüldüğünde kaybedilen değerli anlayış biçimleri sunar.

İkinci olarak, bu olayı sosyal dayanışmanın merkezci veya merkezi arayan bir güç olduğuna dair İbn Halduncu iddianın göreceli yeterliliğini tartmak için kullanacağım. Toplumsal dayanışmayı bir toplumdan ya da çağdan diğerine değişken olarak gören İbn Haldun ve Emile Durkheim için olduğu gibi, gruplar karşılıklı bağlar kurmak suretiyle birbirine bağlanabilir. Ya da dahili bağların kendileri ile değil, diğer gruplara karşı muhalefetlerinin oluşturduğu sınırların baskısı ile inşa edilirler. Weber’in sosyolojisi bu ikinci türdendir ve daha ziyade Marx’inki gibidir, Marx’ın çatışma yoluyla bir endüstriyel işçi sınıfının oluşumunun nihayetinde merkeze yönelmiş bir sınıf dayanışması haline gelmesini ummasına rağmen – tipik olarak oluşmayan bir model.¹ Dolayısıyla, benim örneğim –kısa bir makale için iddialı bir taahhüt olmakla birlikte– İbn Halduncu ilkelerini uygulamakta ve sınamaktadır.

¹ Georg Lukács (1923) bu dönüşümü teorileştirmiştir. Tarihsel bir örnek için bkz. Thompson (1963).

I.

24 Haziran 1981'de, 6 genç insan Yugoslavya, Bosna-Herzegovina'nın güney batısında küçük bir köy olan Medjugorje'nin ardındaki bir tepede İsa'nın annesi Meryem Ana'yı gördüklerini ve onunla sohbet ettiklerini iddia ettiler. Yerel Fransisken rahibinin ilmihal sınıfının üyeleri, akşam ayininden (Mass) evlerine dönerken "Gospa" (Meryem Ana) ile karşılaştılar.

- Birkaç yüreklendirici sözden ve ertesi akşam dönme sözünden sonra görüntü kayboldu. ... O akşam bütün köy olayı öğrenmişti. Ertesi akşam, hızla büyüyen bir kalabalık eşliğinde, Meryem Ana'yı gören kişiler tepeye geri döndüler. Sadece genç önsezililer tarafından görülüp işitildiğini söyleyen Meryem Ana, herkese iletilmek üzere mesajlar verdi: Tanrı'nın insanları, rahipleri ve dünyanın her yerindeki insanlar arasında barış ve hoşgörü (Bax, 1990, s. 66).

Görünmeler, önce yamaçta, daha sonra kilise konutunda günlük olarak devam etti ve bu sırada Meryem Ana Hristiyanlığa ve dünyaya dair öğretileri inananlarına ilettiler. Kendisini "Barış Kraliçesi" olarak adlandırarak, insanları genellikle dua etmeye, oruç tutmaya, itiraf etmeye ve cemaate katılmaya çağırırdı. Başlarda köylüler, o zamanlar Amerika ve İtalya'da giderek nüfuz sahibi olan Katolik Karizmatik Yenilenme (Catholic Charismatic Renewal) adlı oluşumda yaşandığı gibi mucizevi bir şekilde şifa verdiğini bildirdiler. (Gerçekten de, Papaz Branko, sadece iki yıl önce, Kutsal Ana ile kilisesi (parish) arasındaki özel ilişkilerin görüntülerini aldığını iddia ettiği sırada İtalya'daki Yenilenme (Renewal) toplantısına katılmıştı (bkz. Bax, 1990, s. 66). Kısa bir süre içinde /Görüntü Tepesi'ndeki (Apparition Hill) akşam toplantıları çoğunlukla yerli halk olmak üzere birkaç bin kişiye ulaştı.

1981'de Yugoslavya hala çok merkezi bir kontrol altında olan bir Komünist devletti, bu yüzden resmî baskı neredeyse derhal başladı (Bax, 1990, s. 67). Meryem Ana'yı gören altı kişi hakkında soruşturma yapıldı, tepeye erişim kesildi, kilise din hizmetleri engellendi ve kilise koleksiyonuna bu münasebetle el koyuldu. Bu gelişmeler, görüntülerin duyulması yönünde istenmeyen bir etki yarattı, böylece her zamankinden daha fazla insan onları duydu ve köye hac yolculuğu yaptılar. Yurt dışından gelen Fransiskenler, daha önce geri kalmış olan bölgeye muazzam miktarda para getiren ziyaretler düzenlemeye başladı. Bunu fark eden yetkililer, geri çekildiler – ve nihayetinde kasabanın kenarında kendi turistik kompleklerini inşa ettiler (Bax, 1990, s. 73, fn11). 1990'ların başına kadar bazen günde 100.000'den fazla olmak üzere tahminen on

milyon hacı ziyaret etti (Markle & McCrea, 1994, s. 197). Seyahat acenteleri, İngilizce ayinler ve Meryem Ana'yı görenlerin de içinde olduğu paket turlar düzenlediler.

Bu görüntüler bugün azalmış olmasına rağmen devam etmektedir. Görenlerin sayısı değişiklik göstermekle birlikte – şu anda yetişkinler– günlük mesajları almaya devam ediyorlar.² 25 Nisan 2009'da verilen yeni bir mesaj tipiktir:

- Sevgili çocuklar! [dedi Bakire Anne] Bugün barış için dua etmenizi ve onu ailelerinizde göstermenizi diliyorum; böylece barış bu huzursuz dünyadaki en yüksek hazine olacak. Ben sizin Barış Kraliçeniz ve annenizim. Size sadece Tanrı'dan gelen barışa giden yolda rehberlik etmeyi arzuluyorum. Bu nedenle, dua edin, dua edin, dua edin. Çağrımaya cevap verdiğiniz için teşekkür ederim.³

Baştan itibaren, araştırmacılar, genel olarak bu görüntülerin raporlarını dini fenomen olarak değerlendirdiler. Görenler hep sağlam Katolikti, görüşleri Katolik inançlarına uyuyordu, öğretilerin içeriği ortodokstu, yerel kilise ise çoktandır devam eden bir Fransisken misyonerlik alanıydı ve saire. 1980'lerde gazeteci, Vatikan dini müfettişleri ve diğerleriyle birlikte bölgeyi ziyaret eden milyonlarca hacı, "mucize", "karizma", "kehanet" ve "yenilenme" dillile görüntüleri şekillendirdiler. Sosyologlar –en azından 1990'ların başına kadar yazanlar– "hac", "dini organizasyon", "dini rekabet" ve "dinsel canlanma" dillini kullandılar (Mestrovic, 1991, s. 136–162; Bax, 1990; Berryman, 2001).

Bu haberlerin hepsi olumlu değildi, çünkü Meryem Ana'yı görenler, yerel rahipler ve piskoposluk yetkilileri arasında sahne arkasında büyük kavga vardı. Çok sayıda ziyaretçi göz önüne alındığında, bu belki de kaçınılmazdı. Michael Sells bu meseleyi şu şekilde nakleder:

² Markle and McCrea (1994) tarafından ifade edildiğine göre 1991'e kadar sadece iki kişi günlük olarak görüştüklerini iddia etmiştir. Önemli Medjugorje websitelerinden birisi (<http://www.medjugorje.org/index.html>, retrieved 4 May, 2009) üç kişinin 2006 gibi geç bir tarihe kadar Meryem Ana'yı görmeye devam ettiklerini; diğer üç kişinin şimdi Meryem Ana'yı sadece özel günlerde gördüklerini söylemektedir. Ayrıca bkz.

<http://www.medjugorje.ws/en/messages/>, retrieved 10 July, 2009..

³ "Medjugorje Web"ana sayfası, <http://www.medjugorje.org/index.html>, erişim 4 Mayıs 2009. Devam eden mesaj günlükleri için bkz. <http://www.medjugorje.ws/en/messages/>

- Giderek Zenginleşen Fransiskanlar, tartışmalı birkaç yerel kilisenin kontrolünü piskoposluk makamlarına bırakmayı reddettiler. Mostar Piskoposu, Medjugorje görüntülerini sahtekarlık olarak kınadı. Medjugorje Fransiskanlarına bağlı milisler de piskoposu yakaladılar, onu bir gecede tuttular, dövdüler ve törenle kilisesinin alametlerini çıkardılar. Kült uygulamaları ve cinsel sömürü ile suçlanan Medjugorje Fransiskanları Piskoposu benzer yolsuzluklardan dolayı suçladılar. Mostar Katedrali'ni havaya uçurmakla tehdit ettiler ve Capljina yakınlarındaki ihtilafli bir kilisede piskoposluk bölgesini kontrolünde hak iddia etmek için Piskopusun herhangi bir teşebbüsüne karşı barikat kurdular (Sells, 2003, p. 319).

Bu çarpıcı şeyler, B tipi filmler, boyalı basın veya Amerikan gündüz kuşağı televizyonu için uygun görünüyor: 1992 senesinde başlayan, eski Yugoslavya bölgesini parçalayan bir etnik savaş. O senenin Mart ayından çatışmanın sonunu getiren NATO müdahalesi ve Dayton Anlaşması'nın yapıldığı 1995 Kasım ayına kadar Sırlar, Hırvatlar ve (sözümona) "Bosnalı Müslümanlar" Bosna-Herzegovina'nın kontrolü için mücadele ettiler.

Uzmanların uzun uzadıya tartıştığı 1990'lar boyunca süren ve Yugoslavya'yı parçalayan savaşlar karmaşıktır ve sebepleri çok katmanlıdır.⁴ Çoğu kimse için (Ignatieff, 1993 ve diğerleri), ve aynı zamanda genel basın için, bu savaş etnik bir çatışmaydı – miras alınmış "dini" hatlara bölünmüş olsa da. Sırlar, Hırvatlar ve Bosnalılar dini kökene göre bölünmüş kabul edildiler, fakat dini pratikleri yahut inançları değil daha ziyade zayıflamış dindarlıkları etnik kökenciliğin bir emaresi olarak görüldü. O zaman dolaşan bir şakada olduğu gibi, bu üç grup arasındaki tek fark yaşantılarına uygulamadıkları dinleriydi. Halen daha, insanlar daha derin görüş ayrılıklarını, uçurumları maskeler görünen bu farklılıklar için birbirini öldürebilir. Michael Sells'in (2003, p. 309) belirttiği gibi, "hayatta kalan bazıları... işkence edilmek için seçilene kadar kendilerini dindar olarak görmemişler, hatta dini kimlikleri hakkında düşünmemişlerdi bile." (Bu konuya aşağıda tekrar döneceğim.)

Hiç bir surette başlangıçta olmasa da, etnik gruplar arası çatışma en azından I.Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslav Devleti'nin kuruluşuna kadar uzanır. Çatışma ağırlıklı olarak Savaş öncesinde kendi devletlerine sahip olan Sırlar ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun bir parçası olan Hırvatlar arasında yaşanmaktaydı.

⁴ Savaşların bir tarihi için bkz., inter alia, Silver and Little (1994), Cigar (1995), Tindemans et al. (1996), ve West (1996). Ayrıca bkz. Ignatieff (1995).

Söz konusu grupların bölünmeleri her ne kadar geç on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyılda milliyetçi ideologlar tarafından her üçü de birbirinin peşi sıra düşünülmüş ise de biolojik veya derin tarih meselesi değil, bir devlet kimliği meselesiydi (Anderson, 1991).⁵

Hırvat'ın Yugoslavya Krallığı'ndaki Sırp nüfuzundan memnuniyetsizliği, bilhassa kralın merkezi devleti güçlendirme girişimleri ile birlikte, etnik mana yüklenen çok sayıda politik suikastlere yol açtı. 1941 senesindeki işgalin ardından, Almanlar ülkeyi ikiye böldüler, Hırvatistan'da Ustaše milis tarafından kontrol edilen milliyetçi kukla bir devlet kurdular. Gelecek birkaç yıl içerisinde de Sırp çetnikleri ve Tito taraftarlarına karşı amansız bir savaş bağlamında Ustaše yüzbinlerce Sırp, onbinlerce Yahudi ve Roman'ı öldürdü (Simic, 2009). Galip Tito Hükümeti Jesenovac bölgesindeki toplama kampındaki bu ölümler için bir hatıraanıt yaptırdı. Hükümet savaş dönemi çatışmalarını tarif için "Faşist" ve "Partizan" retoriklerini kullanmasına rağmen, diğer taraflarca işlenen zulmü bir görmezden geliş olarak bu anıt çoğu kişi tarafından Hırvat zulmünün Sırp anısı şeklinde okundu (Ignatieff, 1993, chapt 1).

Gerçekte, Tito kendisi bir Hırvattı ve kısa bir süreliğine Hırvat ve Slovenlerin ekserisinin yaşadığı kuzey Yugoslavya'nın ekonomik anlamda orantısız büyümesini sağlayarak etnik gerilimi azalttı. Bu gelişme bir Komünist Parti tarafından uygulanan ve şeklen herkese açık olan Sırpların göreceli politik kontrolünü dengeledi. Bununla birlikte, 1960'lı yıllara gelindiğinde, hükümet Yugoslavya'nın çeşitli etnik bileşenlerini hem demografik olarak (ulusal nüfus sayımında kimlik tespiti yoluyla) hem de kurumsal olarak Yugoslavya bölgelerine bazı güçler devrederek çeşitli etnik yapıları tanımaya yönelik baskılara yenik düştü.

Boşnakların "Müslümanlar" olarak kategorize edilmesi dinin etnik kökenle birlikte ilk defa resmi şekilde tanımlandığı 1968 anayasa değişikliklerinden kaynaklanmaktadır. "Boşnak" kategorisi mevcut değil iken "Yugoslav" kategorisi öyle idi ve genel olarak etnik çizgilerin ötesinde evlilikler yapan şehirleşmiş elitler tarafından tercih edildi (Sekulic, Massey & Hodson, 1994). Bu kategoriler Yugoslavya'nın 1990'lı yıllarda parçalanmasıyla değişikliğe uğradı. Örneğin, Karadağlı Müslümanlar kendilerini "Boşnak"

⁵ Robert Borofsky (2000) her bir "halkı"nın kendi dili, kültürü, tarihi ve vücut tipi olduğunu ve bu nedenle kendi devletini hakettiği milliyetçi varsayım ile aynı dönemde ortaya çıkan Amerikan akademik antropolojisinin dört-alanlı yapısı arasında bir benzerliğe işaret eder. Bu alanlar linguistik, kültürel antropoloji, arkeoloji (yazısı olmayanların tarihi) ve bio-fiziksel antropolojidir.

veya “Müslüman” olarak tanımlama konusunda bölünmüş durumdadır (Dimitrovova, 2001). İlk terim onları yaşamadıkları bir ülkeye bağlar iken ikinci terim ise sık olarak pratiğini yapmadıkları bir dine bağlamaktadır. Bu bölgede insanlar bu gibi tercihler yapmaya zorlanmaktadırlar.

Medjigorje bu gibi baskı ve çatışmalara yabancı değildi. Bosna–Herzigova’nın Boşnakların baskın olduğu bir bölgesine yakın olsa da, Medjugorje Hırvat sınırından sadece bir kaç kilometre uzaklıktaydı. Köy, II. Dünya Savaşı süresince bir Ustaše kalesi gibi hizmet etmişti ve “çoğu tüyler ürpeticici işkencelerin yapıldığı yerd” (Sells, 2003, p. 319). 1992’den itibaren, Hırvat Ordusu ve sivil militanlar bölgede yaşayan Bosna Müslümanlarının ve Sırppların üzerine güçlü saldırılar düzenlediler. Mesela, Stolac köyünün yıkımı sistematik, metodlu, ve kesindi. Katolik evlerine, işlerine ve mezarlıklarına dokunulmamış, fakat Katolik olmayan miras ve varlık bütünüyle yıkılmıştır. Yıkılan camiler arasında en önemlisi...Bosna Herzigova’nın en eski üç eserinden birisi olan Sultan’ın Camisi idi. Osmanlı döneminden kalma diğer tarihi eserlerle birlikte diğer sekiz camii de yıkıldı. Aynı şekilde Ortodoks Kilisesi (Holly Assumption) de yıkıldı. On yerleşim bölgesi, şehrin civarındaki komşu alanlar, çarşı bölgesi, ... dört büyük kütüphane, iki resim galerisi, .. (ve diğerleri).

Katolik ve Ortodoks milisler tarafından yapılan diğer harekatlarda olduğu gibi, hedef mirasın araştırılıp tahrip edildiği yönündeki kesinlik, raporlara göre yerel Katolik sanat tarihçileri ve profesörleri de dahil olmak üzere eğitilmiş elit bir kesimin danışman olarak katılımını göstermekteydi (Sells, 2003, s. 317–318).

Bosnalı Sırpplar, diğer bölgelerdeki Katolik ve Müslümanlara benzer saldırılar düzenledi; bu saldırılardan birisi de Srebrenica’da binlerce Müslüman erkeği öldürüp çevreye saçmalarıydı (Carmichael, 2006, pp. 283–285). Bu tür etnik temizlik toplu katliamın ötesine geçer; bu bir halkın kültürel miras ve varlığının sistematik olarak silinmesi anlamına gelmektedir.⁶ İbn-i.Haldun eserini üç anahtar fikir etrafında inşa etmiştir:

⁶ The International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) Eski Yugoslavya Uluslararası Ceza Mahkemesi (ICTY) “etnik temizlik” kavramını “soykırım” kadar şiddetli olmayan, insanlığa karşı suç olarak görür. Bir ka. Bosnalı Sırp “soykırım”, Hırvatlar “etnik temizlik” ve Bosnalı Müslümanlar “Cenevre Sözleşmelerinin ihlali” nedeniyle hüküm giymişlerdir. Bkz. ICTY web sitesi: <http://www.icty.org/>. Her bir gruba yönelik ölümler ters orantılıydı.

göçebe ve yerleşik insanlar arasındaki ayrım; asabiye'nin (al 'assabiyyah)⁷ önemi veya bu insanların her birisinin kaderlerinde "grup hissi"; ve grup hissini dönüştürme ya da artırmada dinin –özellikle İslam'ın– rolü. Onun bir dünya tarihi olan eseri *Kitabu'l İber*'de, (genellikle giriş kısmında Mukaddime olarak bilinir: İbn-i Haldun, 1377–99), bu üç anahtar çeşitli Müslüman devletlerin yükselişini ve gerilemesini açıklamak için kullanmıştır.

II.

İbn Haldun, herkesçe anlaşılabilir bir kısaltma kullanmak için tarihi bir bedeviyet ve medeniyet – "kabileler" ve "şehirler" arasında için döngüsel bir mücadele olarak gördü (Lechner, 1994). Onun görüşüne göre göçebeler, "Badâwah" ya da "çöl davranışı"nın tipik örneğidir. Kaba ve vahşi bir hayat yaşarlar, sert çevre şartları tarafından az ile devam etmeye zorlanırlar ve sahip oldukları şeyler için çok çalışırlar. Bireyler burada hayatta kalamaz ve sonuç yoktur. Kabile, özellikle dış tehditler karşısında bir birlik olarak hareket eder. Cesarete zorlanan ve güçsüzlükten çekinen üyeleri, bütün gelenlere karşı birbirini destekler (İbn Haldun, 1377–99, c. 1, s. 249–58) . Öte yandan, "Hadara" – "şehirde ikamet" ya da "yerleşik hataya geçiş" medeni, istikrarlı ve zengin yerleşmiş halkları simgeler. Tarım, ticaret ve bu gibi geçim kaynakları servet biriktirmelerine izin verir. Ortaya çıkan yumuşak hayat, onlara daha yumuşak karakterler verir, bu yüzden göçebe cesareten yoksun olurlar. Kendilerini daha fazla, komşularını ise daha az düşünürler. Yurttaşlarına ve düşman yabancılara karşı kendilerini savunmak için hâkim ve yöneticilere sığınır. İnsanlara değil yasalara bağlıdırlar. Kısacası, yaşam tarzları onları zayıf düşürür, dolayısı ile destek konusunda sosyal kurumlara bağımlı hale gelirler (c. 1, s. 249–50, 257–60).

İbn Haldun, bu iki sosyal tipin hayatları arasında bir gerilim olduğunu savunur. Sert yaşam kabileleri güçlü ve acımasız kılar ve daha yumuşak komşularını yenmelerini sağlar. Bunu yaparken, yönetici konuma yükselirler ve yerleşik hayat geçerek tebalarının medeni alışkanlıklarını benimserler. Birkaç nesil hareketsiz yaşamdan sonra birliklerini kaybederler ve bir sonraki barbar dalgasına maruz kalırlar. İbn Haldun, Roma döneminden bu yana anavatanı Mağrib'in, İslam'ın ve hatta Akdeniz dünyasının tarihini döngüsel bir fetih tarihi olarak görür. Kabileler şehirleri bastırmış, medenileşmiş ve sıradaki diğer kabileler tarafından bozguna uğratılmıştır.

⁷ Rosenthal'ın karmaşık fonetik işaretlerinden kaçınmak için Dhaouadi'nin (1990) transkripsiyonunu kullanıyorum.

Döngüsel tarih teorileri (örn. Toynbee, 1934–1961; Spengler, 1918–1922) tipik olarak bir motora, itici güce sahiptir ve İbn Haldun teorisinin bu noktada diğerlerinden farkı yoktur. Çöldeki yaşam karşısında yerleşik yaşam yer alır ve bu iki karşıt yaşamın ortaya çıkardığı farklı gereksinimler kabileleri ve şehir sakinlerini birbirlerinden farklı kılar – ve bu farklılıklar tarihi şekillendirir. Ancak, kabileselliği şehir halkından ayıran fark o kadar fazla bireysel karakter değildir onların farklı asabiyesidir (al 'assabiyyah). Genellikle “grup hissi”, “esprit de corps” ya da “akrabalık ruhu” olarak tercüme edilen grup üyelerinin birbirlerini desteklemelerine yol açan duyguyu ifade eder. Arapça 'assab', “bağlamak, birleştirmek” kökünden gelir.

İbn Haldun bunu genel olarak kan ilişkisi anlamında , kan yoluyla oluşan akrabalık, karşılıklı taraftarlık ve bir kabilenin yaşam gücü ya da ortak irade ile ifade edilen insanlar anlamına gelir (Dhaouadi, 1990, p. 325).

Bu grup hissi kabile halkını birbirine bağlar; İbn Haldun'a göre, bu durum göçebeler için bilhassa geçerlidir. Ekonomik kaynak ve hatta güvenli bir geçim yollarının eksikliği göçbeleri gruplarına mecbur eder, aksi takdirde öleceklerdir. Bazı akademisyenler böylece, asabiyyeyi (al 'assabiyyah) daha zengin toplumların sağlamış oldukları güç ve güvencenin yerine ikame ederler (Al-Jabri, 1983).

Bununla birlikte, İbn Haldun, karmaşık toplumları, göçebelerde bulunmayan bazı şeylere sahip karmaşık toplumlar olarak görmüyordu; Aksine, bunun tersini iddia etti. Şehir sakinleri, sadece göçebeler arasında bulunan kişisel cesareten değil, güçlü grup duygularından ve ortak iradelerinden de yoksundurlar. Bu, acil durumlara müdahale etmelerini zorlaştırmakta ve onların nihai yenilgisine neden olmaktadır. Kanun ve ordular zayıf asabiyye (al 'assabiyyah) 'yi bir miktar telafi eder, ancak yerini alamazlar.

Göçbelerin üstün grup duyguları ve yabancılara itibar etmemeleri, onlara sonunda galibiyet veren kararlı bir acımasızlık sağlar. Ancak İbn Haldun, bu durumun uzun sürmeyeceğini söyler. Göçbelerin zaferi ganimet, servet ve zengin yaşam getirir. Bu, onların yerine kanunları, paralı askerleri ve benzeri şeyleri koydukları asabiyelerini zayıflatır. Sonuçta, ötekilerin işgaline maruz kalacak kadar zayıf hale gelirler.

Kökende bu, merkezci bir (veya merkez odaklı) grup oluşumu teorisidir – grup davranışının iki temel modelinden birisidir (bkz. Thye ve Lawler, 2002). Bu modelde,

gruplar iç cazibe tarafından biçimlendirilirler: üyeler birbirlerine bağlı hissederler ve bu bağdan ötürü birbirlerini desteklerler. Alternatif olarak, gruplar bölünme yoluyla da oluşabilir: diğer bir deyişle, yönelten gruplar arası çatışmalar sonucunda her bir grubu korkularını izale etmeye ve kendini korumaya yöneltmesiyle oluşan bir model. Modern teorilerin çoğu, gruplar-arası rekabeti (ör. Hannan, 1979) veya modernitenin baskılarına karşı tepkileri vurgulayan ikinci yolu seçer (örn. Hechter, 1975; cf Nielsen, 1985).

Emile Durkheim (1893) bilindiği gibi ilk modele vurgu yapmıştır. İbn Haldun gibi, insanların pratik hayatlarına dayanan iki kutup tipi toplum biçimi varsaydı, ancak cazibe değerlerini tersine çevirmişti. Durkheim'in daha basit toplumları dış kanunlar ve zorlama ("mekanik dayanışma") ile birbirine bağladığını gördüğü yerde, İbn Haldun kabileleri içeriden örülmüş olarak gördü. Durkheim'in karmaşık toplumları dahili özgürlükleri (organic dayanışma) ile güçlenmiş olarak gördüğü yerde, İbn Haldun onları ortak irade eksikliğinden ötürü zayıflamış gördü. En önemlisi, Durkheim sahip olmak zorunda oldukları bağlantıları takip ederek daha basit halklar için toplumsal dayanışmayı problemli bulurken, İbn Haldun kabilelerin grup hissi ile daha güçlü bir şekilde birbirine bağladığını gördü.⁸

Yeniden söylemek gerekirse, grup hissi pratik hayatın gereksinimlerine dayanmaktadır. Şehirlerin ekonomik kalkınmasını tarif eden İbn Haldun şunları yazdı:

- Medeniyet [nüfus] arttığında mevcut emek de artar. Buna karşılık lüks, giderek artan kârla uyumlu olarak artarken müşteriler ve lüks ihtiyacı artar. Zanaatler, lüks ürünler sağlamak için yaratılmıştır. Onlardan elde edilen değer artar ve sonuç olarak şehirde kâr katmerlenir. Üretim daha önce olduğundan daha fazla sağlamlaşır. Ve böylece ikinci ve üçüncü artışa doğru gidilir. Tüm ilave emek, zaruri ihtiyaçlara hizmet eden orijinal emeğin aksine, lüks ve zenginliğe hizmet etmektedir (c. II, s. 272-273).

Burada azalan şey insanların grup için lükslerinden vazgeçme istekleridir. Lüksten vazgeçme, grup güç için mücadele ederken risk alma isteği ve zorlukları kabul etme olarak ifade edilebilir. İnsanların hepsi aynı durumda değildir. İbn Haldun'un görüşüne

⁸ Dayanışmanın duygusal tarafı, Durkheim'in toplumsal düzeni ayakta tutmak için kutsal fikirleri desteklediğini söylediği daha sonraki eserinde (1915) ortaya çıkar. İbn Haldun'a göre duygusal bağlar en başta gelir fikirler onu destekleyebilir ancak aynı zamanda altını da oyabilir ve her durumda ikincildirler.

göre, bu ölümcül bir zaaftır. Bu, kabilelerin şehirleri alması ve medenileşmesi, zayıf düşmesi ve karşılığında başkaları tarafından yenilmesi ile devam eden bir döngüye yol açar.

Dinin İbn Haldun'un modeline girdiği yer burasıdır. İbn Haldun dini, –özellikle de İslambağımsız bir grup hissi kaynağı olarak görmüştür. İslam'ın bir grubun tikelciliğine karşı karşı koyabileceğini, ona zafer elde etmek için ihtiyacı olan gücü ve birliği verebileceğini söylemiştir (c. I, s. 305–6, 319–27). Bu bakış açısını geniş, ani ve –Arap sosyal hayatına dair okumalarına bakılırsa– beklenmedik Arap fetihlerini açıklamak için kullandı. Onun tarifine göre, erken Araplar insanların en barbar olanıydı, çünkü deve çobanı olarak sürdürdükleri hayatları onları en göçebe şartlarda tutuyordu. Bu nedenle, güçlü bir grup duygusu, cesaret ve metanet sahiptiler. Ancak, medeniyetten en uzak insanlar olarak kaldılar. Grup hissi kan ilişkileri ile sınırlıydı ve savaşları yağma ve yıkıma yol açtı, imparatorluğa değil (c. I, s. 251–2, 302 ff).

İslam, iyi davranış ve disipline vurgu yaparak bu vahşetin üstesinden gelmeye yardımcı oldu. Arap grup hissini saltanat otoritesinin (İbn Haldun'un grup hissini doğal sonucu olarak gördüğü) büyümesine izin vererek akrabalıktan daha fazlasını kapsayacak şekilde genişletti. Bu normal olarak asabiyyelerini (al 'assabiyyah), fakat İslam onu yüksek tuttu. Çeşitli kabilelerin ve aşiretlerin grup hisleri kaybolmadı, ancak Arap imparatorluğunu mümkün kılan daha geniş bir birliğe daldırıldı (c. I, 284–5, 305–6, 313–27). Peygamberli din akrabalık için iyi bir sunucu (proxy) sağladı –ve şehir sakinlerinin ordu ve yasalarından daha güçlü bir güç olduğunu kanıtladı.

Ancak, kısa sürede grup duygularında doğal bir gerileme ortaya çıktı. Fetihlerle Araplar medeni alışkanlıklar kazandı ve asabiyyelerini (al 'assabiyyah) kaybettiler. Şehir hayatı ortak iradelerini İslam'ın fark yarattığı noktanın altına düşürdü. İmparatorlukları, hanedanların çeşitli kabileci dayanışmaların yükseliş ve düşüşüyle yükselip düşen ülkelere bölündü. Selçuklular, Berberiler, Türkler, ve diğerleri iktidara geldi ve daha sonra İbn Haldun'un 1000 yıl geriye doğru izin sürdüğü işgal ve fetih modeline göre absorbe edildiler ya da ortadan kaldırıldılar. Dinsel grup duygusu, etnik ve bölgesel olarak çeşitlilik gösteren Müslüman dünyasını simgeleyen topluluk duyguları arasında yer alıyordu. Yönetim şekilleri yükseldi ya da düştü; halklar fethedildi ya da bu çok sayıda asabiyyenin (assabiyyah) karmaşık dansı içerisinde yüzünü başka tarafa çevirdi (c. I, 327–56, 372–85, c. 2, 114–35).

Bu nedenle İbn Haldun'un eseri yalnızca göçebe bir fetih tarihi değildir; dinin farklı roller oynayan bir anahtar olduğu, birden fazla etnik köken barındıran bir toplumun ilk sosyolojisidir. İbn Haldun, akrabalık, etnik köken vb. yanı sıra dini de paralel bir dayanışma aracı olarak gördü. Hepsi de kabileler ve şehirlerde aktifti, fakat farklı güç ve kombinasyonlarda. Sosyolojimizin ana unsuru, bizim amaçlarımız için, etnik grup hissi ve dini grup duygusunu aynı karışıma koymasındır. Bu, Medjugorje'daki standart sosyolojinin yapamayacağı şekilde olaylar hakkında çok şey açıklıyor.

III.

Bosna'da, "Hırvat", "Sırp" ve "Boşnak" arasındaki toplumsal bölünme çizgisi "din" idi. Ancak bu kişisel bir inanç ya da uygulama meselesi değil, etnisite işaretçisi olarak ele alındı. Standart sosyoloji, "din" ve "etnik köken"ni temelde farklı türde şeyler olarak görür. "Din" bir inanç ve dini hayata bireysel katılım . -artan biçimde bireysel bir tercih-meselesi olarak görülmekteyken "etnik köken"nin biyolojik bir ıslah ve kabileye bağlılık olduğuna inanılmaktadır. Nesnel olarak, üç savaştan Yugoslav grubu arasında ayrım yapmak zordu. Hepsi aynı dili konuşuyordu, aynı kan, saç ve cilt tiplerine sahiplerdi - ve aslında - yüzlerce yıl boyunca melezleşmişlerdi. Biolojik farklılık bir illüzyondur. Çeşitli gruplar ikametgahlarına göre ikiye bölünmüş olmamasına rağmen, başka köyler farklı bir biçimde dengeli nüfusa sahiplerdi. Onların geçmişleri bile daha sonraki milliyetçi ideolojilerin dışardakileri inanmaya yönlendirdiği kadar ayrılmış değildi (Silber & Little, 1994). Dünyayı şaşırtan da buydu: nesiller boyu komşu olanlar aniden öldürücü şekilde birbirlerine saldırdılar. Bunun modern zamanlarda gerçekleşmesi beklenen bir durum değildi.

Standart sosyoloji din ve etnisite arasında bir bağ görür ancak bu her ikisinin de özünde olan bir bağ değildir. Kısaca söylersek, ikisini de 'geleneksel' geçmişin eserleri olarak görür. Batı sosyolojisi, Avrupa'nın sanayileşmesini anlamaya yönelik bir çaba içinden doğdu (Giddens, 1976) ve neticede bunu "modernliği" "gelenek" ten ayırarak yaptı. Bu klasik sosyoloji yazarlarında çeşitli formlara büründü: Marks'ın "feodalizm" (feudalism) karşısında "kapitalizm"i (capitalism), Maine'nin "statü" (status) karşısında "sözleşme"si (contract), Tönnies'in "cemaat" (Gemeinschaft) karşısında "cemiyet"i (Gesellschaft), Durkheim'in "mekanik" (mechanical) karşısında "organik" (organic) dayanışması ve Weber'in Batı'nın biricikliğini tanımlama çabaları.

Modernitenin insanları dinden uzaklaştırması bekleniyordu Wilson, 1966; Berger, 1967; Dobbelaere, 2002; but see Berger, 1999; Berger, Davie & Fokas, 2008). Kurumsal

ayrışma ve devlet genişlemesi dini özel hayata taşıdı, dini çoğulculuk doğaüstü inancı mantıksız hale getirirken sonunda nasıl bu kadar sayıda farklı din doğru olabilirdi? Modernite birbirine benzemeyen önceki insanlar arasında bağ kurar, önceden dini inancı koruyan sosyal boşlukları birbirine bağlar. Bu boşluklar aynı zamanda –bağımsız olarak– modernitenin erozyona uğratacağı beklenen kabile benzeri grup kimliklerini de muhafaza etmiştir. Standart sosyoloji, modern insanları bireyci, kozmopolit, evrensel bakış açısına sahip, hoşgörülü, rasyonaliteye yönelmiş, özyargılayıcı ve kişisel gelişimi uğruna geleneksel bağları koparmaya istekli olarak tarif etmektedir (Giddens, 1991). Modernleşme teorisi, özellikle, bu gibi tutumların ekonomik ilerlemeyle birlikte genişlediğini görmektedir (Rostow, 1960; Inkeles & Smith, 1974). Dini ve etnik tikelciliklerin bu çeşit gelişmeyi engellemesi varsayılır. Standart sosyoloji onları geleneksel dünya ile birlikte yok olmuş olarak düşünür.

Yugoslavya ve diğer ülkelerdeki dini-etnik çatışmanın patlak vermesi, bireyselleşmiş, laik, postetnik dünyaya yumuşak bir geçiş taraftarları için bir kriz yarattı (Ignatieff, 1993). Bunun, özellikle doğu Avrupa gibi “moderniteye giden yolda” olan toplumlarda gerçekleşmesi beklenmiyordu. Bazı gözlemciler, dinî ve etnik kökenleri modernitenin getirdiği sosyal bozulmaya karşı tepkiler olarak ele alarak temel teorilerini kurtarmaya çalışmışlardır (Lechner, 1993; Marty & Appleby, 1991; Marty & Appleby, 1997). Diğerleri niçin dini bir hava taşıdığı açıklanmamış olarak kalmasına rağmen etnik ilkçilik hakkında konuşma yolunu seçti (Kaplan, 1993; Kaplan, 2000; Kimmel, 1996; bkz. Simpson, 1996). Bununla birlikte, bu puanı bile olsa birçok dış ziyaretçiye ev sahipliği yapan Medjugorje’de etnik şiddet patlak vermemelidir. Bütün bunlara rağmen, dışarıdan birçok ziyaretçi ağırlayan Medjugorje’de etnik şiddet patlak vermemeliydi. Köyü dış dünyaya böylesine bağlayan dini turizm çatışmaya karşı köylülere bağlılık kazandırmalıydı. Açıkça, standart sosyolojik yaklaşım bölgede yaşanan olayları açıklamakta başarısız olmuştur.

Batılı sosyologların aksine, İbn Haldun iyi bilindiği gibi benzer bağlamsal kategorileri “grup hissi”nin potansiyel kaynakları olarak gördüğü din ve etnisiteye uyguladı. Kabile halklarının “gelenekselciliği”ne değil onların kendilerini bir diğerine feda etmeleri üzerine odaklandı. Dini, bir inanç, organizasyon ve adet olarak değil fakat insanları işbirliğine teşvik eden benzer şekilde teşvik eden bir güç olarak gördü. Etnisite de din de grup hissini şiddetlendirir. Her ikisi de çatışma ve değişim karşısında grup kimliklerini muhafaza eder. En önemlisi, tarihin herhangi bir noktasında bunu yapabildiler (çünkü)

–Onun döngüsel teorisine göre– herhangi tasavvur edilen bir “ilerleme” “geleneksel” ve “modern”den gelmiyordu.

İbn Halduncu bir sosyolog, Medjugorje’deki Meryem Ana’nın görülmesi ile 1990’ların etnik şiddetini aynı toplumsal sürecin bir parçası olarak görmenin anlaşılabilir olduğunu ileri sürebilir. Açık barış mesajlarına rağmen, olaylar, devlet gücünün çözüldüğü bir zamanda, Katolik kimliğini ve dayanışmasını güçlendirdi. Meryem Ana’nın ekonomik olarak geri kalmış ve etnik açıdan karışık bir sınır bölgesinde görülmesi, Katolikliğin özel statüsünün doğaüstü bir tasdiki anlamına geldi. Tam olarak bölge turist para akışından önce geri kalmış olduğu için, aşiret (clan) grupları daha güçlüydüler. Tarım yapmak zordu ve kaynaklar yetersizdi, bu da aileleri ve aşiretleri kendilerine güvenmeye mecbur etti. Daha önceki olaylar, bölge halkına, her ne kadar tarihsel olarak doğru olmasa da “Hırvat” ve “Katolik”in eş anlamlı görüldüğü kavramsal bir dünya ile sunuldu⁹ Katoliklik daha önemli hale gelirken grup hissinin yükselmesi hayret edilecek bir şey midir?

Sells (2003, s. 319)’in işaret ettiği gibi, “Meryem Ana’ya atfedilen orijinal mesajlar bir antikomünist alt metin içeriyordu”– mevcut Yugoslav rejiminin niteliği göz önüne alındığında, tahsis edilmiş bir ara hat. (Sells, bir diğer meşhur Katolik bölgesine (Fátima’nın Meryem Anası, Portekiz) dair hac literatürünün de benzerliğinden bahseder). Sonraki mesajlar bu temayı duaya çağrı, oruç tutma ve inanmayanların döndürülmesi konularına çevirdi. Sonuncu mesajın artan bir şekilde Katalolik olmamaları ile tanımlanan Sırp ve Boşnakların zorla sınır dışı edilmelerinin nasıl gerekçelendirmiş olabileceğini görmek zor değil. Yükselmiş Hırvat/Katolik grup duygusu söz konusu karışıklığı Yugoslav devletinin çöküşü bağlamında “dışarıdakiler”e karşı harekete geçirdi. Devlet buharlaştığı için dini-etnik çatışma da çabucak açığa çıktı.

Buradaki konu, İbn Haldun’un Müslüman dünya tarihinde odaklandığı şeyin sonucu olmasına rağmen “kabileler”in “şehirler”i fethetmesi değil, grup hissidir. İbn Halduncu sosyoloji için soru, merkezci dayanışmanın kaynak ve sonuçları ile birlikte ne ölçüde çeşitli grupların birbirine bağlandığıdır. Güneybatı Bosna’da hayatın zorlukları aileleri ve boyları birbirine bağlamış ancak onları daha geniş gruplara birleştirmemiştir. Esasen,

⁹ Mart Bax (2000b, s.47) rakip bir Hırvat grup ancak Sırp makamların yardımıyla II. Dünya Savaşı’ndan sonra yerleşmiş olduğu halde yerli “Müslüman” boylardan birisinin Hırvat kökenli olduğunu belirtmektedir.

Hırvat-Katolik boylar arasında kayda değer düşmanlık olduğunu biliyoruz (Bax, 1995, pp. 108-114); Bir İbn Halduncu (haldunian) Sırplar ve Boşnaklar arasında benzer çatışmalar arayacaktır. Hırvatlar arasında, en azından, boy/aşiret grup hissi yüksek ancak, sınırlı bir bir kapsamda. Burası dinin resme girdiği yerir.

“Medjugorje'deki mucizeler” Katolikliği bu bölgede daha önemli bir hale getirdi, İbn Halduncu sosyoloji bu durumun daha büyük bir aşiret-içi işbirliği yaratmasını bekleyecekti. Anlaşıldığı kadarıyla da durum böyleydi. Olayların kendileri yerel Fransiskan düzenin nezaretinde Katolik bir dille şekillendirildi. Çeşitli yerel boylar ve aileler turizmi geliştirmek için dışarıdaki Katolik gruplarla birlikte çalıştılar. Kendilerini turistlere Katolik olarak takdim ettiler, böylece bu onların kamusal ana kimliği haline geldi. Bunun açık sonucu Hırvat etnisitesi ile Katoliklik arasındaki eşitliğin altının çizilmesi oldu –tam anlamıyla belirli sadakatlerin dine daldırılması idi ki İbn Haldun bunu İslam'ın zaferleri için de çok önemli bulmuştur.

İbn Halduncu bir sosyolog bir başka gelişmenin daha altını çizecektir: görüntülerin ve ardından gerçekleşen hacı akımının yerel Katoliklik üzerindeki etkisi. 1980'lerden evvel, Medjugorje daha ziyade bir kadınlar köyüydü. Yugoslavya'nın ekonomik anlamda az gelişmiş bölgelerinin çoğunda olduğu gibi, erkeklerinin çoğu İtalya ve Almanya'da geçici işçi olarak çalışıyordu, ailelerini desteklemek için eve para gönderiyorlardı. Köyün dini hayatı, kilisenin etrafında değil kadın dua gruplarının etrafında dönüyordu. Kadınlar dini statü sahibiydiler ve antropolog Mart Bax'a (1995, s. 60) göre “ yaygın şekilde hissedildi ki onların gayretleri olmasaydı ... Meryem Ana görünmezdi”.

Birçok yerde doğru olduğu gibi, yaygın Katoliklik kilise-merkezli olma bakımından yegane değildi ki bu sonraki hac dönemleri boyunca olduğundan çok daha fazla eklektik olduğu anlamına gelir (Meredith McGuire, 2008) yakın zamanda ifade ettiği gibi, bu, gerçekten yaşandığından, dinde ortak bir motiftir). Aslında hiç bir köylü kadın bunu Kilise yetkililerine doğrudan söylememesine rağmen ortodoksiye ve sınırlara daha az odaklanmıştı (Bax, 1995, s. 53-65).

Büyük hacı akını bölgeye zenginlik getirmekten fazlasını yaptı; yaygın Katolikliği yeniden kilise merkezli hale getirdi. Kadınların statüsü geriledi, çünkü hem ekonomik fırsatların ortaya çıkması erkekleri yurt dışından geri getirdi, hem de dışarıdakiler (outsiders) Meryem Ana'yı görenlere (visionaries), papazlara ve diğer yerel yetkililere odaklandılar. Katolik kimliğini güçlendirerek, bölgeyi daha önce olduğundan daha fazlaca tek tip (ve

ortodoksça) Katolik olarak tasvir ettiler. Katolik olmayanlar ekonomik patlamaya dahil olamadılar, dolayısıyla yerlerinden edildiler. Bütün bunlar –İbn Halduncu ifadeyle– Katolik grup hissini yükseltti.

Bu, Meryem Ana görüntülerinin etnik temizliğe sebep olmak şöyle dursun, bundan sorumlu olduğu demek değildir. İbn Halduncu bir sosyolog meseleyi bu şekilde ortaya koymazdı. Halbuki İbn Halduncu görüşe göre, dini ve etnik dayanışma bir parçadır. Bu, özellikle etnisitenin dini çizgilerle tanımlandığı yerde , insanların kişisel inançları, ibadet hayatları vb. açılardan “dindar” olup olmadığına bakılmaksızın geçerlidir. Önemli olan hissetmektir ve grup kimliği duygusudur. Standart sosyolojinin aksine, İbn Halduncu bir yaklaşım din ve etnisite arasında içsel bir bağ görecektir. Ve toplumsal şiddetin patlak vermesi de beklenmedik bir şey olmayacaktır. Bu esaslar temel alındığında Medjugorje olayı bunu salık veriyor.

IV.

İbn Halduncu sosyoloji Medjugorje’de ne olduğuna dair bize ilginç ve faydalı şeyler söyler fakat yine de kendimize bu resmin doğru olup olmadığını sormamız gerekir. Burada ki olay gerçekten din ve etnisitenin grup hissini kaynağı olduğu mudur? Gerçekten bu grup hissini söz konusu katliam ve etnik temizlikte ve bahsettiğim diğer olaylarda payı var mıdır? Korkarım, bu olayda, cevap “Hayır”. Nedenini açıklayayım.

Grup oluşumunu tarif etmek için bağlamsal olarak iki yol vardır. Gruplar çekim/cazibe ile oluşabilirler: bu makalede daha evvel sözünü ettiğim merkez–odaklı güç. Veya gruplar bölünme ile oluşabilirler: grup çatışmasının bir sonucu olarak, tarafların her birinin korkusuzluğunu pekiştirmeye ve kendini korumasına yol açar.

Bosnalı Medjugorje çatışması, öncelikle merkezci dayanışmanın, yani İbn Haldun’un öne sürdüğü gibi, insanları birbirine bağlayan güçlerin bir sonucu muydu? Veya orada etnik bölünme, kendi kendini sürdürebilen bir spiralın içindeki bölücü şiddetten mi besleniyordu –bir araya getirme duygusuna bakmaksızın insanları karşı karşıya getirerek gruplar yaratan bir süreç? Seçkin aktörler tarafından oynanan yangın çıkarma rolünün bir analizi bunlardan sonuncusunu işaret eder. Bu konuyu dört ilgili noktada ele alacağım.

Birinci Nokta:

Yugoslav devleti 1980’lerin sonunda içe doğru bir patlama yaşadığı sırada, çeşitli liderler iktidarda kalmanın bir yolu olarak etnik bölünmeler üzerine oynadılar. Slobodan

Milošević, aşırı milliyetçi, namı 1987 konuşmasını Kosova'da yaptı, Sırbistan'ın başkanlığına seçildi, 1990'lar savaşı boyunca ülkeyi yönetti (Silber & Little, 1994, s. 37ff). Franjo Tudjman benzer şekilde aşırı milliyetçi bir platformda Hırvat başkanlığına seçildi. 1992–1995 cinayetlerinin büyük bölümünü Bosna'da bulunan, her biri finanse edilmiş ve silahlanmış etnik milisler gerçekleştirdi. Milošević, Eski Yugoslavya Uluslararası Ceza Mahkemesi tarafından savaş suçları ve soykırım suçlamasıyla yargılanmıştı ve 2006'da kalp yetmezliği nedeniyle öldüğünde hala yargılanıyordu. Tudjman, mahkeme toplanmadan evvel ölmemiş olsaydı, benzer şekilde benzer şekilde aleyhine dava açılacağı benziyordu.¹⁰ Her ikisi de "kültürel gruplarını, kitlesel seferberlik alanı ve güç ve kaynak yarışında seçim bölgesi olarak kullanan" siyasal enstrümantalistlerdi (Smith, 2001, s. 54–55).

Uzun zamandır etnisite kartını oynamak, seçim sistemlerinin ve/veya seçmenlerin çapraz etnik bağlantıları mükafatlandırmadığı ülkelerde siyasi başarıya giden yol olmuştur (Reilly, 1998; Caspersen, 2009). Bu özellikle politik güce erişimin aniden kapanın elinde kalacak bir hale geldiğinde caziptir, Yugoslavya'da olduğu gibi.

İkinci Nokta:

Hem Sırlar, hem Hırvatlar, dini, bölünmeler yaratmak için kullandılar (Sells, 2003, s. 311–317). Mesela, 1989'da düzenlenen 1389 Savaşı'nın yıl dönümü, Sırp Ortodoks kilisesi ve devleti tarafından "Sırp Golgotası" olarak muamele edilerek ağır biçimde ritüelleştirildi – düşen Sırp savaşçılarını yöneten bir Meryem Magdalene figürüyle tamamlandı (s. 311–312).

Bu, Bosna'daki vahşeti ve daha sonra yaşanacak Kosova Savaşını besleyen Sırp–Müslüman bölünmesinin altını çizdi. Hırvat Katolik milliyetçiliği uzun zamandır Ustashe'ye bağlı anti–komünist, Sırlara ve komünistlere karşı olmasıyla meşhur kilise lideri Kardinal Stepinac'ın azizlik mertebesine yükseltilmesi kampanyasına odaklanmıştı. Şunu belirtmek gerekiyor ki, Hırvatistan Yugoslavya'dan bağımsızlığını ilk olarak Medjugorje görüntülerinin onuncu yıl dönümüne denk getirmiştir. Bu açıkça Hırvat ayrılıkçılığına doğa üstü bir tasdik sağlamak için yapılmış bir manevraydı. Sırp ve Hırvat militanlar kurbanlarını onların dini olarak tanımlanan soyadlarından ve çocukluklarında öğrendikleri duaları sorarak belirlemişlerdi. Bunu yaparak, Sell'in (2003, s. 310) "din

¹⁰ Radio Free Europe/Radio Liberty, 10 Kasım 2000, (savcının sözlerinden alıntı yapıyor) <http://www.rferl.org/content/Article/1142280.html>, erişim 10 July, 2009.

kimliği” ismini verdiği bir bölme çizgisi yarattılar ve bunu gerçek “dini kimliği” bazen çok farklı olan insanlara empoze ettiler. Sells, HVO (Hırvat Savunma Birliği)’daki Hırvat milisin diğer Müslüman milis arkadaşlarını öldürdüklerini bildirdiler, böylelikle daha önce hiç olmadığı şekilde bir bölünme yarattılar (s. 317). Bu, İbn Halduncu grup hissinin üreteceği türden bir dayanışma değil, kesinlikle dıştan grup oluşumdur.

Rejimin dışarıdan “müslüman kardeşler”ine destek olmak için gelen cihadist savaşçıları/ (jihadist fighters) cezbetmesine rağmen Boşnak “müslüman” liderlik dini, bir toplanma noktası olarak kullanmadı (Van Metre & Akan, 1997; Sells, 2003, s. 310, n1). Genellikle savundukları nüfusun dini gevşekliğinden ötürü çok şaşırdılar. Boşnak İslamcılığı, en azından bir kısmı Batı’nın Boşnakları koruma konusunda zaaf göstermesi ve savaş boyunca Müslümanların uğradığı orantısız ölü sayısı sonucu tahrik olmuş bir savaş sonrası fenomen gibi görünüyor (Flottau, 2007; Mayr, 2009). Yeniden dirilen Bosnalı İslam –ki çok da bir yeniden dirilme değildirkendi sebeplerinin değil, ötekilerin çizdiği ara hatların bir sonucudur.

Üçüncü Nokta:

Medjugorje içindeki ve etrafındaki çatışmalar her zaman dini çizgiler üzerine bölünmemiştir. Mart Bax (1995, s. 108–114) hac turizminin çoğuna sahip olan yerel aşiretin (oteller, taksi ve otobüs taşımacılığı vb.) ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanan geniş bir Katolik aşiretten bahseder. Grubun “suçu”, yatırımlarını korumak için hükümet yetkilileri (çoğunlukla Sırplar) ile birlikte çalışmaya istekli olmasıydı. Ekonomik faktörler bu olayda etno–dini sadakati körükledi. Bu aşiret kavgası ile Bax’ın dini çizgileri kesiştirdiği bir sonraki çalışmasında (2000b) naklettiği Gradšika köyünde yaşanan aşiret kavgası arasında çok fazla fark görmek zor. Katolik Hırvat aşiret ile ve Hırvat kökenli Müslüman aşiret arasındaki menşe itibariyle benzer şekilde ekonomikti ve yine benzer şekilde yürütüldü. Yerdeki gerçeklik, herhangi mutazam bir İbn Halduncu resmi kucaklamaya izin vermiyor.

Dördüncü Nokta:

Hırvat köylüler Sırp yetkililere vergi ödediler, Sırp köylerine yönlendirilen yeni gelişmeler gördüler, Sırp polisinin ellerinde resmi tahribattan zarar gördüler. Resmi olmayan şekilde kamu istihdamı yasaklanmıştı ki bu da çoğu kişinin Batı Avrupa veya Amerika Birleşik Devletleri’ne göç etmeye zorlandıkları anlamına geliyordu. Giderek “etnik” terimlerle okumaya başladıkları, sadece tarihsel statülerine dayanan bu muamele karşısında içermelerine şaşırlacak bir şey var mıdır? Gurur ve nakit kaynağı olan Marian

görüntülerini memnuniyetle karşılamalarında karşılamaları garip bulunabilir mi? Yeni kavuştukları bağımsızlıklarını, yönetici seçkinlerin etraflarına çektikleri 'etnik' çizgiler üzerinde misilleme yapmak için kullanacaklarından şüphe edilebilir miydi?

Biz burada etnik ilkçilikle ilgilenmiyoruz. O sırada medyada iddia edildiği gibi 'Sırplar' ve 'Hırvatlar' yüzyıllar boyunca savaşmamışlardır. "Katolik", "Ortodoks" ve "Müslüman" bölgedeki çeşitli grupların etrafına sıkı sıkıya çekilen çizgiler değildir ve sosyal bariyerlerin en göze çarpanı olmamıştır. Evet, burada her zaman bölünme çizgileri var olagelmisti, ancak bunlar genellikle kesişen ve farklı devirlerde farklı güce sahip olan çizgilerdi.

Fakat bu anda, bu yerde, bölgesel ve ulusal seçkinlerin siyasi güçlerini genişletmek için kullanabileceği araçlar olarak 'etnik' ve 'dini' bölünmeler mevcuttu. 1990'ların Yugoslav savaşları, bu elitlerin nasıl birbirlerine karşı gruplar oluşturabileceğinin klasik bir örneğidir. Medjugorje'nin bölünmeleri, İbn Halduncu grup hissini bir sonucu değildi; Tasarlanmış politikalardan kaynaklanıyordu. Grup kimliği teşhisi aktif olarak savaş suçlarına, etnik temizliğe ve hatta soykırıma yol açtı. Din temelli grup duygusunun resme girmesi gerekmiyordu.

Bu, İbn Haldun'un yaklaşımın faydasız olduğu şöyle dursun, yanlış olduğu anlamına gelmez. İfade ettiğim gibi, Daha önce de belirttiğim gibi bu, akademisyenleri kendilerinin ampirik bağlantılarını ölçmeye zorlayarak din ve etnisiteyi aynı kavramsal sepete koyan birkaç yaklaşımdan birisidir. Ve bu vakada bu iki faktör çok yakından ilişkilidir; bunun nasıl olacağını görmek kayda değer bilimsel ilerlemeyi temsil eder. İbn Haldun'un yaklaşımı aynı zamanda standart sosyolojide "geleneğin" statik ve "modernliğin" dinamik olarak temsiline karşıtlığı salık verir. Açıktır ki, bu Bosna çatışmasını bir çerçeveye oturtmak içinde uygun olmayan bir yöntemdir. İnanıyorum ki sosyal çatışmalarda bir grup hissini varlığını ya da yokluğu araştırmak faydalı olacaktır ki bu, İbn Halduncu yaklaşımın önerdiği bir şeydir.

Bununla birlikte, bu olayda, gruplar dini ve etnik çizgiler boyunca merkezci değil çatışma yoluyla, dışarıdan şekillendirildi. Bunun yapılma şekline bakarak çok başarılı olduğunu söyleyemeyeceğimiz kendisi de siyasetçi olan İbn Haldun'un bundan işimize yarayacak sonuçlar çıkarabileceğini sanmıyorum.

Sonuç

Göz önünde bulundurulması gereken bir başka unsur var, ancak gelecekte araştırmak üzere söz etmekten fazlasını yapmak için yerim yok. Yukarıda belirtildiği gibi, İbn Haldun, yerleşik hayatın grup hissinin çökmesine yol açtığı, daha fazla birleşmiş barbarların istilasını davet eden, döngüsel bir “medeniyet” teorisi ortaya koyar.

Daha önce Medjugorje üzerine yaptığı çalışmasından bahsettiğim Mart Bax (1995; 2000b), 1990’ların başında Bosna’nın güneybatısına ve genelde olarak Yugoslavya’nın üzerine çöken barbarlığı incelemek için kıyas edici bir medeniyet teorisi önermişti (Bax, 1997; 2000a; 2000c). Bax, sözkonusu teoriyi medeniyeti, insanların birbirleriyle yaşama ihtiyacı nedeniyle bireysel kendini-kısıtlamanın artması olarak gören Norbert Elias’ın (1939a; 1939b) çalışmaları üzerine temellendirmiştir. Bax’ın Elias’ın argümanının özünü özetlediği gibi:

- Çok sayıda “faktörler” sebebiyle, devlet oluşumu başlıcalarından birisi olarak, geçmişte Batı Avrupa’da binlerce yıl giderek daha fazla insan daha fazlasıyı içinde birbirine daha fazla bağımlı hale geldi. Sonuç olarak, birbirlerini daha fazla dikkate almaya, öfke ve şiddete eğilim gibi kendi duygularını kontrol altında tutmaya zorlandılar. Bu dışsal veya sosyal kısıtlılık hali neredeyse otomatikleşti... [Bu] her çeşit yasakta dışa vuruldu (Bax, 1997, s. 164).

Elias, “barbarlığı” ve “medeniyeti” derinlemesine iç içe geçmiş olarak görür; Dolayısıyla Bax, Bosna şiddetini, tam olarak bastırılmışların geri dönüşü değil ama en azından yapay kendini kontrol tavrının tersine çevrilmesi, bir “medeniyetten çıkma” (decivilization) süreci olarak incelemeyi önermektedir. Bazı ilkçilerin (primordialists) iddialarının altını çizen bir fikir olarak Boşnakların doğuştan gelen acımasızlığını varsaymaktan ziyade “medeniyeti” –belirli sosyal koşullar altında tersine çevirebilecek– bir başarı olarak ele almayı önerir.

İbn Haldun, medeniyet ve barbarlığı benzer şekilde, grup hissi aracıyla olsa da birbirine bağlı olarak gördü. Belki medeni (olduğu varsayılan) halkların katliama uğradığı son örneklerde uygulandığı gibi, bu iki teori arasındaki bağlantıları ve zıtlıkları keşfetmek yararlı olmayacak mıdır?

Bu makalede, İbn Haldun’un eserlerinin bir yönünü, merkez odaklı grup dayanışmasının bir kaynağı olarak etnisite ve dini paralel muamelesini inceledim. Bu muamele en azından

gruba içkin bağlantılardan ziyade araçsal olarak manipüle edilmiş bölünmelerden oluştuğu kanıtlanan söz konusu gruplarda, Bosna vakasında faydalıdır. Benzer şekilde, İbn Haldun'un medeniyet dinamiklerine ve barbarlığa yaklaşımını diğer bilimsel yaklaşımlarla mukayese etmek de faydalı olacaktır.

Kaynaklar

- Al-Jabri, M. (1983). *Al-Assabiyya and the State: Ibn Khaldun's Theoretical Perspectives in Arab-Islamic History* [in Arabic]. Beirut: Dar Attalia.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Revised and extended). London: Verso.
- Bax, M. (1990). The madonna of Medjugorje: Religious rivalry and the formation of a devotional movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly*, 63(2), 63–75.
- Bax, M. (1995). *Medjugorje: Religion, politics, and violence in rural Bosnia*. Amsterdam: VU University Press.
- Bax, M. (1997). Civilization and decivilization in Bosnia: A case study from a mountain community in Hercegovina. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology*, 27(1), 163–176.
- Bax, M. (2000a). Barbarization in a Bosnian pilgrimage center. In J.M. Halpern (Ed.), *Neighbors at war: Anthropological perspectives on Yugoslav ethnicity, culture, and history* (pp. 187–202). University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Bax, M. (2000b). Holy Mary and Medjugorje's rocketeers. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology*, 30(1), 45–58.
- Bax, M. (2000c). Warlords, priests, and the politics of ethnic cleansing: A case-study from rural Bosnia-Hercegovina. *Ethnic and Racial Studies*, 23(1), 16–36.
- Berger, P.L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, P.L. (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Berger, P.L., Davie, G., & Fokas, E. (2008). *Religious America, secular Europe?: A theme and variations*. London and New York: Ashgate.
- Berryman, E. (2001). Medjugorje's living icons: Making spirit matter (for sociology). *Social Compass*, 48(4), 593–610.
- Borofsky, R. (2000). To laugh or to cry? *Anthropology News*, 41(2), 9–10.
- Carmichael, C. (2006). Violence and ethnic boundary maintenance in Bosnia in the 1990s. *Journal of Genocide Research*, 8(3), 283–293.
- Caspersen, N. (2009). *Contested nationalism: Serb elite rivalry in Croatia and Bosnia in the 1990s*. Oxford: Berghahn Books.
- Cigar, N. (1995). *Genocide in Bosnia: The policy of 'ethnic cleansing' in Eastern Europe*. College Station, TX: Texas A&M University Press.

- Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The founding father of Eastern sociology. *International Sociology*, 5(3), 319–335.
- Dimitrova, B. (2001). Bosniak or Muslim? Dilemma of one nation with two names. *Southeast European Politics*, 2(2), 94–108.
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An analysis at three levels*. Brussels: P.I.E. – Peter Lang.
- Durkheim, É. (1893). *The Division of Labor in Society* (G. Simpson, Trans.) New York: Free Press, 1964.
- Durkheim, É. (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life* (J.W. Swain, Trans.) New York: Free Press, 1965.
- Elias, N. (1939a). *The Civilizing Process, Vol I: The History of Manners* (E. Jephcott, Trans.) New York: Pantheon Books, 1978.
- Elias, N. (1939b). *The Civilizing Process, Vol II: State formation and civilization* (E. Jephcott, Trans.) New York: Pantheon Books, 1982.
- Flottau, R. (2007). Balkan Mujahedeens: Fundamentalist Islam Finds Fertile Ground in Bosnia. *Der Spiegel Online*, 9 Nov. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,516214,00.html>.
- Giddens, A. (1976). Classical social theory and the origins of modern sociology. *American Journal of Sociology*, 81(4), 703–729.
- Giddens, A. (1978). *Emile Durkheim*. Harmondsworth: Penguin Books, Ltd.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hannan, M.T. (1979). The dynamics of ethnic boundaries in modern states. In J. W. Meyer & M.T. Hannan (Eds.), *National development and the world system* (pp. 253–275). Chicago: University of Chicago Press.
- Hechter, M. (1975). *Internal colonialism: The Celtic fringe in British national development*. Berkeley: University of California Press.
- Ibn Khaldun. (1377–99). *The Muqaddimah: An introduction to history* (in 3 volumes; 2nd edition) (F. Rosenthal, Trans.) Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.
- Ignatieff, M. (1993). *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.
- Ignatieff, M. (1995). The politics of self-destruction. *New York Review of Books*, 2 Nov, 17–19.
- Inkeles, A., & Smith, D. (1974). *Becoming modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kaplan, R.D. (1993). *Balkan ghosts: A journey through history*. New York: St. Martin's Press.
- Kaplan, R.D. (2000). *The coming anarchy: Shattering the dreams of the post-Cold War*. New York: Vintage Books.
- Kimmel, M.S. (1996). Tradition as revolt: The moral and political economy of ethnic nationalism. *Current Perspectives in Social Theory*, 16, 71–98.
- Lechner, F.J. (1993). Global fundamentalism. In W. H. Swatos, Jr. (Ed.), *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis* (pp. 19–36). Newbury Park, CA: Sage Publications.

- Lechner, F.J. (1994). Tribes and cities: Particularism and universalism as global processes. *Presented at the Research Committee 16 of the International Sociological Association, XIIIth World Congress of Sociology*, Bielefeld, Germany.
- Lukács, G. (1923). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics* (R. Livingston, Trans.). London: Merlin Press, 1971.
- Markle, G.E., & McCrea, F.B. (1994). Medjugorje and the crisis in Yugoslavia. In W. Swatos (Ed.), *Politics and religion in Central and Eastern Europe: Tradition and transitions* (pp. 197–207). Westport, CT: Praeger.
- Marty, M.E., & Appleby, R.S. (Eds.). (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, M.E., & Appleby, R.S. (Eds.). (1997). *Religion, ethnicity, and self-Identity: Nations in turmoil*. Hanover, NH: Salzburg Seminar.
- Mayr, W. (2009). The Prophet's fifth column: Islamists gain ground in Sarajevo. *Der Spiegel Online*, 25 Feb. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,609660,00.html>.
- McGuire, M.B. (2008). *Lived religion: Spirituality and materiality in individuals' religious lives*. New York: Oxford University Press.
- Mestrovic, S.G. (1991). *The Coming Fin de Siècle*. London: Routledge.
- Nielsen, F. (1985). Toward a theory of ethnic solidarity in modern societies. *American Sociological Review*, 2(133–149).
- Reilly, B. (1998). With no melting pot, a recipe for failure in Bosnia. *New York Times*, 12 September. Retrieved 10 July 2009, from <http://www.nytimes.com/1998/09/12/opinion/12iht-edreilly.t.html>.
- Rosenthal, F. (1958). Translator's introduction. In *The Muqaddimah*, by Ibn Khaldun (pp. xxvii–cxv). Princeton: Princeton University Press.
- Rostow, W.W. (1960). *The stages of economic growth: A non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Sekulic, D., Massey, G., & Hodson, R. (1994). Who were the Yugoslavs? Failed Sources of a Common Identity in the Former Yugoslavia. *American Sociological Review*, 59(1), 83–97.
- Sells, M.A. (2003). Crosses of blood: Sacred space, religion, and violence in Bosnia–Hercegovina. *Sociology of Religion*, 64(3), 3009–331.
- Silber, L., & Little, A. (1994). *The Death of Yugoslavia*. London: Penguin Books, Ltd.
- Simic, C. (2009). He understood evil. *New York Review of Books*, 2 July, 56, 11.
- Simpson, J.H. (1996). 'The great reversal': Selves, communities, and the global system. *Sociology of Religion*, 57(2), 115–126.
- Smith, A.D. (2001). *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press.
- Spengler, O. (1918–1922). *The decline of the West* (C.F. Atkinson, Trans.) New York: Oxford University Press, 1961.
- Spickard, J.V. (2001). Tribes and cities: Towards an Islamic sociology of religion. *Social Compass*, 48(1), 97–110.

- Thompson, E.P. (1963). *The making of the English working class*. New York: Vintage Books.
- Thye, S.R., & Lawler, E. (2002). *Group cohesion, trust, and solidarity*. Greenwich, CT: JAI Press.
- Tindemans, L., Cutler, L., Geremek, B., Roper, J., Sommer, T., Veil, S. *et al.* (1996). *Unfinished Peace: Report of the International Commission on the Balkans*. Brookings Institution Press / Carnegie Endowment for International Peace.
- Toynbee, A.J. (1934–1961). *A study of history*, in 12 volumes. Oxford: Oxford University Press.
- Van Metre, L., & Akan, B. (1997). *Dayton Implementation: The Train and Equip Program*, Special Report #25. Retrieved 10 July 2009, from United States Institute of Peace:
<http://www.usip.org/resources/dayton-implementation-train-and-equip-program>.
- West, R. (1996). *Tito and the Rise and Fall of Yugoslavia*. New York: Basic Books.
- Wilson, B.R. (1966). *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: CA. Watts & Co., Ltd.