

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

TARİH

İKTİDARIN SEMBOLLERİ VE İDEOLOJİ

II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)

SELİM DERİNGİL



DK

İktidarın Sembolleri ve İdeoloji

II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)

İKTİDARIN SEMBOLLERİ VE İDEOLOJİ
II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)

Original adı: The Well- Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909

© 2001, 2014 Selim Deringil

I. B. Tauris & Co. Ltd. Londra aracılığıyla yayımlanmıştır.

Yazan: Selim Deringil

İngilizce aslından çeviren: Gül Çağalı Güven

Türkçe yayın hakları: © Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.

1. baskı / Yapı Kredi Yayınları, 2002

Doğan Kitap'ta 1. baskı / Ocak 2014 / ISBN 978-605-09-1814-4

Sertifika no: 11940

Kapak tasarımı: Geray Gençer

Kapak görseli: Abdullah Biraderler / CORBIS

Askeri mektep öğrencileri, 1893

Baskı: Ayhan Matbaa Basım Sanayi ve Tic. Ltd. Şti.

Mahmutbey Mah. Deve Kaldırım Cad. Gelincik Sok.

No: 6 Kat: 3-4 / Bağcılar-İSTANBUL

Tel. (212) 445 32 38

Sertifika no: 22728

Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.

19 Mayıs Cad. Golden Plaza No. 1 Kat 10, 34360 Şişli - İSTANBUL

Tel. (212) 373 77 00 / Faks (212) 355 83 16

www.dogankitap.com.tr / editor@dogankitap.com.tr / satis@dogankitap.com.tr

İktidarın Sembolleri ve İdeoloji

II. Abdülhamid Dönemi
(1876-1909)

Selim Deringil

Çeviren: Gül Çağalı Güven



Babam Efdal Deringil'e

İçindekiler

Teşekkür	11
Sunuş	13
Egzotik kuşun peşinde ya da sarığın ötesine bakış	16
Osmanlı Devleti'nde "ince ayar" ve meşruiyet bunalımı.....	21
Kaynaklar	24
Kitap	25
1 / "Padişahım çok yaşa!"	
Abdülhamid döneminde sembolizm ve iktidar	29
Devletlerarası rekabette merasim.....	29
Abdülhamid ideolojisinde anlam kademeleri.....	31
Seçkinlerin entelektüel şartlanması	32
Kamusal sembolizm ve tezahürleri	35
Resmi ikonografi	39
Hükümdarlık ihsanının kişisel tezahürleri.....	48
Devlet koleksiyonlarına katılan simgesel nesneler	50
Abdülhamid döneminde dil sembolizmi.....	52
Sonuç	55
2 / Şeriatın Osmanlılaştırılması.....	57
Hamid dönemi Hanefi hilafeti	59
Şeriatın Osmanlılaştırılması.....	63
Resmi mukaddesatı tekelleştirme çabası.....	66
Hicaz'da Osmanlı olmayan Müslümanlara karşı	
Osmanlılar	70
Hicaz'ın savunmasına yönelik çabalar	74
Resmi din militanlığı.....	76
Sonuç	79
3 / İhtida ve ideolojik pekiştirme: "Emr bi'l-maruf nehy	
ani'l-münker"	81
Yezidiler: Osmanlı ihtida siyasasının örnek bir olayı	82
Müslümanların ve marjinallerin "tashih-i akaidi"	89
Hristiyanların ihtidası	97
Sonuç	104

4 / Eğitim: Tüm sorunların çaresi mi?	107
Osmanlı eğitim siyasasının uygulamaları.....	108
Mekteb-i Aşiret	115
Osmanlıların gayrimüslim eğitimi konusundaki tutumu.....	118
Sonuç	121
5 / “Kafayı karıştırıyor ve heyecan yaratıyorlar” Misyonerler sorunu	127
Misyoner saldırısına karşı Osmanlı savunması	130
Fransız misyoner etkinliği.....	134
İngiliz misyoner etkinliği.....	138
Amerikan misyonerleri	140
Sonuç	147
6 / Osmanlı imaj yönetimi ve hasar kontrolü	151
Genel hasar kontrolü ve imaj yönetimi.....	153
Olumlu bir imajın sunumu: Basın ve tiyatro.....	158
Protokol ve bir “dünya devleti” olarak Osmanlı İmparatorluğu.....	160
Sonuç	165
7 / Osmanlı otoportresi	167
“Egzotik”i asgarileştirme girişimleri	167
Uluslararası kongreler	170
Abdülhamid dönemi Osmanlı Devleti ve dünya fuarları: “Tüm dünya seyrediyor!”	171
Sonuç	181
8 / Sonuç	183
Bir hizmet elitinin “zımni bilgisi”	183
Dünya perspektifinde Osmanlı İmparatorluğu.....	187
“Gayrimeşrulaştırma” (<i>de-legitimation</i>)	190
Notlar	194
Kaynakça.....	245
Dizin	261

Tanrı aşkına, şuracığa oturalım;
Oturalım da, kralların ölümünün acıklı öykülerini anlatalım;
Bazısı nasıl tahtından indirilmiş; nasıl savaşta öldürülmüş bazısı;
Alaşağı edilmiş hayaletler dadanmış kimisine;
Kimini karısı zehirlemiş; kimi de uyurken katledilmiş...

Shakespeare, *Kral II. Richard*, Perde III, Sahne II.

Düşmanınıza saldırabilirsiniz, doğru mu yanlış mı yaptığınızı düşünmeniz gerekmez; er ya da geç yargıçlarınız sizi haklı çıkarmak için en iyi gerekçeleri bulacaktır nasılsa.

Niccolo Machiavelli, *Prens*.

Devlet-i Âliyye olarak, Hıristiyan devletler arasında sıkışıp kalmışız... Malzememiz ve diplomatik kaynaklarımız sınırsız olsaydı bile, yine de Düvel-i Muazzama'nın yardımına muhtaç olurduk... Binaenaleyh, devletler arasında bütün yardımlar, karşılıklı şüphe ve hesaplı menfaate dayalıdır...

Said Paşa, II. Abdülhamid için hazırlanan Arıza'dan.

Teşekkür

Yardımları, tavsiyeleri, eleştirileri, yüreklendirmeleri ve her şeyden çok da, bana yol gösterme nezaketinde bulunmaları nedeniyle pek çok kişiye şükran borçluyum. İlk ve en derin gönül borcum, “esin perim”, tüm zorunlu ayrıntıların planlayıcısı ve ilk okuyucum olarak bu kitaba katkılarda bulunan meslektaşım Selçuk Esenbel’e ait; kendisi olmasaydı, bu kitap yazılamazdı. Aynı şekilde, taslakları okuyan ve dolaysız eleştirilerde bulunma nezaketini gösteren Daniel Goffman’a ve kendimi çok fazla ciddiye almadığım konusunda bana güvence vermesi nedeniyle Edhem Eldem’e gönülden teşekkür borçluyum. Ariel Salzmann da çok değerli eleştirilerde bulundu ve kafamı arşivlerden kaldırıp, hiç değilse ara sıra yazmanın gerçek dünyasına şöyle bir göz atmamı sağladı. Osmanlı arşivlerindeki arkadaşlığı paha biçilmez olan Caroline Finkel, Londra’ya yaptığım çeşitli ziyaretlerde Andrew Finkel ile birlikte bana lojistik destek verme nezaketini de gösterdi. Feroze Yasamee, büyük bir incelikle kitabın taslağını okudu ve kusursuz bir değerlendirmesini yaptı. Bana özellikle imparatorluk yapılarındaki “ince ayar” düşüncesi ile bağlantılı anahtar niteliğinde içgörüler veren bir başka dostum ve meslektaşım da Faruk Birtok oldu. Tarihsel ve başka sorunlarda, önümde antropolojik bir bakış açısının ufkunu açan Dru Gladney’e de çok şey borçluyum. Çalışmamla ilgili beni aralıksız yüreklendiren Prof. Dr. Şerif Mardin’le yaptığım tartışmalar için en içten şükranlarını sunuyorum. Bir başka meslektaşım Engin Akarlı, beni Osmanlıca öğrenmeye teşvik eden ve eserleri aracılığıyla II. Abdülhamid dönemine ilgi duymamı sağlayan kişi olmuştur. Ayrıca Princeton Üniversitesi’nde geçirdiğim dönem-

de verdikleri destek için Prof. Carl Brown, Prof. Norman Itzkowitz ve Prof. Avram Udovich'e de teşekkür etmem gerekiyor. Aynı bağlamda, II. Abdülhamid dönemine ilişkin bir atölye düzenlemek ve beni Bochum'da konuk etmek konusundaki çabaları nedeniyle Fikret Adanır'a teşekkür borçluyum. Kendileriyle yaptığım tartışmalardan çok yararlandığım kişileri de saymak istiyorum: Mehmet Genç, İlber Ortaylı, Şevket Pamuk, Nükhet Sirman, Nilüfer Göle, Kemal Beydilli, Ahmet Yaşar Ocak, Ekmeleddin İhsanoğlu, Zafer Toprak, Butrus Abu-Manneh, Hakan Erdem, Cem Behar, Philip Mansel, Gülru Necipoğlu, Nevra Necipoğlu, Cemal Kafadar, Alan Duben ve Gültekin Yıldız. Bunun yanı sıra, bu kitabı adadığım merhum babam Efdal Deringil'e, Osmanlıca'yı öğrenmeye başladığım günlerde bana gösterdiği sabır nedeniyle teşekkür borçluyum. Mehmet Genç, İdris Bostan, Nejat Göyünç ve Hayri Mutluçağ'ın, arşiv belgelerini çözmeme yardım etmek için harcadıkları zaman, nezaketin çok ötesine geçti.

Hemen tümüyle bilgisayar cahili biri olarak, büyük bir incelikle bana ayırdıkları saatler için Gülen Aktaş ve Aydın Akkaya'nın yanı sıra, Nadir Özbek ve Emre Yalçın'a da teşekkürlerimi dile getirmeliyim.

Maddi açıdan ise, Princeton'da geçirdiğim yıl boyunca beni destekleyen Fulbright Türkiye Komisyonu'na, beni konuk eden Princeton Üniversitesi Yakındoğu Araştırmaları Bölümü'ne, Firestone ve Gest Kütüphaneleri çalışanlarına şükran borçluyum. Bundan başka, misafir öğretim üyesi olarak Bibliotheque National'den yararlanmama olanak sağlayacak bir dizi ders vermem için beni davet eden François Georgeon ve Paul Dumont'un yanı sıra Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'e de teşekkür ediyorum. Ayrıca Başbakanlık Arşivleri personeli de çok yardımcı oldu. Kitabımın Türkçe baskısının adını koyan Doç. Dr. Ayhan Aktar'a teşekkür ederim. Bütün bunlardan sonra, bir tek tüm hataların, ihmallerin, dikkatsizlik ya da abartmaların tümüyle bana ait olduğunu söylemek kalıyor geriye.

S. Deringil

Sunuş

Bu kitap, artık var olmayan bir dünya hakkında. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yılları ve Sultan II. Abdülhamid'in saltanatı (1876-1909) ile, aynı zamanda modern Balkanlar ile Ortadoğu'nun şafağını görmüş bir dönemdir bu. Osmanlı Devleti, pek çok yönden benzersizdi. Tek Müslüman büyük devlet ve tek Avrupalı Müslüman devletti. Avrupa'nın 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl keşif ve sömürgeleştirme yolculuklarının sonucu olarak genişlemekte olduğu bir dönemde, Avrupa Hristiyanlığına yönelik tek ciddi tehdit olarak ortaya çıkmıştı. Doğmakta olan Avrupa devlet sistemindeki "yeni monarşiler", tam da güçlerini dünya ölçeğinde göstermeye başlamışken, kendilerini saldırgan ve başarılı bir gücün ölümcül tehdidi altında buldular, hem de tam "arka bahçelerinde". Dahası bu güç, üstünlüğüyle övünüyor ve nasıl 1453'te İkinci Roma'yı fethetmişse, Birinci Roma'yı da fethetmeye hazır gibi görünüyordu. Osmanlı orduları, 1479'da Otranto'yu ele geçirerek, papanın Roma'ya kaçmasına neden oldular.¹ Bazı tarihçiler, bütün "Avrupa" kavramının, Osmanlı tehdidinin gerilemesi çevresinde biçimlendirildiğini öne sürmüşlerdir.² En muhteşem günlerinin çoktan sona erdiği dönemlerde bile, Devlet-i Âliyye, her an ölümü beklenen ve büyük bir inatla ölmek için direnen bir diken olarak Avrupa'nın bağrında varlığını sürdürmüştür.

Düvel-i Muazzama emperyalizminin doruğunu oluşturan 19. yüzyılın dönümünde, öteki kadim imparatorlukların tersine, büyük devletlerin ordularına hakikaten korkulu anlar yaşatabilecek kadar zorlu bir askerî güç olmayı sürdürmekle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu artık çözülüp dağılmaya başlamıştı.³ Yeni

se bile, “Avrupalı komşularıyla teknik düzeyde rekabet edebilecek durumdaydı: Plevne, asla bir Tel el-Kebir ya da Omdurman değildi.”⁴ Bu durum, Avrupa kültüründe her zaman olağandışı kabul edilmiştir. Sanki düpedüz yaşanmaması gereken bir şeydir. Büyük Hint imparatoru sonuç olarak, pudralı perukalı İngiliz beyefendilerin teknik ve mali gücüne karşı yenik düşmemiş miydi? Bir avuç *conquistadores*, toplar karşısında dehşete kapılmış ve atlarla binicilerini “Altı ayaklı ve iki başlı tanrılar” diye tanımlamış Güney Amerika yerlilerini korkutup alt etmemiş miydi? Çinli Cennetin Oğlu, muhteşem Zulular ve Mikronezya halkları aynı kadere duçar olmamış mıydı? 19. yüzyıla gelindiğinde, dünya halklarının “yöneten” ve “yönetilen” halklar olarak bölünmesi, ne de olsa, son derece “doğal” bir şeydi. Avrupa’da biri dışındakiler, “yöneten”lerin tümü Hristiyandı. Müslüman bir imparatorluk olarak milyonlarca Hristiyanı hükmeden, bir tek Babıâli vardı. Yüzyıllar geçtikçe, bu durum giderek daha sinir bozucu olmaya başladı:

Türk’ün görmezden gelinmesi ve neredeyse aynı derecede tahammül edilmesi imkânsız olan bir konumda bulunması insanlığın barışı açısından üzüntü vericidir; kökeni, alışkanlıkları ve dini açısından Asyalıların en Asyalısı iken, kaderin bir cilvesiyle, (...) varlığı milyonlarca Hristiyan için sonu gelmez bir sefalet sebebi olacak bir konuma gelmiştir.⁵

Diğer yandan, II. Abdülhamid’e dokuz kez sadrazamlık yapan Said Paşa, şunları yazarken çarpıcı bir karşıtlık sergiler: “Hristiyan prenslikler ve devletler arasında tümüyle sıkışıp kalmışız... Devlet-i Âliyye yaklaşık elli yıldır Avrupa devletler ailesinin bir üyesidir...”⁶

Bu çalışma, son dönem Osmanlı Devleti’ni değişen dünya bağlamına yerleştirmeye yönelik bir girişim, dolayısıyla, dünyaya İstanbul’dan bakmak yönünde bilinçli bir çabadır. Son dönem Osmanlı seçkinlerinin yaşadıkları dünyaya nasıl tepki verdikleriyle ilgileniyorum.⁷ Bu insanların, hem resmi tarih yazıcılarının iftiralarından, hem de Türk sağının mantıksız uçlarındaki “fanatikler”inden olduğu kadar, “Korkunç Türk” imgesinin Batılı mücrimlerinden de kurtarılması zamanının geldiği kanısındayım. Bunun yanı sıra, “hüsnükuruntudan uzak durmayı, kötü haberleri sindirmeyi, en temel bulgu ve mantık sınavlarından geçemeyen hoşnut edilebilir yorumları bir yana bırakmayı” başarmayacakları umut edili-

yorum.⁸ Kitap bu konuya sadece uzaktan da olsa değinmekle birlikte, sözgelimi, 1890'lardaki Ermeni olaylarını aklamak gibi bir niyetim kesinlikle yok.⁹ Bu, meşruiyet tarihi üzerine bir kitap da değil; Weberci meşrulaştırma kavramlarının Osmanlı durumuna uyup uymadığını sormayı amaçlamıyor.¹⁰ Elinizdeki kitap, *uygulanan* meşrulaştırma siyasaları hakkındadır. Dolayısıyla, son dönem Osmanlı seçkinlerine "kulak vermek" üzerinde durulacak. Osmanlı seçkinlerinin dünya görüşü neydi? Devlet ve toplumlarının sorunlarını nasıl görüyorlar ve bunlara ne gibi çözümler öneriyorlardı? Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, tıpkı başka yerlerdeki seçkinler gibi, Osmanlı devlet seçkinlerinin de yekpare olmadığıdır. Devletin hizmetindekiler; klikler, camialar, hizipler ve yozlaşma açısından kendi içlerinde son derece farklılaşmış durumdaydı. Değişmez kategoriler ve gelişigüzel tanımlamalar, tarihsel açıdan doğru olmayan tek tip tanımlara yol açmış olmakla birlikte, bazı seçkinler daha tutucu, bazıları daha ilericiydi.¹¹ Bu bağlamda, Engin Akarlı en uygun sözcükleri seçmiştir: "[Yapmamız gereken] duyduklarımızı eleştirmenin yanı sıra, kendi konumumuza karşı da eleştirel kalarak, tarihsel verilerde korunmuş olan sesleri, gerçek bir konuşmaya dönüştürmeye yönelik bilinçli bir çabaya girişmektir."¹²

Okura, sözgelimi, Kraliçe Victoria'nın tahta çıkış yıldönümü kutlamaları için düzenlenen davette, Mısır heyetine öncelik verilmesini Osmanlıların protesto etmesine ilişkin bir bahis ile Yezidi Kürtlerini Hanefi İslam'a döndürmek için Kuzey Irak dağlarına gönderilen bir askeri birlik konusundaki bahsin aynı kitapta bulunduğunu görmek tuhaf gelebilir. Yine de, her iki olay ve Osmanlıların bunlara tepkisi, aynı köklü sebebe dayanıyordu: Osmanlı seçkinleri, dünyalarının, dışardan olduğu kadar içerden de, Windsor Şatosu'nun koridorlarından Irak dağlarına varıncaya değin, her yerden gelebilecek ölümcül bir tehdit altında olduğunu çok iyi anlamışlardı. Bu onları, hem kendi halklarının hem de dış dünyanın gözünde konumlarını meşrulaştıracak siyasalar oluşturmaya zorladı.

Bu kitap, son dönem Osmanlı bağlamı içinde, Carol Gluck'un "egemenliğin ifade edildiği ideolojinin grameri" diye adlandırdığı kavram üzerine bir çalışmadır.¹³ Benim iddiam, Osmanlı İmparatorluğu'nun Abdülhamid döneminde kendi içine kapandığına dair yaygın görüşün aksine, her ne kadar gönülsüzce kabul edilen yoksul bir akraba da olsa, modern milletler topluluğuna katılmayı beğenemeyen tek Müslüman dünya imparatorluğu olduğu bir

dönemde, Abdülhamid çağının hayati bir noktayı temsil ettiğidir. Bu dönem ayrıca varoluşuna yönelik içerden ve dışardan yöneltilen –Rus, Avusturya, Alman ve Japon imparatorluk sistemlerinin de yüz yüze kaldığı– meydan okumalara karşı, Osmanlı’nın tepkisini de simgeler.

Osmanlı İmparatorluğu birkaç bakımdan, 19. yüzyıldaki dünya siyasetini belirleyen fay hatlarının çatlakları arasına düşer ve bu, emperyalizm tarihinin yazılına biçimini belirlemeyi bugün de sürdürür. İmparatorluk, bir yandan, 20. yüzyılın dönümünde bile, hâlâ hesaba katılması gereken bir güç olmayı sürdürüyordu ve Hindistan’ın prenslikleri ya da Afrika’nın sömürge halklarının tersine, yabana atılamayacak bir devlettir. Öte yandan, her an ölmesi beklenen “Avrupa’nın hasta adamı”ydı. Batı’nın ekonomik güçlerinin adamakıllı nüfuz ettiği ve kronik mali bunalımlardan mustarip bir devlettir. Avrupa’da toprak kaybına uğramaya devam ediyordu, yine de 19. yüzyıla gelindiğinde, dünyanın en büyük üçüncü donanma gücüydü; yüzyılın son çeyreğinde ise, İngilizleri kaygılandıracak şekilde, nüfuzunu Basra Körfezi boyunca genişletmeyi fiilen başarmıştı.¹⁴ Buradaki can alıcı nokta, padişah ile Babiâli’deki memurların, kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmesiydi. Kesinlikle çetin koşullar altında çalışarak, gitgide daralan bir çemberin içinde, kendileri için hayati olan bir manevra alanı yaratabilmişlerdi. Bu durum, Osmanlı devlet adamı ile Batılı meslektaşları arasındaki ilişkiyi belirleyen temel dinamiği oluşturdu.¹⁵

Egzotik kuşun peşinde ya da sarığın ötesine bakış

Osmanlı Devleti’ne ilişkin tarih yazıcılığında, Osmanlı konumunun “anormalliği”, bu rahatsız edici olguyu “egzotikleştirme”ye yönelik bir eğilimle karakterize olunmuştur. Dünya güç dengesi açısından Osmanlı Devleti’nin tekliği, Batılı tarihçileri, devleti bir “kul yönetimi”¹⁶ şeklinde tanımlamaya zorladı. Caroline Finkel’in, karşılaştırılabilir dinamikleri görmezden gelen bu basitleştirici modelin ayartıcılığına ve “esnekliği”ne karşı uyarısı son derece yerindedir.¹⁷ Osmanlı toplumunun “kendine has” özellikleri üzerinde durmayı uygun bulan yaklaşımlar, “normal” (yani Hristiyan) dünyada insanları güdüleyen kâr dürtüsü veya öteki dürtülerin Osmanlı’da nasılsa bulunmadığı varsayımından hareket etmektedirler.¹⁸ Türklerin durduğu yer, en kötü durumda kamu düzenini (İstanbul kulesi), en iyi durumda ise oryantal ke

pazeliğin ahlaksız zevk yuvası olarak betimlenmektedir. Osmanlı Devleti, alter ego, yani nihai “öteki”dir.

Yine de, Voltaire gibi bir gözlemcinin, Osmanlı devlet ve topluma ilişkin çok daha gerçekçi bir değerlendirme yapmış olduğunu okumak büyüleyicidir:

Öylesine müstebid, öylesine keyfi diye betimlenen bu hükümetin, iradeleri önünde herkese boyun eğdiren II. Mehmed, I. Süleyman ya da II. Selim'in hükümranlıklarından bu yana, artık öyle olmadığı görülüyor. (...) 1703'te, Padişah II. Mustafa'nın askerler ve İstanbul sakinleri tarafından tahtından indirildiğini görüyorsunuz. Yerine geçmek üzere çocuklarından biri değil, kardeşi III. Ahmed seçiliyor. Ardından bu imparator da 1730'da yeniçeriler ve halk tarafından tahttan çekilmeye zorlanıyor. (...) Bu mu oryantal despotluk?¹⁹

İlginçtir ki, egzotiktik saplantısı Batılı tarihçilere özgü değildir. Yeni kuşaktan Türk tarihçileri de, Osmanlı geçmişini açıklayabilmek konusunda bu bakış açısına tutunmuş durumdalar. Sol kesimde, Türkiye'nin geri kalmışlığı için eski rejimi suçlayanlar arasında, geçmişi “halk zeytin ekmeğe talim ederken, paşaların görkemli ziyafetler çektiği” bir dönem olarak betimlemek modadır. Taner Timur'un şu sözleri söylediği fiilen kaydedilmiştir: “İşin acı tarafı, bu siyaset adamları yapmak zorunda kaldıkları ‘reformlara kendileri de inanmıyordu.” Timur'un temel savı, Âli, Fuad ya da Reşid Paşa gibi Osmanlı devlet adamlarının, yalnızca kendi sınıf çıkarlarını korumak amacıyla ve o zaman da şiddetli Batı baskısı altında hareket ettikleriydi. Reformları, Avrupa “Aydınlanma düşüncesi”nden esinlenmediği için, “gerçek” reformlar değillerdi. Osmanlı İmparatorluğu, kendine özgü nitelikleriyle, farklı bir uygarlıktı: “Gerçekten kendini yenilemeyen, bağımsızlığını koruyamayan ve giderek soysuzlaşan bir yönetici zümre eliyle kimliğini kaybeden bir toplum[du].”²⁰

Resmi tarih ile solun konumlarının aksine, Türk sağ, kendini yüceltme gafletine düşmüş durumdadır; Osmanlı Devleti'nin bir şekilde *sui generis* ve hiçbir başka devletle karşılaştırılamayacak bir devlet olduğu yanılısamasına sahip çıkmayı sürdürmektedir. İslam'a ve “Türk”ün örgütlenme dehasına inanç, kendi kendini bütünüleyen ve aşikâr bir varsayımdır. Bu görüşler, özellikle İslamcı sağın siyasal bir simgesine dönüşmüş olan Sultan II. Abdülhamid'in kişiliği çevresinde odaklanır. Bu kesimin “İkâdîler”inden olan bir yazarın betimlediği gibi:

İkinci Abdülhamid, Türk'ün özü ve temel varlığı yönünden hakkı bellibaşlı bir zümrece gaspedilmiş muazzam bir kurtarıcılık hüviyetidir...²¹

Aynı ekolden başka yazarlar, Abdülhamid'in "cesur", "büyük bir diplomat", "sanatın sadık bir hamisi", hatta "sporsever" ve "becerikli bir marangoz" olduğunu ileri sürerek, onun yönetiminin çeşitli yönlerinde odaklanırlar. Bu duygusal söylemde, kişisel ve siyasal meseleler ciddi bir biçimde birbirine karışmıştır.²² Türk "İslamcıları" ve "laiklerinin" Abdülhamid'e ilişkin birbirinden kesin bir biçimde ayrılan perspektifleri, "bu iki perspektif arasında mevcut olan derin duygusal bölünmenin örneklerinden yalnızca biridir. Sanki ayrı dünyalarda yaşıyormuşçasına, her bir kamp ötekini düşman bir dünya görüşünün temsilcisi olarak algılama eğilimindedir."²³

Çağdaş Batılı tarihçilerin Osmanlı İmparatorluğu konusundaki görüş yelpazesi biraz daha çeşitli olsa da, genel anlamda aynı eğilimleri yansıtmayı sürdürür. Osmanlı İmparatorluğu genelde "sürekli olarak bir şeylere maruz kalan" miskin bir devlet şeklinde görülür. Kuşkusuz, böyle bir bakış açısı, kendisi de 19. yüzyılın bir mirası sayılan "Şark Meselesi" paradigması olarak adlandırılacak bir yaklaşımdan doğmuştur.²⁴

Hobsbawm'ın işaret ettiği gibi, "(...) 19. yüzyıl liberalizmin standartları açısından, [Osmanlı Devleti] anormal, modası geçmiş, tarihin ve ilerlemenin mahkûm ettiği bir devlettir. Osmanlı İmparatorluğu en aşikâr biçimde evrimsel bir fosildi..."²⁵

"Şark Meselesi Okulu"nın modern mirasçıları arasındaki eğilim, Osmanlı Devleti'nin, Avrupalıların "güçler dengesi" hesabında bir etken olarak görülmesidir. Aslına bakılırsa, eserlerinin karakterini belki de en iyi örnekleyen olgu, "Türkler" hakkında yazılan tüm makale ya da kitapların, Türkçedeki yapıtlara veya kaynaklara, en az düzeyde gönderme yaparak yazılmaya devam ediyor olmasıdır.²⁶

Ancak, "Şark Meselesi Okulu", biraz modası geçmiş olmakla birlikte, hiç değilse *bona fide* bilimsel bir geleneğin sonucudur. Osmanlı Devleti hakkındaki Batılı külliyatın en alt sırasındaki kitaplar, şuna benzer ifadelerle doludur: "Müslümanlar denize pek aldırış etmezler"; "Müslümanlar Avrupa dillerine vâkıf olmayı beceremezler"; "Yeniçeriler, düzenli olarak Hristiyan etiy-le beslenmesi gereken çoban köpekleridir."²⁷ Ya da şöyle inciler vardır: "1918'e değin Arabistan yarımadası, bir ayak tabancası ka

dar zekâya ve enerjiye sahip olması nedeniyle Ottoman* diye adlandırılan imparatorluk tarafından yönetildi.”²⁸ Diğer yandan biraz daha ölçülü bir tavırla bize şöyle söylenir: “Batılı modele göre oluşturulmuş Galatasaray gibi yeni okullara Müslüman öğrencileri çekme çabaları, 19. yüzyıl boyunca başarısızlığa uğramıştır.” İşin aslı, Galatasaray, kuşaklar boyunca önde gelen isimlere dönüşecek olan Müslümanlar yetiştirmiştir. Aynı kaynakta, şu sözleri de okuyoruz: “[İslam devletlerinde] başkentler sık sık değiştirilmiştir. Tek bir kent uzun süre başkent olarak kaldıysa bile, parçalanmış doğası ve Yeni Saray ile karargâh bölümlerinin eklenmesi, kentin kimlik simgelerini iletme potansiyelini azaltmaktadır.” Burada pek çok muhteşem kentin, kimliği zayıflatan bir etken olmaktansa, neden pekiştirici bir faktör olmadığı belirsiz kalıyor. Daha önceki genel tarih kitaplarının yazarları, Osmanlı İmparatorluğu’nu basitçe görmezden gelirken, yakın dönemin “Avrupa merkezci olmayan tarih versiyonu”, dengeyi yeniden kurmayı amaçlamakta ve bu süreç içinde büyük hataların, aşırı basitleştirmelerin sürüp gitmesine izin vermektedir.²⁹ Dahası, “Harem’in gizemleri”, Osmanlı tarihinde temel bir unsura dönüşmekte ve Türkler bir kez daha Avrupa’ya yönelik “medeniyetsiz” bir tehdit olarak resmedilmektedir. Açıktır ki, Batılı tarih yazıcılığının daha önceki versiyonları çok daha tercih edilir niteliktedir.

Diğer taraftan, yelpazenin üst kısmında yer alan, Osmanlı birincil kaynaklarını kullanmış bilim insanlarınca yazılmış eserlerde bile, “egzotik” öge, yine de odak noktasına dönüşmektedir. Carter Findley’in, son dönem Osmanlı bürokrasisine ilişkin öncü yapıtı bile, (açıklanmamış) bir “kerametler bahçesi”nde yaşayan derviş-memuru temel alır.³⁰ Derviş-memur Aşçı Dede, her ne kadar Rus-Japon Savaşı’na ilgi duysa da, vapurlara, tramvaylara binerek tehlikeli bir yaşam sürse de, mucizelere inanması ve müridi Şeyh Fehmi’nin rehberliğine eksiksiz bir inanç beslemesi nedeniyle, bir bakıma oryantal olarak algılanır. Bunun yanı sıra, bize 19. yüzyıl sonunda bir Osmanlı memurunun, herhalde gerçekten anlamadığı (ya da anlayamadığı) bir Batı eğitimi alması nedeniyle, “kültürel açıdan şizoid bir toplumda” yaşadığı söylenir. Abdülhamid’in kişisel güvenliğiyle ilgili saplantısı, otomatik olarak onu “paranoyak”, hükümranlılığı altındaki devleti de “polis devleti” yapar.³¹ Findley’de, “egzotik kuş” arayışı, fiilen amacına ulaşmışa benzer. Osmanlı diplomatları, her ne kadar uzun bir yol

kat etmiş olsalar da, hükümdarın, “sarayın hayvanat bahçesi için bembeyaz ve konuşan bir papağan alınması” gibi kaprislerini yerine getirmek zorunda oldukları için hâlâ bir soytarılar topluluğundan öteye gidememişlerdi.³² Bu gözlem, o dönemin saraylarındaki hayvanat bahçelerinin, Prens Albert’ten tutun da, Almanya’daki en önemsiz prenze varıncaya değin Avrupa kraliyet ailelerinden çoğunun meylettiği bir moda olduğu gerçeğini tümüyle göz ardı eder. Londra sefareti ise, adı rejim muhaliflerine çıkan Osmanlı uyruklarının izini sürmek gibi, kuşkulu oryantal etkinliklere düşkündür.³³

Masami Arai bir makalesinde şunları söyler: “19. yüzyılın başından itibaren (...) Osmanlı reformcularının çoğu, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, imparatorluklarının çeşitli uyruklarından bir ulus-devlet inşa etmeye niyetlenmiş benzer.” İnsanın nasıl olup da, bilinçsiz olarak bir ulus-devlet inşa etmeye koyulabileceği bir muamma olarak kalıyor.³⁴ Arai, bunun ardından kendi kendisiyle çelişkiye düşer: “Şark’ta ilerici bir ulus-devlet inşa etme arzusu o kadar güçlüydü ki, hiçbir Osmanlı entelektüeli, –Batıcı, milliyetçi ve hatta İslamcı– hangi ideali benimsemiş olursa olsun, bunu bastıramıyordu.”³⁵ İnsanın bu denli derinden istediği bir şeyi neden bastırmak istemiş olabileceği, ancak Freudcu terimlerle açıklanabilir herhalde.

Osmanlı topraklarında yaşamış bazı çağdaş Batılı yazarların, egzotiklik arayışının beyhudeliğinin farkında olmaları, ilgi çekici bir noktadır. Bu bağlamda, Leon Cahun’dan uzunca bir alıntı yapmaya değer:

Şark’ta yolculuk eden rastgele birine, ne görmeyi istediğini bir sorun: Size, Kudüs’ü, Şam’ı, Lübnan’ın sedir ağaçlarını, daha da ihtiraslı ise, *Binbir Gece Masalları*’nın kenti Bağdat’ı görmek isteyeceğini söyleyecektir. Ayrıca bir saray, birkaç odalık, bir kervan, palmiye ağaçları ve sema eden dervişleri de [Mevlevi dervişleri] görmek isteyecektir.³⁶

Cahun, bunun ardından, potansiyel gezgini yanılısamlarından kurtarmaya koyulur. Kudüs’ün, düpedüz Lourdes’un bir benzeri olduğuna işaret eder. Bugünlerde saray, “kaymakamlık binası”ndan daha romantik olmayan bir şeye dönüşmüş, odalık ise “oda hizmetçisi”nin dengi olmuştur. Kuzey Anadolu’da, Bretonya ve Normandiya’da yetişen zeytin ağaçlarından daha çok palmiye ağacı yoktur ve “Şark’ın dönen dervişleri, France’nın be-

yaz hacılarından ne daha fazladır ne de daha ilginç.” Öteki kahlıplaşmış örneklere gelince: “Benim sevgili potansiyel gezginim, Şark’taki Hristiyanların reaya olarak adlandırıldıklarına ve zalim paşalar tarafından kırbaçla yola getirildiğine inanmaktan geri durmayacaktır.” Cahun, reaya teriminin düpedüz vergi mükellefi anlamına geldiğine ve Hindistan’da eşdeğeri olan *ryot* sözcüğüyle İngilizceye de uyarlandığına işaret eder. İmparatorluğun “Türk” karakterine gelince:

Bir Osmanlı subayıyla karşı karşıya geldiğim ilk sefer (...) ona tam bir Türk’e benzediğini söyledim. Kıpırmızı kesildi ve hararetle banna, kendisinin tıpkı babası, ondan önce de büyükbabası gibi, Şam’dan geldiğini ve İstanbul’daki *poucht*’larla hiçbir ortak yönü olmadığını söyledi. Bu Arap özerkçiliği, onu bayrağa büyük bir sadakatle bağlanmaktan ya da padişahın sağlığına kadeh kaldırmaktan alıkoymuyordu.³⁷

İnsan, Cahun’un yaptığı gibi, “sarığın ötesine” bakmaya çalışır da, 19. yüzyılda karar mevkiinde bulunan Osmanlıları gerçekte neyin güdülediğini incelerse, bu insanların ille de benzersiz ya da “egzotik” olmadığını açıkça görür. Aslına bakılırsa, aynı dönemde bir bütün olarak Avrupa toplumlarında yaşanan geniş çaplı değişim, Osmanlı toplumunda da kendini gösteriyordu.³⁸

Osmanlı Devleti’nde “ince ayar” ve meşruiyet bunalımı

Devletlerin tarihinde, hükümdar ile halk arasındaki yerleşik ilişkinin çöktüğü bunalım dönemleri vardır. Büyük Petro “imparator” rolünü benimsediği zaman, Rusya’da böyle bir bunalım doğmuştu.³⁹ Osmanlı İmparatorluğu’nda bu bunalım, II. Mahmud (1808-1839) ile başlayıp, halefleriyle devam ederek Abdülhamid döneminde doruk noktasına ulaştı.⁴⁰

Osmanlı Devleti’nin çöküşüne ilişkin standart anlayış, 1683’te İkinci Viyana Kuşatması’ndan bir süre sonra başlayıp, imparatorluğun 1918’de çöküşüne kadar devam eden tek yönlü bir süreç olduğu şeklindedir. Ancak bu teleolojik yaklaşımın modası geçmiştir. Artık imparatorluğun, 17 ve 18. yüzyıllarda, dünyadaki genel gidişin, şimdiye dek kabul edilegeliğinden çok daha fazla parçası olduğu, pek az kuşku götürüyor.⁴¹ Gelgelelim, Salzman’nın “Osmanlı Devleti kendi merkezîyetçi siyasalarının bir kurbanı oldu” yönündeki görüşünü paylaşıyorum.⁴² Todorova’nın epey

şaşırtıcı ifadesine de aynı şekilde tümüyle karşı çıkıyorum: “Osmanlı İmparatorluğu’nun bütünleşmiş bir toplum yaratamamış olduğu kuşku götürmez; bazı Balkan tarihçilerinin anlayamadıkları nokta, bu imparatorluğun böyle bir bütünleşmeyi başarmak için hiç çaba göstermemiş olduğudur.”⁴³ Osmanlı Devleti, 19. yüzyıl ortasında gerçekleştirdiği reformlardan sonra, 18. yüzyıl sonlarına oranla daha iyi yönetiliyordu ve daha güçlüydü; ayrıca, “19. yüzyıl Osmanlı reformcusu, [kendi misyonu konusunda] 18. yüzyıl reformcusuna göre hiç değilse bir ölçüde daha bilinçli ve programlıdır, en azından daha acelecidir.”⁴⁴

Bugün anlaşıldığı biçimiyle modern devletin –yani örgün eğitime, posta hizmetleri, demiryolları, fenerler, saat kuleleri, cankurtaran sandalları, müzeler, nüfus sayımları, doğum sertifikaları ve pasaportların yanı sıra, parlamentolara, bürokrasiler ile ordulara sahip bir devletin– Osmanlı İmparatorluğu’nda, ancak 1839 Tanzimat reformlarıyla kurulmuş olduğunu söylemek de abartılı olmaz.⁴⁵ Abou el-Haj, Tanzimat çağının pek çok yönden genellikle kabul edilenden daha uzun bir ön geçmişe sahip olduğunu ileri sürmekte haklı olsa da, ben onun, bu dönemde ortaya çıkan nitel değişimleri hafife alarak önceki tarihçilerin tam tersi yönde fazlaca ilerlediği kanısındayım.⁴⁶ Müslüman ve gayrimüslimin kanun önünde eşitliği, hukukun egemenliği, devletin uyruklarının can, mal ve ırzını güvence altına alması, her şeyden de öte, devletin kamusal olarak bu vaatleri yerine getirmeyi üstlenmesi gibi kavramlar, tümüyle yeniydi. Yine de, yeni yasaların gerekçelerini oluştururken, Gülhane Hatt-ı Şerifi (3 Kasım 1839), aslına bakılırsa, içeriğinin büyük bölümü şeriatın çiğnenmesi anlamına gelmekle birlikte, ilk prensiplerinden biri olarak, “kavanin-i şer’iyye tahtında idare olunmıyan memâlikin payidar olamıyacağı vazıhattan bulunmuş olduğundan” demesiyle, kasten dinsel dogmaya dayanıyordu.⁴⁷

Ancak, devlet toplumun katmanlarına daha önce hiç olmadığı derecede nüfuz edip, halkından yepyeni taleplerde bulunurken, toplumda, Jürgen Habermas’ın “meşruiyet bunalımı” veya “meşruiyet eksikliği” adını verdiği, yepyeni gerilimler de yaratıyordu.⁴⁸ Bu meşruiyet bunalımı, Osmanlı merkezinin, kendi toplumuyla olan ilişkisiyle de sınırlı değildi. Osmanlılar uluslararası alanda da, 1856’da Kırım Savaşı’nı sonuçlandıran Paris Antlaşması’ndan sonra, Düvel-i Muazzama’nın tanınmış bir üyesi olarak kabul edilmek suretiyle elde ettikleri meşru hakları, tekrar tekrar ileri sürmek zorunda buldıklarını görüyoruz. “Aşke

ri zaafın söz konusu olduğu ortamda, diplomasi hayati bir önem kazandı, tıpkı imparatorluğun nüfuzu açısından “ince ayar” adını vereceğim süreç gibi.⁵⁰ Caesar *limes*’i aştığından beri imparatorluk malzemesi olarak kullanılagelen ince ayar, –tümü de tam dozunda olacak şekilde– telkin, tatlı dille ikna, korkutma, pohpohlama, yasaklama, izin verme, cezalandırma ya da ödüllendirmeyi gerektiriyordu. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu gibi yapılanmalarda, devlet neredeyse sürekli bir acil durum halinde olduğu zaman, “ince ayar” fazladan bir önem kazanır, ama aynı zamanda daha da zorlaşır. Bu durumda “ince ayar”ın, sürekli savunmada kalan bir devletin özelliği olma olasılığının daha yüksek bulunduğunu bile ileri sürmem mümkün.⁵¹ İlle de sevecen ve yatıştırıcı olması gerekmeyen bu süreç, kaba güç ve kan dökmeyi de gerektirebilir, ama ancak son çare olarak. “İnce ayar”ın en önemli yönü, bunun devletin meşruiyet ideolojisini destekleyen ve devlet siyasasının topluma benimsetilmesini sağlayan bir süreç oluşudur. Meşrulaştırma, devlet siyasasını yapma süreciyle ilgilidir ve Ernest Gellner’in söylediği gibi, “Eşyanın tabiatına nakşolunmuştur ve daimidir.”⁵² Açıkçası bu şeylerin ideal durumudur. İdeal ile güncel olan arasındaki yelpaze, tarihsel kayıtlara yansıdığı şekliyle gerçekliktir. “İnce ayar”ın hedeflediği üzere, şeylerin “daimi” ve “doğal” durumunun yaratılması, belirli temel formlerin ve son dönem Osmanlı Devleti’nin resmi mitolojisinin (*mythomoteur*) tecessümü olarak tekrar tekrar dile getirilmesi aracılığıyla gerçekleştirilmek zorundaydı.⁵³

“İnce ayar”, birinci dereceden iktidar seçkinleriyle, yani siyaseti formüle eden ve uygulayan insanlarla ilgiliydi. İmparatorluğun fiilen son gerçek padişahı olan II. Abdülhamid kadar müstebid bir padişah bile, kendisine bilgi veren, danışmanlık yapan, aslına bakılırsa onu etkileyen bir personel topluluğuna muhtaçtı. Dolayısıyla, sarayından ender olarak ayrılan, payitahtından hiç çıkmayan sultan, bu insanlara, yetkeyi güçlü sadrazamlara bırakmış olan kendinden önceki padişahların çoğundan daha fazla güvenmek zorundaydı.⁵⁴

Tüm toplumlarda, devletin meşrulaştırma ideolojisinin, pek çok açıdan, devlet ile halk arasında üstü kapalı bir pazarlığın sürdüğü bir “tarafsız bölge” niteliği taşıdığı söylenebilir. Abou el-Haj’ın belirttiği gibi: “İdeolojinin çok etkili oluşu, güvenilirliği, kısmen başlaması ve geçerlilik kazanması hükümdarlar ile yöneticilerin çoğunun değilse de, asgari düzeyde bir kısmının katıldığı anlamlı bir söylemin açığının dayandır.”⁵⁵ Meşruiyet bunları

mu dönemlerinde, bu pazarlık süreci yoğunlaşır. Osmanlı İmparatorluğu da buna bir istisna oluşturmadı ve II. Abdülhamid'in hüküm sürdüğü otuz üç yıl (1876-1909) kritik bir dönemdi; çünkü hem şekillenme ile parçalanma, hem yaratıcılıkla yok edicilik yıllarını kapsıyordu. Eğitimden, demiryollarına ve askeri reforma, ziraai sulamaya, sınai altyapının mütevazı başlangıcına kadar değişen çeşitli siyasaların uzun dönemli sonuçları yüzünden bunlar şekillendirici yıllardı.⁵⁶ Bununla birlikte bu dönem, devletin artık edilgin itaat değil, tek taraflı ilan edilen bir kurallar düzenine aktif şekilde uymayı talep etmesi nedeniyle, geleneksel toplum dokusunun büyük bölümü açısından parçalanma yıllarıydı da.⁵⁷ Aslına bakılırsa, Osmanlı gittikçe artan bir düzeyde Türk kimliği –bu kimlik her ne kadar evrenselci İslami terimlerle sarılıp sarmalanmış olsa bile– kazanmaya başladıkça, Osmanlı İmparatorluğu, “milli bir hayali cemaat”e doğru çekilmeye başlamıştı.⁵⁸ Bunun yanı sıra, devletin temel düsturlarının öncelikle İslami açıdan yeniden tanımlanmasıyla da, potansiyel fesatçı ve bozguncu olarak görülen, sayıları hiç de azımsanamayacak Hristiyan unsurlar üstü örtülü bir biçimde dışlanıyordu. Bu nedenle, söz konusu yılların siyasaları, bu kadar çalkantılı olmayan dönemlerde, farklı inançlara sahip toplulukların hassas dengelerine olanak tanıyan istikrar açısından yıkıcı oldu. Gelgelelim, Osmanlı merkezinin, çeşitli siyasalarını uygulamada elini ayağını bağlayan kısıtlamalar altında hareket etmek zorunda olduğunu da vurgulamak gerekir. Bunlardan en önemlileri, her ikisi de gitgide örtüşmeye başlayan iki olgu, mali kaynak eksikliği ile yabancı devletlerin müdahalesiydi.⁵⁹

Kaynaklar

Bu çalışmanın büyük bölümü, İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan malzemeye dayanıyor. Amacım, özgül olayları kronolojik olarak araştırmaktan çok, son dönem Osmanlı iktidar seçkinlerinin düşünce yapısını anlamak. Bu nedenle, kullanılan malzeme, taşrada dini etkinliğin denetimi, misyoner etkinliğin gözetimi ve bunun gibi çeşitli başlıklar doğrultusunda farklı koleksiyonlardan elde edildi. Bu başlıklar altındaki tüm malzemeyi kullandığım gibi bir iddiam yok; Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde daha elimi bile süremediğim bir bilgi madeni olduğuna hiç kuşku duymuyorum. Çoğunlukla Yıldız koleksiyonuna odaklandım ama, yararlandığım koleksiyon yalnızca bu değildi. Abdülhamid rejimi, bilgi saplantısı olan bir rejimdi; bunun bir sonucu

olarak, Yıldız Sarayı Arşivleri, son dönem imparatorluk arşiv koleksiyonları arasında orantısız denebilecek kadar geniş bir yer kaplar.⁶⁰ Bunların birçoğu araştırmacılara yakın geçmişte açıldı.⁶¹ Kullandığım bazı önemli koleksiyonlar aşağıda verilmiştir:

Yıldız Esas Evrakı (YEE)⁶²

Yıldız Sarayı belgelerinin ana koleksiyonudur. Dikkat çekici özellikli, dönemin yüksek düzey memurlarından çoğunun evrakının barındırıldığı yer olmasıdır. Bu belgeler tek sayfalık yorumlardan oluştuğu gibi, özgün ve genel başlıklar altında toplanmış kapsamlı raporlar da içerir.

Yıldız Sadaret Hususî Maruzat (Y.A HUS)

Saray ile Babıâli'deki sadrazamın özel kalemi arasında geçen yazışmalardan meydana gelir. Bu koleksiyon, Basra'daki İngiliz konsolosunun yatının niteliğinden (savaş gemisi olup olmadığı) tutun da, Doğu Anadolu'daki Ermeni komitacılara karşı alınması gereken önlemlere kadar değişkenlik gösterir.

Yıldız Sadaret Resmi Maruzat (Y.A RES)

Sadrazam tarafından saraya sunulan ve padişah iradelerine temel oluşturan belgeler koleksiyonudur.

Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV)

Başlangıçta bu koleksiyon askeri meseleleri kapsayacak şekilde düzenlenmişse de, Yıldız arşivinin muhtemelen en zengin koleksiyonlarından biridir ve çok çeşitli başlıklarda geniş bilgi içerir. Bunlar arasında, dini anlaşmazlıklar, kabile ayaklanmaları, önemli mevki sahibi yabancılara verilen nişanlar, yabancı devletlerin Müslüman uyrukları hakkındaki polis raporları vb ile ilgili örnekler yer alır.

Yıldız Perakende Gazeteler

Yabancı ve Türk gazetelerden muhtelif gazete kupürleri. Bu katalog, Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili dünya basınında yer alan binlerce kupürü içerir.

Kitap

Bu kitap iki kısımdan oluşuyor. İlkinde, imparatorluk içinde içeriği yenilenen meşrulaştırma siyasaları ele alınırken, ikincisinde, dışarıda istenen imgeyi yaratma çabaları inceleniyor.

Birinci bölümde, Abdülhamid dönemindeki iktidar sembolizmi gözden geçirilmektedir. Devlet törenleri, modern protokol doğrultusunda cami mimarisindeki değişimler ile devlet gücünün armalar, nişanlar, vb gibi çeşitli simgesel tezahürlerine odaklanıyor. Bundan başka, Osmanlı Hazine-i Evrak'ında sık kullanılan ve bana kalırsa, Osmanlı üst düzey memurlarının dünya görüşünü anlamakta yardımcı olan değerli ipuçlarından olan deyim ve klişeler de bu bölümde ele alınıyor.⁶³

İkinci bölümde, Abdülhamid döneminde devletin topluma, o zamana kadar görülmemiş bir derecede nüfuz etmesi ve buna yönelik Habermasçı söylemle, “meşruiyet açığı” kapatmaya yönelik yeni resmi ideoloji üretme süreci incelenmektedir.⁶⁴ Bu süreç içinde resmi ideoloji olarak dinin yeniden yorumlanması, Hanefi mezhebinin “resmi inanç” (mezheb-i resmîyye) biçiminde öne çıkmasına neden oldu. Ayrıca, bütün Müslümanların halifesi (dünya çapında İslami önderlik iddiası) ve Hicaz'daki kutusal mekânların koruyucusu sıfatıyla, padişahın konumunun yeni bir içerik kazanmasını sağladı. İleride gösterileceği gibi tüm bunlar, devlet ideolojisinin seküler temelini, İslami kelime dağarcığı ve ideolojik araçların kullanımı aracılığıyla kurulmasından başka bir şey değildi. Önceki yüzyıllarda, (16. yüzyıldaki Osmanlı-Safavi savaşlarında olduğu gibi özellikle vurgulandığı dönemler yaşanmakla birlikte) padişahın halife olarak konumu az çok kabul gören bir durumdu. Bununla birlikte, Abdülhamid hükümlarlığına gelindiğinde, o zamana değin görülmedik bir yoğunlukla yönetme ve denetleme arzusu, merkezin rolünün sürekli olarak yeniden tanımlandığı bir duruma yol açtı.⁶⁵

Üçüncü bölümde, belki de en çarpıcı ve yeni sapma ele alınır: Resmi dinden döndürme süreci aracılığıyla, Hanefi ortodoksluğunu yaygınlaştırma çabası. Hristiyan misyonerlerinin etkinliğini taklit etmeye yönelik bilinçli bir çaba içinde, Osmanlı merkezi, Hanefi mezhebinin benimsetme amacıyla etkin bir şekilde inisiyatifi ele geçirerek kendini savunmaya koyulmuştu.

Dördüncü bölüm, Abdülhamid döneminde devletin eğitim siyasetlerine ayrılmıştır. Seçkin orta ve yüksekokulların üzerinde durulduğu Tanzimat döneminin tersine, Abdülhamid dönemi öncelikle ilköğretimi vurguluyordu. Dönemin bir başka özelliği de, müfredattaki “İslami” içeriğin giderek daha çok vurgulanmasıydı. Belgeler, Abdülhamid rejiminin, zararlı Batılı etkiler olarak gördüğü unsurları, eğitim sisteminden ayıklamaya çalıştığını gösteriyor.

Beşinci bölüm, aynı zamanda örnek de oluşturan bir düşmana odaklanıyor: Misyonerler. 19. yüzyıl son bulurken misyonerlik, Batı'nın fiziksel olduğu kadar ahlaki üstünlük iddiasının da en önemli özelliklerinden birine dönüşmüştü. Abdülhamid döneminde Osmanlı İmparatorluğu, kendisini misyonerlik karşıtı mücadelenin ön saflarında buldu. Ancak devlet seçkinleri, kendilerini misyoner tehdidine karşı savunmanın tek yolunun, onunkine benzer taktikler benimsemek olduğunu çok iyi biliyorlardı.

Kitabın ikinci kısmının başlangıcı olan altıncı bölüm, Osmanlıların dışarıda arzulanan imgeyi yaratmak üzere gösterdikleri çabaları kapsıyor: Tek Müslüman büyük devlet olarak imparatorluğun gitgide artan yalnızlığı ve Osmanlı seçkinlerinin kendi imgelerini tüm saygısızlıklara, saldırılara ve karalamalara karşı korumaya yönelik saplantılı çabaları. Bu amaçla, Abdülhamid rejimi dünya basınında, tiyatro sahnesinde veya tüm diğer kamusal forumlarda kendi saygınlığına zararlı olarak gördüğü her şeyi etkisiz hale getirmek için bulabildiği tüm kaynakları seferber etmiştir.

Yedinci bölümde, arzulanan imgeyi sunmak için gösterilen etkin çabalar ele alınmaktadır. “Uygar devletler kulübü” üyelerinin katıldığı tüm kongre ve konferanslarda temsil edilmek, Babiâli'nin hayati kaygılarından biriydi. Babiâli, tüm büyük dünya fuarlarında temsil edilmeye özen gösteriyordu. Bu yüzdendir ki, Abdülhamid çağında Osmanlı devlet adamları, *temsil edilme* aracılığıyla elde edilebilecek olan meşruiyete önem vermişlerdi.⁶⁶ Abdülhamid'in, Edward Said'in şu sözlerine katılacağı neredeyse kesindir: “Bu mücadele [imparatorluk için] (...) yalnız askerler ve topraklar değil, aynı zamanda fikirler, biçimler, imgeler ve imgelemelerle ilgiliydi.”⁶⁷ Bunun yanı sıra Abdülhamid rejimi, “biz de sizin gibiyiz” imajını Avrupa’da oluşturma peşindeydi. Tıpkı kayzer, Avusturya imparatoru ve çar gibi, Abdülhamid de bir otokrat idi. 1905’te Rusya’nın Japonya tarafından yenilgiye uğratılmasının ardından, “Padişahın subayları eski düşmanı Rusya’nın yenilgisi dolayısıyla kendisini kutladıkları zaman, padişah bu sonucu kesinlikle kutlanacak bir şey olarak görmediği, çünkü yalnızca kendisinin ve Çar’ın Avrupa’daki otokrat hükümdarlar oldukları ve Çar’ın yenilgisinin otokrasi ilkesine bir darbe anlamına geldiği yanıtını vermişti.”⁶⁸

“Padişahım çok yaşa!”

Abdülhamid döneminde sembolizm ve iktidar

Yamada Torajiro konuklarını daima cuma selamlığına götürmeye özen gösterirdi. 1890'larda Japonların İstanbul'a gelmesi ender rastlanan bir durumdu ve Torajiro, kentin uzun dönemli tek Japon sakiniydi. Pırl pırl bir Mayıs sabahı, Yamada ve konukları, saraya doğru ilerleyerek yerini alan Arnavut Süvari Birliği'nin görünümü karşısında büyülenmişlerdi. Bando, Hamidiye Marşı'nı çalarken, güneş mızraklarını parıltıyordu. Ardından gösterişli üniformaları içinde muhteşem Arap atlarına binmiş Hassa Alayı geldi. Son olarak, valide sultan ile kadın efendinin eşlik ettiği padişah at arabasıyla saraydan çıkarak camiye doğru ilerledi. Müezzin tiz sesiyle ezan okumaya başlayınca, padişah arabasından indi ve tüm birlikleri bir ağızdan haykırdı. Konuğu, Yamada'ya askerlerin ne dediklerini sorduğunda, şu yanıtı aldı: “Padişahım çok yaşa!” diye bağırıyorlar, tıpkı imparatorumuza “Tenno Heika Banzai!” diye tezahürat yaptığımız gibi.¹

Devletlerarası rekabette merasim

Yamada ve konuklarının, cuma selamlığını doğru bir şekilde “okumaları” bir rastlantı değildir. 19. yüzyıl, St. James Sarayı'ndan Meiji Sarayı'na dek tam anlamıyla standartlaştırılmış merasimler dönemi.² Japon ziyaretçilerin tanık oldukları sahne, ihtişam ve gösterişin devletler arasında bir rekabet biçimine dönüştüğü bir dünya bağlamında, saltanat ve hilafetin simgesel dilinin yeniden canlandırılmasından başka bir şey değildi. Bu, Osmanlı ve Japonya gibi ön sırada yer alamayan devletler açısından özellikle önem taşıyordu. John Elliot'un, IV. Philip dönemi İspanya'sına ilişkin tartışmasında, mizahi bir yaklaşımla dile getirdiği gibi: “Bu, siyasal imaj ve propaganda dünyasında işleyen bir

çeşit Avis Prensibi gibidir sanki: Ancak ikinci gelenler, daha sıkı çalışırlar.”³

Aslına bakılırsa Osmanlılar, Avusturyalılar, Ruslar ve Japonlar arasında, imparator kültürünü bağdaştıran pek çok ortak tema vardır. I. Nikola’dan (h.1825-1855) itibaren Rus çarları, resmi Ortodoksluğun tümüyle kamusal bir işlev üstlenerek hizmet ettiği “Rus mitleri sentezi”ni kullanmak suretiyle, halklarıyla doğrudan bir bağlantı kurmaya çalıştılar.⁴ II. Abdülhamid’in resmi İslam’a bakış tarzı da aynen buydu. Nasıl I. Nikola ve III. Aleksandr “kutsanmış çar” imgesi yarattılsa, Abdülhamid de fiilen aynı unvanı, yani *zat-ı akdes-i hümayun* unvanını, seleflerinin hepsinden daha çok benimsemişti. Diğer taraftan “Kutsal Rus Toprağı” ya da “Kutsal Tyrol Toprağı” terimleri, *ism-i mukaddes-i devlet-i âliyye* terimine apaçık denk düşüyordu.⁵

Gerek Rus, gerek Osmanlı örneklerinde, halkla doğrudan bir kutsallık bağı oluşturmak yoluyla, siyasal partiler ve parlamenterler gibi elverişsiz araçlardan uzak durabilme umudu besleniyordu. Özellikle Meiji devlet adamlarının, bir yandan siyasal partilerin kaçınılmaz doğuşunu hazırlayıp diğer yandan da bu siyasal etkinliği imparatora “sadakatsizlik” olarak karalamaları, Carol Gluck’un “siyasetin doğallıktan uzaklaştırılması” olarak adlandırdığı sürecin yaşandığı 1880’ler ile 1890’ların Meiji dönemi Japonya’sında güdülmüş bir amaçtı.⁶ Japon, Rus ve Osmanlı örneklerindeki temel fark, Japon deneyiminde dinin görece önemsiz bir rol oynamasıydı. Yine de, “imparator ideolojisi”nde (*tennosei ideoloji*) unsurların “sürekli tekrarlanması”nda, imparatorun şahsına sadakati neredeyse düşünümsel olarak odaklama çabası, Rus ve Osmanlı örnekleriyle son derece benzerlik gösteriyordu.⁷

Avusturya örneğinde, Habsburg hanedanını kuşatan mitoloji, devletin resmi sembolizminin özü olmakla birlikte, 1867’den sonra anayasal bir devletle yan yana var oldu.⁸ Milliyetçiliğin meydana okumasına karşı koymanın yollarından biri, özellikle Viyana Üniversitesi’nde öğrenim görmeye gelen, Avusturyalı olmayan uyruklara öğretmek için resmi bir “anavatan tarihi” (*vaterländische geschichte*) yaratmak yoluyla, “imparatorluk anavatanı”na bir çeşit mensubiyet duygusu aşılama çabasıydı.⁹

Bu durum, Osmanlı Devleti ile imparatorluklarını meşrulaştırmaya çalışan çağdaşları arasındaki farkları yadsımak anlamına gelmez. Rusya, Avusturya, Japonya ve Prusya/Almanya, hepsi de yüzyılın dönümünde temsili siyasete benzer bir yapıya sahipti. Osmanlı parlamentosu ise, 1876’daki başlangıç günlerinde can-

lı bir yapı olmasına karşın, 1909'da yeniden hayata dönebilmesi Abdülhamid istibdadının sonunda gerçekleşebildi. II. Abdülhamid, ona yakıştırılan “Korkunç Türk” veya “Kızıl Sultan” sıfatlarına rağmen, modern bir hükümdar gibi davranmaya çalışırken, kendi halkından ve tüm dünyadan kopuk yaşamak gibi kendi yarattığı bir engele takılmıştı. Aşağıda uluslararası alandaki bu kopukluğun üstesinden gelmek için yapılan bir artçı savaşın öyküsü anlatılacaktır.

Abdülhamid ideolojisinde anlam kademeleri

Sultan II. Abdülhamid, giderek Yıldız Sarayı'nın yüksek duvarlarının ardına çekildikçe bir efsane haline geldi. Ancak, halkıyları arasına bu mesafe koyma süreci, onun devlet gücüne ilişkin kavrayışının özüyle tam bir çelişki oluşturdu. Abdülhamid rejimi bir yandan Osmanlı toplumunun gündelik yaşamına sürekli daha fazla nüfuz etmeye çalışıyor –üstelik Osmanlı sistemi hükümdarların kişisel görünürlüğünü daima vurgulamıştı–, öte yandan da sultanın güvenlik saplantısı, onun sarayın duvarları dışında çok ender olarak görünmesine yol açıyordu. Bu, onun “pasif bir halife” olduğuna dair yoğun eleştirilere uğramasına sebebiyet verdi. Bunun sonucunda, padişah efsanesi, onun gücünü ve her yerde hazır ve nazır oluşunu aralıksız biçimde hatırlatacak bir simgeler sistemi aracılığıyla “yönetildi.”

Bu bağlamda II. Abdülhamid, II. Mahmud'dan önceki atalarının yöntemlerine dönmüşe benzer. II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz gibi hükümdarlar, kendi halkının arasına karışan ve devletin meşruiyetinin kişisel bir tezahürünü sunan modern halk hükümdarı rolünü oynamışlardı. Abdülhamid'in amacı, kendisinden önce hükmeden seleflerinin tersine, ama bir ölçüde atalarına benzer şekilde, adeta görülmeksizin, “iktidarın titreşimlerini” yaymaktı.¹⁰ Abdülhamid, 1867'de Paris'teki Dünya Sergisi'ni görmek için bir Osmanlı padişahının Avrupa'ya ilk ve tek resmi ziyaretini yapan Abdülaziz'le tam bir tezat içinde, böyle bir ziyaret yapmak niyetinde olduğuna ilişkin tüm söylentileri boşa çıkardı.¹¹

Bu nedenle Abdülhamid'in halkıyla ve dış dünyayla olan iletişimi, bir simgeler dünyası aracılığıyla gerçekleştirilmeliydi. Bu simgeler neredeyse tümüyle İslami motiflere dayanıyordu: “Müslüman Osmanlılar, hem üst hem de alt sınıfları seferber edebilen duygusal titreşimi İslam'dan alabiliyorlardı. Rum ve Sırların mil-

li simgeleriyle rekabet edebilen simgeler dağarcığını sağlayacak olan kaynak İslam'dı."¹²

Simgeler aracılığıyla girilen bu rekabet sürecinde, "mesajın özü"nün halkın büyük çoğunluğuna ulaşması hayati bir sorundu. Bu bağlamda, Carol Gluck'un Meiji Japonya'sındaki çok benzer bir çabaya ilişkin araştırmasından uzunca bir alıntı yapmak yerinde olacak:

Her çeşit ideolojik formülasyondan ortak bir önem evreni üreten süreçte üç tür etkileşim tanımlanabilir. İlki, "mesajın özü" diye adlandırılabilir, ideolojik söylemin vurgulanan kesimlerinden; ikincisi, sıklıkla ideolojik ifadenin "bağımlı cümlecikleri" olarak beliren, vurgulanmamış unsurlardan; üçüncüsü de, ideolojik söylemi, onu paylaşanlarca algılanabilir kılan "derin toplumsal anlamlar" olarak tanımlanan, eklemlenmemiş unsurdan doğar.¹³

Bu betimleme, son dönem Osmanlı'ya da kolayca uygulanabilir. İlk kategori ya da "mesajın özü", İslam'a, halife ve kutsal yerlerin koruyucusu olarak padişaha, vb yapılan sürekli göndermedir. Gluck'un aynı zamanda "anlamın doğallaştırılması" olarak tanımladığı ikinci kategori, göçebeler, Kürtler veya Şiiler gibi ortodoks olmayan ve öteki sapkın cemaatlerle bağlantılı ifadelerde kendisini gösterir: "Göçebelerin yerleştirilmesi ve uygarlaştırılması (*ürbanın tavattun ve temeddünleri*)" veya "göçebelerin cehalet ve vahşetlerinin ortadan kaldırılması (*ürbanın izale-i cehalet ve vahşetleri*)" ya da "bir sapkınlık ve cehalet durumu içinde yaşarlar (*bir hal-i dalâlet ve cehalet içinde yaşarlar*)."¹⁴

Eklemlenmemiş olarak kalan, ama Osmanlı/Türk toplumunun "verili" özelliklerine bağlantılandırılan, sıradan insanın gündelik yaşamında mevcut olan "derin toplumsal anlamlar" kategorisi, "uygarlık" gibi terimlerin kullanımında görülebilir: İstiklal Marşı'ndaki "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" deyişi buna bir örnektir. Aynı şekilde, "ilerleme" (terakki) kavramının merkezi unsurları olarak "bilim" (fünun) ya da "ilim" in kullanımı, reform yanlısı Osmanlı entelektüelinin düşünme şekline ilişkin bilgi verir.¹⁵

Seçkinlerin entelektüel şartlanması

Bu zihniyetle aşılan ve bunu işlerliği olan siyasalara dönüştürmesi beklenen kişiler kimlerdi? Tipik bir son dönem Osman-

lı bürokrat-devlet adamının, Haliç'e bakan bürosunda otururken aldığı kararların temelini oluşturan bilgiler nelerdi? Öncelikle bu insan, daha çok küçük yaşlardan itibaren İslam ideolojisiyle aşılan biriydi. Bununla birlikte, hemen ardından, oldukça gevşek bir şekilde bile olsa, Aydınlanmacı fikirlerle de tanışmıştı.¹⁶ Son dönem Osmanlı devlet adamının saplantı noktasına varan temel meşguliyeti *devleti kurtarmak* idi. Bu ana amaç, farklı yollarla ve bir dizi farklı çözüme odaklanmış şekliyle, çeşitli devlet adamları tarafından dile getirilir. Diğer yandan Osmanlı devlet adamının düşüncelerini en fazla etkileyen, son dönem Osmanlı-İslami devlet yönetiminde bir çeşit mihenk taşı oluşturan İbn Haldun'dur.¹⁷ Bu noktada çok iyi bir örnek, genellikle muhafazakâr kabul edilmekle beraber, 19. yüzyıl "bilimsel tarihi"nden etkilenen ilk önemli tarihçi olan, son dönem Osmanlı devlet adamı-tarihçisi Alîmed Cevdet Paşa'dır.¹⁸

Ahmed Cevdet Paşa, *Mukaddime*'nin bir bölümünü tercüme etmişti; burada İbn Haldun'a "hikâye edileni ancak bir ölçüye kadar kanıtlamayı ve gözden geçirmeyi bilen" bir tarihçi olarak sayıyor gösterir.¹⁹ Devletleri büyüyen, olgunlaşan ve gerileyen güçler olarak döngüsel bir tarih anlayışıyla ele alan İbn Haldun, Ahmet Cevdet gibi medeniyetlerini bu çerçeveye yerleştirmek isteyen Osmanlıları etkilemişti. İbn Haldun'un, insanın ancak zorlayıcı bir yetkeyle denetim altında tutulabilecek bir vahşi olduğuna ilişkin görüşü ile bu yetkeyi oluşturacak gerekli doğaya (*asabiyya*), ancak bazı halkların sahip olduğu şeklindeki görüşü, Osmanlı hanedanının hükümlanlığını meşrulaştırmaya kısmen hizmet etti.²⁰ Cevdet Paşa, şariat kurallarını kanun metnine dökerek Mecelle'yi oluşturan kişidir. Mecelle, Osmanlı İmparatorluğu'nun halef devletlerinde medeni kanunun bazı yönlerinin temelini oluşturmaya bugün bile devam etmektedir.²¹

Bununla birlikte, Fransız Devrimi'nden beri Osmanlılar, Avrupa'da esen yeni rüzgârların bilincindeydiler. Özellikle Tanzimat reformundan sonra, Avrupa, yer yer utandırma noktasına varan bir öykünme kaynağına dönüştü. Tanzimat'ın en önde gelen isimlerinden Sadık Rifat Paşa, Osmanlı bağlamına aktarmayı ümit ettiği türden Aydınlanmacı otokrasi örnekleri olarak, Metternich Avusturyası ile "modern Avrupa'yı yaratmış olan büyük bürokratlar"ı görüyordu.²² Osmanlı reformcularının amaçları, Fransız fizyokratlarınkine çok benziyordu: Kendilerini ve devleti refaha götürebilecek barışçıl amaçlarla ilgilenen hoşnut bir halk.²³

Almanya'nın ve İtalya'nın birleşmesi, Osmanlı devlet adamlarını çok derinden etkilemiş olmakla birlikte, Ahmed Cevdet Paşa'nın "milliyetçilik sorunu"na oldukça kuşkucu bir bakışı vardır:

Fransız İmparatoru III. Napoléon, İtalya meselesinden dolayı Avusturya ile muharebe ettiği sırada bir '*nationalité*', kavmiyyet meselesi meydana koydu. (...) Bu ise bunca yıllardan berü mer'î olan hukuk-ı hükümete dokundu (...) öteden berü isyana kıyam eden kavimler hakkında hükümetleri kuvve-i cebriye i'maliyle asileri taht-ı itaate getürmeğe hakk u salahiyetleri olduğu halde, Napoléon bu kaideyi hedm ile yeni bir kaide çıkardı. "Ve madem ki Avusturya yedinde bulunan İtalyanlar anı istemiyorlar, o dahi anlardan keff-i yed eylemelidir" dedi.²⁴

Paşa, İngiltere'nin bu ilkeyi onayladığını, ancak Rusya'nın kesinlikle reddettiğini belirterek sözlerine devam ediyordu. Bu, İtalya'nın birleşmesine yol açmıştı. Bununla birlikte, İtalya'dan birleşmiş bir Almanya ile intikam alındı ve şerir Napoléon layığını buldu.²⁵ Ahmed Cevdet'in çağdaşı olan Süleyman Hüsnü Paşa da, kendisinin "Avrupa'nın tüm milliyetleri, dilleri ve dinleri birleştirme siyaseti" adını verdiği şeyden esinlenmişti. Gelgelelim, Süleyman Hüsnü Paşa "Şeriat buna imkân verseydi bile, (imparatorluğun) mevcut koşulları izin vermezdi..." demeyi de ihmal etmiyordu.²⁶

İktidar ve toplumsal etkileşimin tüm tezahürleri, kökenlerinin izlerini bırakırlar. Örneğin bir camide padişaha ayrılmış özel bölümün (mahfel-i hümayun) büyütülmesi, belli fırsatlarda belirli bir müziğin icra edilmesi, padişahın Mekke'ye gönderdiği hediyeleri taşıyan süslenmiş develerin geçidi (surre-i hümayun) ya da siyaset yapıcılarının gündelik dillerine ilişkin iktidar formüllerini okumak amacıyla, Clifford Geertz'i, son dönem Osmanlı bağlamına uyarlayabiliriz: Tüm bunlar, tarihsel dokunun malzemesidir.²⁷

Genel olarak, Abdülhamid dönemi Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktidar simgeleri dört kategoriye ayrılabilir. Üçü padişah ve sarayıyla ilgilidir. Her şeyden önce, Osmanlı Devleti'nin şanı ve kudretini doğrudan yansıtan kamusal binalardaki armalar, resmi müzik, törenler ve kamusal işler gibi, padişah/halifenin kişiliğinin kudsiyeti ile bağlantılı simgeler vardır. İkinci sırada nişanlar, özel olarak ihsan edilmiş Kuran nüshaları, imparatorluk sancağı ve öteki törensel ziynetler gibi, imparatorluğun cömertliğinin daha özgül ve kişisel tezahürleri gelir. Üçüncüsü, sarayda-

ki İslam'ın önde gelen isimlerine ait olduğu öne sürülen hat örnekleri ya da benzer önemde başka malzemeler gibi, dini açıdan manüsel maddelerdir.

Dördüncüsü, biraz farklı bir kategori oluşturur ve Osmanlı resmi dokümantasyonundaki dil sembolizmiyle ilgilidir. Her zaman hükümdarın şahsıyla doğrudan doğruya bağlantılı olmamakla birlikte, resmi belgelerde sık sık kendini gösteren belirli kilit ifade ve sözcükler, Abdülhamid dönemi bürokrasisinin yöneten ve yönetilen ilişkisi gibi sorunları nasıl kavramsallaştırdığına, göçebe halklara karşı tutumuna, devlet seçkinleri olarak kendi içlerindeki ilişkilere dair çok değerli ipuçları verir.

Kamusal sembolizm ve tezahürleri

II. Abdülhamid'in yakın dönemdeki selefleri, Avrupa'daki kamusal yerlerde kral portrelerinin sergilenmesi uygulamasını benimsemek yoluyla, "modern" hükümdarlar olarak görülmek uğrına çok çaba harcamışlardı. Bu uygulamayı başlatan II. Mahmud olmuştu. Çeşitli tarikat şeyhleri, onun portrelerini hükümet dairelerine ve diğer kamusal yerlere asılmalarından önce kutsaldılar ve bir muhafız bölüğü önlerinden geçerken yirmi bir pare top atışı yapıldı. Bu uygulama, Abdülmecid (h. 1839-1861) ile Abdülaziz (h. 1861-1876) döneminde de sürdürülen bir gelenek halini aldı.²⁸ Yine 1850'de, "Sultan Abdülmecid'in üç büyük portresi Mısır'a geldi (...) ve büyük bir geçit resmi ile kentte [Kahire'de] dolaştırıldı." Portreler bundan sonra büyük bir debdebe ile kalede sergilendi.²⁹

Abdülhamid, kendi suretinin kamusal yerlerde sergilenmesini kasıtlı olarak yasakladı. Bunun, insan imgesinin resmedilmesini yasaklayan ortodoks İslam'la ilgili kaygılardan mı kaynaklandığı, yoksa güvenlikle ilgili bir saplantı mı olduğu açık değildir. 15 Mayıs 1902'de, Ankara vilayetinden gelen bir raporda, "Ankara'daki bir kahvehanede Halifemiz Yüce Hakanımızın bir portresinin görülmüş" olduğu belirtiliyordu. Rapor şu sözlerle sürüyordu: "Bu yerin mahiyeti Suret-i Hümayun'un kutsal niteliğiyle uygun düşmediğinden, portre satın alındı ve saraya gönderildi."³⁰

Abdülhamid muhtemelen ortodoks İslam'ın put kırıcılık gösterisi dahilinde, hükümdarın imgesini, aynı amaca hizmet eden "Padişahım çok yaşa!" ibaresinin tek tip işlendiği sancaklarla ikame etti.³¹ Bu sözler, çok eskiden beri asker ve sivillerin hükümdara bağlılıklarını göstermelerinin bir yoluydu. Bununla birlik-

te, törensel gösteriler de gittikçe artan uluslararası rekabet sürecinin bir parçası olarak daha çok standartlaşarak, Britanya İmparatorluğu'ndaki "*Long Live the Queen*" (Kraliçe çok yaşa!) ya da Japonya'daki "*Tenno heika banzai!*" sözlerine çok benzemeye başlanıyordu.³² Sözlü ifadeler, bir muhalefet simgesi de olabiliyordu. Jön Türk muhalefeti, bu sözleri dile getirmek konusunda olumsuz bir tavır alıyordu: Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane talebeleri, kamusal törenlerde bu sözleri bağırmayı reddetmiş veya yalnızca mırıldanarak söylemeyi tercih etmişlerdi.³³

Suikasta uğrama (1905'te bir girişim olduğuna göre, hiç de yersiz olmayan) korkusuna karşın, Abdülhamid, hükümdarın kendisini halka gösterdiği bir tören olarak cuma selamlığı âdetini sürdürdü. 19. yüzyılda, cuma selamlıkları, Avrupa örneklerinden esinlenerek, yeni bir törensel gösteriş kazandı.

Diğer taraftan hükümdarın modern bir kamusal kişilik olmasına yönelik bu değişikliğin fiziksel tezahürü, 19. yüzyıl cami mimarisi idi. Klasik Osmanlı camii, ana binaya daha bir seküler görünüş kazandıran törensel kamu alanı olarak işlev görecekti iki katlı bir yapı eklemek yoluyla, Avrupai törensel protokol kullanımına uygun hale getirildi. Aptullah Kuran, selatin camilerinde padişahın kişisel ibadet odası (hünkâr mahfeli) olarak adlandırılan bölümün 18. yüzyıldan itibaren epeyce büyüdüğüne işaret eder: "Padişahın ibadet platformunun veya locasının görünümü ve evrimi, mimarının önkoşullarının ötesine geçti. (...) Bir gösteriş ve debdebe aracı olarak doğdu."³⁴ Abdülhamid'in kendi camii olan Yıldız Camii'nin, fiilen ibadet alanına üstün gelen törensel mekânının da eşi benzeri görülmemiş derecede büyüyerek "Osmanlı mimari geleneğini topyekûn yıktığı" söylenir.³⁵

Cuma selamlığı ya da sadece selamlık, padişah alayının, göz kamaştırıcı üniformaları içindeki Arnavut kökenli muhafız birliği (silahşoran-ı hassa) eşliğinde Yıldız Sarayı'ndan büyük bir debdebeyle ayrılarak Yıldız Camii'ne yönelmesiyle başlardı. Burada, namazın eda edilmesinden sonra, özel memurlar halktan arzu haller toplardı.³⁶ Anlaşılan cuma selamlığı turistler için bir çekim merkezi de oluştuyordu, çünkü çağdaş anlatılardan biri, İngiliz, Amerikan ya da Almanların arabalarının "selamlık törenini izlemek üzere Yıldız yokuşunda uzun bir kuyruk oluşturduğunu" betimler.³⁷ Yabancı konuklar için bir çeşit platform kuruluyor, buradan törenleri izleyip padişahı selamlamalarına izin veriliyordu. Ayrıca elleriyle herhangi bir ani hareket yapmamaları konusunda uyarılıyorlardı; çünkü bu, muhafızlar tarafından bir sui-

kuşak gırtlımlı olarak anlaşılabilir ve onlar da bu doğrultuda tepki gösterebilirlerdi.³⁸

Bu törenleri izlemeye sık sık gelenlerden birisi de, selamlık törenini olağanüstü ayrıntılı betimlediği için özellikle ilginç olan Yamada Torajiro idi. Yamada, padişahın dört atlı arabasıyla camiye geldiğine, ama dönüşte basit bir *calèche*'e* binerek, dizginleri de kendisinin ele aldığına dikkati çekiyordu. Hanedanın erkek üyeleri, saray erkânı, önde gelen bürokratlar, yüksek rütbeli zabıtlar, bu sırayla onun ardında sıralanıyorlardı. Bu, hükümdarın devletin dizginlerini elinde tutmasının simgesel bir temsili olarak kabul edilebilirdi pekâlâ. Torajiro, bundan başka "valide sultan" ile "kadın efendi"nin tören alayına katılarak padişaha camiye kadar eşlik ettiğini, ama kadınların cuma namazına katılmayıp İslami geleneklere uygun olarak arabalarında kaldığını belirtir. Gelgelelim, avluda bulunan kadınlar bile, İslam âdetlerinden sapmamalarına geliyordu. Yamada günlüğüne, törenin "artık sendelemeye başlamış muazzam bir imparatorluğun eski şanını yansıtmaması nedeniyle" son derece etkileyici olduğunu yazmıştı.³⁹

Bir seferinde selamlık, padişahın kişisel cesaretini göstermesi için fırsat oluşturdu. 1905'teki törende bir bomba patlamış ve tören alayında son anda yapılan beklenmedik bir değişikliğin sonucunda padişah yaralanmadan kurtulmuştu:

Moloz ve kan etrafa saçılınca genel bir panik çıktı. Padişah ellerini kaldırdı ve boğuk sesiyle bağırdı: "Telaş etmeyin!" Bundan sonra arabasına bindi, dizginleri aldı ve hep bir ağızdan "Yaşa!" diye bağırarak yabancı konukların önünden geçip gitti.⁴⁰

Padişahın kendisini halka gösterdiği ender olayların bir diğeri de, Ramazan ayında Topkapı Sarayı'ndaki Kutsal Emanetler (Hırka-i Saadet) ile Haliç kıyısındaki Eyüb Camii'ne yapılan törensel ziyaretlerdi. Yamada bunları da detaylı anlatır. Padişah, haremîni ve maiyetini içeren 300 atlı arabanın eşliğinde Eski Saray'a doğru yola koyulurdu. "Kalın bir beyaz kum tabakasıyla kaplanan" yollar bu olay için hazırlanırdı.⁴¹

Bu törenler halka nasıl görünürdü? Bir Ermeni fırıncının çırağı olan Hagop Mintzuri, sonradan yazdığı anılarında, padişahın bayram namazı için Beşiktaş'taki Sinanpaşa Camii'ne gelişini hatırladığını aktarır:

* Bir çeşit hafif, atlı araba. (ç.n.)

Tek kelime Türkçe bilmeyen, asker-polis olmayan, sultanın beyaz takkeli, mor poturlu Arnavut devriyeleri bizim çarşının üst kısmını doldurdu. Yine asker-polis olmayan, Türkçe bilmeyen, kırmızı şalvarlı, yeşil sarıklı, sultanın Arap devriyeleri de caddeyi doldurdular. Yalnız Türklerden oluşan ve uzun boylu askerlerden seçilmiş sultanın muhafızları, göğüslerinde imparatorluğun ihtişamlı nişanları olduğu halde geniş bir çember meydana getirerek Arnavut ve Arap devriyelerin önünde yer aldılar.

Mintzuri gibi mütevazı bir gözlemcinin bile, padişahın çevresindeki yoğun güvenlik çemberini oluşturan unsurlara dikkat etmiş olması öğreticidir. Bu törensel yerleşmeyi “okuması”ndan; en iç çemberin “yalnızca Türkler”den oluştuğuna ve Arnavutlarla Arapların Türkçe bilmediklerine özellikle işaret etmesinden, tören muhafızlarının yansıttığı etnik sadakat derecelerine duyarlı olduğu açıkça anlaşılıyor.⁴²

İstanbul’da Kumkapı semtinde 1895’te yaşanan Ermeni katliamlarından pek de uzak bir tarih olmayan 1890’ların sonunu anlattığına göre, bir Ermeni olarak Mintzuri’nin bu sıralamaya daha duyarlı olması da mümkündür.⁴³ Betimlediği Türklerin, hanedanın kurucusu Osman Gazi’nin efsanevi babası Ertuğrul Gazi’nin adıyla anılan alay olduğu neredeyse kesin gibidir. Bu alayın askerleri, Osmanlı Türklerinin mitik kökeni olan Söğüt’ten özel olarak seçilirlerdi.⁴⁴

Mintzuri, küçük bir çocukken padişahın Mekke ve Medine’ye gönderdiği armağanları taşıyan surre alayının yola çıkışından nasıl etkilendiğini de kaydeder. Kutsal Kentler’e gönderilen bu armağanlar, halifenin İslam’ın en kutsal kalesini himayesinin simgesel bir ifadesiydi. Zengin nakışlı örtülerle süslenmiş develer törensel ihsanları taşıyarak İstanbul sokaklarından ağır ağır ilerlerdi. Bu da son derece ihtişamlı bir tören vesilesiydi ve Mintzuri de, bir tören bandosunun Hamidiye Marşı’nı çalarak sokaklardan geçişini anlatır.⁴⁵

Abdülhamid’in, devlet ileri gelenlerinin yanına yaklaşmasına izin verdiği ender durumlardan biri de, her yıl Ramazan bayramında yapılan etek öpme merasimiydi. Saray görevlilerinden birinin yazdığı anılardan, bu törenin nasıl yapıldığına ilişkin çok ilginç ayrıntılar öğreniyoruz:

Yaver-i padişahîler iki yanında dikilirken, altın nakışlı mendillerini tutarlardı. Bu törende gerçekte etek öpmekten çok, her grup erkân

geçtikçe, bir biat işareti olarak mendillerden birini öper ve başına koyardı. Padişah, sadece ulemanın selamını almak için ayağa kalkardı.⁴⁶

Çok eski bir geleneğin bu uyarlamasında, geleneksel giyim kuşamından önemli bir sapma vardı. Bu törenlerde, padişah artık kaf-tan değil, bunun yerine bir üniforma ya da setre takım giyiyordu; bu nedenle, nakışlı mendiller etek ucunun yerini almıştı. Halife-nin, bir tevazu ve saygı jesti olarak, din adamları geçerken ayağa kalkması da önemlidir.

Bu kamusal törenlerin çoğunda, yeni ve eskinin, İslami ve Ba-tılı geleneklerin önemli bir karışımı söz konusuydu. Selamlık, İs-lami gelenek ile Batı tarzı protokolün iç içe geçtiği, önde gelen yabancılar ile saraylı kadınların aynı tören mekânında yer aldı-ğı bir olaydı. Surre alayına Batılı marşları çalan bir askeri ban-do eşlik ediyor, biat töreninde ise değişen giyim kuşam tarzı gö-rülüyordu.

Resmi ikonografi

Gelgelelim, bu olaylar kuralı bozmayan istisnalar olarak kalı-yordu. Abdülhamid, simgeler ve resmi ikonografi bildirilerini Yıl-dız Sarayı'ndaki köşesinden de pekâlâ yapabiliyordu. 19. yüzyıl sonlarında iktidar ile törenselliğin yeniden vurgulanmasının en çarpıcı simgelerinden biri hanedan armalarıydı.

Devlet-i Âliyye'nin simgesi Osmanlı Hanedanı'nın armasıydı (Arma-i Osmani). Armanın tasarımı, II. Mahmud tarafından bir İtalyan sanatçıya yaptırılmıştı. II. Abdülhamid'in Osmanlı tahtına çıktığı döneme gelindiğinde, arma Osmanlı resmi sembolizminin o denli yerleşik bir parçasına dönüşmüştü ki, padişah 1905'te, an-laşılan tersim edilişinde tekbiçimlilik olmamasına canı sıkılıp, ar-ma içeriğinin ayrıntılı bir betimlemesini istediği zaman, resmi bir versiyonunun hemen bulunamaması nedeniyle bürokrasi çok zor durumda kalmıştı. Sonunda uzun aramalar ardından bulunarak, armanın içeriği betimlenmişti.⁴⁷

Ayrıntılı bir layiha ile padişaha, Osmanlı armasının, silahlar ve öteki simgesel nesneler gibi, gerek yeni ve eski, gerek Türk ve İs-lami motiflerden oluştuğu bildirildi. Kalkandaki ana motif, “pa-dişahların yüce tacı” idi, onun üstünde tahttaki hükümdarın tuğ-rası bulunuyordu. Bunun yanında, biri İslami yasayı, yani şeriatı, diğeri de öteki modern yasaları (*ahkâm-i şer'îye ve nizamîye-yi câmi kitab*) simgeleyen iki kalın cilt bulunuyordu. Bunların

altında adaleti simgeleyen bir terazi vardı. Ana motif, eskinin yenniyi dengelediği simgesel silahlarla kuşatılmaktaydı: Ok ile süngülü piyade tüfeği, eski tarz ağızdan dolma top, modern bir sahara topu, geleneksel bir pala, modern bir süvari kılıcı vb. Arma-i Osmani'de ayrıca, devletin yüce merhametini temsil eden çiçek açan güller ve günlükle dolu bir vazo gibi geleneksel İslami-Osmanlı simgeleri de bulunuyordu. Tasarımın sağ yanında bir kırmızı sancak, sol yanında da yeşil Sancak-ı Şerif vardı; bunlar Osmanlı saltanatını olduğu kadar, hilafetin evrensel İslami doğasını da simgeliyordu. Tasarımın en alt kesiminde, Osmanlı nişanlarının tam dizisi bulunuyordu. Dolayısıyla, Osmanlı devlet armasının ana temaları, eski ve yeninin, geleneksel ve modernin çevresinde dönüyordu.⁴⁸

19. yüzyıl ikonografisinin bir başka özelliği, andaç madalyonlardı. Bu tür Osmanlı örneklerinin belki de en ilginç olanı, çağdaşlığı kadim tarihsel meşrulaştırmayla birleştirme çabası olması açısından, Abdülmecid döneminde (h. 1831-1861) bastırılan madalyondur. Son dönem Osmanlı Devleti'nin kendini algılayışının bir belgesi olan bu madalyonun üzerindeki ibareler çarpıcıdır. Madalyonun ortasında Fransızca "Cet Etat subsistera Dieu le veut" (Bu devlet yaşayacaktır, Tanrı onu emrediyor) ibaresi yer alır. Bunun üzerinde, tepesinde Osmanlı sancağının asılı olduğu ve azgın dalgaların dövdüğü bir kale görünür. Kenarında "Justice egale pour tous" (Herkes eşit adalet); "Protection des faibles" (Mazlumların korunması); "L'Etat Relevé" (Devletin dirilişi) vb ibareler bulunur. Madalyonun arka yüzünde, Orta Asya Türk serpuşunu çevreleyen II. Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman, Mustafa Reşid Paşa ve Köprülü vezirlerinin adları görülür.⁴⁹ Bu madalyonda şanlı bir geçmişin anıları halihazırdaki bir kuşatılmışlık duygusuyla iç içe simgelenmektedir.

Geçmişin simgelerini kullanmak yoluyla bugünü meşrulaştırmak yönündeki benzer bir çaba, devlet yıllıklarında (*salname*) Osmanlı soyağacına verilen seçkin yerde de gözlenebilir. 1885'te Bursa vilayeti için hazırlanan salnamede, Osmanlı hanedanının kökleri, efsanevi Oğuz aşiretine ve buradan da Nuh yoluyla Âdem ile Havva'ya dek geriye götürülür. Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın, hanedanın kurucusu Osman'ı nasıl koruduğuna ilişkin resmi hanedan efsanesi, Osmanoğulları'nın "uzmanların araştırmasına göre, dünyanın en eski hanedanlarından biri olduğu ve sonsuza dek süreceği" iddiasıyla, başından sonuna dek hikâye edilir.⁵⁰ Böylesi aşikâr resmi kurgu İslami saray kasidele-

ının kadim bir geleneğidir ama, burada ilginç olan nokta, bu anlatımın, bürokratik modernizasyonun bir ürünü olan ve çeşitli nazırların isimleri, tarımsal üretim ve bölgenin temel coğrafi özellikleri gibi dünyevi verileri ortaya koyan bir devlet yılığında yer almasıdır. Bu efsanevi soyağacının dahil edilmesi, Woodhead'in, Oğuz aşireti soyunun “ve 15. yüzyılda özellikle popüler olan kurumsal soyağacının”, 16. yüzyıl sonlarına gelindiğinde “büyük ölçüde çürütüldüğü” şeklindeki sözleri hatırlanırsa, daha da ilginç hale geliyor.⁵¹ Rivayete dayalı uydurma soyağaçlarının, Osmanlı Devleti'nin büsbütün zayıf görüldüğü 19. yüzyılda geri getirilmesine gerek duyulduğu gerçeği önemlidir. Bu durumda amaç, Osmanlı hanedanının hükümranlığının, bu devletin sürekli ve kaçınılmaz bir özelliği olduğunu vurgulamaktır.

Salnameler, kendi başlarına Osmanlı kuruluş efsanesinin “pompanosunun” bir tezahürüdür. Devlet salnameleri 1846'da yayınlanmaya başlasa da, Osmanlı padişahlarının soyağacı 1853'e (Hicri 1270) kadar bunların içinde yer almayacaktı.⁵² Bu tarihten sonra bir süre kaybolur, ama 1868'de (Hicri 1285) yeniden belirir. Abdülhamid döneminde soyağacı, içindekiler bölümünde beşinci sıradan üçüncü sıraya yükselir. Her bir padişah dönemindeki bireysel kayıtlar da, hatırı sayılır ölçüde genişletilir. Böylece eski ritüeller, doğum ve ölüm tarihleri gibi yalnızca temel verileri sunarken, Abdülhamid dönemindekiler çok daha ayrıntılı hale gelir.⁵³

Osmanlılar, nasıl öteden beri var olan gelenekleri devlet simgelerine dahil etmek yoluyla vurgulamaya çalıştırsa, “rakip simgeler” olarak gördüklerini de azaltma girişiminde bulundular. Sadaret Mektubî Kalemi ile Mabeyn arasındaki 8 Haziran 1892 tarihli bir yazışma, ambalajları rakip bir devletin armasını taşıyan malların ithaliyle ilgiliydi. Yunanistan'dan Girit'e gönderilen bir sandık dolusu ayna sorun çıkarmıştı. Burada unutulmaması gereken nokta, bu yılların Girit'in özerkliğine ve 1897 Osmanlı-Yunan savaşına giden yıllar olduğudur. Padişah, bu tür ambalajların imparatorluğa girmesini yasaklamak istiyordu, ama sadrazam, Osmanlı gümrüğünün bunları uzak tutabilmesi için hiçbir yasal gerekçesi olmadığını ona hatırlatmak zorunda kalmıştı.⁵⁴

2 Temmuz 1889'da, Dahiliye Nezareti, İstanbul'un Beyoğlu semtinde, Moskova'da basılmış “Bizans İmparatorları ve Rus çarlarının yan yana tasvirlerini taşıyan” bazı “levhaların” ele geçirildiğini bildiriyordu. Bu levhalar, “Bazı muzır malumatı havi bir tarih kitabı” ile birlikte İstanbul'daki Rum Ortodoks Patrikliği'ne dağıtılmış olduğu için nazırın dikkatine sunulmuştu.⁵⁵

Bu olay, Rus çarlarının, Osmanlı topraklarındaki tüm Rum Ortodoks uyrukların hamisi oldukları iddiasının ve kendilerinin “Bizans imparatorlarının torunları”, Moskova’nın da “Üçüncü Roma” olduğu düşüncelerine ilişkin imalarının, Osmanlı yetkililerince çok iyi anlaşıldığının çarpıcı bir kanıtıdır. Bu olay, 1883’te tahta oturan III. Aleksandr’ın çarlık döneminde ortaya çıkmıştı; aynı zamanda çarlığın mistik doğasını da vurgulayan Aleksandr’ın (Petersburg’dan çok) Moskova merkezli devlet sembolizmiyle tümüyle örtüşüyordu.⁵⁶

Osmanlı resmi mitolojisi, Osmanlı padişahlarının Roma ve Bizans’ın halefleri olarak konumunu vurguladığı için, Bizans geçmişini hassas bir konuydu.⁵⁷ 1453’teki fetihten sonra, Osmanlı imparatorluk geleneği kendini var etti. Gülru Necipoğlu, Topkapı Sarayı’nın kasıtlı olarak Bizans akropolisinin üzerine inşa edildiğini göstermiştir.⁵⁸ Fletcher’ın da vurguladığı gibi, “Kentin kendisi Roma imparatorluk geleneğinin meşruiyetinin bir simgesiydi, öyle ki Osmanlı hükümdarı (...) artık kendisini Sezar’ın simgeleriyle donatmaktaydı.”⁵⁹ Fetihten sonra camiye dönüştürülen ve Osmanlı sultanı I. Selim’in 1519’da hilafet kaftanını giydiği Ayasofya Katedrali, özellikle önem taşıyordu. Abdülhamid, hilafet mekânı olarak bu camiye özel bir önem verecekti.⁶⁰

Dolayısıyla, caminin “duvarlarına ve galerilerine resim çizen ve yazı yazan bazı Rum ve başka ziyaretçiler”e ilişkin haberler çok can sıkılmışa benziyordu. Bu tür davranışı önlemek için, ziyaretçilerin camide dolaştıkları süre boyunca hiçbir şekilde yalnız bırakılmamalarına ilişkin yeni talimat verildi.⁶¹

Aslına bakılırsa İstanbul, Osmanlı padişahlarının meşruiyetini pekiştirmeyi amaçlayan sembolizmde daima merkezi bir konum işgal etmişti. Gülru Necipoğlu, yeni tahta çıkan bir padişahın, atalarının İstanbul’daki türbelerine yaptığı törensel yürüyüşün bile, onun meşruiyetini ilan etmenin bir aracı olduğunu göstermiştir: “Ölen padişahların halefleri tarafından inşa ettirilen bu türbeler, mağrur bir soyun kesintisiz devamlılığını vurgulamak yoluyla, Osmanlı hanedanının meşruiyetini ilan etmekteydi.”⁶²

İstanbul’da türbelerin, Ayasofya’nın ve peygamberin Kutsal Emanetleri’nin varlığı, kentin sembolizmine katkıda bulunuyordu. 19. yüzyılın muhtemelen en büyük devlet adamı olan Reşid Paşa, “devletin üç temeli”ni (*üç rükn-ü devlet*) İslam, saltanat ve hilafet olarak belirler; üçü de Mekke ve Medine ile imparatorluğun payitahtı olarak İstanbul’u koruyan Osmanogulları tarafından idame ettirilirdi.⁶³

Padişahın egemenliğinin görsel teyidi, onun döneminde tanımlanan tüm kamusal eserlerin üzerinde yer alan tuğrasıyla doğrulanıyordu. Anadolu'nun dört bir köşesinde dikilen imparatorluk armasını ve saltanatın öteki belirtilerini taşıyan saat kuleleri her yere yayıldı. Padişahın 1901'deki gümüş jübilesinin anısını Niğde, Adana ve Yozgat gibi küçük Anadolu kasabalarında saat kuleleri yapıldı. Finkel, bir saat kulesinin simgelediği "seküler anıtsal mimarinin", minarelerden okunan ezanla belirlenen Kur'an'a dayalı zaman ile, "zamanı emekle birleştirmeye dayanan" yeni bir ekonomik düzene dönüş arasındaki yüzleşmeye dikkat çekmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla, özellikle Anadolu ve Arap vilayetlerinde, bu binaların, uyumlu zaman anlayışındaki devletin fiziksel tezahürleri olması amaçlanmış ve bunlar yeni bir zaman ve iktidar kavramının göstergeleri olarak işlev görmüşlerdi.

Saat kuleleri ve benzer yapıların, meşruiyete yönelik seküler çabalar olmasına karşın, küçük köy camileri de anısal mekânlara (*lieux de mémoire*) dönüşmüşlerdi. Padişahın taşradaki simgesel temsilinin bir diğer yönü, onun ismini uzak Osmanlı atalarının bağlayan kitabeleri taşıyan küçük, tek tip camilerdi. 8 Eylül 1892 tarihli bir irade, Trakya'daki Çorlu bölgesinde dokuz camiyeye konulacak kitabeler için ebced hesabı yapılmasına yönelikti. Her bir cami için bir padişah seçilmişti: II. Osman, I. Mustafa, I. Ahmed, IV. Mehmed, III. Murad, II. Selim, II. Bayezid, I. Süleyman (Kanuni) ve I. Selim.⁶⁵

Kayıtlar, padişahın ayrıca Rodos adasındaki köylere üç cami yaptırdığını ve her birine sırasıyla kendi adını, annesi Tiri Müjgân Harum'un ve efsanevi Ertuğrul Gazi'nin adını verdiğini de göstermektedir.⁶⁶ İlk cengâver padişahlardan olan Sultan Yıldırım Bayezid'in, Söğüt'ten pek uzak olmayan İnegöl'de yaptırdığı caminin yıkıntı halinde olması dolayısıyla yeniden yaptırılmasına yönelik iradeler de vardır. Cami tümüyle yeniden inşa edilmiş ve hayır dualarıyla, padişahın on dokuzuncu cülus yıldönümünde ibadete açılmıştır.⁶⁷ Eski şanlı günler ile Abdülhamid rejimi arasındaki bir başka simgesel bağlantı, Bursa'daki Ulu Cami mimarisini, Yıldız Camii mimarisinde yinelemeye yönelik kasıtlı çabaydı. "Camii'nin minberinin, Bursa'daki Ulu Camii'nin minberine benzemesi gerektiği" belirtilmişti.⁶⁸

Burada dinsel/hanedana ait meşrulaştırma temaları kullanılmakla birlikte, camilerin işlevi, saat kulelerinin seküler mesajına daha yakındır. Hem saat kuleleri, hem de camilerin küçük yerlerde inşa edilmiş olmaları, bu anlamda, yerel düzeyde iktidarı açığa vurmaları bakımından da önemlidir.

Bu mesajın bir örneği, Bağdat valisinin raporunu verdiği, vilayetteki Hindiyye Barajı kıyısına dikilecek dikilitaşın kitabesidir. Bu türün oldukça tipik bir örneğini oluşturan dikilitaş şu ibareyi taşıyordu: “Halifenin kutsal adına ve onun sonsuz iktidarına bir ziynet olsun diye.” Vali, muhtemelen Türkçe olması gereken genel bir iktidar ifadesine başvurmaktan ziyade, hedef kitlenin yerel halk olduğunu gösterecek şekilde, metnin dilini Arapça olarak belirlemişti.⁶⁹

Şerif Mardin, “Anadolu’da bir imparatorluk isminin yaygın kabulünün, II. Abdülhamid döneminin belirgin özelliği olduğuna” dikkati çekmiştir.⁷⁰ Abdülhamid’in buradaki tavrı, 19. yüzyılda Rus çarlarının Ortodoksluğu kullanarak halklarıyla doğrudan gönül birliği kurmaya yönelik tavrına çok benzemektedir.⁷¹

Tüm bu çabalarla ilgili olarak, binalar, köprüler, barajlar ve saat kulelerindeki simgesel ibarelerin, özgül bir tarihsel bağlamda yapıldığının farkına varmak önemlidir. Bu tarihsel bağlam, Tanzimat’tan itibaren Osmanlı kentlerini reforme ve modernize etme çabasıdır. Dumont ve Georgeon’un “devlet iktidarı ile yerel topluluklar arasındaki mücadele” adını verdikleri, devlet ve toplum arasındaki dinamik gerilimde, devlet arması veya kitabeler gibi iktidarın simgesel tezahürleri son derece hayati bir rol oynadı.⁷² Timothy Mitchell, 19. yüzyılda, benzer gelişmelerin kendini gösterdiği Mısır’da “bir düzen görünüşü”ne yönelik saplantıya dikkati çeker. Osmanlı kamusal mekânı, mümkün olduğu kadar merkezin vermek istediği simgesel mesajlara uymak üzere, benzer şekilde “düzene konuluyordu.”⁷³

Zeynep Çelik, 19. yüzyıl İstanbul’unda “kentsel dokunun düzene sokulması”nın, dış dünyaya “modern” bir görünüm sunmak isteyen Osmanlı devlet adamının arzusu sonucu ortaya çıktığına işaret eder. Kentsel dokunun “düzene sokulması”, Mısır örneğinde olduğu gibi, merkezin adına iktidarın uygulanmasını da simgeliyordu. Ayasofya ve Süleymaniye Camii gibi tarihsel yapıların arıtsal karakteri, çevrelerinin boşaltılmasıyla vurgulanıyordu.⁷⁴

Aynı şekilde, Osmanlı Hanedanı’nın efsanevi iki padişahı olan ve Bursa’ya defnedilen Osman Gazi ile oğlu Orhan Gazi’nin türbelerinin restorasyonu için de hiçbir masraftan kaçınılmamıştı.⁷⁵ Bursa, sık sık “saltanatın beşiği” (*mehd-i zuhur-u saltanat*) gibi özel onurlara mazhar olan bir kentti.⁷⁶ Aslına bakılırsa, Abdülhamid Osmanlı Devleti’nin “yaradılış efsanesi”ne hiç görülmedik bir şekilde yoğunlaştıkça, Osmanlı Hanedanı’nın tarihsel mirası çevresinde gerçek bir “Osmanlı kültü” yaratıldı.⁷⁷ Bunun bir kısmı,

Osman Gazi'nin babası ve Osmanlı Hanedanı'nın efsanevi kurucusu Ertuğrul Gazi'nin türbesinde her yıl sahnelenen mükellef anıma töreni (ihtifal) idi. Ertuğrul Gazi'nin, Söğüt'teki türbesi, imparatorluğun puslu kökenlerini yücelten karmaşık bir anıtkabire dönüştürüldü.

Ertuğrul'un türbesi, 1886'da yeniden yapılarak hayır sahibi Abdülhamid'in adını yücelten bir kitabesi olan bir de çeşme açıldı. Ertuğrul Gazi'nin naaşının bulunduğu lahit, mermerden yeniden yapıldı ve karısına ait olduğu söylenen bir mezar yeniden inşa edilerek 1887'de türbeye dönüştürüldü. Sultan Osman'ın ilk mezarı da babasının hemen yanı başına yeniden yapıldı.⁷⁸ Söz konusu kişilerden bazılarının tarihsel kimliğinin belirsiz olduğu ve mezarlardan ancak birkaçının gerçekten isim taşıdığı göz önüne alındığında, bu etkinlik "gelenegın icadı" gibi bir şeydir. "Osmanlı devletinin ulu kurucusu"nu öven tarihçi bile, "II. Abdülhamid'in, Ertuğrul Gazi'nin karısına ait olan mezarı nasıl belirlediğini söylemek güçtür. Tek söylenebilecek şey, onun en muteber rivayete dayanmış olabileceğidir" demekten kendini alamamaktadır.⁷⁹ Yazışmalarda Ertuğrul Gazi türbesinin adı sık sık geçer. 1902'de, Ertuğrul Gazi Camii'nin çevresinde boş bir alan yaratmak üzere, camiye kuşatan binaların istimlak ve yıkımı için hatırı sayılır bir para harcandı.⁸⁰

Bu alan, her yıl "özgün Osmanlı aşireti" Karakeçililerin, Orta Asyalı göçebe giysileri içinde, Söğüt'e girip, marş söyleyerek at üstünde geçit resmi yaptıkları bir kutlama yeri haline geldi. Marşın nakaratı şöyleydi: "Ertuğrul Alayı'nın askerleriyiz..." , "Sultan Abdülhamid için ölmeye hazırız." Bu geçidi, binicilik gösterileri ve geleneksel cirit oyunu izliyordu.⁸¹

Aşiret önderinin her yıl saraya şu mealde bir telgraf çekmesi âdet olmuştu: "Zât-ı hümayûnlarının saygıdeğer atalarının türbesine saygılarımızı sunma şeklindeki yıllık kutsal vazifemizi ifa etmiş bulunuyoruz."⁸² "Ertuğrul Gazi'nin annesi" Hayme Ana, gömülü olduğu söylenen köyde bir padişah buyruğuyla inşa edilen özel bir anıtkabirle onurlandırılmıştı.⁸³ Hayme Ana Türbesi, padişahın özel bütçesinden ayrılan para ile düzenli olarak bakım ve onarımdan geçiriliyordu.⁸⁴

Padişahın, Osmanlı Devleti'nin ilk günlerinin "Türklüğü"nü vurgulayışı, onun "özgün Türk hanedanları"na ilişkin tutumunda da kendini gösterir. Eskiden Adana bölgesindeki bir Türk beyliği olan Ramazanoğulları aşiretini, "saf Türk kanı" taşıdıkları için onurlandırdı. Abdülhamid, aşiretin kadın reisi Emetullah Hatun'u

İstanbul'a davet ederek, onun ve maiyetinin Yıldız Sarayı'nda en saygıdeğer konuklara gösterilen muameleyle ağırlanmalarını sağladı.⁸⁵

Abdülhamid döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk günlerine yönelik yenilenen ilgi, hatta saplantı, 1402'deki Timur felaketinden sonra olduğu gibi aşırı bunalım dönemlerinde kendini gösteren, hanedanın meşrulaştırılması saplantısına benzetilebilir. Fetret Devri'nin en güçlü ismi olan I. Mehmed, "Değerli kaynaklarının bir bölümünü Söğüt'te bir cami inşa ettirmeye harcamıştı."⁸⁶ Tıpkı çok sonraları Abdülhamid'in hissedeceği gibi, I. Mehmed de "temeller"e işaret eden bir ifadeye ihtiyaç duymuştu.

Padişah, Trakya ve Anadolu'nun meçhul köy ve kasabalarından, kutsal Mekke ve Medine kentlerine varıncaya değin, cömertliğinin bilinmesi için büyük bir gayret gösterdi. Kutsal kentlerde simgesel armağanlar özel bir önem kazanıyordu. 6 Nisan 1859'da, birçok şamdandan oluşan bir ihsan-ı hümayun Kâbe'ye taşındı ve Ramazan sırasında yapılan bir törende "binlerce müminin bir ağızdan zat-ı şahanelerine uzun bir ömür ve muvaffakiyet dilekleri arasında" sunuldu.⁸⁷ Bundan başka, her yıl Mekke'de, hac zamanı Arafat ve Mina dağları arasında iki tören çadırı kuruluyordu. Bu çadırlar yalnızca hac sırasında kuruluyor ve yıllık hac mesajı Mina'daki çadırda okunurken, padişahın varlığının simgeleri işlevini görüyordu. Çadırların, hac ibadetinin yerine getirilmesi sırasında heyecan odağı olarak hizmet eden iki tepenin arasına kurulması önemlidir.⁸⁸

Padişah/halifenin, Kâbe'yi örten kutsal örtüyü (setre-i şerif) sağlaması âdeti aracılığıyla görünürlük daha da pekiştiriliyordu. 6 Eylül 1892'de saraya, üzerine altın sırmayla padişahın adının işlendiği yeni örtünün hazır olduğu bildirilmekteydi. Halihazırda Abdülaziz'in adını taşıyan eski örtünün yerine konacaktı.⁸⁹

Egemenliğin görsel teyidi, gayrimüslim ibadet yerlerine kadar yaygınlaştırılmıştı. 23 Ekim 1885'te, Sadrazam Kâmil Paşa, İstanbul Büyükdere'deki Ermeni Katolik kilisesinin, "II. Abdülhamid'in adil ve şanlı hükümranlığı sırasında" inşa edilmiş olduğunu ifade eden bir kitabe taşıdığını bildiriyordu. İlginç olan şu ki, bu girişim, "[Böyle bir şeyin] bir Hristiyan tapınağında ilk kez yapıldığını" ifade eden Ermeni başpiskoposuna aitti. Aslına bakılırsa, padişah bu meseleyi nasıl karşılayacağını bilemedi ve "eğer fazla göz önündeyse, bunun Müslüman halkı rahatsız edeceği" düşüncesiyle, "kitabede hangi sözcüklerin bulunduğu gizlice araştırılmasını" emretti. Kâmil Paşa, bunun zararsız bir sadakat göster-

rişti olduğunu ve her halükârda kitabenin ancak birkaç Müslüman gözünün görebileceği iç avluda yer aldığını bildirdi.⁹⁰

Ancak, gayrimüslim resmi yapıların üzerine resmi kitabeler konulmasının yaygınlaşmasıyla, Abdülhamid'in çok geçmeden çekingenliğini üstünden attığı anlaşıyor. 16 Mart 1894 tarihli bir trade, Üsküp Katolik Başpiskoposu'nun, kendi ikametgâhına padişahın tuğrasını koyma arzusunun kabul edildiğini bildiriyordu. Karar, "Öteki mezheplerden çeşitli başpiskoposlukların geçmişte 'Tuğra-i Hümayun' ile bu şekilde onurlandırılmış olması emsali"ne dayandırılarak, bu durumun da uygun bulunmasıyla alınmıştı.⁹¹

Resmi ikonografinin sergilenebileceği yerin uygunluk sorunu kimi zaman gülünç olaylara neden olabiliyordu; tıpkı kendisini "saray-ı hümayun çaycıbaşı" olarak tanıtan çayevi işletmecisi Manolaki'nin durumunda olduğu gibi. Talihsiz Manolaki, bir koyun kurban edip büyük bir ciddiyetle Tuğra-i Hümayun'u dükkânının üzerine asmaktan, zaptiyenin tekdirine uğradı. Bellediye yetkilileri, bu davranışı, "öteki tüccarların dükkânlarını 'Tuğra-i Hümayun'la donatmak için dilekçeler sunmasına" yol açması yüzünden özellikle tekdire müstahak görmüşlerdi.⁹² "Majesteleri Kraliçe Victoria'nın çay toptancısı"nın eşdeğeri, Osmanlı Devleti'nin resmi ticaret yıllıklarında yer alsa da, Manolaki'nin bu unvana sahip olmadığı anlaşıyor.⁹³

Aslına bakılırsa, Osmanlı armasının kullanımı ya da istenmeyen mercilerce kullanımı, küçük çaplı bir diplomatik soruna kadar varabiliyordu. 28 Aralık 1905'te Dahiliye Nezareti, Amerikan Elçiliği'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nda Singer dikiş makinelerinin distribütörü olan Bay Rosenstein diye birinin lehine aracılık yaptığını bildirmişti. Rosenstein taşrada, Edirne ve İzmit gibi kentlerde imparatorluk armasını kullanma hakkına sahip olduğunu iddia ediyordu. Karabet Basmacıyan diye biri de, Çatalca'daki dükkânına devlet armasını koyma izni için başvurmuştu.

Firmanın görüşü, İstanbul'daki merkez büroya verilmiş olan imparatorluk izninin, doğal olarak taşrada da uygulanabileceği yönündeydi. Nezaretin düşüncesi ise farklıydı: "Bu firmanın çalışanlarının, çoğunlukla ne yaptığı belli olmayan yabancılar (*mec-hul el ahval birtakım ecanib*) ve aralarından bazılarının (padişaha yönelen) son ölümcül saldırıya karışmış Ermeniler olduğu anlaşılmıştır." Sorun, "sefaretler meseleyle yakından ilgilenmeye başladığı için" giderek ciddiyet kesbetmeye başlamıştı.⁹⁴ Dikiş makinelerinin satışını artırmak için bir reklam hilesi olarak devlet armasının

kullanım izni gibi görünüşte önemsiz bir isteğin, Ermeni meselesi gibi önemli bir bunalımla örtüşmesi, dönemin süregelen istikrarsızlığıyla sembolizminin nasıl iç içe geçtiğini gösterir.

1893'teki Chicago Dünya Fuarı'na gönderilecek fotoğrafları çekmekle görevlendirilen "İmparatorluk Fotoğrafçıları" Gülmez Bira-derler de, "dükkânlarını devlet arması" ve tuğra ile süsleme izni için başvurdular.⁹⁵

İmparatorluk Tütün Rejisi'nin müdürü Louis Rambert, günlüğüne benzer bir olayı kaydetmişti. Osmanlı Gümrüğü, imparatorluk armasını taşıdıkları gerekçesiyle Reji'nin ürünlerini içeren sandıklara el koymuştu. Fransa, Avusturya ve Almanya sefirlerinin işe karışmaları nedeniyle, olay diplomatik bir krize dönüştü. Ancak Rambert, Reji'nin logosunun bir parçası olarak armayı kullanmaya beş yıl daha izni olduğunu göstermek yoluyla sorunu çözebildi.⁹⁶

Hükümdarlık ihsanının kişisel tezahürleri

Hükümdarlık ihsanının belirli dozlarda çeşitli kanallara yönlendirilmeye başlamasıyla, 19. yüzyıl onur nişanları çağı oldu.⁹⁷ Abdülhamid rejimi, nişanların, alan kişinin iyi niyetini besleyeceği umuduyla, nişan dağıtmayı alışkanlık edinmişti. Dolayısıyla, "ihsan-ı hümayun"un simgesel tezahürlerinin, kendi içine alma, özümseme gibi bir amacı da vardı. Disiplin ya da denetim altına alamadığı kişilere nişan veya ödül verme, Babîâli'nin oldum olması başvurduğu siyasal araçlardan biriydi. 19. yüzyılda devletin gerçek yaptırım gücü azaldıkça, bu olgu daha da geçerlik kazandı. Buna rağmen, Osmanlı merkezinin nişan siyasasının, düpedüz zorlama siyasasının bir alternatifi olarak görülmesi doğru olmaz. Nişanlar, simgesel kodun bir tezahürüydü ve bu nişanlarda, en çok yukarıda değinilen Osmanlı Hanedan arması yer alıyordu.⁹⁸ Arma meselesinde olduğu gibi, çeşitli nişanların tasarımı da tektiplik, padişahın üzerinde durduğu bir konuydu; öyle ki, tüm devlet nişanlarını gösteren kesin çizimlerin yapılmasını ve kendisine sunulmasını emretmişti.⁹⁹

19 Haziran 1892'de Konya vilayeti, Isparta'daki bazı Rum eşrafın, Paskalya yortusu sırasında kiliseye giderken resmi nişanlarını ve üniformalarını giydiğini rapor ediyordu. Vali, "bu yaksız uygulamaya" bir nihayet vermek zorunda kaldığını iftiharla bildiriyordu. (Kuşkusuz epey şaşırın) vali derhal kınandı ve "bu insanların nişanlarını bir gurur ve sadakat jesti olarak taktıkları, dolayısıyla kesinlikle müdahale görmemeleri" gerektiği talima-

ınladı. Açıkça görüldüğü ki, yerel memur, Hristiyanların kilise gi-bi bir yerde hilal ve yıldız şeklindeki İslami simgeleri göğüslerine takmasından rahatsızlık duymuştu. Üstleri, kendilerinin uygun bulduğu bir uygulamaya müdahale etmesinden dolayı onu azarla-varak hizaya getiriyorlardı.¹⁰⁰

Nişanlar bunları alanlar ya da alacak olanlar tarafından da önemseniyordu. Paris'teki Osmanlı Sefiri Münir Paşa, Balkan başkentlerini kapsayan bir geziye gönderildiği ve burada nişan-lar dağıttığı zaman, olay büyük bir heyecan yaratmıştı. Sofya'da-kı "Osmanlı Fevkalade Komiseri", Sırp kralının kızına bir nişan-ı alı ve Romanya kraliçesine şefkat nişanı verilmesinin, Bul-gar basınında hararetli tartışmalara yol açtığını bildirmişti. Bu, Babıâli'nin Balkanlar'da, Bulgaristan'ın çıkarları aleyhine, Sırp ve Romen çıkarlarını desteklediğini gösteren bir tutum olarak kabul edilmişti.¹⁰¹

Nişanların genellikle ödül olarak bir miktar parayla birlikte ve-rilmesi, oldukça kuşkulu kişiler tarafından sık sık istenmesi an-la-nına geliyordu. Profesör Adolphe Strauss bunlardan biriydi. Pro-fesör, Yıldız'a yazdığı mektupta, Macar basınında çıkan makalele-rinin padişaha karşı son derece olumlu bir duygu yarattığını, öyle ki, Macar parlamentosunda yüksek sesle okunduğu zaman, parla-menterlerin derhal ayağa fırlayarak, "*eljen a sultan!*" (Padişahım çok yaşa) diye bağırımlarını sağladığını ileri sürüyordu. Profesör İşi, çeşitli meslektaşlarının belirli nişanlarla ödüllendirilmesini tavsiye edecek kadar ileri götürüyordu: "Prof. Sigismonde Vajda için Osmanlı Üçüncü Derece Nişanı uygun düşer, çünkü kendi-ninde Osmanlı İkinci Derece Nişanı zaten bulunmaktadır..."¹⁰²

Nişanlarla birlikte Kuran nüshalarının ya da tören sancakları-nın sunulması da, yöneten ile yönetilen arasındaki simgesel di-yaloğun bir parçasını oluşturuyordu. Padişahın gönlünü kazan-maya çalıştığı unsurlardan biri Doğu Anadolu'daki Kürt aşiret-lerinin liderleriydi.¹⁰³ 11 Eylül 1891'de, Trabzon vilayeti, Erzu-rum bölgesinin Kürt aşiretlerine gönderilen tören sancakları ve Kuran'ların ellerine ulaştığını ve bir askeri bando ile şeref kıtası-nın hazır bulunduğu törenin yapıldığını bildirmekteydi.¹⁰⁴ Sancak-lar, Kürt Hamidiye Alayları için özel olarak İstanbul'da üretilmekte ve masrafları Ceb-i Hümayun'dan ödenmekteydi.¹⁰⁵

1918'de, Medine'de kuşatma altındaki karargâhta bile, alay san-cakları merasimle süsleniyordu. Askerlere moral vermek üzere, karargâh kumandanı "bayrak kuralları" üzerine bir risalenin kazan-dığı bir deneme yarışması düzenlemişti. Yazar, Osmanlı Devleti'nin

arnasını taşıyan bayrakların padişahu selamlamak için alçaltılması gerekirken, Kuran'dan sureler taşıyan bayrakları padişahın selamlaması gerektiğini söylüyordu.¹⁰⁶

Padişahın kişisel koruyucusu olarak hizmet eden üstün nitelikli Ertuğrul Alayı'nın sancığı da 1892'de yenilenmişti. Ceb-i Hümayun, "duaların, tarih ve öteki ibarelerin Hazine-i Hassa'da örnek olarak muhafaza edilen sancakla aynı olmasını" sağlamak için özel bir özen gösterildiğini bildirmekteydi.¹⁰⁷ Hilat ise, simgesel egemenlik uygulamalarında bir başka örnekti. Bu konularda, katı protokol uygulanıyor ve emsal, "kabul gören usul" olarak görülüyordu. 1885'te Şeyh İbn Reşid'e hilat giydirme meselesi ortaya çıktığında, Sadrazam Said Paşa buna itiraz etti. Sadrazamın gerekçesi ilginçti. Said Paşa, Arap şeyhlerine "Hicaz yollarının himayesini sağlama-ları" karşılığında para verilmesi âdet olsa da, hilat giydirme onuru-nun yalnızca Mekke şeriflerine özgü olduğuna dikkati çekiyordu. Böyle bir onur İbn Reşid'e verildiği takdirde, "şeriflere denk olarak kabul edilmiş olacaktı; bu da devletin ona bağımlı olduğunu ima ederek, Arap şeyhleri arasındaki saygınlığının, devletin nüfuzuna zararlı olacak derecede artırılması" anlamına gelecekti.¹⁰⁸

Özellikle Arap eyaletlerinde, nişanlar ile "ih-san-ı hümayun"un öteki simgeleri, "yerel şeyhlerin ve eşrafın gönlünü kazanmak" için kullanılıyordu. Uzun süre Hicaz ve Yemen valiliği yapmış olan Osman Nuri Paşa şunları yazmıştı:

Göçebeler ve şeyhler adalet âşıklarıdır. Onlarla ilişki kurmanın en iyi yolu, tümüyle dürüst olmak ve verilen sözleri yerine getirmektir. Bu gö-çebe aşiretlerin kadın ve erkekleri devlet dairelerinde iyi muamele gör-meli, şikâyetleri daima dinlenerek, gerekli önlemler alınmalıdır. İçlerin-deki ileri gelenlere nişanlar verilmeli ve üstlerine düşülmelidir, çünkü bu halk alâyiş ve ihtişamdan çok hazzeder.¹⁰⁹

Devlet koleksiyonlarına katılan simgesel nesneler

Kutsallığı vurgulamanın bir yolu da, saray için, onun koruyu-culuğu altında muhafaza edileceği varsayılan simgesel nesnelerin satın alınmasıydı. Bu uygulamanın, bir önceki hükümlerlik dö-neminin son yıllarında da örnekleri mevcuttur. Butrus Abu-Man-neh, Mayıs 1872'de, "Peygamberin çarıkları"nın Hakkâri'den sa-tın alınıp İstanbul'a getirilmeleri üzerine yapılan muazzam törene dikkati çeker. Bu kutsal eşyanın gelişi sırasında atılan her adımın haberleri basında yer almış ve yol boyunca ortaya çıkan mucizevi

olaylar hikâye edilmişti.¹¹⁰ Bunun bir başka örneği, iddiaya göre, Peygamberin Gassanilerin hükümdarına yazdığı mektupta bulunan elyazısının bir örneğinin satın alınmasıydı. Bay Perpinyani (herhalde Perpigniani) diye birinden 1875'te edinilen bu yazı örneğinin, Hazine-i Hassa'ya konulması emredildi.¹¹¹

Yabancı milliyetlere mensup şahıslardan satın alınan buna benzer, genellikle de özgünlüğü kuşkulu nesneler, parça parça toplanmaya devam etti. Bu örneklerden bir diğeri de, girişimci Perpinyani'nin 1877'de saraya sunduğu Hz. Ali'nin elyazısı örneği olduğu ileri sürülen bir hattı. Sadrazam Said Paşa, bu nesnenin bir süre önce hazineye devredildiğini belirtiyor ve Perpinyani, Fransız sefaretinin desteğiyle, şimdi başlangıçtaki ücret olan 5.000 lira ile ödemedeki gecikme nedeniyle 1.000 liralık faiz tutarının ödenmesini, aksi halde hattın iadesini talep ediyordu. Dahası, ödemenin hemen yapılmaması halinde bu parçayı derhal British Museum'a satabileceği tehdidini savuruyordu.¹¹²

Uzun yıllar sonra, bu sorun hâlâ çözülememişti. 13 Mart 1892'de, nazırlar hâlâ Fransız sefiri aracılığıyla tekrar tekrar baskı yaparak tam bir başbelası olmayı sürdüren Perpinyani'nin "teskin edilmesinden" söz ediyorlardı. Biriken faiz fiilen daha çok tuttuğundan, 5.000 liranın uygun bir bedel olduğu kabul edilmişti.¹¹³ Ağustos 1893'e gelindiğinde, "parçanın özgünlüğü şüpheli bile olsa, satın alınarak bu tür parçaların ait olduğu Hazine-i Hassa'ya konulması gerektiği" talimatı verildi. Burada apaçık bir dille ifade edilen düşünce şuydu: "Muhtemelen sahte bile olsa satın alınsın." Bu yapılamazsa ve her taşın altından çıkan Perpinyani hattı British Museum'a gerçekten satacak olursa, bu büyük bir prestij kaybı anlamına gelebilirdi.¹¹⁴

Sarayın, bu tür parçalara iyi para ödemeye hazır olduğuna ilişkin haberler, benzer şekilde kuşkulu nitelikteki satıcıları cezbetti. Bunun örneklerinden biri, İstanbul'daki Makriköy'de (Bakırköy) oturan, padişaha Hz. Ali'nin üzengisi olduğunu ileri sürdüğü şeyi sunmak istediğini bildiren bir telgraf çeken Fatma adındaki kadındı. Bu üzengi, kadının iddiasına göre, keramete sahipti: Hamallar yüklerini kaldırmakta güçlük çektikleri zaman, bu üzenginin içindeki su onlara içiriliyor ve böylelikle güçlenen hamallar, yüklerini sırtlarına büyük bir rahatlıkla alabiliyorlardı.¹¹⁵ Zaptiye Nazırı Nazım Bey, kendisine bu parçayı inceleme talimatı verildiği zaman, biraz kuşkucu bir yaklaşım gösterdi. Kadının, merhum kayınpederinin sözlerinin ötesinde gerçek bir kanıta sahip olmadığını ve üzenginin gözü rahatsız eden bir ejder başı biçimi-

minde olduğunu bildirdi: “O dönemde üzengilerin biçimi bilinmemekle birlikte, Hz. Ali’nin böyle süslü bir üzengi kullanabileceği pek düşünülemezdi.” Nazım Bey, üzeni süsleyen ibarenin –“Halife Ali’nin üzengisi”– “günümüzde yazılmışa benzediğini” de eklemekteydi.¹¹⁶

Sarayın bu parçayı almış olma ihtimali düşük görünüyor. Bu tür olayların, daha ziyade yoksul tebaaya sadaka vermenin münasip bir yolu olduğunu düşünüyoruz. II. Abdülhamid’in, Hz. Ali’nin üzengisinin böyle gizemli güçlerinden medet ummuş olması beklenemez; demek ki aslında, arzuhalci (ölen kocası, ordudaki oğlu, bu armağanı vermek için ta Bursa’dan gelmesi nedeniyle) tüm bu talihsizlik öyküleriyle padişahın ihsanını umuyor ve muhtemelen elde ediyordu da.

Buna benzer bir diğer örnek, Tahir Efendi’nin olayıdır. Fatma gibi, mütevazı bir gelir düzeyine sahip, Harbiye Nezaretinde küçük bir memur olan Tahir Efendi, kendisinin, Peygamberin “sersancakdar”ının torunu olarak belirli gelirlere hak kazandığını ileri süren bir beratı öne sürüyordu. Saray, sorunun incelenmesini ve “gerçekten böyle bir rütbe olup olmadığını araştırılmasını” emretti.¹¹⁷ Bu tür durumlarda genellikle başvurulacak çözüm, Tahir Efendi’nin “bir miktar şey” ile baştan savılmasıdır.

Abdülhamid döneminde dil sembolizmi

Osmanlı arşiv belgeleri tarandığı zaman, sık sık kullanılan belirli sözcük, deyim ya da klişelere rastlanır. Genellikle kitabet üslubu olarak önemsenmeden geçilen bu deyimler, devletin uyruklarını nasıl gördüğüne, yönetici seçkinlerin kendi aralarındaki ilişkilere ve yönetimlerinin temelini nasıl algıladıklarına ilişkin yararlı ipuçları verebilir.¹¹⁸ Bunu o dönemde yaşamış bir İngiliz de fark etmişti:

Tebaanın yönetilmesine gelindiğinde anahtar kavram *akılâne*’dir. Köylüler arasında çıkan hunhar ve kanlı çatışmalar ise kibarca *nasazlık* (uygunsuzluk) olarak geçiştirilir. Bu durumdakileri nisbeten yumuşak biçimde cezalandırma eylemine ise *tertip* (yola getirmek) denir. Zor kullanmayı ima eden bir sözcük olan *vurmak*, ender olarak, o da alçak bir tonda dile getirilen bir sözcüktür. Bunlar Türk yöneticilerinin *tatlı dil* örnekleridir.¹¹⁹

Bu “kodların” yakından incelenmesinden ortaya çıkacak ilk şey, devletin halkına karşı bakışının asla olumsuz olmadığıdır.

Halk bir bütün olarak daima iyidir, ara sıra bazı kötü niyetli ve hain unsurlar tarafından kandırılırsalar da, potansiyel olarak daima sadakat göstermeye ehildirler. Bu, ileri sürüldüğü gibi, devletin halkını bir “sürü” olarak görmesi gerçeğinin bir sonucu değildir. Bernard Lewis, 19. yüzyılın akışı içinde, Osmanlı reaya teriminin, yerini İngilizce “subject/uyruk” sözcüğünün Osmanlıca karşılığına dönüşen tebaa sözcüğüne bıraktığına işaret etmiştir.¹²⁰ Özellikle 19. yüzyılda devletin şiddetle ihtiyaç duyduğu, güvenebileceği halktı. Bütün bir halkı olası bir asiler topluluğu olarak tanımlamak ve bu varsayımın üzerine zor kullanarak gitmek verimli bir hal çaresi olamazdı. Kaldı ki ekonomik durum bu denli pahalı polisiye tedbirlere elverişli değildi.

Hanefi İslam’a döndürülmeleri hedeflenen Iraklı Kürtler olan Yezidiler örneğinde, halkın kendisi “iyi ile kötüyü ayırt edemeyen basit bir halk” (*nik ve bed’i tefrik edemeyen sade-dilan ahal-i*) olarak görülüyordu. Onları “*iğfal ve teşvik*” eden önderleri tarafından kötü yola saptırılmışlardı.¹²¹ Bir başkasında, aynı sözcükler tümüyle farklı bir bağlamda tekrar edilir. Yunanistan’dan göç edip, sınırın Osmanlı tarafında iskân ettirilmiş olan sığınmacılar, kendilerine devlet tarafından vaat edilen toprak verilmediği için Yunanistan’a dönme tehdidinde bulunduklarında, aynı şekilde Rumlar tarafından yoldan çıkartılmış “*nik ve bed’i fark etmez kimseler*” şeklinde betimlenirler.¹²²

Bu tutum, yalnız Müslüman tebaaya yönelik değildir. Suriye vilayetindeki Hristiyan nüfus arasında Protestan misyonierlerin etkinlik kazanması üzerine, halk gene kötü niyetli kişilerce düşünceleri bulandırılan, “*nik ve bed’i fark ve temyize muktedir olmayan sade-dilan ahal-i*” olarak görülür.¹²³ Aynı şekilde, Tokat’ın Alevi Kızılbaş halkı, Hanefi mezhebinin öğretilmesi, “aydınlanmanın yüce yolunun” gösterilmesi gereken “*sade-dil kır’a halkı*” (saf köy halkı) olarak betimlenir.¹²⁴ Amerikalı misyonierler Konya’da bir okul açma girişiminde bulundukları zaman, değerlendirme, bunun bölgede Protestanların etkisini ve sayısını artırmak için Ermeni “*sade-dilanını iğfal*” etmeye yönelik bir çaba olduğu yönündeydi.¹²⁵ Bizzat halk nahoş etkinliğe karıştığı zaman, genellikle önderleri suçlanıyor ve bunlar “kafası karışmış veya beyinsiz kişiler” (*sebük-magz takımı*) olarak nitelendiriliyordu.¹²⁶ Halk üzerinde tek hıyanet ve bozgunculuk kaynağı Hristiyan misyonierler değildi. Musul ve Basra vilayetlerinde etkin olan Şii misyonierlerin de, “kafa karıştırdıkları (*tahdiş-i efkâr*) ve halkı Şii olmaya davet ettikleri” biliniyordu.¹²⁷

Bu kafa karıştırma veya bulandırma teması zaman zaman ortaya çıkar. Güncel konularda bile, ihtilafı kışkırtan sorunların dikkatle ele alınması gerekiyordu. *Malumat* gazetesi Mısır'da yayımlanan İslam karşıtı bir makaleye reddiye yayımladığı zaman, böyle tartışmaların gazete sütunlarında yer almasının sıradan insanların “zihinlerini karıştırdığı” (*teşviş-i ezhan*) iddia edilmişti.¹²⁸ Hasan Kayalı, bu eğilimin Jön Türk döneminde de devam ettiğine işaret etmiştir; 1912’de, “siyasal konularda ‘iyiyi kötünden ayırt etmesi’ beklenemeyecek din adamlarının seçimler ve siyasetle ilgili sorunlar üzerinde vaaz verdiklerine ilişkin taşradan gelen haberlere binaen, siyasal konulardaki tartışma” yasaklanmıştı.¹²⁹

1918’de Medine’yi savunan kumandan Fahreddin Paşa, denge-sizliğine dair söylentiler çıkaran astlarının ihanetine uğradığında, biyografi yazan, bu adamları “beyinleri sulanmış olmakla birlikte, aramızdaki bazı safdilleri kandırmayı başaran kişiler” olarak tanımlayacaktı.¹³⁰

Özellikle Bedevi Araplar ya da Kürt aşiretleri gibi göçebeler söz konusu olduğunda sık sık kullanılan bir başka ibare de, bunlar “*hal-i vahşet ve bedeviyedde yaşarlar*” idi. Bu durum-daki Yezidi Kürtler, yaşadıkları Sincar bölgesinde yerel yönetimin kurulması ve okullaştırma aracılığıyla, “yavaş yavaş uygarlığın içine çekiliyorlar” (*peyderpey daire-i medeniyete idhal*) idi.¹³¹ O zaman, bu ibare, hem çöl ve kent arasındaki çok eski çelişkinin, hem de yeni Osmanlı bürokrasisinin “uygarlaştırmacı misyonu”nun bir ifadesiydi. Şerif Mardin’in belirttiği gibi, Bedevilerin “kabile yaşamının prangalarından kurtarılmaları” gerekiyordu.¹³² Bir keresinde bizzat padişah bir Avrupalı sefire, Doğu Anadolu’da, “hali tavrı Amerika’daki yabanıl kabilelere benzeyen” kabileler olduğunu söylemişti.¹³³

Hiç kuşkusuz, nihai amaç bu halkları “temel unsurun” (*unsur-ı asli*) güvenilir üyelerine dönüştürmektir. “Araplara uygarlık ve ilerleme getirmek” (*ürbanın temeddiün ve terakkileri*) ve “onları yerleşik topluluklara dönüştürmek” (*ürbanın tevattınları*) saplantısı, Osmanlı memurlarını Irak dağlarından Sahra çöllerine kadar meşgul ediyordu. Osmanlıların Sahra’daki Sünusi şeyhlerinin gönlünü kazanmaya çalışmalarının nedeni, Bedevilerin “karakterlerini düzeltmek” (*tehziib-i ahlak*) ve “yabanıllıklarını gidermek” (*izale-i vahşet*) idi.¹³⁴ Göçebeler, vahşi yaratıklara benzeyen, ancak “doğal vahşet ve nefretlerini” (*tevahhuş ve nefretlerini mucib olmak*) uyandırmamak için idare edilmeleri gereken unsurlar olarak görülüyorlardı.¹³⁵

Güvenilir askeri unsurlar yaratma çabası, sık sık yinelenen bir başka ibarenin kaynağını oluşturunuyordu: Halk “sızıldısızca” saf-
hında bütünleştirilmelidir. Bu sözcük, dikbaşlı toplulukları ordu-
da bütünleştirme sorunu ortaya çıktığında kullanılmaktadır. Ku-
zey Afrika çöl Bedevileri, Musullu Yezidiler ve Anadolu Alevi-
lerine hep bu şekilde davranılmaktaydı. Bu halklar açısından
“sızıldama”nın sonu yoktu kuşkusuz.¹³⁶ Sorun açık bir isyana
dönüştüğünde, o zaman onları “cezalandırmak ve benzerlerini
korkutmak” (*te'dib ve emsali terhib*) şart oluyordu.¹³⁷

Okuldan yoksun olmaktan yakınan Tokat Ermenileri örne-
ğindeki gibi, sorun bir şikâyeti olan Hristiyan azınlıkla ilgiliyse,
kullanılan ifade genellikle “gönül borcuyla karışık yakınmaları”
(*çulkran ile memzuc şikâyetleri*) şeklindeydi.¹³⁸

Ayrıca dış dünyaya karşı iyi, hiç değilse savunulabilir bir imge
yaratmaya yönelik aralıksız bir çaba söz konusuydu. Bu genellikle,
bir şeyin “dosta veya düşmana hoş görünmeyeceği” (*enzar-ı yâr
er açşyara karşı hoş görünmemek*) veya “boş konuşmalara yol
açacağı” (*tervic-i kıl-u-kal*) gibi ibarelerle ifade ediliyordu.¹³⁹
Osmanlı Devleti’nin, şu ya da bu antlaşma yükümlülüğünü yeri-
ne getirmek ya da reform vaadini gerçekleştirmek açısından dış
dünyanın sürekli baskısı altında bulunduğu bir dönemde, nüfuzu-
nu artırma yönündeki her türlü fırsattan yararlanmak çok büyük
önem taşıyordu.

Bu ifadeler çok sık olarak, Şerif Mardin’in “tılsımlı” diye adlan-
dırıldığı bir nitelik taşıyor ve yönetici seçkinlerin kendi varoluşla-
rının meşruiyetine kendilerini ikna etme çabasından kaynakla-
rının duygularını dile getiriyordu.¹⁴⁰ Bizzat Osmanlı Devleti’nin
resmî sıfatlarından birisi olan *memalik-i mahrusa-i şahane* (iyi
korunmuş topraklar) bile bu zihniyetin bir göstergesiydi; zira tra-
jik gerçek bu toprakların hiç de iyi korunamadığıydı. Devletin da-
ğılma tehlikesinden söz edilen her yerde “*hüda negerde*” (Allah
emirgesin) ifadesi, neredeyse Tanrı’nın inayetini harekete geçir-
mek için gereken sözcüklermişçesine dile getiriliyordu.¹⁴¹

Devletin bir başka ismi olan “Devlet-i Ebed-Müddet-i Osmaniye-
yi” de, *Roma aeterna* veya “la France éternelle” ibarelerine çok
benzer ve aynı “ebedilik halesi”ne sahip nitelikteydi.¹⁴²

Sonuç

Bir *ancien régime* devletinin yüz yüze kalmak zorunda olduğu
herhangi bir toplumsal ve siyasal meşrulaştırma projesinin en ha-

yati görevi, kendisini “eşyanın doğal düzeni”nin, “şeylerin her zamanki hali”nin bir parçası yapma ihtiyacıdır. Genel olarak halk, eşyanın özgül bir düzeninin tarihsel sürekliliğini kabul ettiği zaman, savaşın yarısı kazanılmış demektir; o zaman yapılması gereken artık statükoyu korumaktan ibarettir. Siyasal merkez, halkı üzerinde yeni ve daha yoğun taleplerde bulunmaya başladığı veya halkın beklentileri değiştiği zaman sorun doğar. Dolayısıyla devlet, Hamid düzeni, Ernest Gellner’in “gerçeğin kuralı” olarak adlandırdığı imgeyi sürdürmeye çalıştı, fakat bir yandan da, ancak temel dengeyi değiştirme pahasına harekete geçirilebilecek maddi ve manevi kaynakları elde etmek için toplumu sıkarak, bu imgeye yeni bir güç enjekte etmeye çalıştı.¹⁴³

Bilinen İslami geleneklerden alınan simgeler, çok uzun zamandan beri kabul edilmişti, çünkü, Edward Shils’in son derece zarif biçimde ifade ettiği gibi, “geçmiş tarafından verilenin bu kadar yaygın biçimde kabul edilmesinin temel nedenlerinden biri, yaşamın geçmiş deneyimden kurulu ve beklenen çizgiler doğrultusunda hareket etmesine izin vermesi, dolayısıyla, bekleneni fark edilmeyecek biçimde kaçınılmaz olana, kaçınılmaz olanı da kabul edilebilir olana dönüştürmesidir.”¹⁴⁴

Hamid dönemi Osmanlı Devleti’nde sorun, artan İslami sembolizmin ve “dünyevi ve göksel hiyerarşileri birbirine bağlantılandıran örnek merkez” olarak hilafete dayanmanın, gerçek iktidarın elverişli bir ikamesi olmamasıydı.¹⁴⁵

Şeriatın Osmanlılaştırılması

1918 Haziranı'nın sonlarında kuşatma altındaki Medine'de, Osmanlı karargâhının kumandanı Fahreddin Paşa, askerlerine çekirge yemelerine yönelik bir emir çıkardı. Nisan 1918'den beri Medine karargâhının, Medine'yi Şam'a bağlayan Hicaz demiryolunu ele geçiren Arap birlikleri tarafından dış dünyayla bağlantısı kesilmişti. Silah ve mühimmat açısından iyi donanımlı durumdaki karargâh çok geçmeden açlıkla yüz yüze geldi.¹ Gene de, kuşatma koşulları altında bile, Fahreddin Paşa, Osmanlı hükümrانlığının sürekliliğinin bir göstergesi olmak üzere, kentte simgesel bir bulvar inşasını başlattı. Osmanlı İmparatorluğu'nun teslim olduğu 30 Ekim 1918 tarihli Mondros Mütarekesi'nden sonra üç ay kadar dayanan Medine karargâhı, Osmanlı meşruiyetinin zeminini, tuğla ve harçtan oluşan temelini koruduğunun çok iyi farkındaydı. Haziran 1916'da Mekke'nin kaybından Ocak 1919'a değin üç yıl boyunca sürdürülen uzun dönemli bir kuşatmanın ardından, şerifin kuvvetleri tarafından teslim olması istendiğinde, Hicaz Kuvve-i Seferiyesi'nin kumandanı, İngiliz kumandanına şu mesajı yolladı: "Şu anda Peygamber ve en yüce kumandanın himayesi altında olduğumdan, savunmaların tahkimi ve Medine'ye yol ve meydanlar inşasıyla uğraşıyorum. Beni anlamsız isteklerle taciz etmemenizi rica ederim."² Harem-i Şerif'in savunmasına iştirak etmiş olan Naci Kıcıman, yaşadığı dünyanın yıkıldığını gören bir son dönem Osmanlısı'nın öfkesini dile getirir: "Tarihte hiçbir zaman bu kadar fazla mühimmat ve kuvvetle teçhiz edilmemiş olan Medine, düşman işgalatına kapılan yerli Müslümanlar, Araplar tarafından muhasara olunuyordu. Yavuz Sultan Selim himmetiyle açılan, 'Hadimü'l-Haremeyni'sh-Şerifeyn' mefharet unvanıyla başlayan ve asırlardan beri binlerce kurban verilen hizmet sarsılacak mıydı?"³

Osmanlı İmparatorluğu dahil, 19. yüzyılın monarşileri, gittikçe artan bir şekilde, kendi varoluşlarını meşrulaştırmak konusunda hem kendi uyruklarının hem de dış dünyanın baskısı altında kaldıkça, “bu kurum için yeni, ya da hiç değilse ek denebilecek ‘ulusal’ bir temel yaratma ihtiyacı” duymaya başladılar.⁴ Osmanlı hükümdarları, yalnız Hristiyan uyruklarından ve Balkanlar’da eski uyruklarından değil, aynı zamanda Müslüman ahaliden gelen milliyetçilik tehdidi ile karşı karşıya kaldılar. Osmanlı halkını, bir “Osmanlı yurttaşlığı”na gittikçe daha çok benzemeye başlayan yönde harekete geçirmek nesnel olarak zorunlu hale geldikçe, oyunun kurallarının da bu doğrultuda değiştirilmesi gerekti. Gellner’ın ifadesini kullanacak olursak, yöneten ve yönetilen arasındaki “gerilim alanı” farklı bir boyuta aktarıldı.⁵

1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Şerifi, padişah tarafından çıkarılan yasanın, hukukun üstünlüğüne saygı göstereceğine dair açık bir bildiri olması nedeniyle, Osmanlı hukuk tarihinde önemli bir dönüm noktasıydı. Bizzat tanzimat kelimesi, yeniden düzenleme anlamına gelmesi nedeniyle, kendi başına önemlidir.⁶ Genel anlayış, bu fermanın şöyle ya da böyle tümüyle Batı baskısının sonucu ve sadrazam Reşid Paşa’nın eseri olduğu yönünde olsa da, son araştırmalar, Osmanlı yönetici çevrelerindeki bir iç dinamiğe işaret eden kanıtları ortaya koymaktadır: Butrus Abu-Manneh, hep düşünüldüğünün aksine hiç de pasif yapıda olmayan genç padişah Abdülmecid ve onun danışman çevresinin bu fermanın arka planını oluşturan temel ifadeleri belirlediğini inandırıcı bir biçimde ortaya koymuştur.⁷ Bu fermanı, Ceza Kanunu (1858), 1869’da nizami mahkemelerin kuruluşu, Adliye Nezareti’nin bu mahkemeleri denetleyecek biçimde güçlendirilmesinin yanı sıra, avukatlık mesleğinin başlaması (1879- Usul-i Muhakemat-ı Cezaiyye Kanun-ı Muvakkatı) gibi reformlar izledi.⁸ Gelgelelim, bu süreç, ardından gelenlerin temelini hazırlamış olmakla birlikte, burada bizi ilgilendiren, hukuki altyapının kurulması değil. Bu araştırmanın amacı, İslam’ın, özgül bir bağlamda nasıl harekete geçirici bir güç olarak kullanıldığını incelemek.

19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı yönetici eliti, o zamana kadar yalnızca itaatkâr bir kitle olması beklenen halklarına karşı yeni bir yaklaşım benimsedi. O noktada kendileriyle, artık aktif desteğine ihtiyaç duydukları kitle arasında yeni bir ortak payda tesisine giriştiler. Osmanlı Devleti’nin yeniden ele alınan meşruiyet temeli bu ortak paydanın oluşturulmaya çalışıldığı deney tahtası haline geldi. Bu süreç, beraberinde tebaa ile iktidar ara-

ında üstü örtülü bir pazarlığı içeriyordu ve tarafların çıkarlarını, görece kuvvet ve zaaflarına, tarihsel konjonktüre bağlı olarak, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başı Ortadoğu'sunu yarattı. 1839 Tanzimat Reformu'ndan sonra, Osmanlı seçkinleri tebaadan, edilgin bir biçimde emirlere boyun eğmekten fazlasını istemek ihtiyacını gittikçe daha çok hissettiler ve meşruiyet zeminlerini bu doğrultuda değiştirdiler. Sonuç, Hobsbawm'ın "proto-nationalism" (ön-milliyetçilik) adını verdiği olguya çok yakındı.⁹

Padişahın, tüm Müslümanların halifesi olarak konumunun vurgulanması, giderek artan şekilde yeni "dinsel-etnik özdeşliğin" bütünleştirici bir "ikonası" olarak işlev görmeye başladı: "Bir proto-nasyonal bakış açısından, en doyurucu ikonların, özellikle (...) egemenlik alanı tesadüfen müstakbel bir ulusla örtüşen ilahilik yüklenmiş bir kral ya da imparatorla bütünleştirilenler olduğu açıktır."¹⁰

Dolayısıyla 19. yüzyıl sonu Osmanlı devlet adamları, "Osmanlılık" biçiminde bir tür "imparatorluk supra-nasyonalizmi" hayal etmeye başladılar.¹¹ Tanzimat'ın en canlı döneminde (1839-1876), görünüşte dinlerüstü nitelikte olmakla birlikte, Osmanlılık dönüşüme uğrayacak ve II. Abdülhamid döneminde daha İslami bir nitelik kazanacaktı.

II. Hamid dönemi Hanefi hilafeti

"Bulgaristan'daki Türk vahşeti"nin 1876 yılı İngiltere'sinde gündelik siyaset malzemesine dönüşmesinden az sonra, İngiltere'nin Babiâli sefiri Sir Henry Layard, huzur-ı şahaneye kabul edildi:

Layard, padişahı daha önce hiç böyle kızgın görmemişti. (...) "Avrupa'da vahşiler ve fanatikler olarak suçlanıyoruz... [Oysa] Çarın tersine, bir din savaşı başlatmaktan ve dini fanatizmden yararlanmaktan şimdiye kadar geri durdum, ama dindaşlarının Bulgaristan ve Ermenistan'da kesildiğini gören halkının haklarını ve öfkesini yatıştıramayacağım gün de gelebilir..."¹²

16. yüzyılda Hicaz'ın fethinden bu yana, Osmanlı meşruiyet ideolojisinin temel taşlarından biri, Osmanlı padişahının "yeryüzündeki tüm Müslümanların halifesi" (*Halife-i Müslimin* veya *Halife-i Ruy-i-zemin*) olmasıydı.¹³ Halil İnalcık'ın da ortaya koyduğu gibi, evrensel İslam hükümdarı olma iddiası Kanuni Sultan Süleyman zamanında yeni bir içerik kazandı, çünkü "Süleyman'ın durumun-

da benzersiz olan, tüm bu [iddiaları] ileri sürerken, sahip olduğu muazzam gücün gerçekliğine inanmasaydı.”¹⁴

Resmi mit, Mısır fatihi Sultan I. Selim’in, 1517’de hilafet unvanını son Abbasi halifesinden aldığını söyler. Ne var ki, efsane kesinlikle tartışılmaz nitelikte değildir. Arnold, bu sözümona aktarımın fiili temelini biraz şüpheli olduğuna dikkati çeker.¹⁵ Lewis, kesin olarak, aktarım öyküsünün “en ufak bir kuşku gölgesi [olmaksızın] uydurma” olduğunu belirtmiştir.¹⁶ İnalçık da olaya, “anlaşılan 18. yüzyılda yaratılmış olan bir efsane” olarak gönderme yapar.¹⁷ Fleischer ise bunu şöyle ifade ediyordu: “(...) Osmanlı meşruiyeti, gerek İslami gerek göçebe siyasal geleneği açısından çok zayıftı. (...) Aslına bakılırsa, başarısını, ideolojiden çok etkinliğine borçlu”ydü.¹⁸

Peki o zaman, “etkinliğin” kökten bir biçimde gerilediği 18. yüzyıldan itibaren ne oldu? Konumlarının yalnız dışardan değil, Müslüman halktan gelen tehdide maruz kaldığı bir dünya bağlamında, Osmanlı padişahları meşruiyetlerini korumayı nasıl başardılar?¹⁹ Yanıt şöyleydi: II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Osmanlı hilafeti, Müslüman uyrukları arasında yeni bir dayanışma temeli yaratmayı amaçlayan önemli bir girişim başlattı. Bu çaba, Habsburglar ve Romanovlar gibi dönemin öteki meşruiyetçi monarşilerinin giriştiği siyasalara çok benzer nitelikteydi. Seton-Watson’ın, “resmi milliyetçilik” adını verdiği siyasa, ideolojik olarak kuşatılmış çok-etnisiteli imparatorlukların yönetici hanedanları tarafından “milli” motiflerin kullanılmasıydı.²⁰ Osmanlı hilafeti, kendi bağlamında ve kendi tarihsel çeşnisinden yararlanarak yeni bir “mistik”, yeni bir benlik imgesine bürünmeye çalıştı. Duguid, Hamid döneminin “birlik” ve “selamet” gibi kilit kavramlara yaptığı bu yeni vurguya dikkati çeker:

III. Selim, II. Mahmud ya da Tanzimat’ın tersine, Abdülhamid döneminde ayırt edici olan, (reform ve değişim siyasasının) tutarlı bir biçimde, daha baskın hissedilen bir ihtiyaca, yani imparatorluğun Müslüman halkı içindeki birliğe göre arka plana itilmesidir. Siyasalar ve öncelikler açısından, 1878 yılı, Osmanlı’nın kendine bakışında temel bir değişikliği temsil eder.²¹

Abdülhamid’in en korkulu düşmanlarının, yani İngiliz sömürgeci yetkililerin de, “(...) Türkiye sultanının İslam halifesi olduğuna dair yeni iddiası”ndan bahsetmeleri önemlidir.²²

Abdülhamid, imparatorluk toprakları birbiri ardına koştukça

halk arasında yaygınlaşan ümitsizlik hissiyatından yararlanmasını bildi.²³ Durum, Albert Hourani'yi şu yorumu yapmaya itmiştir: "Avrupa eyaletlerinin çoğunun yitirilmesi, imparatorluğun niteliğini değiştirdi. Müslüman bir dünyanın siyasi bağımsızlığının somut tezahürü olarak, ister Türk olsun, ister Arap, Müslüman uyruklu, eskisinden de yoğun düzeyde, düşmanları tarafından kuşatıldıkları duygusuna kapılmış durumdaydılar."²⁴

Bu nedenle, İslami meşrulaştırma temelde "tedafüi" bir konum olarak kabul edilmeye başladı. Huri İslamoğlu İnan'ın haklı olarak belirttiği gibi:

Burada önemli olan 19. yüzyılda devletin meşruiyet ilkesinin, giderek ilahi düzenden kaynaklanan yaygın bir adalet anlayışı olmaktan çıkmış olmasıdır. Artık meşruiyet bilinçli bir şekilde İslami öğeler çerçevesinde tanımlanan defansif bir ideoloji halini almıştır. Başka deyişle, Batı'nın getirdiği haksız düzene karşı hakkaniyetin dilini özgül (*particularistic*) bir ulusal ideoloji olarak tanımlanan İslamiyet almıştır. Abdülhamid döneminde bilinçli olarak formüle edilen hilafet kurumunun simgelediği İslam ulusalcılığını bu çerçeve içinde görmek önemlidir.²⁵

Buna ek olarak, Müslüman ve Hristiyanların kanun önünde eşit olduklarını ilan etmesinden beri 1839 Tanzimat Fermanı, şeriat önünde üstünlük konumlarının gitgide zayıfladığını hisseden Müslümanlar arasında ciddi bir gücenklik yaratmıştı.²⁶

Hanefi mezhebine dayanan "yeni ortodokslik" resmi ideoloji olarak böyle bir ortamda biçimlendirildi. İslam hukukunun Hanefi mezhebi, oldum olası "mezheb-i resmiyye" olarak Osmanlı hükümdarlarına en yakın mezhep olmuştu.²⁷ Bu tercihin nedeni, Hanefiliğin, güçlü ve yetkin bir hükümdarın, özgün kutsal Kureyş kabilesinden olmasa bile İslam'ı koruması ve şeriatı yüceltmesi şartıyla tüm Müslümanların halifesi olarak tanınması gerektiği yorumuydu.²⁸ Fleischer, Osmanlı padişahının resmi "Tanrı'nın Yeryüzündeki Gölgesi" (*zillullah fi'l-arz*) unvanının, Türklerin bozkır geleneğini, yüce İslami evrensellik özlemlerinin gerçekliğiyle uzlaştırma ihtiyacına dayanan bir ahir zaman icadı olduğuna işaret eder. "Evrensel egemenlik (...) çarpıcı başarısı Tanrı'nın inayetinin gözle görülür kanıtı vermesi nedeniyle, meşruiyeti yadsınamayacak, en yüce hükümdarlık biçimidir."²⁹

II. Abdülhamid'in hükümranlığında, Osmanlı bürokrat/entelektüelleri tarafından, yeni bir emperyal/milli ideoloji arayışının esa-

sı olarak temel İslami kurumlara, yani şeriat ve hilafete yeni bir içerik kazandırma yönünde bilinçli bir girişim ortaya çıktı. Ünlü Hollandalı Şarkiyatçı Snouck Hurgronje gibi bir gözlemci, şu yorumu yapacaktı:

Zaferleri döneminde Türk devleti tarafından verilen imtiyazlar (...) fethedilen eyaletlerde, Hanefiliğin yanı sıra, yerli inanca bağlı bir yargıcın atanmasını gerektiriyordu; (bu) günümüzde [1856-86] artık gereksiz görülmeye başlandı. (...) Türk devleti (...) din hukukunda tek otorite haline gelen Hanefilik dışında (...) hepsini bastırmış durumdadır.³⁰

Daha önce sözünü ettiğimiz Süleyman Hüsnü Paşa'nın bu konuda çok ilginç fikirleri vardı. Irak'taki sürgününde kaleme aldığı, 7 Nisan 1892 tarihli olağanüstü ayrıntılı layihada, heterodoks ve sapkın unsurların resmi mezheple bütünleştirilmelerini sağlamak üzere, devlet tarafından alınması gereken önlemleri anlatır.³¹ İslam ve Hristiyanlığın çeşitli mezhep ve alt mezheplerine bölünmüş Türk, Kürt, Arap, Keldani, Nasturi, Ermeni ve Yahudilerden oluşan Irak'ın karmaşık etnik mozağının çöküşüne ilişkin oldukça ayrıntılı bir girişin ardından, şu yorumu yapar: "Yukarıdan anlaşıldığı üzere, devletin resmi mezhebine ve diline mensup olanların azınlığı oluşturduğu aşikâr iken, çoğunluk muhalefet güruhuna dahildir."³²

Bu duruma, sistemli propaganda ve "sapkınlar"ın veya "dalaletle düşmüş" olanların (*firak-ı dalle*) "inançlarının düzeltilmesi" (*tashih-i akaid*) ile çözüm bulunabilirdi (*tashih-i akaid* terimi, Abdülhamid rejiminin düsturlarından birine dönüşecekti). Paşa, Osmanlı Devleti'nin bunu gerçekleştirmek için, *Kitabü'l-Akaid* yazımının finansmanını üstlenmesini öneriyordu; bu kitap, her biri ortodoks olmayan bir unsuru ele alacak on beş kadar bölümden oluşacaktı. Paşa, hikmetinde oldukça cömertti ve önerdiği kitabın bölümlerini Şiilikten tutun da, Hristiyanlık, Yahudilik gibi aşikâr hedeflerin yanı sıra, "Hindi-Çin'in putperest" inançlarını kapsayacak kadar geniş tutmuştu.³³ Sapkın inançlardan birinin, "yeni felsefe" (*felsefe-i cedide*) olarak tanımlanan pozitivizm olması da önemlidir. Bu nedenle, kitabın Fransızcaya çevrilmesi de tavsiye edilmekteydi.³⁴

Kalemlerini "resmi mezhebi" savunmak için kullananlar, bunu, yazılı sözün, gazete ve kitapların dünya çapında dağıtımıyla birlikte, daha önce hiç olmadığı kadar geniş bir kamuoyuna ulaşma

na örne sahip olduğunu bilerek yaptılar. Şerif Mardin'in işaret ettiği gibi, resmi olarak onaylanan türden toplumsal mobilizasyon literatürü ve "cep kütüphaneleri" olarak adlandırılabilir bir yapıları topluluğu, 1890'larda, Van gibi ücra yerlere kadar yayıldı.³⁵ Bu literatürün büyük bölümü, daha büyük bir okur kitlesine ulaşacağı düşüncesiyle, kasıtlı olarak görece basit bir dille yazılmıştı. "Mezheb-i resmiyye", basın aracılığıyla da yaygınlaştırıldı.³⁶ Aynı şekilde, "Türk gazetelerinin tonu ve genel eğilimi, sultan-halifenin, geniş topraklarının en ücra köşelerindekiler de dahil, özellikle alt kesimlere mensup 'gerçek müminlerin' imgelemindeki egemenliğini yoğunlaştıracaktı."³⁷ Bu tutum, küçük bir Anadolu kentinden kim olduğu bilinmeyen bir din adamının yazdığı eserde örneklediği şekliyle toplumsal mobilizasyon literatürüne de yansımaktaydı. Bu eserde şu yorum yer alıyordu: "(...) Gazeteler sayesinde, Tek Gerçek Din'in parlak zıyaı, artık İslam'ı bilimsel yüce bir din (*fenni bir din-i âli*) olarak tanımış olan Avrupa'ya dek ulaşmış durumdadır..."³⁸

Şeriatın Osmanlılaştırılması

Osmanlı'da siyasi meşruiyet aynı zamanda "şeriatın Osmanlılaştırılması" olarak tanımlanabilecek bir sürece de dayanıyordu. Osmanlı yönetici seçkinlerinin, şer'i kuralları standartlaştırma ve düzenleme ihtiyacını duymaları olgusu, İslami uygulamayı rasyonalize etme ve "doğallaştırma"ya yönelik arzularının bir göstergesidir. Bu tutum, en iyi Ahmed Cevdet Paşa'nın yapıtlarında ve özellikle fıkıh kurallarına ilişkin düzenlemesi olan Mecelle'de görülmür.³⁹ Bu anıtsal yapının girişinde, Cevdet Paşa, "uygar ve gelişmiş ülkelerin" (*medenî ve müterakki milletler*) medeni kanunı değişen anayasalara sahip olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, zamanın değişmesi ve medeni kanun ile nizamiye mahkemelerinin kuruluşu nedeniyle, hâkimlerin artık dini hukuka göre eğitilmediğini, ama yine de ona gönderme yapmak zorunda kaldıklarını belirtir: "Şimdi ise her tarafta ulûm-ı şer'iyyede maharetli zevata nedret geldiğinden me-hâkim-i nizamiyyede ledelinb kütüb-ü fıkhiyyeye müracaatla hall-i şüphe edilebilecek a'za şöyle dursun, memâlik-i mahrusada kâin bu kadar mehâkim-i şer'iyyeye kâfi kuzat (kadılar) bulmak müşkil olmuştur."⁴⁰ Paşa, bundan başka Hanefî kurallarının sistemli bir biçimde düzenlenmemiş ve "dağınık bir halde" olmasından yakınmaktadır.⁴¹ Cevdet Paşa, bu düzenleme çabasının, ilm-i fıkıhı güncelleştirme ve

onu çağdaş dönemin ihtiyaçlarına uygun hale getirme gereksinimine bir yanıt olduğuna işaret ediyordu. Hanefi fıkhı kurallarının derlemesi, bu nedenle “böylelikle uygulamalarını şeriata uydurabilecek olan tüm memurlar için bir başvuru kaynağı” idi.⁴² Şeriat, Brinkley Messick’in dikkati çektiği gibi, böylelikle “açık uçlu” olma özelliğini kaybedecekti; oysa vurgusu, önceden hatırı sayılır bir hareket alanı bırakmakta olduğu kadılardaydı. Amaç, aynı zamanda imparatorluğun en uzak köşelerine kadar dağıtılacak ve böylelikle “yasal metin, sıradan insanın, yani yurttaşın yasaya karşı sorumluluğuna yönelik Batılı kavramın habercisi olacak şekilde” kuralların standartlaştırılmasıydı.⁴³

Cevdet Paşa ve çalışma arkadaşları, hukuki uygulamaları standartlaştırmanın peşinde olmalarına karşın, merkezle daha yakın etkili ideolojik bağlantılar oluşturma girişimi, hemen hemen sürekli ayaklanma halindeki Yemen başta olmak üzere, Irak ve Yemen gibi sınırlardaki uzak vilayetlerde genellikle büyük güçlüklerle karşılaştı. Yemen’in vilayet merkezi olan San’a’dan gönderilen, 6 Nisan 1884 tarihli bir rapor, bölgenin önde gelen kadılarından olan Kadı Hüseyin Çağman tarafından hazırlanan bir şikâyet dilekçesine gönderme yapıyordu. Kadının yakındığı pek çok şey arasında, en çarpıcı nokta, İstanbul’un Yemen’deki nizamî mahkemelerinin sayısını azaltmasına ve halkın adaleti şer’i mahkemelerde aramasına izin vermesine yönelik ricasıydı. San’a’dan gelen dilekçe ve beraberindeki mektup, “(...) Yemen halkı on üç yüzyıl kadar önce Müslüman olduğundan bu yana, adaleti şer’i mahkemelerde aramaktadır, bu nedenle, halkın nizamî mahkemelerini kullanmasında direktmek gerek yerel ahalinin gerek devletin çıkarlarına zararlıdır...” denilmekteydi. Dahası, bu belgelerde devletin bölgeye “sadece dini güvenilirliği tartışılmaz olanları” ataması tavsiyesinde bulunuluyordu.⁴⁴

Bununla birlikte, yüzyılın sonlarında bile, merkezin Yemen’deki hükümet mevkilerine memur bulmakta zorluk çektiği anlaşılmaktadır. Vali, 31 Ekim 1898 tarihli layihasında, alt düzey memuriyetlerdeki münhalleri Yemenlilerle doldurmaya çalışmış olmasına karşın, bu çabasının, “devletin resmi dilini konuşanların çok az olması nedeniyle” boşa çıkmasından acı acı yakınyordu.⁴⁵

Yemen’de, Hanefi ve Şafii mezhepleri arasında bir *modus vivendi* oluşmuş bulunmasına ve Şafii bölgelerin etkin desteğini almasına karşın, Osmanlı yönetimi yukarı Yemen’de onları “ecnebler” olarak gören Zeyyidiye imamlarının amansız düşmanlığıyla karşı karşıyaydılar. Messick, Türkler ile Yemen halkı arasında-

ki ideolojik fay hatlarının, her iki tarafın şeriat yorumlarıyla belirlendiğine dikkati çekmiştir: “Osmanlılar, imparatorluğun şeriatı koruma görevini kararlılıkla savundular ve imamlarınkine rakıp, kendi yerel şeriat siyasetlerini seferber ettiler.”⁴⁶

10. yüzyıl sonunun en tanınmış Osmanlı vilayet yöneticilerinden biri olan Osman Nuri Paşa’nın hazırladığı geniş bir raporda, Osmanlı yönetimi altında dini mahkemelerin “uygarlaştırıcı” etkileri vurgulanmaktadır.⁴⁷ Hicaz’ın Arap şeyhlerinden biriyle yaptığı bir konuşmada, Osman Nuri Paşa, şeyhi “Kanun-ı Arabdan” vazgeçmesi ve şeriatın uygarlaştırıcı dairesine girmesi yönünde uyarır. Müyüklüklerinin onayını almadan gizlice kaçan iki genç âşığı öldürmele konusunda yaptıkları tartışmada çok ilginç bir alışveriş ortaya çıkar. Şeyhin ısrarı üzerine sabrı tükenen paşa, onu akla davet eder: “Allah sizi ıslah etsün ya Şeyh! Kanun-ı Arab min kable’r-Ruhman Kabail-i Araba mahsus olarak inzal mı olundu (gökten mi indi), madem bir hükümü Kuran’a muhalifdir.”⁴⁸

Osman Nuri Paşa, 1888’de, nizamiye mahkemelerinin, adaleti her zaman şer’i mahkemelerde aramış olan “kabailin teneffür ve tevaahhuşlarını” mucib olacağını yazacaktı. Bu nedenle, Yemen’de nizamiye mahkemelerinden vazgeçilmesi zorunluydu; aksi halde, “ahalinin celb-i kulûbları” şeklindeki amacın gerçekleşmesi imkânsız olacaktı. Bir başka ayrıntılı layihada, Osman Nuri Paşa, Hicaz’daki nizamiye mahkemelerini nasıl kaldırdığını ve yerlerine şer’i mahkemeleri geçirdiğini anlatıyordu.⁴⁹ Bundan başlıca yerel halkın kalbini kazanmaya yönelik çabalarını da aktarıyordu: “Yemen’de evvelce teşkil olunan usûl-ü adliyyeyi Balade-i Seniyye-i Hazret-i Hilafetpenahi ilga etdirüb yerine şer’i bir mahkeme teşkil etdim. (...) Kan davalarını ber nesih-i Şer’i Şerif bu mahkemede fasl etdirdiğimden kabail bundan müteşekkik ve minnetdar oldular.” Paşa, şeylerin ve şeriflerin nüfuzunun, devletin çıkarlarını gözettiği sürece kullanılmasının, arzu edilen amaçların kan dökülmeden gerçekleşmesi anlamına geleceği için uygun olduğunu da vurguluyordu.⁵⁰

“Osmanlılaştırılmış şeriat”ın önceliği, dönemin tüm belgelerinde kendini gösterir. 27 Haziran 1882’de, Sadaret Dairesi, Hicaz’daki yasal işlemlerde gereken tüm kurallara uyulması için her türlü özenin gösterilmesi gerektiğini belirten bir layiha hazırladı. Tüm davaların İslam’a göre görülmesi ve kabile âdetlerine ancak pek azının bırakılması kararlaştırıldı. Bir Divan-ı Tedkik-i Ahkâm tesis edilerek kadı tarafından yönetilecek, üyeleri de İslami kazaya hâkim yerel uzmanlardan seçilecekti. İstanbul, Hicaz’a

ancak en yetkin kadıların gönderilmesini sağlayacaktı; “tüm sorunların şeriatın kutsal ilkelerine uygun olarak görülmesi gerektiği” özellikle belirtilmekteydi.⁵¹

Düzenin tecessümü olarak şeriat, yerel âdetlerle karşı karşıya getiriliyordu: Aynı tutumun, bölgede Osmanlıların yerini alan sömürge rejimlerin siyasasına da yansması ilginçtir: “Sömürgecilerin bakış açısından, tek bir hukuk sistemi yaratmak adına âdetlerin ya standartlaştırılması ya da büsbütün ortadan kaldırılması gerekiyordu. Şeriat, Batı hukukuna göre düzensiz kabul edilmekle birlikte, ‘âdet’ ile karşılaştığında düzenli görünüyordu.”⁵²

Resmi mukaddesatı tekelleştirme çabası

Son dönem Osmanlı meşrulaştırmasının bir başka çarpıcı özelliği, resmi mukaddesatı tekelleştirme ve denetleme çabasıdır. Bunun en iyi örneği, Kuran-ı Kerim’in basımı ve ithalini denetleme çabasıdır. 15 Aralık 1897’de Maarif Nazırı Zühdü Paşa, şeyhülislam makamına, İran ve Rusya tebaası Müslümanların Kuran’ın basım ve satışı için resmi başvurular yaptığını bildiren bir tezkire gönderdi.⁵³ Nazır, 1276 (1858-1860) yasasının İran’dan gelen Kuran’ların ithal ve satışını özellikle yasakladığını tekrar tekrar dile getiriyordu: “İranlıların Kuran-ı Kerim nüshalarını Osmanlı topraklarına, özellikle de Darü’l-Hilafeti’l-Âliyye’ye (Kutsal Hilafet Makamına) getirdikleri gayet iyi bilinmektedir. Bu uygulamanın kesinlikle yasaklanmış olduğunu size hatırlatmaya gerek bile yoktur.” Bu doğrultuda, tüm Kuran’ların bundan böyle resmi matbaalarda basılması kararlaştırıldı.⁵⁴

Sünni Osmanlı hilafetinin, Şiilerce hazırlanmış Kuran’lardan kuşkulı olmaları anlaşılır bir şey olmakla birlikte, aynı yasak, Sünni Kazan’dan, hatta İslami ilimlerin beşiği olan Mısır’daki el-Ezher medresesinden çıkan Kuran’lara da uygulanmaktaydı: “Mısır’dan gelen (...) Kuran’ların ithali de, uzun süredir yerleşik olan uygulamaya göre aynı şekilde yasaktır.”⁵⁵ Tezkirenin sonraki bölümleri, Osmanlı uygulamasının özgül, tarihi karakterini ortaya koyar:

(...) Tedkik-i Mushaf Komisyonu’nun mütalaası vechile ehl-i sünnetden bulunan matbaacıların bundan memnuiyeti münasib değil gibi görünür ise de (...) yarın yine ehl-i sünnetden olarak zuhur edecek bir Kazanlı veyahud Hindli ve Cezayirliye [veya diğer] tebaa-i ecnebiyyeden mushaf basmak isteyen bir Müslüman’a karşı açılmış olan bu

kapının kapanması mümkün olmayacağından ötedenberü Melâm-ı kadim-i Allahî üzerinde dönüb dolaşan bunca efkâr-ı mütenevvia-i ecnebiyyenin şu zaman-ı galeyanında bin üç yüz bu kadar yıldır bir harekesine tebdil tarî olmıyan Kuran-ı Kerim'in neuz-u billah envayı tahrifata uğramasına ve başka devletçe hayal ve hatıra gelmez müşkilâta tesadüf edilmesi...

Bu nedenle, Kuran'ların incelenmesi için bir komisyonun (Tedkik-i Mushaf-ı Şerif Komisyonu) kurulması ve tüm Kuran basımlarının ancak bu komisyonun onayıyla gerçekleştirilmesi kararlaştırıldı.⁵⁶

“İranlılar ve Ruslar” tarafından Kuran basımının yasaklanmasına ilişkin emirlerin yıllar içinde sık sık yinelenmesi, sorunun hiç çözülemediğinin ve bir kaygı kaynağı olmayı sürdürdüğünün göstergesidir. 18 Ekim 1901’de, Maarif Nezareti bir tezkirede, “bir müddettir bu İranlılar ve Ruslarla meşgul olduğuna ve eğer bunlara izin verilecek olursa, bunun çok talihsiz bir emsal oluşturacağına, fiilen kurula dönüşeceğine” dikkati çekmekteydi. Tedkik-i Mushaf Komisyonu’na açık açık verilen görev:

(...) olağanüstü önemdeki bu soruna büyük bir dikkat göstermek. Bu kapıyı açacak olursak, İranlı, Cezayirli ve Rus yabancılar, Sünni olsalar bile, çok tehlikeli bir emsal yaratacak, Allah esirgesin! Kelam-ı Mukaddes’in, yabancıların çatışan görüşlerinin ve propagandalarının arttığı şu belalı dönemde (*efkâr-ı mütenevvia ve ecnebiyyenin şu zaman-ı galeyanında*) çeşit çeşit saptırmalara uğramasına (*envai tahrifat*) neden olacaktır...⁵⁷

Nazır “yabancılar” veya “Osmanlı olmayan Müslümanlara” gönderme yaparken, dönemin Osmanlı belgelerinin hepsinde kendini gösteren bir noktayı dile getiriyordu: Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin tehdit altında oluşu ve bu tehdidin hatırı sayılır ölçüde, Hristiyan yönetimi altında yaşayan, Osmanlı meşruiyetine meydan okumaya yönlendirilmiş olabilecek Müslümanlardan gelişi. Tam bu noktada, söz konusu belgenin, Batılı oryantalist/sömürgeci çevrelerde “Arap hilafeti” tartışmalarının başlamasıyla yaklaşık aynı dönemde hazırlandığını hatırlamakta yarar var. “Belalı dönemlere” ve “İslam hakkındaki başıboş” tartışmalara yönelik bu gönderme, Osmanlıların karşı karşıya bulundukları tehlikeyi iyi değerlendirdiklerinin göstergesidir.

Kuran’a ilişkin yabancı entrikaları saplantısının saflık raddesi-

ne ulaştığı da bir gerçektir. Bir noktada saray, işi Stockholm'deki Osmanlı sefaretine “Kelam-ı Mukaddes’in kâfirlerin eline geçmesi caiz olmadığından” İsveç ve Norveç’te bulabildikleri tüm Kur’an’ları satın almasını emretmeye kadar vardırmıştı. Sefir oldukça sıkıntılı bir halde, buradaki nüshaların satışının söz konusu olamayacağını, bunların kamusal kütüphanelerde nadir eser koleksiyoncularına ait bölümlerde bulunduğunu bildiriyor ve “buradaki kamuoyunun Devlet-i Âliyye’ye çok olumlu olmaması, durumu daha da nazikleştirmektedir” diyordu.⁵⁸

Abdülhamid rejiminin ünlü bir muhalifi, düşünür ve Jön Türk Rıza Tevfik de, devletin İslami kaza ile ilgili kitapların dolaşımı ve içeriğini denetim altına almaya özel bir çaba göstermesine dikkati çekiyor ve Büchner, Darwin, Spencer ve Mill gibi düşünürlerin eserleri gibi çok daha açıkça “zararlı” kitapların, İstanbul kitapçılarında serbestçe satıldığına alaycı bir dille değiniyordu. Özellikle iğneleyici bir dille, İslam’da hilafet ve meşru hükümetle ilgili temel ders kitabı olan *Mızraklı İlmihal*’in bile, “o hükümet bozuntusu tarafından değiştirildiğini ve bu yüzden de İngilizler tarafından şiddetle eleştirildiğini” ileri sürer.⁵⁹ Burada Rıza Tevfik’in İngilizlerden bahsetmesi önemlidir, hükümetin korkularının yersiz olmadığını gösterir.

Osmanlı hilafetine karşı başlatılan kampanya ile bunun Arap hilafetine dayanan alternatifi, Abdülhamid’in hal’inden sonra ivme kazandı. Ünlü sözlükçü Sir James Redhouse, Osmanlı iddiasını destekler şekilde şunları söyleyecekti:

Unvan genellikle ortodoks Müslüman dünya, Sünni mezhebi tarafından tanınır ve kabul görür. (...) Genel kabulleri muhtemelen kısmen Osmanlı İmparatorluğu’nun gücünün, kısmen de Mekke ve Medine kentlerini elinde tutmasının bir sonucu olmuştur (...) [Padişahın] en değerli unvanlarından biri Hadimü’l-Haremeyn-i Şerifeyn idi.⁶⁰

Dolayısıyla, şeriat gibi, hilafet kavramı da dini olmaktan çok siyasi bir nitelik kazandı. Artık bir Müslüman, hatta bir Sünni olmak bile yeterli olmuyordu.

Cezayir’in Fransızlarca işgalinin ardından Osmanlı topraklarına sığınmak isteyen Cezayirliilerin durumu bunu açıkça ortaya koyar. Osmanlıların başını epey ağrıtan olay, darülharbden kaçarak Suriye vilayetine göç eden Cezayirliilerin hukuki statüsüydü. Bu unsurlardan bazıları Osmanlı topraklarında Fransız pasaportlarını alıkoyarak yaşıyor, böylelikle Osmanlı topraklarında

yaşayan Fransız uyrukların özel imtiyazlarından da yararlanıyordu. 20 Kasım 1889'da, Babiâli, söz konusu Cezayirlilerin ülkeye gittiklerinden sonra iki yıl içinde Fransız yurttaşı olarak kalmaları halinde ülkeyi terk etmek zorunda kalacaklarını, aksi halde otomatlık olarak Osmanlı yurttaşı sayılacaklarını belirten bir irade çıkırdı. Fransız uyruğundaki Cezayirliilerin Osmanlı kadınlarıyla evlenmeleri yasaklanacak ve bu düzenlemeyi çiğneyen tüm Cezayirliiler "İranlılara müteallik düzenlemelere göre muamele görecek" ve Osmanlı toprağını terk etmeye zorlanacaktı.⁶¹

Cezayir'de yaşayan, Müslüman olmuş gibi görünerek 1890'da hacca giden bir Fransız olan Gervais Courtellemont, gittiği her yerde kendisinin ve rehberinin izlendiğine ve kuşkuyla muamele gördüğüne değinir. Cidde'de karaya çıktığında, "Daha ilk adımın itibaren zanlılar olarak muamele gördük ve sanki tesadüfen gıblı, alışverişimizi yaptığımız dükkânlarda sorguya çekildik. (...) Türk kişi bile bizi yemeğe davet etmedi. (...) Bu bir Arap toprağında kötüye mi işaret? Evet, kesinlikle. Ben bir zanlıydım!"⁶²

Bu bağlamda bir başka hayati mesele, Osmanlı olmayan Müslümanların Hicaz'da toprak ve emlak satın almasıydı. 7 Nisan 1882'de Şûra-yı Devlet, Hintli, Cezayirli ve Rus Müslümanlarının emlak edinmesi hakkındaki yasağı tekrar tekrar dile getirdiği bir tezkire hazırladı. İfade edilen gerekçe, potansiyel beşinci kol etkinliklerine yönelik korkuydu:

Bu makule teb'a-i ecnebiyye-yi Müslimenin o havali-i mübarekele emlak tasarruf etmelerine nazar-ı bi-kaydî ile bakıldığı takdirde mühr-i eyyam ile arazi-i mukaddesenin kısm-ı azaminin ecnebi uhdesine geçirilmiş olacağı ve Avrupalıların mücerreb olan ahval-i siyasiyelerine nazaran birçok zamanlar iltizam-ı sükûn ederek bilahare edna bir vesile ve serişteden istifadeye ve mazallah mülken ve maslahatten avakb-ı vahimiyte tevellid ve tekevvününe kalkışmaları...⁶³

1880'lerde Yemen'de ve uzun süre Hicaz vilayetlerinde görev yapan vali Osman Nuri Paşa da, hükümetin yabancı Müslümanların emlak edinmesi sorunu karşısındaki gevşek tutumu olarak gördüğü meseleyle meşguldü. Paşa, "bölgedeki [Hicaz] en verimli kaynakların çoğunun yabancı ellere geçmesi ve bunun, kendi halkımızın yabancıların emrinde çalışması gibi utanç verici sonucundan" acı acı yakınuyordu.⁶⁴ Cavalıların ve İngiliz uyruğu Hintlilerin hac için gerekli zamandan çok daha uzun süre geçirdiklerinden ve devlet okullarında okurken vergi muafiyetinden yarar-

lanıp kıt kaynakları hiçbir ödeme yapmadan kullandıklarından da şikâyet ediyordu. “Hülâsa bu topraklarda yaşayanların devletin kanunlarına riayet etmeleri ve vergi yükümlülüklerini yerine getirmeleri gerektiği açıktır.”⁶⁵

Courtellemont da, “Halihazırda ticaretin tamamı (kumaş, araç gereç, mamul maddelerin satışı), Cidde ve Mekke’ye yerleşmiş Hintliler ile Cavalıların elinde. Bu insanlar Hollanda Hindistan’ı ve İngiliz Hindistan’ı ile ticaret yapıyor ve kuşkusuz, hatırı sayılır kazançlar sağlıyorlar”⁶⁶ bilgisini veriyor. Courtellemont’un değindiği bir başka etken, “Hintlilerin sahip olduğu, yerel basınla ciddi bir rekabet halindeki sayısız matbaa” idi.⁶⁷

Hicaz’da Osmanlı olmayan Müslümanlara karşı Osmanlılar

Osmanlı ve “yabancı” Müslümanlar arasındaki çekişmenin izi, Hindistan hükümetinin arşivlerinde de sürülebilir. Kraliçe Victoria’nın Hindistan kraliçesi olarak unvanı ile Abdülhamid’in Hicaz için *Hadimü’l-Haremeyn* olarak unvanının benzer simgesel tasvir olarak kullanılması ilginçtir. Osmanlı bağlamında bu, Hicaz vilayetinin resmi unvanı olan “yüce hilafet tacının mücevheri” (*gevher-i ikil-i hilâfet-i seniyye*) ibaresinde simgesel anlamda vurgulanıyordu.⁶⁸ Hicaz’la bağlantılı olarak kullanılan bu unvanın ilginç yönü, bunun Kraliçe Victoria’nın Hindistan imparatoriçesi olarak egemenliğinin ifadesi olan “tacın mücevheri” unvanının neredeyse bir yansıması olmasıdır.⁶⁹

Cidde’deki İngiliz konsolosu, 7 Mayıs 1882’de, Müslümanların Hicaz’da mülk edinmesine yönelik yasağının, Hint asıllı İngiliz uyruklularda hatırı sayılır huzursuzluk yarattığını yazıyordu. Konsolos, bu yeni durumun, “hali vakti yerinde olanların İngiliz himayesini feda etmeyi muhtemelen istemeyeceklerine ve onları da epey kızdırmasına” karşın yoksul Hintlilerin Osmanlı tabiyetine geçmelerine neden olmasının pekâlâ mümkün olabileceğine değiniyordu.⁷⁰

Padişah, kutsal yerlere gönderdiği armağanlar konusunda bile aynı kıskançlığı gösteriyordu. Cidde’deki İngiliz konsolosu, Kâbe kapısı için Rampurlu bir nevvabın gönderdiği “45.000 rupi değerinde” gümüş bir merdivenin, “Padişahın (...) yabancı bir uyruğun (böyle hediyeler vermesine) karşı olması ve böyle kişilerin bu imtiyaza sahip olmaması yönünde irade göndermesi” nedeniyle geri çevrildiğini, biraz üzülenek bildirmişti.⁷¹ Meselenin Osmanlı belgelerindeki yansıması, padişahın dışlayıcılığı konusun-

da hiçbir şüphesiz bırakmamaktadır: “Bu tür armağanlar yalnızca, yine ‘Kutsal Yerlerin Koruyucusu’ unvanının tek sahibi olan halife aittir. Hiçbir yabancı hükümdar, bu şerefi paylaşma hakkına sahip değildir.”⁷²

Önemli bir sorun da, hacıların kalışlarını fazlaca uzatmaları, zaten kıt olan kaynakları tüketmeleri ya da buralara yerleşmeye çalışan zengin Hintlilerin durumunda rahatsız edici alternatif bir sadakat odağı yaratmalarıydı. Hac ibadetlerinin sonunda, kent tellalları kervanların yola çıkış tarihlerini bildirerek, insanları kentten ayrılmaya teşvik ederdi. Seçkin bir Hintli nevvab örneğinde: “Kutsal Kent’e sürekli olarak yerleşmek niyetiyle, büyük huzinelerini beraberinde getirmişti. Bir akşam, Harem’de kılınan namazdan sonra, Abd El Montaleb yanına yaklaşarak, sert bir dille, niye ziyaretini uzatıp âdeti bozduğunu sordu.”⁷³

Aynı kaskançlık ve kuşku, Rus Müslümanlarına karşı da gösteriliyordu. Kuran basımına ilişkin ilk olay, Müslüman bir Rus uyruğunun hangi şartlarda Kuran basımına girişebileceğine dair bir tartışmayla karıştı.⁷⁴ İngiliz hükümeti gibi, Rus hükümeti de kendi uyruklarının çıkarı olarak gördüğü şeyi korumaya çalışıyordu. Mayıs 1894’te, Hacı Mirza Mehmed diye biri, beraberinde Buhara Emiri’nin Hicaz’a gönderdiği bir sandıkla İstanbul’a geldi. Rus sefareti, “Böyle bir tutum, Buhara Müslümanlarının kalbini kırabileceği”nden, sandığı açıp muayene etmeksizin nakliye izni vermeleri için Osmanlı gümrük yetkililerine müdahale etti.⁷⁵ Osmanlı hükümeti, pek de inandırıcı olmayan bir durumu kurtarma çabasıyla idare etmek zorunda kaldı: Rus sefareti tercümanı Maksimoff, sandıkta yalnızca değerli kumaşlar bulunduğuna “ve sandığın hiçbir zararlı eşya (*eşya-ı muzır*) taşımadığına” dair yemin etti.⁷⁶

Bağımsız Müslüman devletlerin hükümdarları da ayrı bir sorun oluşturunuyordu. 21 Mart 1891’de, Fas veliahdının geniş bir maiyetle birlikte hacca gitmek niyetinde olduğu ve “(...) Hicaz ileri gelenlerine pek çok hediyeler götüreceği” bildirildi. Hacca gitmenin, veliahdın dini hakkı olmakla birlikte, bu kadar çok armağan taşımasının “siyasi niyetleri olduğuna dair kuşklar doğurduğu” da bir gerçektir. Bu kuşkunun, Fas hükümdarının “daha önceden Hicaz’da mülk satın almak ve burada bir vakıf kurmak için izin istemek üzere İstanbul’a bir elçisini göndermesi” yüzünden doğduğu da ifade edilmekteydi. Bu konuda Osmanlı hükümetinin, Fas üzerinde bazı emeller besleyen Hristiyan bir devlet olan İspanya’nın yardımını istemekte tereddüt etmemesi de önemlidir. Madrid’deki Osman-

lı sefirine, “(...) Meselenin doğrusunu öğrenmek için İspanya Dışişleri Bakanlığı’nda araştırma yapma” talimatı verildi.⁷⁷ Korkuya varan bu tereddüdün ardında yatan sebep Fas sultanlarının hilafetin kendilerine ait olduğunu daima iddia etmeleriydi.⁷⁸

Mısır bir başka sorundu. Resmen, hâlâ Osmanlı İmparatorluğu’nun özel bir vali tarafından yönetilen bir parçası olmasına karşın, yüzyılın ortasından beri Mısır, *de facto* bağımsız bir devlet haline gelmişti.⁷⁹ Dahası Babıâli, 1882’den beri vilayetin özerkliğine son veren Mısır’daki İngiliz işgalini hiçbir zaman resmen tanımamış ve kendisini alternatif bir halife ve kutsal kentlerin koruyucusu olarak göstermeye başlayan Hıdiv Abbas Hilmi Paşa’nın çıkarlarını savunmaya yönelik İngiliz taleplerinden giderek daha çok kaygılanır olmuştur. Genç hıdivi yem gibi kullanan İngiliz konsolusu, mütehakkim Lord Cromer, Hicaz’daki ve Osmanlı Libyası’ndaki Osmanlı-Mısır sınırında Osmanlı çıkarlarını zorlamaya başladı. Bu, Abdülhamid’in karabasanı olan beşinci kol türü etkinliğin ta kendisiydi.⁸⁰

Zaman zaman saray, “Mısır hıdivinin, Suriye ve Yemen vilayetlerinin Mısır’la birleşmesine yol açacak ayaklanmalar çıkarmak üzere bu vilayetlere ajanlarını gönderdiğine” ilişkin istihbarat alıyordu. “Bu entrikaları durdurmak” üzere gereken önlemlerin alınması için tekrar tekrar iradeler çıkarılıyordu.⁸¹

Bu bağlamda, Mısır’dan kaynaklanan, en uzak ihtimal dahilinde bile olsa padişahın Hicaz’daki saygınlığına zarar verecek her türlü gelişmenin, olabildiğince erkenden bastırılması gerekiyordu. 1886 kışında, Mısır’daki kötü hasatın ülkenin Hicaz’a yıllık gıda ihtiyacını gönderememe olasılığı yaratması üzerine, alternatif olarak Kutsal Topraklar’ın yiyecek ihtiyacının Hindistan’dan karşılanması önerildi. Padişah, “Hicaz’ın yiyecek ihtiyacının Bombay’dan sağlanması, kaçınılmaz olarak bölgedeki İngiliz itibarının artması anlamına geleceğinden, [bunun] İngiliz entrikalarından biri” olduğunda ısrar ederek, duruma bizzat el koydu.⁸²

Sömürgeci devletlerden kaynaklanan tehditlere karşı tepki, Osmanlı merkezinin, o zamana değin imtiyazlı olan bu vilayetle ilişkisini gözden geçirmesini beraberinde getirdi. Osman Nuri Paşa’nın uzun bir tezkiresi, tam bu noktada ayrıntıyla incelenmeyi hak ediyor.⁸³ 18 Temmuz 1885 tarihli tezkire, Hicaz ile öteki Arap vilayetlerinde alınması gereken reform önlemlerinin üzerinde uzun uzadıya durur. Paşa, Hicaz, Bingazi ve Yemen’de konuşlandırılan orduların çoğunun, imparatorluğun “ana unsur”undan (*unsur-ı aslî*), “kan vergisi” ödeyen, yani orduda savaşan “Türk-

let ve Anadolu ahalisinden" oluştuğunu ifade eder. Bu nedenle, Hıms'ın imparatorluğun düzenli bir vilayeti olarak hizaya getirilmesi ve savunmasına halkının da katkıda bulunması şarttır.⁸⁴ Osman Nuri Paşa'nın 19. yüzyılın aydınlanmacı/modernist etiğiyle donatılmış olduğu açıktır:

Bugün memalik-i mahrusa-i şahanenin her köşesinde bulunan ahali-yi müslimenin (...) kavmiyyet ve milliyetleri zail olub da (...) ıhtılak-ı menafi ile kuvvet peyda ederek mezc-i umumî [genel kaynaşma] husule gelmiş olsa bile bunlar bir şecerenin şah ve ia'sı [ağacın dalları ve budakları] ve Türkler ise kökü ve gövdesi olabilir.⁸⁵

Aslına bakılırsa, Türklerin Arap vilayetlerinde konuşlandırılmış ordulardaki sayılarının çokluğu, onların kendi bölgelerindeki üretken işgücünden koparılmaları anlamına geliyordu: "İktisat bilimine (*ilm-i tedbir-i servet*) aşına olanlar, bunun devletin gelirlerinde büyük bir kayba neden olduğunu bilirler." Osman Nuri Paşa ayrıca, Cavalı, Hint ve Rus Müslümanlarının elinde mülkünü birikmesi tehlikesinin altını da çiziyordu.⁸⁶ Üretkenliğe yönelik bu "fizyokratça" vurgu, böylelikle "İbn Halduncu" teşbihler ve son dönem Osmanlı devletinin doğasının ön-milliyetçi (proto-nationalist) bir değerlendirmesiyle birleşir.⁸⁷

Osmanlı padişahının, "emirü'l-müminin" olarak Müslümanların gözünde itibar kazanabilmesi için, onların refahını temin etmesi gerekiyordu. Bu, her şeyden önce kutsal kentlere yapılan hacın güvenliğini sağlaması anlamına geliyordu.⁸⁸ Bunun yanı sıra, hac mevsimi boyunca ekonomik işleyiş açısından adil ve dürüst bir ortamın oluşturulmasını sağlaması anlamına da geliyordu. Keremilere saldırıp yağmalayan Bedevilerden tutun da, yerel mutavvıf, yani hacı kılavuzlarına kadar tüm Hicazlılar, hacıları kazıkla-
mak konusunda nam salmışlardı.⁸⁹ Her yıl İstanbul, deve kiralamayı ve "rehberlik ücreti" olarak fahiş fiyatlar belirlemeyi yasaklayan emirler ve ihtarlar çıkarıyordu.⁹⁰ Gelgelelim, sık sık tekrarlanmaları olgusu, suistimallerin devam ettiğine işaret eder.

Can sıkıcı bir başka konu, Osmanlı olmayan Müslümanların Hristiyan hükümetlerin himayesine başvurabilmeleriydi; bu hacıların koruyucusu olarak Osmanlı Devleti'nin saygınlığına zararlı görülen bir hareketti.⁹¹ Devletin, görevini yerine getirdiğinin görülmesi ve hanlar gibi resmi yapıların inşasının yerel basın aracılığıyla duyurulmasına özen gösterilmesi gerekiyordu.⁹² Anlaşılan simgesel iletişim tek taraflı değildi; kimi zaman Hicazlıların

kendileri bir köşk inşa edebiliyor ve bunu “şeriatın koruyucusu, itaat ve sadakatin yöneldiği Hayırhâhımızın onuruna” ithaf edebiliyorlardı. Padişahın cülusunun on altıncı yıldönümü şerefine, böyle bir armağan 14 Eylül 1892’de kaydedilmişti.⁹³

Hicaz’ın savunmasına yönelik çabalar

1880’lerin başlarından itibaren “Arap hilafeti” tartışmaları yaygınlaştıkça, Babîâli meşrulaştırma ideolojisinin temelini savunulmasına özel bir önem verme ihtiyacı duydu. Bu uğraşın en somut simgesi, Hicaz Demiryolu idi.⁹⁴ Yapımına 1890’larda başlanılan demiryolu, lojistik avantajla sembolik başarıyı birleştirmek umudunda olan Abdülhamid’in en sevdiği projeydi. Projenin yabancı sermaye ve teknolojiye dayanmak zorunda kalmaması ve her aşamasının tamamlanmasının Türk ve dünya basınında çok iyi duyurulması için büyük çaba gösterdi.⁹⁵

Düşünülen bir başka önlem, vilayetin kıyısını korumak üzere özel bir “Hicaz donanması”nın kurulmasıydı. Avrupa tersanelerine (hem yelken hem de buhar kullanımı ile) işlemesi ucuz, özel olarak inşa edilmiş ve Kızıldeniz ile Basra Körfezi kıyılarında devriye amaçlı kullanılacak kıyı koruma tekneleri sipariş edilecekti.⁹⁶ Abdülhamid, amcası Abdülaziz’in büyük ve pahalı donanmasını kasıtlı olarak bir kenara atmış olmakla birlikte, kıyı korumaya önem vermekten ve ucuz fakat etkili kıyı savunma tekneleri satın almaktan geri durmadı: “Başka zamanlarda padişahın deniz siyasasını eleştiren gözlemciler bile, torpido botlarından oluşan bu küçük filonun yeterli olduğunu kabul etmek zorunda kaldılar.”⁹⁷

1880’lere gelindiğinde, imparatorluğun bütünlüğüne yönelik en önemli dış tehdit, son dönem Osmanlı siyasetinin her yerde hazır ve nazır karabasanı, “İngiliz parmağı” idi. Kimi zaman hayali, kimi zaman son derece gerçek olan bu etken, bütün hükümlerli-ği süresince Abdülhamid’in başına bela oldu. Padişahın en büyük korkusu, uzak ve müdafaası zor olan Hicaz’la ilgili olup bu korkulu rüyada en sık tekrarlanan tema “Arap hilafeti” heyulasıydı.

Aslına bakılırsa, Osmanlı basını, İngilizlerin bölgede sahip olabilecekleri her türlü tasarıya karşı bir ön propaganda başlatmıştı bile. 1880’lerin başında, Arapça yarı resmi *al-Cevaib* gibi gazetelerde, padişahın İslam halifesi olarak konumunun Zanzibar ve Umman’da kabul görmesine ilişkin göndermeler sık sık yer alıyordu. Bu İngiliz çevrelerde bir miktar huzursuzluk yaratmıştı. Zanzibar’daki İngiliz konsolos, Osmanlı padişahına özel olarak itibar etmediğine

dar Zanzibar sultanından bizzat güvence aldığını çeşitli fırsatlarda bildirmekleiydi: “Ne Zanzibar, ne de Umman vilayeti Osmanlı padişahlarına bağılılık duymuyorlar. (...) Şimdi [İstanbul’daki] bazı gazetelerde yapılan bazı kaçamak girişimlerin, siyasal bir amaca –tüm Müslüman dünyasını sözde İslam halifeliğinin uyruğu olarak gösterme amacına– hizmet etmek için tasarlandığı açıktır.”⁹⁸

Maskat’taki İngiliz konsolosu, Maskat emirine *al-Cevaib*’deki mukaleyi gösterdiği zaman, emirin padişahla herhangi bir yazışma yaptığını inkâr ettiğini bildiriyordu.⁹⁹ Basra Körfezi siyasi danışmanı, bundan başka Umman halkının çoğunlukla İbadi mezhebinden olduğunu, hatta kimilerinin Vahabiliğe eğilimli bulunduğunu ve bu nedenle Osmanlı iddialarını toptan reddettiğini de belirtiyordu.¹⁰⁰

Osmanlı-Türk mücadelesine, Arap yarımadasının öteki ucu, 1839’dan beri İngilizlerin elindeki Aden ile Osmanlı Yemeni arasındaki yer alan sınır bölgeleri de katıldı.¹⁰¹ 4 Ekim 1880’de, Aden’deki İngiliz komutanlığı, Osmanlı San’a kumandanının, İngiliz yanlısı bir hükümdar olan Zhali Emiri Şeyh Ali Mukbil’e ait çeşitli köyleri “ele geçirdiği”ni bildirdi. Komutan, emirin toprakları İngiliz ve Türk toprakları arasındaki sınırı oluşturduğundan, kendisine ödenen 50 sterlin tutarındaki “yıllık desteğin” artırılması gerektiğini öne sürüyordu.¹⁰² Birkaç ay sonra, sorun yeniden alevlendi ve 14 Şubat 1881’de, Aden Komutanlığı, Türkler “fırsat buldukça farklı köyleri ele geçirdiği” için “sınır meselesi”nin kritik bir önem kazandığını bildirdi. Bu, durdurulmamaları halinde, “Egemenliklerinin nerelere kadar uzanabileceğini söyleyememe” gibi bir tehlikeyi beraberinde getiriyordu.¹⁰³ Kuşkusuz, “Türkler” açısından bakıldığında olay, kendilerine ait olanı geri almaktan ibaretti. Komutan, Yemen’deki Osmanlı genel valisi ve Yedinci Ordu Müşiri İsmail Hakkı Paşa’dan gelen bir mektubu da raporuna eklemişti. Mektup, yerel halktan bir dilekçeydi: “Perişan olsak (...) ve bir tekimiz sağ kalmassak bile doğruyu söyleyeceğimize ant içeriz ki, bizler Haremeyn’e hizmet eden Babiâli’ye itaatsizlik etmeyi hâlâ kabul etmiyoruz. (...) Asla İngilizlerin tarafına dönmeyeceğiz. (...) Hiçbirimiz Müslümanların yolundan dönmeyecek ve İngilizlerin yoluna girmeyeceğiz.” Bu mektup üzerine harekete geçen Hindistan Genel Valisi, Ali Mukbil’le olan antlaşmayı onaylamaya ve ona ödenen yıllık meblağı 50 sterlinden 100’e çıkarmaya karar verdi.¹⁰⁴

Hindistan hükümeti, özellikle “Türk nüfuzunun Arabistan kıyıları ve Basra Körfezi’nde genişletilmesine yönelik çok uzun zamandır yapılan tasarılar” olarak tanımladıkları girişim konusun-

da kaygılıydı. Bu, “Basra Körfezi’ndeki çok önemli İngiliz çıkarlarının (...) derhal etkilenebileceği” bir duruma yol açacaktı.¹⁰⁵

İngilizlerin bölgedeki casusluk öykülerini çağrıştıran “esrarlı” girişimleri, padişahın kuşkularını haklı çıkarma eğilimindeydi. 21 Aralık 1887’de, Sadrazam Kâmil Paşa’ya, “Osman Dikna önderliğindeki Sudanlı isyan ordusunun, Suakin’i alıp, ardından Hicaz’a saldırmaya hazırlandığına” ilişkin söylentilerdeki gerçek payını araştırması talimatı verildi. Padişah, bunun “(...) Sudanlı isyancıları kullanarak (...) hilafeti Arap hükümetine geçirmeye yönelik bir İngiliz komplosu” olduğuna dair istihbarat almıştı.¹⁰⁶ Kâmil Paşa, İngilizlerin Sudanlıların baş düşmanı olduğu ve bu düşmanlığın sona erdiğine ilişkin hiçbir belirti bulunmadığına göre, bu rivayetin gerçek dışı olduğu cevabını verdi. Padişahın bu cevaptan tatmin olmadığı anlaşılıyor, çünkü aynı gün Kâmil Paşa bir defa daha, Sudanlı asilerin deniz ulaşım araçları olmaması nedeniyle, bu rivayetin temelsiz olduğunu yazdı. Balıkçı teknelerine el koy-salar bile, Cidde’de konuşlanan Osmanlı savaş gemileri, onlarla rahatça başa çıkabilecek nitelikteydi. Dahası, asilerin Hicaz halkı arasında destek gördüklerine ilişkin hiçbir belirti yoktu.¹⁰⁷

Altı ay kadar sonra, padişahın korkuları hâlâ yatışmamış durumdaydı. Kâmil Paşa, bir defa daha asilerin birleşmediğine ve bir deniz harekâtına girişmelerinin olanaksızlığına işaret etti. Paşa, Hicaz’a yönelik gerçek tehlikenin Kızıldeniz’den değil, doğudan, Maskat’tan gelebileceğini ifade etti. Sadrazam, “(...) Bir süreden beri, İngilizler, bizim ihmal ettiğimiz Maskat emiri ile iyi ilişkiler geliştirmiş durumdalar” diyor, “Hindistan hükümetinin onlara silah verdiğine ilişkin birçok işaret bulunduğuna” dikkati çekiyordu.¹⁰⁸ İngiliz kaynaklarından elde edilen bilgilerle karşılaştırıldığında, Kâmil Paşa’nın Maskat’taki İngiliz etkinliklerine karşı yaptığı uyarının kesinlikle haklı çıktığı söylenebilir.

Resmi din militanlığı

19. yüzyılın sonlarına doğru, Osmanlı İmparatorluğu’nun “meşruiyet bunalımı”nın, meşrulaştırma güçlerinin, yani ulemanın içindeki bölünme nedeniyle daha da katmerlendiği görülüyor. Şerif Mardin, üst düzey ulemanın, amcası Abdülaziz’in hal’i için verdikleri fetva örneğinde görülen gayri-meşrulaştırıcı gücünden kaygı duyan Abdülhamid’in, onların bir “batağa saplanmaları”na izin verdiğine değinmiştir.¹⁰⁹ Bu, alt düzey ulemanın tekkeler ve resmen onaylanan medya aracılığıyla yeni bir hareket alanı bulması anlamına geliyordu.¹¹⁰

Abdülhamid döneminde Sünni ortodoksluğun altı çizilmesine karşın, padişahın en önemli propaganda silahlarından biri, tasavvuf şeyhleri oldu. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sırasında, Nakşibendi tarikatı şeyhi Erzincanlı Hacı Fehim Efendi, Kafkasya seferinde bizzat savaştı.¹¹¹ Bir başka Nakşibendi, Ubeydullah Efendi, yerel Kürtleri 2.000 kişilik bir düzensiz birlik olarak örgütlemişti. Ayrıca Şeyh Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi, Batum cephesinde savaşmıştı. Bu adamlar, okulların kurulmasıyla “halk arasında birliği sağlamak” konusunda da etkindiler.¹¹²

İlma rağmen, padişahın mutlak hükümranlığı kuruldukça, bağımsız dolaşan şeyhlere, kuşkuyla bakılmaya başlandı. 21 Haziran 1887’de, Ankara vilayetinden, Dağıstanlı denilen Ahmed Efendi’nin Ankara yakınlarında yerleştiği ve 2.000 kadar mürit topladığı bildirildi. Raporda şunlar söyleniyordu: “Bu sayı artacağa benziyor. (...) İlmün arzu edilmeyeceği çok açıktır.” Bu nedenle, şeyhin bir maaş bağlanarak Şam’a gönderilmesine karar verildi.¹¹³

İlmi ateş ve coşku, bir şeyhin kendisi bağımsız bir sadakat odası olmadığı sürece kabul edilebilir görülüyordu. 1 Aralık 1890’da, ünlü Nakşibendi şeyhi Gümüşhanevi Ahmed Efendi’nin, padişahın buyruğu üzerine soruşturulduğu bildirilmekteydi. Saygıdeğer şeyhin epey karışık bir geçmişi olduğu saptanmıştı. 1860’lar ve 1870’lerde, Ahmed Gümüşhanevi kendisini Babiâli yakınlarındaki Fatma Sultan Camii’ne tayin ettirmiş, burada bir mürit çevresi oluşturmuştu. Bu grup, Gümüşhanevi’yi onaylamayan din adamlarını dövecek kadar Şeyh Ahmed’e bağlanmıştı. Dahası, Fatma Sultan Camii’ne, “sürekli burada oturmak ve halifenin sözü geçen cümideki odasını, bir çeşit bekâr odası gibi kullanacak dereceye kadar” yerleşmişlerdi.¹¹⁴

Geçmişte Gümüşhanevi’yi payitahttan uzaklaştırmak için tekrar tekrar uğraşmış, ama onu bir “ruhsal avuntu” kaynağı olarak gören üst düzey saraylı hanımefendiler sayesinde şeyh paçayı kurtarmıştı. Gümüşhanevi, bir tekke kuracağını söyleyerek nüfuzlu bir hanımdan bin lira almış, fakat Babiâli’nin karşısında on altı odalı bir konak yaptırarak, burayı müritleriyle doldurmuştu. Konağın, sahte beyanla inşa edilmesi nedeniyle kendisinden alınmasından sonra bile, müritleri yavaş yavaş geri dönüp tekrar buraya yerleşmişlerdi. Rapor, bu tür olayların devam etmesini son derece tatsız buluyordu.¹¹⁵ Yine de, bu rapora rağmen, Gümüşhanevi saray çevrelerine yakın kalmayı başardı ve 1894’teki vefatına kadar tekkesinde vaaz vermeye devam etti. Özel bir teveccüh işareti olarak, Süleymaniye Camii’nin avlusuna gömüldü. Bu

özel teveccühün, raporda belirtilen durumun daha önceki dönemde yaşanmasının ve Gümüşhanevi'nin Tanzimat reformcularına, yani Âli ve Fuad paşalara karşı olduğunun bilinmesinin sonucu olması pekâlâ mümkündür. Abu Manneh, Gümüşhanevi'nin öğretisinin, “siyasi iktidara mutlak itaati ve topyekûn sadakati” özellikle vurguladığına işaret eder.¹¹⁶ Bununla birlikte, daha aktif ve son derece güçlü olan Halidi/Nakşibendi tarikatı, saray tarafından güvenilmez ve tehlikeli olarak görülüyordu. Şeyh Erbilî Mehmed Esad, 1897'de padişah tarafından İstanbul'dan sürüldü ve Abdülhamid'in padişahlığı süresince geri dönemedi.¹¹⁷

Padişahın, halkın ancak “onaylanan” dinle muhatap olmasını sağlama çabası, 6 Temmuz 1883'te, şeyhülislama gönderilen talimatta kendini gösterir. Burada şeyhülislam, payitahtın camilerinde “sahtekârların” eğitim verdiğine dair sarayın haberler aldığı konusunda uyarılıyordu: “Yalnızca bir sarık sararak Müslüman vaiz kisvesi takınan bu adamlar, dini konuların ötesine gitmeye, hatta bazıları siyasi meseleler hakkında konuşmaya cüret etmektedirler.”¹¹⁸ Bundan başka, “iyi ailelere mensup kadınların Bektaşî tekkelerine devam etmeleri ve alkollü içkiler içmeleri” gibi son derece nahoş gelişmeler bildirilmekteydi.¹¹⁹

Ne ortodoks ne de İslam'ın ana akımlarından olmakla birlikte, tasavvuf, merkezin denetimi altında tutulabildiği sürece, sıradan insanların desteğini kazanmanın ve meşruiyeti pekiştirmenin yararlı bir yöntemiymiş.¹²⁰ Abu Manneh'in, bu konuda yazdığı çığır açıcı makalesinde işaret ettiği gibi: “Sultan Abdülhamid, iki selefının (...) Tanzimat dönemi padişahlarının, sıradan halkla özellikle de Arap vilayetlerindeki halkla ilişki kurmayı ihmal ettikleri kanısındaydı.”¹²¹ Abdülhamid'in “mezheb-i resmiyyesi” Ebulhuda el-Sayyadi, Şeyh Hamza Zafir ve Ahmad Esad gibi ideologlar aracılığıyla yayıldı. Halepli olan Ebulhuda, Rıfai tarikatına mensuptu ve şeyhül-meşaih olduğu 1876'dan beri padişahın yakınlarından biriydi. Kuzey Afrika'daki Şazeli-Medyeni tarikatının üyesi olan Hamza Zafir, padişahla daha o tahta çıkmadan önce tanışmıştı. Ahmad Esad, Anadolu kökenli olmakla birlikte, bir din görevlisi olarak Hicaz'a atanmıştı. 1881-82'de Mısır'daki olaylar sırasında, padişahın Urabi taraftarlarına gönderdiği özel elçi olarak da çalıştı.¹²²

Ebulhuda'nın temel mesajı Suriye'yi hedef alıyordu ve “kendisine atfedilen 212 kadar kitap ve risale” vardı. En önemli kitabı olan *Da'i al-rashad li sabbil al-ittihad ve'l-inkıyad*'daki daimi mesajı, İslam halifesi olarak Abdülhamid'in yönetiminin meşrui-

yetiydi. Mutlak hükümlanlığın meşruiyeti meselesi üzerinde düşünür, bunun bir Türk-Moğol icadı olduğuna dair iddiaları yadsıyordu.¹²³ Bu göreviyle, Ebulhuda, dosdoğru Arap hilafeti kavramına yöneltilmiş bir silahtı. Bu yüzden de, İngiliz işgali altındaki Mısır'da pek az dost edinebildi. Kâmil Paşa, 1899'da, "Mısır basınındaki tüm haince ifadeler, Devlet-i Âliyye'nin son zamanlardaki İngiliz karşıtı siyasetine karşı bir tepki ve Mısırlı ve Arap halkını Ebulhuda Efendi'ye karşı intikam duygularının bir sonucudur" diyecekti.¹²⁴

Şeyh Hamza Zafır'ın temel hedefinin Afrika olduğu anlaşılıyor. Spencer Trimingham, onun 1884'te İstanbul'da basılan eseri *al-Nur al satî*'nin (parlak ışık), pan-İslamcı hareketin temelini oluşturduğuna işaret etmiştir: "Medyeni tekkelerinden, çeşitli tarikatların şeyhlerini etkilemeye çalışan propaganda yayılıyordu. İmparatorluk gücüyle korunan özel elçiler, Fransızlar tarafından istihdam edilen Cezayirliiler arasında taraftar kazandılar..."¹²⁵ Burada değinilmesi gereken ilginç nokta, Abdülhamid'in, tam da İngiliz ve Fransızların, Fransız ve İngiliz uyruklu Müslümanları potansiyel beşinci kol olarak kullanarak kendisine yapmalarından korktuğu şeye girişmiş olmasıdır.

Yabancıların gözünde, mutasavvıflar kısmen esrarengiz kişilerdi ve padişah üzerindeki nüfuzları son derece meşumdu. Abdülhamid'in en önemli biyograficilerinden biri, "Padişahın [Ebulhuda'nın] nebevî güçlerine ilişkin batıl inancı"na gönderme yapar.¹²⁶ Döneme ait bir raporda, padişahın "din danışmanları, mevcut kötü yönetimi onaylamasını sağlamak amacıyla, onu korkutmak için ellerinden geleni yapan vicdansız maceracılar" olarak tanımlanırlar.¹²⁷ Trimingham gibi kendini kabul ettirmiş bir otorite bile, Ebulhuda'nın Abdülhamid üzerindeki nüfuzunu "astrolojik" ya da "kehanet nevinden" güçler aracılığıyla kurduğunu söyler.¹²⁸

Sonuç

Özetle, Osmanlı yönetici seçkinler, gerek kendi uyrukları gerekse daha genel anlamda halk üzerinde bir Osmanlı kimliği duygusunu beslemeye çalışıyorlardı. Anthony Smith, "Aristokratik etnik kültürler, kimlikleri statülerinin bir parçasını oluşturduğundan varlıklarını sürdürürler; kültür ve üstünlük, belirgin bir misyon duygusu yaratmak üzere kaynaşır" der.¹²⁹ Seçkinler çevresi küçük olmakla birlikte, mesajı çok daha geniş tabakalara ulaş-

tı. Şerif Mardin, Doğu Anadolu'nun kırsal kesimindeki oldukça mütevazı bir kökenden gelen bir Kürt mutasavvıfı Said Nursi'nin, "Kabileler arasındaki iç mezhep çekişmelerini ortadan kaldıracak ve onları iyi Osmanlı yurttaşlarına dönüştürecek" gerekçesiyle, Doğu vilayetlerinde seküler Osmanlı okullarının kurulmasını ele aldığı bir layihayı padişaha sunmayı başardığına dikkati çekmiştir.¹³⁰ Bunlar, toplumsal hiyerarşinin çok daha üst düzeyinde yer alan Süleyman Hüsnü Paşa'nın düşüncelerine çok yakın görüşlerdi; Süleyman Hüsnü Paşa'nın da, Bağdat, Musul ve Basra vilayetleri için benzer tasarıları vardı.¹³¹ 1889'da, Bitlis gibi ücra ve yoksul bir vilayette bile, kent huzursuzlukla çalkalansa da, "uygarlaşma motifi" mevcuttu.¹³²

Osmanlılar "resmi inanç" düzeyinde, Hanefi mezhebi gibi önceden mevcut değerleri yeni enerjiyle birleştirmek ve bunu uyruk/yurttaşları ile gittikçe yoğunlaşan ilişkilerinin toplumsal harcı olarak kullanmak için bir girişimde bulundular. Bu anlamda Ahmet Yaşar Ocak'ın gözlemi, sorunu çok iyi bir şekilde özetlemektedir.

II. Abdülhamid dönemi İslamcılığı (...) klasik Osmanlı İslamı'na karşı bir tepki hareketidir. Bu yüzden de esas itibarıyla *modernist* (yenileşmeci) bir akımdır. Bu itibarla görünürdeki bütün Batı karşıtı tavrına rağmen, yenileşme yanlısı olduğu için, Türkiye tarihinde modernist fikir hareketleri çerçevesinde mütalaa edilmelidir.¹³³

Bu anlamda da, Osmanlı deneyimi, "geçmişin değerlerini ve âdetlerini çok daha karmaşık bir bugüne hizmet etmek üzere kullanılan" öteki 19. yüzyıl devletlerinin deneyimlerine çok benzer.¹³⁴

Osmanlı Devleti, imparatorlukların birbiri ardına düşmanının, yani milliyetçilerin silahlarını ödünç aldığı dünyanın eğilimlerine uyuyordu. 1870'lerde Paris için geçerli olan, İstanbul için de geçerliydi: "Köylülerin Fransızlara" dönüştürülmesi ile göçebelerin "uygarlaştırılması" veya "Osmanlılaştırılması" birbirine koşut çabalardı.¹³⁵

İhtida ve ideolojik pekiştirme “Emr bi’l-maruf nehy ani’l-münker”¹:

Ekim 1892 tarihinde Osmanlı “kuvve-i tedibiyyesi”, dağlık Kuzey Irak’ın sığınaklı noktalarından, Sincar Dağı’nın eteklerinde bulunan Yezidi köylerine yaklaşırken, bazı Yezidi aşiret reisleri, köyleri esirgenecek olursa, İslam’a kucak açacakları ve askerleri dağın daha yukarlarındaki diğer Yezidilere götüreceklerine söz verdiler. Kumandan Asım Bey kabul etti. Çok geçmeden yola koyuldular, Osmanlı askerleri, dar bir dağ geçidini aşarken, kendilerini geçidin her iki yanına mevzilenmiş Yezidilerin açtığı cehennemi bir çapraz ateş altında buldular. Onları bu pusuya düşüren “kılavuzları”, derhal saf değiştirdiler. Yüz Osmanlı askeri öldürüldü ve pek çoğu da yaralandı. Haber, Musul’a 4 Kasım günü ulaştı ve vilayet binalarındaki askeri müzik susturuldu.²

Yezidi Kürtler, Abdülhamid dönemi devletinin, ana nüfusa katmaya ve Osmanlılaştırılmış şeriatı aşılama çalıştığı pek çok gruptan biriydi. Bu görüşlerin benimsetilmesiyle, bu unsurlar asker olarak daha güvenilir hale de geleceklerdi. Ancak, halkı sadece askerlik hizmetine sürmek yeterli olmuyordu. Kısa vadede bu etkili olabiliyordu, ama devletin yeni ideolojik gerekleri, uzun vadede, halkın baskı altına alınmasının yanı sıra, ikna edilmesini de zorunlu tutmaktaydı.³ Başka bir deyişle, halkın, yönetici iktidarın meşruiyet ideolojisine inandırılması, en azından gönülsüzce de olsa rıza göstermesini sağlamayı gerektiriyordu. Bu, sistemli bir “mezheb-i resmiyye”nin, yani Sünni Hanefiliğin benimsetilmesi siyaseti ile gerçekleştirildi. Bu siyaset, Bedeviler gibi “sözde Müslümanlar” ya da Yezidi Kürtler gibi “heretik mezhepler” mensup unsurları, ana ideoloji akımına eklemlenme yönünde

uzun vadeli bir çabadan başka bir şey değildi. Resmi olarak Hristiyanlar ihtida etmeye zorlanmamakla birlikte, belgeler, Hristiyanlar arasındaki din değıştirme olaylarının bu dönemde arttığına işaret etmektedir. İhtilal sonrası Fransa'sı, nasıl "köylüleri Fransız'a dönüştürmeye" çalışmışsa, Osmanlı seçkinleri de "göçbeleri Osmanlı'ya" dönüştürmeye çalışırken, yerleşik nüfusun ortodoksluğunu desteklemeyi de ihmal etmeyecekti.⁴

Osmanlı İmparatorluğu giderek insan gücünden yoksun kaldıkça, acil savunma ihtiyaçları, padişahın, savaşabilir erkek rezervlerini kullanabilmek için nüfusu sıkıştırmak zorunda kalması anlamına gelmeye başladı. Bu bölüm, devletin, nüfuzunun farklı tabakalarına yeni ortodoksluğu nasıl aşıladığını incelemektedir.

Yezidiler: Osmanlı ihtida siyasasının örnek bir olayı

Yezidileri Hanefi mezhebine döndürmek üzere 1891-92'de yürütülen kampanya, pek çok yönden o zamana değin marjinal olarak görülerek kendi hallerine bırakılan unsurlara karşı güdülen Osmanlı siyasasının bir mikrokozmosunu oluşturur. Standart uygulama, genellikle belirli bir kalıbı izliyordu. İlkın, bir "nasihat kurulu" (*heyet-i nasiha* veya *heyet-i tefhimiyye*), çoğunlukla yerel ileri gelenlerden veya saygın ulemadan oluşuyordu. Bunların, bugün "havuç yöntemi" diye adlandırılabilir yollarla, yani nişanlar, rüşvetler, kimi zaman liderlerin İstanbul'a davet edilip talihliyseler konforlu ev hapsi altında tutulmaları gibi yöntemlerle sonuç almaları bekleniyordu. Bu "yumuşak ve ılımlı araçlar" (*vesait-i leyyine ve mutedile*) yöntemi, daha ucuz olması ve istikrarı askeri seçenekten çok daha az bozması nedeniyle tercih ediliyordu. Eğer bu arzu edilen sonucu yaratmazsa, ancak o zaman Osmanlı merkezi "heyet-i tedibiyye" gönderme yoluna başvuruyordu.⁵ Bu ikinci yöntemin aşıkâr sorunu, merkezin sıklıkla kullanılan şiddetin düzeyini denetlemek konusunda elinden fazla bir şey gelmemesi ve bu durumun genellikle katliam ve nedensiz yıkıma yol açmasıydı.

Yezidi Kürtler, hatırlanamayacak kadar eski dönemlerden beri Doğu Anadolu ve Yukarı Mezopotamya'nın dağlık bölgelerinde yerleştiler. "Şeytana tapınma" olarak görülen dinleri, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında apaçık egzotizmiyle Şark gezginlerinin çok ilgisini çekmişti.⁶

Osmanlılar açısından Yezidiler, Hanefileştirme aracılığıyla hesaba katılabilecek "sapkın mezheb" (*firak-ı dalle*) idi: "Kürt

ının Müslüman olmayan Yezidiler (...) dindar padişahın zihninde bir anormalliği temsil ediyordu.”⁷ Bu doğrultuda, o dönemde Doğu Anadolu’da oluşturulmakta olan, Rus Kazak kuvvetlerinden mülhem hafif ihtiyat süvari birlikleri olan “Hamidiye Alayları’na” onları da katmanın planları yapıliyordu.⁸ 1885’te askerlik hizmetinden muafiyetleri kaldırıldı ve kur’a efradına dahil edildiler. Gene de, Osmanlı düzenine tam bütünleştirilmeleri çabası, 1891’in kaderi belirleyen ilkbahar ve yazına kadar beklemek zorunda kalacaktı.

18 Mayıs 1891’de, Yezidileri askeri hizmetlerini yerine getirmeye “ikna etmek” üzere Şeyhan bölgesine gönderilen Binbaşı Abdülkadir’in başkanlığındaki “heyet-i nasiha”, tüm Yezidi reîslerini bir araya topladıklarını ve “anlayabilecekleri bir dilde” İstanbul’un kararını kendilerine aktardıklarını bildirdi.⁹ Heyet, yerel halkın tutumu olumlu olduğu halde, “halklarını her zaman yanlış yollara saptıran ve kendi bencilce amaçlarına hizmet ettirecek şekilde yönlendiren” liderlerinin işbirliğine yanaşmadıklarını belirtiyordu. Bu nedenle, sayıları 150.000 kadar olan bu halkın askerlik hizmetine dahil edilebilmesi için, liderlerinin elden geldiğince hızlı bir şekilde, imparatorluğun Yezidilerin yaşamadığı bölgelerine sürgün edilmeleri gerekiyordu.¹⁰ Yezidi önderleri, Binbaşı Abdülkadir’in zalimce yöntemler kullandığından şikâyet etmek için İstanbul’a telgraf çektiklerinde, binbaşı bu davranışın bu reislerin, “sadakatsiz doğası”nın bir kanıtı olduğunu yazdı. Yezidi liderlerinin askeri yükümlülüklerini yerine getireceklerine dair kendisine yazılı bir teminat verdiklerini, fakat şimdi sözlerinden dönmeye çalıştıklarını ifade ediyordu. “Bu ahalinin inançlarının düzeltilmesinin, ancak liderlerinin sürgün edilmesi halinde mümkün olacağı” görüşünü tekrarlıyordu.¹¹

Bu yazışmadan bir ay sonra, saraya çibanbaşlarından birinin Şeyhan miri (reisi) Mir Mirza olduğu ve onun “sürgün edilmemesi halinde, bu ahalinin inançlarının düzeltilmesinin (*tashih-i akaid*) asla gerçekleştirilemeyeceği rapor edildi.”¹²

25 Haziran’da, padişahın yaveri Şakir Paşa durumu Abdülhamid’le değerlendirirken, askerlik hizmetinin tüm Müslüman uyruklara vacib olan kutsal bir ödev olduğunu ve halkın herhangi bir grubuna bunun için “özel bir davet gönderilmesi ve yazılı güvence alınmasının” işitilmedik bir şey olduğunu dile getirmişti.¹³ Paşa bundan başka, askerlik hizmetine öncelik verilmesi gerektiğini, bir kere ordu saflarına katılmalarından sonra Yezidilerin “tashih-i akaid” meselesinin ele alınabileceğini de belirtmekteydi.¹⁴

Ne var ki, padişahın gözünde, dini ortodoksluğun askerlik hizmetinden daha önemli olduğu anlaşıyor: Yezidilerin ihtida ettirilmesi gerekiyordu. Hakkâri yöresindeki Müslüman Yezidiler gerçekten de Hamidiye Alayları'nda hizmete gönüllü olmuşlardı. Gelgelelim, sarayın görüşü şuydu: "Bu alaylar Şafii mezhebine mensup,¹⁵ dini kararlılık ve sadakatleri bilinen unsurlardan oluştuğu için, [heretik] Yezidilerin onlarla eşit konumda düşünülme-leri söz konusu bile olamaz."

Temmuz 1891'de, hırslı bir Osmanlı paşası olan Ömer Vehbi Paşa, "fırka-i ıslahiye kumandanı" olarak Musul vilayetine atandı. Bununla birlikte, hâlâ "yumuşak seçenek"ın kullanılması düşünülüyordu. 13 Ekim 1891'de, Yıldız Sarayı'ndan çıkan bir irade, çoğunluğun Müslüman olduğu Patrak adlı Yezidi köyünde bir cami ve bir okul inşası için 13.000 kuruş harcandığı bildirilmekteydi.¹⁶

Ancak 1892 yazına gelindiğinde, Ömer Vehbi Paşa daha "düz" yöntemlere başvurmayaya karar vermişti bile. Temmuz-ağustos-ta Şeyhan bölgesindeki, İslam'a çağrıya direnen Yezidi köylerini dehşete düşürmeyi amaçlayan bir yıldırma programına başladı. Bu köylere akınlar yapıldı ve kesilen kafalar Musul'a getirildi.¹⁷ Bu yıldırma harekâtı, kırk kadar Yezidi liderinden oluşan bir heyetin kente gelmesine neden oldu. 19 Ağustos'ta, paşa, yerel yönetim meclisini (meclis-i idare) topladığını ve halka açık bir törenle Yezidi liderlerini İslam'a kucak açmaya çağırdığını bildirdi. Bazı liderler bunu reddedip dayak yediler; içlerinden en azından bir tanesi yaraları yüzünden öldü.¹⁸ Kalanlar, Mir Ali Bey'in önderliğinde bir törenle Müslüman oldular, paşa olayı İstanbul'a büyük bir başarı olarak derhal bildirdi.

Yüzyıllar boyunca onları doğru yola getirmek için tekrar tekrar yapılan onca başarısız girişimden sonra, seksen Yezidi köyü ile otuz Şii köyü, din-i mübinin onuruna ulaşmıştır. Dün, liderleri tam bir vicdan serbestisi ile Musul'a gelerek Müslüman olmaları için yaptığım çağrıyı kabul ettiler. Bu sabah, askeri bando Hamidiye Marşı'nı çalarken, dizi dizi ulemanın bir ağızdan, duaların en kutsalı olan Allah-u Ekber sadaları arasında, eşraf ve askeriye mensuplarından oluşan büyük bir kalabalık belediye binasının çevresinde toplandı. Bir şeref kıtası selam dururken, müftü her birine İslam'ı kendi hür iradesiyle kabul edip etmediğini sordu. Her birinin onayından sonra, kalabalık "Padişahım çok yaşa!" diye haykırdı.¹⁹

Aldığı şiddetli tedbirlere karşın, Ömer Vehbi Paşa da, Yezidilerin uzun vadeli sadakatlerini sağlamak için eğitimden faydalanmak niyetindeydi. Din değıştirme töreninin (merasim-i telkiniyye) ertesı günü, İstanbul'a Yezidi köylerine altı cami ve yedi okulun yanı sıra, hepsi İslam'ı benimsemiş olan Şebekli köylerine de beş okul ile beş cami yaptırmak istediğini yazdı.²⁰

Paşa, Laliş'teki Yezidi Tapınağı'nın bir İslam medresesine dönüştürülmesi ve yirmi öğrenciye burada yine devletin maaş bağlayacağı saygın bir Sünni âlimin yanında öğrenim görmeleri için burs verilmesi gerektiğini de yazmıştı. Bölgedeki okullarda yerel ulemanın istihdam edilmesi önemliydi, çünkü halkın dil ve adetlerine aşinaydılar.²¹ Vilayet meclisi, muhtemelen paşanın harekete geçirmesiyle, İstanbul'a hemen hemen aynı anlamda, "yöre halkının karakteri ve diline aşına oldukları, siyasal inceliklerin yanı sıra dinsel dogmada da çok deneyimli olduklarından" yerel ulemanın kullanılmasının yerinde olacağına yönelik bir telgraf çektiler. Bu formül ya da çeşitlemelerinin (*emzice ve elsine-i mahalliye aşına ve dekarı-kı siyasiyyeye dâna ve hakarı-kı diniyyeye vâkıf...*) Osmanlı belgelerinde heterodoksiye karşı alınan önlemlerle ilgili sıklıkla yinelendiğine işaret etmek gerekiyor.²²

Bu noktada, yumuşak seçeneğin bir kenara atılmamasına karar verildi ve 26 Ağustos'ta Osmanlı Meclis-i Vükelası Ömer Vehbi Paşa'dan gelen bir telgrafı tartıştı; paşa bu telgrafta, önde gelen Yezidilerin İslam'ı kabul etmek yoluyla gösterdikleri olumlu davranışın nişanla ödüllendirilmesini öneriyordu. Paşa, bu reislerle nişan takılır ve bir aylık bağlanırsa, "imparatorlukta tüm Yezidilerin yanı sıra İran ve Rusya'dakilerin de İslam'ın kutsal kucağına katılabileceklerini" öne sürmüştü.²³

Ömer Vehbi Paşa eylül ortasında, Yezidi köylerine tayin edilen öğretmen ve imamların görevlerine başladığını bildirdi.²⁴ Yine de, işler hırslı paşayı tatmin edecek tarzda yürümüyordu. 24 Eylül'de, Mir Ali Bey ile başka birkaç "sorun çıkaran hainin, menfur cehalet haline" dönmüş olduklarını ve İslam'a bağlılık yeminlerini bozduklarını bildirdi. "Yıllar yılı bronz tavus kuşları ve buna benzer tiksindirici putları köyler arasında dolaştırıp, kendileri için büyük miktarda paralar toplamak yoluyla köylüleri sağan bu İblis heriflerin" hadlerini bildirmek gerekiyordu.²⁵

Bu noktada Yezidi liderler Musul'daki Fransız konsolosuyla temasa geçip, ona, Fransa'nın kendilerini Ömer Vehbi Paşa'ya karşı koruması halinde topluluğun Hristiyan olmaya hazır olduğunu söylemek yoluyla, işleri daha da karıştırdı.²⁶ Bu durum paşa-

yı son derece öfkелendirdi; İstanbul'a devletin uygarlık ve eğitim getirme "böylece onların yerel halkı aldatmalarını ve soymalarını önleme" çabaları sonucu "işleri bozulan ve bunalan" bazı Yezidi liderlerin, şimdi de himaye için Fransız konsolosluğuna başvurduklarını bildiren bir telgraf çekti. "Onları cehalet ve dalalet yüzünden ayrıldıkları doğru yola döndürme çabası, kendi şeytani yollarına dönebilmek amacıyla yabancılara farklı bir şekilde sunulmuştu."27

Bu haber üzerine harekete geçen İstanbul'daki Heyet-i Vükela, 7 Ekim'de, Yezidi reisi Ali Bey ile halklarını "yanlış yöne sürükleyen" ötekilerin, Trablusşam'a sürülmesini emretti.28 O zamana değin Ömer Vehbi Paşa'nın dönüşümlü olarak kullandığı "havuç ve sopa" siyasası birtakım sonuçlar veriyordu. Eylülün sonunda Zor sancağından ve Musul bölgesinden "Harlı" adı verilen bir mezhepten sekiz "heretik" köyün mensupları, "kendi özgür iradeleriyle" Musul'a gelerek "Müslüman olduklarını" bildirdiler.29 Heyet-i Vükela, daha önce İslam'ı benimsemiş olan Şebekli liderleriyle birlikte, bu köylerin liderlerine de alt düzey nişanlar ve 1.000 kuruşluk maaş ödenmesine ilişkin vilayetin önerisini onaylamaya karar verdi. Bu "başarıların" tümünün "halife-mizin çağının uğurlu gelişmelerinin" (*muhassenat-ı asriyye-i hilâfetpenahı*) sonucu olduğu açıkça belirtiliyordu.30

11 Ekim'de, Musul valisi Osman Paşa, "Hanefi mezhebine dönen Yezidi ve Şebekli çocuklarının eğitimi için 300 adet Kuran, 700 adet elifba ve 700 adet de İslam akaidini öğreten risale" talep etti. Bunun padişahın "yüce dindar yolda attığı adımların meyveleri" (*asar celile-i takva şiarileri*) olduğu söyleniyordu.31

Ekim ortasında, hemen hemen aynı günlerde, Ömer Vehbi Paşa, Yezidi topraklarına bir tedib harekâtı yapılmasını emretti. Birliğin kumandanı, paşanın tez canlı, genç bir zabıt olan oğlu Asım Bey'di. Birlik, Şeyhan'daki Yezidi köylerini uykudayken bastı ve yakıp yıktı.32 Laliş'teki türbe yağmalanıp ayın malzemeleri alındı. Burası bir medreseye dönüştürülecekti. Bunu, Osmanlı kuvvetlerinin pusuya düşürüldüğü ve dağlı Yezidilerin elinde ağır kayıplara uğradığı Sincar Dağı'na yapılan sefer izledi.33

Ekim 1893'ün sonuna gelindiğinde, yeni Musul Valisi Aziz Paşa, 1892 yenilgisi hakkında İstanbul'a bilgi vermesi yönündeki emri yerine getirdiğine ilişkin bir telgraf çekti. Üstlerine, Ömer Vehbi Paşa tarafından yapılan taktik hatanın, aslında barışçıl olan Yezidilere karşı şiddet kullanılması olduğunu bildirdi. Bu durum, onların Sincar Dağı'ndaki daha savaşı kabilelerle güçlerini birleş-

Önemlerine yol açmıştı. Yeni vali, ilkin eski yöntemin uygulanmamasını, “yörenin nüfuzlu kişilerinden oluşan” bir nasihat heyeti gönderilmesini de öneriyordu. Ancak bunun sonuç vermemesi halinde, onları “ibret alınacak bir tarzda cezalandırmak” zorunlu hale gelecekti.³⁴

“Nasihat heyeti”nin önemi özellikle vurgulanıyordu; üyelerine, ası reisleri kan dökmeye gerek kalmadan teslim olmaya ikna etmeleri halinde, padişahın kendilerini cömertçe ödüllendireceği de söylenmişti.³⁵ 1 Aralık’ta vali, Sincar bölgesinde isyan halindeki on yedi Yezidi köyünün reislerinden çoğunun, nasihat heyetleriyle doğru yola sokulabileceğini teyit etti.³⁶

Yezidi bölgelerinde tedirgin bir ateşkes yeniden kurulmakla birlikte, Osmanlı merkezinin *status quo ante*’ye dönmek gibi bir şeyi tasarlamadığı açıktı. Uzun vadeli beklenti, bölgeyi sakin tutarken, okullar ağı aracılığıyla Hanefiliği aşılardı. 1893’ün son günlerinde, Yezidi lideri Mir Mirza Bey, 1892 akınları sırasında Şeyh Adi türbesinden alınan kutsal yadigârların geri verilmesi için Musul vilayetine başvurdu. Mir Mirza’ya açık açık, kendisine veya başka herhangi bir Yezidi reisine bunların iadesinin söz konusu olmadığı ve türbenin artık bir medrese olduğu söylendi.³⁷

Bu arada, Ömer Vehbi Paşa’nın sıradışı mezalimi ve yerel eşrafı gözdağı vermesiyle ilgili şikâyetler 1892 ve 1893 yılları boyunca padişaha ulaşmıştı. Bir soruşturma komisyonu oluşturuldu; komisyon 24 Kasım 1892’de Musul’dan gönderdiği raporda, Ömer Vehbi Paşa’nın “İmparatorluk çıkarlarına tümüyle aykırı hareketlere girişip, Irak kadar önemli ve duyarlı bir bölgeyi kargaşa ortamına sokma riskine girdiğini” belirtiyordu. Kendisine verilen talimatın dışına çıkarak, sahip olduğu yetkenin ötesinde “İfrat ve Tefrit’e kaçmıştı.”³⁸

28 Kasım’da, erkân-ı harbiyye riyaseti, “irade-i hümayunun, asilerin kan dökülmeksizin dağıtılması ve ancak [Osmanlı birliklerine] ateş açılması halinde zora başvurmaları yönünde” olduğunu belirtmekteydi.³⁹ Birkaç hafta sonra, komisyon ilginç bir rapor sundu: Yirmi kadar Yezidi, tüyler ürpertici kanıtlar teşkil eden yedi kesik başla komisyona çıkmış, bunların Asım Bey’in kuvvetleri tarafından katledilenlere ait olduğunu ileri sürmüştü. Komisyon bunu rezil bir davranış olarak görmüş ve “böyle hareketlerin, dost ve düşman için çirkin bir manzara oluşturduğuna” kanaat getirmişti.⁴⁰

Komisyon, ortaya çıkardığı dehşet verici kanıtlara ilişkin 6 Şubat’ta yazdığı raporda, Ömer Vehbi Paşa’nın sözüm ona

“merasim-i telkiniyye”sinin tam anlamıyla düzmece olduğunu belirtiyordu: “Gerçekte Yezidi liderlerinin teki bile samimiyetle ihtida ettirilmemiş ve İslam’ı kabul edenler de, bunu halkın önünde dayak yemekten ve saldırıya uğramaktan kurtulmak için yapmışlardı. Bu nedenle paşanın, bu halkın tek tek bütün samimiyetleriyle ihtida ettirildiğine ilişkin raporu, tümüyle temelden yoksundu.” Komisyon ayrıca kumandanın birliklerinin “Şeyhan ve Sincar’daki köylülerin, İslam’ı benimsemelerini sağlamak üzere dövülmesi ve işkenceye uğratılması gibi arzu-yu hümayuna büsbütün aykırı eylemlere giriştiğini”⁴¹ bildiriyordu. 19 Ağustos’ta, saray, soruşturma komisyonunun Ömer Vehbi Paşa’yı görevinden azletmesini, paşanın Divan-ı Harb’de yargılanmak üzere derhal İstanbul’a gönderilmesini emretti.⁴²

Aralık 1893’e gelindiğinde, Yezidilerin hâlâ Hamidiye Alayları saflarına katılmamış olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Musul ve Van vilayetine, Yezidi köylerinde bir nüfus sayımı yaptırması ve çocukların eğitime yönelik çabaların sürdürülmesi emredildi.⁴³

Osmanlı merkezi ile Yezidiler arasındaki ideolojik dalgalanma devam edecekti. Ocak 1914 gibi geç bir tarihte, Yezidilere hâlâ boyun eğdirilememişti. 25 Ocak 1914’te, Musul vilayeti Yezidi reislerinin Osmanlı kimlik kâğıtlarını kullanmayı, ancak dini ifade eden bölümde “Yezidi” olarak yazılması koşuluyla kabul ettiklerini bildirecekti.⁴⁴

Yezidilerin öyküsü, ilgi çekiciliğini korumaktadır. Pek çok yönden, bu öykü, Osmanlıların nüfusun güvenilir azaları olarak değerlendirmek üzere, ideolojik olarak ihtida ettirmek istedikleri marjinal mezheplere karşı tavırlarının mikrokozmos düzeyde bir örneğidir. Açıkça görülüyor ki, “havuç ve sopa” siyaseti, merkezden çelişkili işaretler alan bölgedeki görevliler tarafından suiistimal ediliyordu. Bunlara bir yandan “kan dökmemeleri” ve sorununu “nasihat heyetlerinin” çabalarıyla çözmeleri söyleniyordu. Öte yandan, kararlı bir paşa ya da subaya, açık açık asi unsurlara boyun eğdirilmesi ve İslam’ın benimsetilmesi emredilebiliyordu. Üstüne üstlük, iletişimde ve askerinin düşman ve zor bir araziye sevinde karşılaşılacak lojistik sorunlar vardı. Bu koşullar altında, kumandana hatırı sayılır bir inisiyatif kalıyor, bununla birlikte, herhangi bir nihai eyleme geçmeden önce talimat istemesi gerektiği söyleniyordu. Bu yıllarda Osmanlı Devleti’nin Doğu vilayetlerinde sürüp giden katliam ve karşı-katliamların birçoğunun altında bu kargaşa yatar.

Müslümanların ve marjinallerin “tashih-i akaidi”

Abdülhamid döneminde müderrislerin, aldıkları eğitim ve icazetleri merkez tarafından belirlenen bir tür gizli polis ile misyoner örgüt olarak kullanılması teamül haline geldi. “Serbest” vaizliğe kesinlikle kötü gözle bakılıyor ve tehlikeli sayılıyordu.

1892'ye gelindiğinde, vaizlerin ve “misyonerlerin” (*da'iyan*) ancak dört yıl öğrenim gördükten ve şeyhülislamdan bir diploma (*rüus*) aldıktan sonra vaaz vermeleri uygulaması yerleşmişti.⁴⁵ Söz konusu vaizler, öğrenimlerini başarıyla tamamladıklarında en üst diploma olan *İstanbul rüusu* alan nüfuzlu din adamlarının çocuklarını (*zadegân*) da kapsıyordu.⁴⁶ Öyle görünüyordu ki, bu siyasa Abdülhamid çağı boyunca uygulandı. 1902'de, Abdülhamid'in saltanatının son döneminde bile, Bab-ı Meşihat (Şeyhülislamlık) saraya yazdığı mektupta, son *daiyan* grubunun özel medreselerinden mezun olup artık “vilayetlerdeki öğretim mevkilerini almaya hazır” olduklarını bildiriyordu. Mektup, Ceb-i Humayun'dan öğretmenlere dağıtılmak üzere bin liralık ödül ayırması nedeniyle padişaha şükranlarını da içeriyordu.⁴⁷

Ortodoksluğun güçlendirilmesi, sapkınlığın döndürülmesiyle birlikte yürüyordu. İsmen Müslüman olan unsurlar bile, İstanbul'un keskin nazarından kaçamıyordu. 2 Aralık 1884'te, Meclis-i Vükela, padişahın emirleri doğrultusunda, yerel halka “gerçek” İslam'ı aşlamak üzere Suriye vilayetine yirmi din öğretmeni gönderilmesini kararlaştırdı. Bu, “ister göçebe, ister yerleşik olsun, yerli halkın İslam'ı, atalarından tevarüs ettikleri bir şeyden ibaret olup, aslına bakılırsa [İslami] inançları İslam adları taşımaktan öteye gitmediği” için gerekli görülmüştü.⁴⁸ Böylece laıka kayt inanç şeklinin, yerini “Müslüman olma onuruna dair bir bilince” bırakması gerekiyordu. Bu eğitim, “onları kandırmaya çalışmanın misyoner ve Cizvitler tarafından aldatılmalarını” önleyecekti. Şam'daki özel bir heyet tarafından, göçebelerle birlikte yolculuk etmek ve onları doğru yola getirmek üzere yerel dil ve âdetleri bilen özel birtakım öğretmenlerin atanması kararlaştırılmıştı. Yerleşik bölgelerde okullar ve camiler kurulacaktı. Meclis-i Vükela şu kararı aldı: “Bu uygulama Yemen ve Bağdat'a da yaygınlaştırılmak yoluyla, halka İslam kural ve ibadetleri öğretilmeli ve hıfzete itaatleri sağlanmalıdır.”⁴⁹

Resmi Hanefi mezhebinin, sapkın olarak değerlendirdiği Şii Zeydiyye mezhebinin yaygın olduğu Yemen, özellikle sorunlu bir bölge olmayı sürdürüyordu.⁵⁰ Bu durum, 2 Kasım 1898'de Yemen

valisinin, önde gelen Zeydi âlimlerinden bazılarının, San'a'da bir Hanefî medresesi kurulmasını istediklerine dair yazdığı mektubu daha da ilginç kılıyor. Vali, “pek de sadakatleriyle tanınmayan” insanlardan gelen bu ricanın biraz “beklenmedik” (*hilâf-ı memul*) olduğuna dikkati çekmekteydi. Bununla birlikte vali, kentli Zeydilerin “vahşi kabileler”e göre “görece daha ılımlı” ve akla daha yakın olmaları nedeniyle, medresenin açılmasını tavsiye ediyordu. Eğitimin “tedrici fakat uzun süreli sonuçlar” yaratabildiğine dikkati çekiyordu.⁵¹

Aynı vilayetten bir yıl sonra gönderilen bir rapor, Yemen'deki Osmanlı ilköğretiminin amaçları konusunda pek az kuşku bırakıyordu: “Yemen halkı, İslam tarihi, özellikle de halife efendimizin büyük eserleri ve işleri konusunda tümüyle cahildirler. Bölgedeki ilköğretim okulları, Hanefî mezhebini güçlendirecek ve padişaha karşı itaat duygusunu aşılayacak bir niteliğe sahip olmalıdır...” Ne ki, aynı rapor, Şafîi mezhebinin başat olduğu yerde, okul din kitaplarının Şafîi öğretisini de içermesi gerektiğini ifade ediyordu.⁵²

Bu uygulama, yüzyılın sonuna dek ve 1900'lerin başlarında devam edecekti. 20 Temmuz 1899'da, Yıldız Sarayı, Suriye vilayeti-nin güney kesimindeki Maan vadisine, Bedeviler arasında çalışacak on iki nitelikli öğretmen gönderilmesi için irade-i hümayun çıkarıldığını kaydediyordu. Bu tayinin, “söz konusu halkın tümüyle İslam'ın ışığından yoksun olması ve kendilerine din ilimleri ile İslam kurallarının öğretilmesi” gerektiğinden yapıldığı belirtilmekteydi.⁵³ Bu emrin ışığı altında, Maan vadisinin Karak bölgesi Bedevilerinin 1911'de Osmanlılara karşı ayaklandıkları zaman, imha etmek için özellikle Hanefî mektep ve camilerini seçerek, Hristiyan ve Yahudi semtleri gibi açık hedefleri görece zarar vermeden bırakmaları son derece ilginç bir noktadır.⁵⁴

Anadolu gibi, temelde Türklerin yaşadığı bölgelerde de ortodoksluk kesin olarak sağlanmış değildi. Mayıs 1899'da, İstanbul'daki Şeyhülislam'lık, “[Mihaliçik] halkının şeriat ve Sünnilikten tümüyle bihaber oldukları dikkati celb etmiş olduğundan” Ankara yakınlarındaki bu yere vaizler gönderilmesini emretmişti. Aynı şekilde, “Trabzon ve havalisi halkının gerçek İslam'dan saptıkları ve cehalet yoluna girdikleri” için Trabzon'a da vaizler gönderilmesine karar verildi. Gerek Ankara'da gerek Trabzon'da vaizlerin görevi aynıydı: “Dini ve doğru inançları öğretmek” (*ta'alim-i diyanetle tashih-i akaidleri*).⁵⁵

Öyle görünüyor ki, tam bu dönemde Anadolu'da, bir çeşit dini bunalım ortaya çıktı. 1890'ların sonunda, misyoner etkinliklerle

ti dolayısıyla pek çok bölgede halkın Hristiyanlığı benimsemedi konusunda gerçek bir korku duyuluyordu. Sonradan bunun tümüyle yersiz bir panik olduğu anlaşılabilecekti. Ama sorun, bu bölgelerin birçoğunda halkın Hristiyanlıktan İslam'a 17. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başında dönmüş olması nedeniyle, o dönemin Osmanlı memurlarını son derece kaygılandırıyordu. Bunalm, ayrıca Batı'nın Osmanlı hükümetine reform vaatlerini yerine getirmesi yönünde ağır baskısına yol açan Ermeni katliamlarıyla da örtüşüyordu.⁵⁶ Batı baskısına karşı bir güvenlik supabı olması düşünüldüyle, bir Anadolu genel müfettişliği (*vilayat-ı şahane müfettiş-i umumiyesi*) oluşturuldu. İlk müfettiş-i umumi, padişahın en sadık vaaverlerinden Ahmed Şakir Paşa'dan başkası değildi.⁵⁷

16 Ocak 1898'de, Trabzon vilayeti Şakir Paşa'ya, "bölgedeki bazı eşhasın 'papazın aldatmacaları sonucu' Hristiyanlığa geri dönmeklerinin (*irtidad*) haber alındığını" bildiriyordu. İlgili kazalarda bir araştırma başlatıldı, ama "bölgedeki manastırların ve papazların sayısının çok fazla olması sebebiyle", bu araştırmanın biraz küçük çaplı yürütülmesi, "aksi halde, papazların işleri farklı bir şekilde gösterebilecekleri ve yabancı temsilciliklere şikâyetle bulunmaktan geri kalmayacakları" belirtilmekteydi.⁵⁸ Bir buçuk yıl sonra, Trabzon vilayeti, bu rivayetlerden hiçbir şey çıkmadığını bildirecekti. Bununla birlikte, hatırı sayılır bir tedirginlik yaratılmıştı.⁵⁹

Bu tedirginlik temelsiz değildi. Osmanlılar 1856 Islahat Fermanı ile din özgürlüğünü resmen kabul ettikleri zaman, aslında Müslümanlığa yeni geçmiş olanları Hristiyanlığa geri döndürmek için girişimlerin yapıldığı örnekler vardı. Çarpıcı bir örnek, İstavri ya da Stavriotae'lerin durumudur. İstavriler, 17. yüzyıl sonundan itibaren çeşitli zulüm dönemlerinde İslam'ı kabul eden, ama aslında gizli Hristiyan olarak kalan Trabzon ve Gümüşhaneli Rumlarıydı. İnançlarını açıkça ancak 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra dile getirebilmişlerdi.⁶⁰ Kimileri 1830'larda, Yozgat'ın Akdağ Madeni kazasına yerleşmişlerdi. Döneme ait bir Batı anlatısı, onlardan şöyle söz eder:

Rum inancına ve Rum diline sahip olan, son yıllara değin Trebizond havalisinde yaşayan örtülü-Hristiyanlar: Bunlar, Gümüşhane civarındaki bir köy olan Stavra'dan dolayı "Stavriote" olarak tanınıyorlardı. Bu topluluğun, Sivas, Angora ve Trebizond vilayetlerinde sayılarının 20.000'e ulaştığı söyleniyor: Şimdi hepsi gerçek dinlerini açıkça ifade edebiliyorlar.⁶¹

Şakir Paşa, 1897 yazında durumu bizzat incelediği zaman, İstavrilerden “iki tür ibadeti birden yürüten bir halk” (*iki ayin icra eder ahali*) diye bahsediyordu.⁶² Bu nedenle Osmanlı düzenine tümüyle aykırı bir durum arz ediyorlardı.⁶³ Daha eski zamanlarda görmezden gelinmişlerdi; ama şimdi, imparatorluğun ayakta kalabilmek için kaynaklarını son damlasına dek sıkarak zorunda kaldığı bu dönemde, devletin hiç de memnun olmadıkları ilgisine mazhar olmuş bulunuyorlardı. Bizzat Akdağ Madeni’nde “seksen dört hane”ye varan hatırı sayılır bir nüfus oluşturuyorlardı ve ayrıca çevre köylerdeki sayıları “yüz kırk hane”ye ulaşıyordu. Müslüman adları almışlardı ve askerlik hizmeti yapıyorlardı, dolayısıyla “gizliden gizliye Hristiyan olarak kalmakla birlikte Müslüman gibi görünüyorlardı.” Cemaat önderleri, Trabzon’daki Rum Patrikliği’yle olan bağlantılarını sürdürmüştü; o kadar ki, aralarından Mahmud Efendi adındaki biri, yasadışı bir biçimde “Patriklik temsilcisi” olarak anılıyordu. 1879’da Hristiyanlığa dönmek için resmen başvuruda bulunmuşlar, böylece askerlik hizmetinden muaf hale gelmiş ama izin alamamışlardı. Bunun üzerine Şakir Paşa şu sözleri sarf edecekti: “Bu onları şeytanca entrikalara götürdü” (*bir mecra-yn şeytaniye sülûk ile*).⁶⁴ Bu “entrikalar” doğum, ölüm ve evlilik kayıtlarını kütüklere kaydettirmemek ve ölümlerini Rum mezarlığına defnetmekten oluşuyordu. Bundan başka, çocuklarına açık açık Hristiyan isimleri vermeye ve Rum cemaati içinden evlilik yapmaya da başlamışlardı. Şakir Paşa, “böyle bir örnek öteki basit Müslümanların kafalarında karışıklık (*tağşiş-i ezhan*) yaratacağından” tüm bunların çok tehlikeli olduğunu düşünüyordu. Buna rağmen, müfettiş-i umumi, cemaat liderlerinin geçici olarak sürgün edilmesi ve Trabzon patriğinin şiddetle kınanmasından daha ağır bir cezayı uygun görmüyordu. Buna ek olarak, “güvenilir imamların bunların köylerine gönderilmesi, çocuklarını okula göndermek ve onlara Müslüman adları vermek konusunda ikna edilmeleri gerektiğine” dikkati çekiyordu.⁶⁵

Gelgelelim, İstavrilerin yanlış yollarını sürdürdükleri anlaşılıyor. Şakir Paşa’nın bölgeden ayrılmasından birkaç ay sonra, Yozgat mutasarrıfı, İstavrilerin kendi aralarında evlenmeye ve çocuklarını İstavri geleneği uyarınca yetiştirmeye devam ettiklerini bildirmekteydi.⁶⁶

İstavriler adeta, Şakir Paşa’nın kişisel saplantısı haline gelmişti. Akdağ Madeni’ne yaptığı ziyaretten bir yılı aşkın bir zaman sonra, “bu sapkın halk” (*erbab-ı dalalet halk*) hakkında hâlâ

uzun raporlar yazıyordu. Yozgat bölgesinde görece az sayıda olmalarına karşın, ilk geldikleri bölgede, yani Gümüşhane'deki Toul kazasındaki sayılarının bütün bir nahiyenin nüfusuna denk olduğuna işaret ediyordu. İstedikleri, askerlik hizmetinden kaçınmak ve “Avrupa’nın dostluğunu ve himayesini elde etmek” idi.⁶⁷

Bölgedeki yetkililere, “dinlerini değiştirmelerinin tek sonucunun, komşuları tarafından lanetlenmek olacağının”, ama yine de askerlikten muaf tutulmayacaklarının söylenmesi talimatı verilmeydi. Paşa, “kafaları halihazırda zehirlenmiş olanları” doğru yolu döndürmeye çalışmanın boşuna olacağına, asıl hedefin, “inançları düzeltilmesi (*tashih-i akaid*) gereken” çocukları olması gerektiğine değiniyordu. Paşanın, ebeveynleri, çocuklarını okula göndermeye zorlama yöntemleri bir parça şantaj kokusu taşıyor değildi:

[İstavri köylerinde] münasibi veçhile mekâtib-i ibtidaiyye tesis olunub (...) bunların babaları evladlarını bu mekteblere göndermek mecburiyeti bi'l-istisna kabul olunduğu [halde] yine kabul-i nasraniyyete yeltenmekte musırr olanların evladları Yemen ve Trablus ve Hicaz fırkalar, tertibatına tahsis suretinde zecre maruz olacakları (...) [Bu sayede] bir vakit sonra fikr-i nasraniyyete ilcayı tabiatıyla ortadan kal-kub Bulgaristan civarındaki Pomaklar gibi en mutaasıb Müslümanlar derecesine vasil olacakları ümüdi pek kavidir.⁶⁸

Paşa, Batı baskısının da bilincindeydi. Yalnız İstavri köylerinde değil, tüm bölgede okulların inşa edilmesi ve açılması gerekiyordu; böylece “çocukları okula gönderme zorunluluğunun herkese uygulandığı söylenerek yabancıların şikâyetlerinin önü alınabilecekti.”⁶⁹

İstavri sorunu, Abdülhamid döneminin sonlarına kadar belgelerde görünmektedir. Ankara vilayeti, 10 Mayıs'ta Kirilus adında bir Ortodoks papazının, İstavrileri isyana kıskırtmaya uğraştığını rapor ediyordu. Rapor, Kirilus'un Osmanlı tabiyetindeymiş gibi görünmesine karşın, aslında Korfu adasından bir Rum olduğunu ileri sürüyordu. İstavri cemaatinden Yunan milliyetçi örgütü Filiki Etheria için para topluyordu ve hatta bazı Müslümanların Hristiyan olmasına neden olmuştu.⁷⁰ Bunlardan biri olan Sofracioğlu Ömer, dininden döndükten sonra bir Rum kızla evlenmişti. Bunu duyduklarında, yetkililer onu derhal yakalayıp, askerlik hizmetini yerine getirmesi için orduya almışlardı. Ancak, askerden terhisten sonra, Ömer karısının ailesinin yanına yerle-

şip kiliseye devam etmeye başlamıştı. Tüm bunlar, Ankara valîsinin gözünde hatırı sayılır bir endişe kaynağıydı: “İşlerin bu şekilde devam etmesinin, Devlet-i Âliyye ve Kutsal şariat açısından sayılamayacak tehlikeler yarattığına hiç şüphe yoktur. Bu insanların alçakça hareketleri, Müslüman halkın sağlıklı etinde irin sızdıran bir çıban gibidir.”⁷¹

1905 yılı, İstavri sorununun çözümü için topyekûn bir çabaya tanıklık etti. Ankara vilayetine, İstavrileri Müslüman olarak kaydetmeleri yönünde açık emirler verildi. Dahiliye Nazırı Mahmud Memduh Paşa, Şakir Paşa ile birlikte bunu bir çeşit öncelikli projeye dönüştürdü. Patriklik ve yabancı sefaretlerin protestoları hiçbir işe yaramadı. Çeşitli örneklerde, Ankara vilayeti ve Yozgat mutasarrıfı, din özgürlüğünü tanıdıklarını bildirdiler. Ne ki, bunun daha çok sayıda İstavri’nin açığa çıkmasını amaçlayan bir hile olduğu anlaşılacaktı. Rahip Kirilus Caratzas ve birkaç İstavri önderi Ankara’ya sürüldü ve birçoğu burada zindanda öldü. İstavriler ibadet özgürlüğüne ancak 1908 Devrimi’nden ve Abdülhamid’in hal’inden sonra kavuştular.⁷²

İmparatorluğun Balkan vilayetlerinin çoğundan yoksun kaldığından beri büyük ölçüde azalan Balkan Müslüman nüfusu da, “tashih-i akaid”e maruz kaldı. 1889’un sonuna doğru, Osmanlı Arnavutluk’undaki Elbasan nahiyesinde 1.600 kadar kişinin Hıristiyan olduklarını, bu nedenle askerlik hizmetine uygun olmadıklarını bildirdikleri rapor ediliyordu. İstanbul, “bölgeye yerel bir müdürün atanmasını ve bu insanların, hocaların atanması ve okulların kurulması yoluyla İslam’ın necat dairesine sokulmalarını” emretti. Böylece devlet, geçmişte olduğu gibi asker olması beklenen “halkla temas kurmuş” olacaktı.⁷³

Balkanlar’da oldum olası şüpheli görülen bir grup, İslam’ı benimseyen Yahudilerden oluşan “dönme”lerdi. 24 Nisan 1892’de, Osmanlı Meclis-i Vükelası, hocası Hacı Feyzullah Efendi’ye sevdalanmış olan Rabia adlı bir dönme kızın durumunu tartışmıştı. Meclis zabıtlarında, “On sekiz ya da yirmi yaşlarında bir kız olan Rabia’nın, Hacı Feyzullah ile ilişki kurarak evinden kaçtığı ve kendisinin İslam’ı benimseyip ‘avdeti’ inancını terk ettiği” yer almıştır.⁷⁴ Burada hemen göze çarpan nokta, Osmanlı resmi belgelerinin soruna ihtida gözüyle bakmasıdır; oysa, dönmeler, resmen Müslüman kabul ediliyordu. Kız yerel memura sığınmıştı, ailesi ise kızın evine dönmesini talep ediyordu. Meclisin değerlendirmesi, “Avdetiler Müslüman olarak adlandırılmasına ve bu nedenle [bu evliliğe] karşı çıkmamaları gerekmesi-

ne karşın, bunlar Müslümanlarla evlenmekten hep kaçınmışlardı" şeklindeydi. Sonunda, çiftin ilk gemiyle İstanbul'a getirilmesi, burada Feyzullah'ın bir devlet dairesinde işe yerleştirilmesi kararı alındı.⁷⁵

Şerif Mardin de, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları 19. yüzyılda hızla küçüldükçe, Melami ve Nakşibendi tarikatları tarafından gerçekleştirilen "Balkanlar'daki birçok yeni ihtida vakasına" dikkati çeker.⁷⁶

Doğu Anadolu vilayetlerinde redif kuvvetleri olan Hamidiye Alayları'nda askerlik hizmeti yapan Kürtlere de, masrafları Hazine-i Hassa-i Şahane'den karşılanmak üzere okullar ve camiler kurulmak yoluyla "doğru" dinin öğretilmesi gerekiyordu.⁷⁷ "Doğru yoldan sapmış" olarak tanımlanan Kürtlerin, Türkçe ve Kürtçe olarak basılarak Kürt topluluğa dağıtılacak "din kılavuzlarının" (*ilm-i hal*) basımı ve dağıtımı yoluyla hizaya getirilmesi gerekiyordu.⁷⁸

Osmanlı yönetici sınıfını oldum olası kızdıran topluluklardan biri de, geleneksel başlıkları dolayısıyla aldıkları adla Kızılbaşlardı.⁷⁹ Şii mezhebinin bir kolu olarak tanınan bu unsurlar, ortodoksluğun bu denli vurgulandığı bir dönemde Abdülhamid yönetiminin dikkatini çekmekte gecikmeyecekti. 4 Ocak 1890'da Maarif Nezareti'nden Sivas vilayetine Kızılbaşlara hoca ve ilm-i hal gönderilmesi talimatı verildi. Bu, "bölgedeki Kızılbaşların sayısı bir zamanlar çok az iken, son zamanlarda cehaletlerinin bir sonucu olarak günden güne arttığı" için gerekiyordu.⁸⁰

Benzer bir biçimde Tokat mutasarrıfından, 1891'de, bölgesindeki Kızılbaş halk arasında bir nüfus sayımı yaptırması istendi. Usulüne uygun olarak, mutasarrıf burada 33.865 Kızılbaş'ın yaşadığını bildirdi. Aldığı talimat, bu halkın vaizlerin atanması ve din risalelerinin dağıtımı yoluyla "cehaletten kurtarılıp, kendilerine aydınlanmanın yüce yolunun gösterilmesi" yönündeydi. Bu arada, bu köylerdeki imamlar yerel rüşdiyede "eğitilmek" üzere vilayet merkezine gönderileceklerdi. Bundan başka, köylere, "necatın nasiplerini alamamış olan bu zavallı putperestleri kurtarmak konusunda daha etkili olabilmeleri için" buralarda uzun süreler kalacak danışmanlar (*nâsih*) gönderilecekti.⁸¹

2 Ağustos 1891'de, Sivas valisi Kızılbaşlarla ilgili uzun bir tezkiye kaleme aldı. Daha önceki hükümdarlar ve memurlarının ihmal nedeniyle (ki böyle bir girizgâh Abdülhamid'in kuşkusuz dikkatini celbederdi), "cahil ve sapkınların sayısı büyük ölçüde artmıştı." Ardından, onların "cennet ağacının bir dalı olarak büyük

saygı gösterdikleri kuru dallara tapmak” gibi “putperest” inançların dini ayrıntılarına giriyordu.⁸² Gelgelelim, paşanın çok daha ciddi bir kaygısı vardı: Kızılbaşlar, savaşta şehit olmanın cennetin kapılarını açacağına inanmıyorlardı; “başka herkesle birlikte ordu birliklerinde askerlik hizmetini yaparlarken, eski çağlardan beri sahip oldukları bu batıl inanç, onları savaşta son derece güvenilmez kılıyordu.” Bu nedenle, resmi talimatlar doğrultusunda, “gençleri günah kuyusundan kurtarıp babalarının inancını bırakmalarını sağlamak, gözleri sapkınlıkla kararmış otuz kırk yaşındakilere göre daha kolay olduğuna göre” bunların köylerinde “yeni tarz” okullar kurmak ve köy imamlarını öğretmenlik için eğitmek yönünde her türlü çaba gösterilmeliydi.⁸³ “Karanlık” ve “aydınlanma” arasındaki bu ikilik, Müslümanlığı benimseme konusunu hayli araştırmış olan Hasluck’un da dikkati çektiği üzere, aslında Kuran’da geçen bir motiftir: “İslam’ı benimseyen bir muhtedi, Allah tarafından özellikle aydınlatılmış, böylece yanlış yetiştirilmesine karşın gerçek inancı görebilen bir kişi olarak kabul edilir.”⁸⁴

“Yetişmelerindeki hataların” kurbanı olan ve ihtida siyasasının hedefi haline gelen bir başka topluluk, Nuseyriiler idi. Kuzey Suriye’nin Lazkiye bölgesinde görülen bir mezhep olan Nuseyriilik, İstanbul’un dikkatini 1889’da çekti. Maarif Nezareti’ne ait Ayniyat Defterleri’nin birine, “Aralarında Hristiyan misyonerlerin faaliyetleri eksik olmadığından, bunları İslam’ın saflarına davet etmek üzere bölgede yedi mekteb-i ibtidaiye kurulmasının kararlaştırıldığı” kaydedilmiştir.⁸⁵ Aslına bakılırsa, II. Abdülhamid, Nuseyriileri Hanefiliğe yönlendirmesi için onlara bir imam atamıştı.⁸⁶

Ertesi yılın mart ayına gelindiğinde, okul inşaatı ilerlemişti; “âlimliği ve sadakatiyle ünlenmiş” Trablusşam’dan Ali Reşid Efendi, bölgedeki okulların müfettişliğine atandı.⁸⁷ Bu yıllar boyunca, resmi yazışmalarda Nuseyriilerin adı sık sık geçmeye devam etti. 1891 Haziran’ında Lazkiye mutasarrıfı, Sahyun bölgesinin Nuseyri ileri gelenlerinin kendisine gelip, gönüllü olarak Hanefi İslam’ı benimsediklerini bildiren bir dilekçe sunduklarını ve şimdi “inançlarını sağlamlaştırmak ve kendilerini eğitmek için” okul ve camiler istediklerini bildirmekteydi.⁸⁸

Müfettiş Şeyh Ali Efendi de oradaydı ve bölgeye on beş mektep ile bir o kadar da caminin gerekli olduğunu, aksi halde, “bu halk cehaletle baş başa bırakılırsa, onlara ‘görüyorsunuz, devletinize size yardım etmiyor’ diyen misyonerlerin ekmeğine yağ sü-

ıleceğini" öne sürmüştü.⁸⁹ Osmanlı hükümeti, Nuseyrileri sapkın Müslüman olarak görmekle birlikte, misyonerler onları "putperest bir mezhep" olarak görüyor ve bölgedeki misyoner okullarının kapatılmasını protesto ediyorlardı.⁹⁰

Nuseyriler de yorulmak bilmez Ahmed Şakir Paşa'nın dikkatini çekmekte gecikmeyecekti. 1898'in ortasında, Halep vilayetindeki bir teftiş gezisi sırasında, Antakya kazasında yaşayan Nuseyriler, Hanefî İslam'ı benimseme arzularının, camilere girmelerine izin vermeyen yörenin ileri gelenleri tarafından kabul edilmediğinden şikâyetle paşaya başvurdular.⁹¹ Şakir Paşa, sorunu incelemiş ve ileri gelenlerin tutumunun "[Nuseyrileri] köle işgücü gibi kullanıldıkları ve eğer Müslüman olurlarsa artık böyle yapamayacakları" gerçeğinden kaynaklandığı sonucuna varmıştı. İleri gelenleri Nuseyrilerin ihtidasını kabul etmeye zorlamanın zorunlu olduğunu düşünüyordu: "[Bu yapılmayacak olursa] muazzam bir fırsat kaçırılmış olacaktır. Geçtiğimiz günlerde Avrupa basınında, otuz bin Nuseyri'nin Kutsal Efendimizin tek bir işaretiyle mucizevi bir biçimde din-i mübine döndüğünden söz edildiğini gördüm. Bu gelişmenin siyasi değeri, birkaç toprak ağasının dar çıkarları uğrunda ziyan edilemeyecek kadar büyüktür."⁹² Paşanın, bütün Müslümanların halifesi olarak padişahın konumunu uluslararası propaganda değeri olarak öne çıkarması ilginçtir.

Suriye, Osmanlı misyoner faaliyetlerinin odağı olmaya devam ediyordu. Lazkiye kazasındaki, "dini ibadet ve inançlarının pekiştirilmesi gerektiği" düşünülen bir başka mezhep de Hıdaiye idi. 18 Temmuz 1896'da Babîâli, bölgede mekteplerin inşa edilmiş ve ehliyetli hocaların atanmış olduğunu kaydediyordu. Markab ve Cebele kazalarındaki ibtidaiyelerin rüşdiye konumuna yükseltilmesi ve bölgedeki toplam kırk kadar okulun bir müfettiş tarafından düzenli olarak denetlenmesi de kararlaştırılmıştı.⁹³

Hristiyanların ihtidası

Hristiyanlıktan İslam'a dönme süreci, Osmanlı araştırmalarının en çetrefil meselelerinden biridir. Belgelerden anlaşıldığına göre, dayatma ve keyfî ihtidaya resmen tenezzül edilmezken, gayriresmi olarak zoraki ihtida olayları görülüyordu. Duruma pek de sıcak yaklaşmayan Batılı bir anlatıya göre: "Osmanlı Türklerinin yönetiminde, Küçük Asya'da büyük çaplı bir ihtidaya ilişkin pek az tarihsel kanıt vardır. Reaya tehlikeli olmadığı sürece, onlardan faydalanmak gerçek müminlerden faydalanmaktan daha kolay

olurdu ve kitlesel ihtida hiç kimsenin işine yaranmazdı.”⁹⁴

Sultan Abdülhamid’in hükümrانlığının ilk yıllarında, Hristiyan uyrukların askere alınması ciddi bir şekilde düşünüldü. Sadrazam Said Paşa tarafından 25 Şubat 1880’de hazırlanan bir tezkire, İstanbul’daki Rum metropolitinin Hristiyan ve Müslümanların ayrı birliklerde askerlik hizmeti vermelerini önerdiğine işaret etmekteydi. Bu öneri, “[Rusya’nın] Kazak ve ağır süvari birliklerinde Hristiyan ve Müslümanların kardeşçe bir arada hizmet ettiği”ne işaret eden Meclis-i Vükela tarafından reddedildi.⁹⁵ Bundan başka, 1875-76’daki Avusturya karşıtı direnişte “Latinler ve Müslümanların yan yana çarpıştığı”na dikkat çekiliyordu. Ne ki, padişah, hem güvenlik kaygısıyla, hem de Hristiyanların ordu saflarına katılmaması, askerlik hizmetinden bağışıklık için alınan vergiden (bedel-i askeri) elde edilen hatırı sayılır gelirin kaybı anlamına geleceği için, Hristiyan uyruklarını silahlandırma konusuna giderek daha büyük bir kuşkuyla bakmaya başlamıştı.⁹⁶

Gelgelelim, Osmanlı arşivlerindeki kanıtlar, Hristiyan ihtidasının 19. yüzyılın son çeyreğinde daha sık yaşandığına işaret eder. Aslına bakılırsa, Hristiyanlarla ilgili bir son dönem Osmanlı ihtida siyasasından söz etmek mümkündür; bu ihtidanın temeli, ihtidanın ancak “uygun kanallar” aracılığıyla gerçekleştirilmesi ve “uygun prosedürü” izlemesi halinde kabul edilebilir olmasıydı. Şariat ve Hanefi mezhebinde olduğu gibi, burada da “bürokratiye edilmiş” bir ihtida prosedürünü görüyoruz. Bu prosedür, Dahiliye Nezareti’nce vilayetlere, “yürürlükteki uygulamaya aykırı” (*usul-ü cariyeye hilafında*) olarak gerçekleştirilmiş ihtidalara ilişkin şikâyetlerle ilgili sıkça gönderilen genelgelerde açıkça telaffuz ediliyordu. Bu konuda merkezin resmi çizgisindeki en temel unsur, ihtidaların gönüllü yapılmasıydı. Bu nokta, şunları belirten bir İngiliz gezgininin gözünden de kaçmamıştı:

Herhangi bir dinden İslam’a geçme durumunda öngörülen prosedürün tamamı, akla uygun, ılımlı ve gerçek ile zorunlu ihtidayı birbirinden ayırt etmek ve muhtedinin eski dindaşlarına, ihtidanın gönüllü olduğu konusunda kendilerini tatmin edebilecek her türlü fırsatı vermek üzere öngörülmüştür.⁹⁷

Yürürlükteki uygulamaların bazı çarpıcı özellikleri vardı. Bunlardan biri, “ihtida merasimi sırasında, muhtedinin mensup bulunduğu dinin en üst düzey yerel din adamının hazır bulunması zorunluluğu” idi.⁹⁸ Öyle görünüyor ki, burada söz konusu olan,

dahil eski bir uygulamanın “bürokratize edilmesi” idi. 17. yüzyıl-
la altı Kıbrıs kaynakları, Kıbrıs’ta bir Rum, İslam’ı benimsediği za-
man alışılmış uygulamanın, hiçbir zorlama olmadığını saptamak
ve “muhtediyi kayıtlarından çıkarmak” üzere bir rahibin hazır bu-
lunması olduğunu doğrulamaktadır.⁹⁹

18. yüzyıl düzenlemesine göre, ihtida sırasında rahiple birlik-
te muhtedinin ebeveyni veya yakın bir akrabasının da hazır bu-
lunması zorunluydu. Meşru ihtida eylemine tanıklık eden belge-
lerin, hem Müslüman hem de Hristiyan yetkililer tarafından im-
zalanması gerekiyordu. Bu işlem aceleyle getirilmemeliydi ve eğer
muhtedin ya da yakın akrabasının gelmesi bekleniyorsa merasim bir-
kaç gün ertelenebilirdi. Ancak ergenlik çağına erişmiş olan ço-
cukların ihtida etmesine izin verilebiliyordu. Ayrıca, törene pe-
çeli gelen kızların durumunda, “kimliğin saptanması için peçenin
kaldırılması” da şarttı. Muhtedi ergenlik çağını geçtiyse, anne ba-
basının evine dönmesi gerekmiyordu; bundan sonra “uygun Hı-
ristiyan ya da Müslüman hanelere” yerleştirilirdi.¹⁰⁰ Ancak, ge-
nelgenin hukuk dilinin başka bir şekilde okunması da mümkün-
dür. Bu ve başka pek çok genelgeler aynı şeyi yineler: Rum ve Er-
meni cemaatlerinde, çok sık olarak gayrimeşru ihtida örnekleri
bildirilmekteydi. Rum Patrikliği, cemaat üyelerinin, kaçırılma so-
nucu küçük yaşta dinlerinden döndürüldüklerine dair acıklı öy-
külerıyla kendilerine başvurduğundan sık sık yakınıyordu.¹⁰¹

Küçük kızların kaçırılmasının özellikle yaygın bir uygulama
olduğu görülüyor. Babıâli’nin hukuk müşavirleri, “genellikle bu
çocuklar imamın evinde tutuluyor ve burada onlara başkalarını
da kendileri gibi din değiştirmeye teşvik etmelerinin, kendileri-
nin çıkarına olacağı” söyleniyordu. Anlaşılan, muhtedi çocuklar,
başkalarının da onların izinden yürümesi için emsal (*emsalinin
câlibi için kendilerine icra-yı meva'id ve iraiye-i feva'id*) olarak
kullanılıyordu.¹⁰² Bu, kesinlikle kınanacak bir davranıştı ve hu-
kuk müşavirleri, vilayet yöneticilerinin küçük kızları kaçırılanla-
rını cezalandırılmasında gevşek davrandıklarından yakınıyorlar-
dı. Reşit olmayan çocuklar söz konusu olduğunda, “bu çocukla-
rın alelacele İstanbul’a gönderilmeleri de” yanlış bir şeydi ve “de-
dikodulara ve yakınlara” yol açıyordu.

Bir başka sorun, ayrılmış anne-babaların durumuydu. Ebe-
veynlerden biri İslam’ı kabul ederse, çocuklar “son kırk yıllık uy-
gulamaya göre”, on beş yaşlarından sonra istedikleri dini seç-
mekte özgürlerdi.¹⁰³

Küçük yaştaki muhtedilerin yaşını belirleme konusunda, Rum

Patrikliği ile Osmanlı yetkilileri arasında bir ihtilaf ortaya çıkmıştı. Patriklik, muhtedinin reşit olup olmadığını saptamak için valfiz sertifikalarının temel alınmasını talep ederken, Osmanlı yetkililer, bu işlemin yasal temeli olarak Osmanlı doğum sertifikalarını almakta devam ediyordu.¹⁰⁴ 1913'e gelindiğinde, asgari ihtida yaşı kızlar için on beşten yirmiyeye çıkarıldı.¹⁰⁵

Anadolu'daki Ermeni bunalımı, birçok ihtida olayına arkaplan oluşturdu. 3 Mart 1895'te, Birecik'te oldukça büyük (200 hane kadar) bir Ermeni topluluğunun İslam'ı kabul ettiği bildirildi. Burası "Ermeni sorunu"nun tam merkezi olduğundan, İngiliz ve Rus sefaretleri konuyla çok yakından ilgileniyorlardı. Bu nedenle Osmanlı hükümeti, bölgeye Halep vilayetinden iki memur ile İngiliz sefareti tercümanı Fitzmaurice'den oluşan karma bir komisyon göndermeyi kabul etmişti. Komisyon, muhtedi topluluğun, adları "artık Mehmed Şakir Efendi adıyla bilinen eski-Gregoryen Hacı Efendi, artık Şeyh Müslim Efendi adıyla tanınan Abos Efendi, artık Mehmed Nevri Efendi adıyla tanınan eski-Katolik Hacıkebusan Efendi, artık İbrahim Efendi adıyla tanınan bir Protestan ileri gelen olan Abraham Ağa" diye sıralanan liderleriyle görüşmeler yapmışlardı.¹⁰⁶ Topluluğun liderleri, "son olaylar, can güvenlikleri konusunda kendilerini korkuya düşürdüğünden, toplu olarak Müslüman olmaya karar verdiklerini" açıkça ifade etmişlerdi. Tehlike geçer geçmez Hristiyanlığa dönmeyeceklerine de söz vermişlerdi: "Bundan başka, kiliselerinin camiye çevrilmesinin masrafını da tümüyle kendileri üstlenmişlerdir (...) ve bunu tekrar bir kiliseye dönüştürmek gibi bir niyetleri yoktur." Aslına bakılırsa, aralarından herhangi biri yeniden Hristiyanlığa dönmek isterse, bu kişiye kilise/cami için ödediği parayı iade edeceklerini ve kendi yoluna gitmesini söyleyeceklerini bildirmişlerdi. Görüşme yapılan Ermenilerden, komisyon tarafından yazılan raporu imzalamaları istendi. Anlaşılan, raporun kaleme alınması konusunda Osmanlı üyeler ile Fitzmaurice arasında bazı anlaşmazlıklar çıkmıştı. Osmanlı tarafı şu ifadenin kullanılmasını istiyordu: "ve tümüyle güvenlikte olmaları veya güvenli bir yere gitmeleri halinde bile İslam'dan vazgeçmeyeceklerine (söz verdiler)." Fitzmaurice, bunun hukukun tanıdığı din değiştirme özgürlüğüne karşı olduğunu ve söz konusu insanların geleceğini ipotek altına alacağını söyleyerek buna itiraz etti. Osmanlı tarafı razı oldu ve nihai raporda şu ifade yer aldı: "Şu anda, İslam'dan vazgeçmek niyetinde değillerdir." Rapor, cemaat temsilcilerinin bundan başka "İslam'ı kabul ederken hiçbir baskı ya da zora maruz

kulmudıklarını ama son korkunç felaketler ve mallarının yağmalanması sonucu açıkça büyük bir çaresizlik ve yoksulluk halinde, "on olayların korkusuyla hareket ettiklerini" dile getirdiklerini de kaydediyordu. Rapor burada sona erer ve "aslı gibidir" ibaresini taşıır. Ancak, bu belgede dikkat çekici bir şey vardır. Sayfanın dibinde, imzalayanların mühürlerinin altında kargacık burgacık yazılmış şu cümle yer alır: "18 Şubat 1311. Bazılarının davranışından, eski dinlerine dönme niyetinde oldukları anlaşılıyor." Bu konuda yapılabilecek tek tahmin, Fitzmaurice belgeyi imzalayıp da arkasını döner dönmez, komisyonun Osmanlı üyelerinden birinin alâlacele bu notu karalamış olabileceğidir.¹⁰⁷

14 Mayıs'ta, komisyonun raporu, Fitzmaurice'in "komisyona katılmasına izin verilmiş olduğuna" dair sadrazamın bir notuyla birlikte padişaha sunuldu.¹⁰⁸ 28 Mayıs'ta Halep valisine konu hakkındaki görüşü soruldu. Osmanlı memuru, Ermeni muhtedilerin "bir tek can korkuları nedeniyle" (*sırf muhafaza-i hayat maksadına müsteniddir*) ihtida etmiş olduklarını tekrarladı.¹⁰⁹ Devletin iki şıktan birini seçmekten başka yapacak bir şeyi olmadığına işaret etti. Ermenilerin olduğu yerde kalmalarına ve Hristiyanlığa dönmelerine izin vermek isteniyorsa, "[halkın geri kalan bölümünü] korkutmak için, kıtal ve yağmalama eylemlerine katılan Müslümanlardan bazıları idam etmek" ve güvenilmeyen muhtedilere karşı gösterilen yaygın nefreti bastırmak şarttı. Ne var ki, bu ancak kentsel bölgelerde işe yarayabilirdi. Kırsal kesimde yaşayanlar ise, komşuları olan Kürt aşiretleri arasına istedikleri gibi girip çıkamayacaklardı, "ihtidalarının samimiyetlerinde bu kadar ısrar edişlerinin nedeni de budur."¹¹⁰ Devletin seçebileceği öteki şık, "ihtidalarını resmi olarak tanımayıp, halihazırda işlerini huzur içinde sürdürebildiklerine göre, işleri zamana bırakmak" idi. Sonradan, muhtediler arasında "asıl dinlerine dönmek isteyenler, devletin izniyle, Birecik'ten uzakta, asıl dinlerinin üyeleri olarak yaşayabilecekleri bir yere taşınabilirlerdi."¹¹¹

Bu belge, iki açıdan dikkate değerdir. İlkin, Osmanlı memuru Müslümanların ibret için cezalandırılması konusunu düşünmeye son derece hazırdır. İkinci olarak, devletin muhtedilere karşı resmi konumu, İslam'dan ayrılan kişinin öldürülmesini emreden klasik İslami görüşün çok uzağındadır. Vali, Ermeni muhtedilerin, Müslüman komşuları arasında yaşayabilmek için ihtidalarının samimiyeti konusunda ısrar ettiklerini, "eski dinlerine dönmeleri halinde bunu yapamayacaklarını" açıkça ifade etmişti; herhalde şeriatın klasik ilkesi uyarınca İslam'dan dönerlerse öldürülecek-

lerini kastediyordu. Vali, Ermenilerin yalnızca tanınmadıkları bir yere taşınmaları halinde Hristiyanlığa dönmelerine izin verilmesini kabul etmeye hazır görünüyordu.¹¹²

Temmuz başlarına gelindiğinde, durumun bir kez daha gerginleştiği görülüyor. Vali 16 Temmuz'da, "idari ve nizami mahkeme üyeleri de dahil olmak üzere, Birecik Hristiyanlarının sarıklarını çıkarıp eski dinlerine döndüklerini" bildiriyordu. Eski kiliselerinin anahtarını da geri almışlardı. Kazada gerginlik tırmanıyordu: "Halkın içindeki bağnaz Müslümanlar, bu insanların ihtidasının kabul edilemez olduğu konusunda homurdanmaya başladılar, yabancı entrikalarının kanıtları da olduğundan, en küçük bir kıvılcım son derece nahoş olaylara neden olabilir." Vali kaygılıydı ve Adana'dan düzenli birliklerin "en kısa zamanda" gönderilmesini istiyordu.¹¹³

Vali, meselede yabancı parmağı bulunduğuna işaret ederken haklıydı. 12 Mayıs 1896'da, Rus sefaretî Birecikli muhtedilerin akıbetiyle yakından ilgilendiğini ifade etti ve asıl dinlerine dönmelerine izin verilecek olursa, bu haberin Avrupa'da iyi karşılanacağını bildirdi.¹¹⁴ Yaklaşık bir yıl sonra, sorun hâlâ Londra'da yeterince ilgi uyandırıyor ki, Lord Salisbury'ye İngiliz Parlamentosu'nda "cebrî ihtida" sorunu hakkında bir soru soruldu. Salisbury bu soruyu, İstanbul'daki tüm diğer sefaretlerle birlikte İngiliz sefaretinin, Osmanlı hükümetini Ermenilerin asıl dinlerine dönmelerine izin vermesi yönünde uyardığını söyleyerek yanıtladı.¹¹⁵

Benzer bir olay, 30 Mayıs 1891'de Ankara vilayetinden bildirildi. Bir Ermeni kadın muhtedi, "ihtidasından önce bıraktığı" çocuğunu görmek için yerlisi olduğu Yozgat'a döndüğünde, bir papaz onu "evine gelmesi yönünde kandırmıştı." Burada, Ermeni cemaatinin üyeleri, kadına yeniden Hristiyanlığa dönmesi için baskı yapmış, onu kaçırıp Sis kasabasına götürmekle tehdit etmişlerdi. Ankara'dan bir zaptiye memuru gönderilmiş ama memur "cebrî alıp götürme izlenimi yaratmamak için", papazın evine girmemişti. Bunun yerine muhtarın, gidip kadını alarak müftünün evine getirmesini sağlamıştı. İstanbul'da alınan karar, "İslam'a bağlılığında ısrarlı olan hiç kimsenin başka ellere teslim edilmesinin caiz olmadığı" yönündeydi. Yukarıda anılan dönme kızın durumunda olduğu gibi, kadın ile bir zaptiye olan kocasının İstanbul'a getirtilmesi tavsiye edilmekteydi.¹¹⁶

Doğal olarak, ihtida, bu tür olayları yakından gözlemleyen Ermeni yetkililer tarafından da ciddiye alınan bir konuydu. 3 Tem-

mu 1872'de Muş'tan, Peroz adlı bir kadının, biri Bitlis'te, öteki de Muş'ta olmak üzere iki kocası olduğu rapor ediliyordu. Kadın, kendisini artık karısı saymadığını söylemiş olan ilk kocası ile geçinemeyince, Müslüman olmaya karar vermişti. "Hükümet konağında kararını değiştirmek için iki saat uğraştık ama onu ikna edemedik ve *Dacıgler* [Müslümanlar] şimdi onu bir üçüncü yuhısla evlendirmek istiyorlar, ama halihazırda iki kocası olduğunu söyleyerek buna engel olduk. Şimdi Hristiyanlığa dönmek istediğini duyduk, [İstanbul Patrikliği'nden] Babıâli'ye (...) kadının Müslümanların pençesinden kurtulması için bir dilekçe verilmesini rica ederiz."¹¹⁷

Osmanlı kayıtları, Gümüşhane'den bir Ermeni dönme olan Mehmed'inkine benzer örnekleri de içerir. Mehmed'e ilişkin en ilkkate değer nokta, sünnetinin bizzat padişah tarafından yaptırılması ve sünnet olduğu hastanede temizlikçi olarak istihdam edilip 300 kuruş aylık almasının sağlanmasıydı.¹¹⁸ Efsanevi bir kaçırılış ve cebri ihtida öyküsü de, 1889'da bir Kürt şeyhi olan Musa Bey tarafından kaçırılan Muş bölgesinden Arménouhie Kévonian adlı genç bir Ermeni kızının hikâyesidir. Kürtler tarafından ihtidaya zorlanan genç Arménouhie, inancını korumuş ve uluslararası baskı, Osmanlı hükümetini Musa Bey'i İstanbul'da mahkemeye getirtmeye zorlamıştı. Musa Ermeni ve Avrupa kamuoyunda hatırı sayılır bir öfkeye neden olarak beraat etse de, kız Ermeni cemaatine geri gönderildi.¹¹⁹

1890'larda Müslümanlar ile Ermeniler arasındaki gerilim tırmandıkça, Osmanlı merkezi, cemaatlerarası ilişkileri etkileyebilecek en küçük ayrıntıya bile daha büyük özen göstermeye başladı. 3 Eylül 1890'da, Sivas valisi, Sivaslı Ermenilerin, kendilerine ait arazi üzerinde bir kilise ve bir okul inşası için başvurduklarını bildirmekteydi. Bunu yapmalarına izin verilmesini, aşağıdaki gerekçelerle tavsiye ediyordu: "Sivas'ta Müslüman ve gayrimüslimler karışık halde yaşadıkları için, Müslümanlar arasında bu inşaaata karşı olan yoktur. Ermeniler genellikle ayrı semtlerde yaşamaya meyyal oldukları için, burada Müslümanlarla karışık yaşamaları, iyi ilişkiler (*hüsnü hıltat*) sağlıyor ve böylelikle yasa ve düzenin korunmasını kolaylaştırıyor."¹²⁰ Herhalde paşa, cemaatler ayrı yaşadıklarında "öteki"ni damgalamanın kolaylaştığı ve cemaatlerarası şiddetin daha çabuk doğduğu gerçeğinin farkındaydı.

"Usulüne uygun süreç" dahilinde ihtida sorunu, dönem boyunca başat tema olmayı sürdürdü. 4 Şubat 1903'te, Musul vilayetinin

deki Alkuş'tan bir grup Hristiyan'ın, Muhammed Nur adında bir şeyh tarafından toparlanıp, Musul'a kadar yürütüldükleri ve orada Müslüman yapıldıkları rapor edilmişti. "Aleni olarak bir ihtida dilekçesi imzalamalarına karşın, bazılarının ihtidalarında sami-mi olmadıklarını ve bu işe yalnızca Şeyh Muhammed korkusuyla girdiklerini gizlice söyledikleri" belirtiliyordu. Şeyh ayrıca "yerel ulemeden bazısını normal süreci hızlandırmaya zorlamış ve hazzır bulunması gereken rahip Patriklik tarafından gönderilmemişti."121

Birkaç gün sonra, Musul'un Müslüman halkının "ihtidalar sırasında kurallara tam uyulmaması ve yerel Patrikliğin bir rahip göndermemesi" nedeniyle büyük bir galeyan halinde olduğu bildirilecekti.¹²² 14 Şubat'ta, Musul valisi, yerel Müslüman halkın hükümet konağına saldırdığını haber verdi. Saldırının nedeni şöyle ifade ediliyordu: "Vali, Alkuş Hristiyanlarının, kendi iradelerine karşı olarak, resmi işlemlere uyulmaksızın (*muamelat-ı resmîye îfa olunmaksızın*) yapılan ihtidalarını kabul etmişti." Belgede Dahiliye Nezareti valinin yaşamından kaygı duyduğunu belirtti.¹²³

3 Kasım 1891'de, Antakya'dan bir grup Hristiyan, kentin memurları tarafından "şeref-i İslam'dan mahrum edildiklerinden" yakındılar. İstanbul, "din özgürlüğü olduğuna" göre, özellikle dilekçe sahiplerinin hangi mezhepten olduklarının araştırılmasını emretti. Bunlara "kanun ve nizamına tevfikân" muamele edilmesine ilişkin kesin talimat verildi.¹²⁴

Sonuç

Abdülhamid döneminde Osmanlı ihtida ve ideolojik denetim siyasası incelendiğinde Osmanlı yöneticilerinin "ince ayar" uygulamalarına bir kez daha tanık oluyoruz. İktidarın dikbaşlı Yezidilere karşı tepkisi, yerlisi olduğu Selanik kentinde kalması işleri daha da zorlaştıracak dönme kıza gösterdikleri tepkiden çok farklıdır. İhtida eden ve potansiyel olarak yeniden asıl dinlerine dönecek Ermeniler, çok daha ciddi ve uluslararası ölçekte bir sorundu. Kızılbaşlar Osmanlılar açısından hep çıban başı olmuşlardı, ama 16. yüzyılda I. Selim'in tepkisi, II. Abdülhamid'inkinden çok farklıydı. I. Selim, çok sayıda Kızılbaş'ın katledilmesini düşünebilmişken, Abdülhamid'in ana kaygısı, bunların ordudaki güvenilirlikleri sorunuydu. Ankara ve Trabzon halkı gibi, görünüşte Müslüman olan halk kesimlerinin bile, Maan vadisinin Bedevile-

rine dayatılardan çok da farklı olmayan bir tarzda “ideolojik düzeltme” ihtiyacı içinde görülmeleri, özellikle önemlidir.

Belgelerden ortaya çıkan bir başka olgu, dinlerini terk eden Müslümanların (*mürted*) katlini vacip kılan şariat hükmünün, artık resmen uygulanmamasıydı. 1856 Islahat Fermanı’nın herkesin din özgürlüğünü resmen kabul etmesinden sonra, Osmanlılar Hristiyan misyoner etkinliklerini resmi olarak tanımak zorunda kaldılar. Bu, Osmanlı yönetici sınıflarında, devletin meşrulaştırma ideolojisinin dini temelini sarsıldığı korkusunu doğurdu. Ahmed Şakir Paşa, şüpheye yer bırakmayacak şekilde “Üss-i saltanat olan ahali-i İslamiyyenin mikdarı ne kadar mütezayid olur ise kuvvet-i saltanat dahi o rütbede müzded olacağı (...)” görüşünü belirtmekteydi.¹²⁵

Osmanlı merkezinin aşıkâr arzusu dini-etnik statükoya istikrar kazandırmaktı. Bu siyasadada yeni bir taraf yoktu. Bu dönemlere özgü olan ise, kural olması gerekenin tekrar tekrar ifade edilmesi idi. Bu bağlamda, belgesel kanıtlardan edinilen izlenim, yöneticilerdeki kaygı-panik arası bir ruh halidir. 1890’ların sonundaki Ermeni katliamları ile Anadolu’daki büyük altüst oluşun hemen ardından, çok sayıda öksüzün durumu, Babiâli’nin en büyük kaygılarından biriydi. Hem Müslüman hem de Ermeni öksüzlerin, Protestan misyoner etkinliklerinin hedefi haline gelmesinden korkuluyordu. 1 Ağustos 1897 tarihli bir irade-i hümayun, özel görevi “yabancıların nüfuzunun yayılmasını önlemek ve herkesin kendi dininde kalmasını sağlamak ve tebaa-i şahanenin Protestanlığa olduğu gibi öteki yabancı mezheplere ihtidasını engellemek” olan bir karma komisyonun teşkilini emretmesi bakımından, bu tutumu açıkça yansıtır. Komisyon (biri Şeyhülislam’lık, biri Maarif Nezareti’nden ve biri de Dahiliye Nezareti’nden olmak üzere) üç Müslüman, iki Ermeni ve bir de Rum Ortodoks memurdan oluşacaktı.¹²⁶

Sonuçta Müslümanların Hristiyanlığa ihtidası veya irtidadı asgari düzeyde kaldı, ama bu sonuç o dönemde henüz bilinemezdi. Padişah tarafından Ahmed Şakir Paşa için hazırlanan bir irade, bu zihniyeti yansıtıyordu: “Hükümet-i seniyye ne kadar ihtida ve kabül-ü İslamiyeti kimselere teklif edemez ise de ehl-i İslam’ın tanassuruna [Hristiyanlaşmasına] asla müsaade edemiyeceğinden ahali-i İslam’ın dâm-ı iğfale düşerek tanassur etmesine (...) zinhar meydan verilmemesi...”¹²⁷

Eğitim: Tüm sorunların çaresi mi?

Kısa boylu sıırım gibi adam, tıpkı pencereden kazara girmiş küçük bir yırtıcı kuş gibi, Yıldız Sarayı'nın Kabul Salonu'nda son derece tuhaf görünüyordu. Padişah hazretleri, dağ Kürtleri giysileri içindeki bu ufak tefek adamı kuşkulu gözlerle süzdü. Huzuruna çıkmış bu genç adamın, hatırı sayılır sayıda müride sahip bir şeyh, yüreğinde derin bir sevda olan, Anadolu'daki İslami seferberlik için potansiyel bir değer olduğu söylenmişti. Yine de, bu adamın tavırlarında, özellikle de Halife-i Ruy-ı Zeminin dosdoğru gözlerine baktığında, onu rahatsız eden bir şeyler vardı. Bitlis'ten Şeyh Said-i Nursi olarak tanıtılan adam, kendisine teklifsiz bir şekilde "sen" diye hitap edip sözlerini sürdürdüğünde, padişahın tedirginliği şoka dönüşecekti: "Sen pasif bir halife oldun. Anadolu mektep için kan ağlıyor. Van, Ermenilere kusursuz eğitim sağlayan misyonerlerin istilasına uğradı. Van gölünün kıyısına neden bir Kürt darülfünunu kurulmasın ki?" Adam delirmiş olmalıydı. Mabeynciler derhal onu derdest edip, huzur-ı şahaneden çıkardılar. Onu takdim eden ileri gelen, defalarca affını diledi ve genç Kürt'ün aklından zoru olması gerektiğine işaret etti. Ancak, o gece, günün heyecanı söndüğünde, padişah sahneyi teemmül ettiğinde, Kürt'ün haklı olduğunu anladı.*

Osmanlı İmparatorluğu, 19. yüzyılın ikinci yarısında yurttaşları haline getirmek istediği uyrukları için sistemli bir eğitim/endoktrinasyon programıyla, "eğitmen devlet"e dönüştü.¹ Rus, Avusturya, Fransız, İngiliz, Alman ve Japon imparatorluklarıyla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu, Hobsbawm'ın "yurttaş hareketine geçiren ve yurttaş nüfuz eden bir devlet"te, "eğitim sisteminde endoktri-

* Bu paragraf Şerif Mardin'in, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, adlı eserinden ilham alınarak kurgulanmıştır.

nasyona açık bir kitle" olarak adlandırdığı şeyi yaratmaya koyuldu.² Eğitim, yüzyılın başındaki Tanzimat reformlarından beri da-
ima Osmanlı devlet adamının *mission civilisatrice*'inde önemli
bir parça olagelmisti; ama Abdülhamid döneminde kitle eğitimi
ilköğretime kadar yayıldı.³

Öteki imparatorluklarda olduğu gibi, temel amaç itaatkâr, ama
aynı zamanda merkezin değerlerini kendi değerleri olarak kabul
edecek eğitilmiş bir nüfusun yaratılmasıydı. Bu anlamda, meşru-
ti monarşiler kesinlikle ideolojik düşmanlarının, yani Fransız
İnkılabı'nın girdiği yolu benimsiyorlardı. Eugene Weber'in çığır
açan kitabında işaret ettiği gibi, "insanlara Fransızca öğretmek,
onları 'uygarlaştırma'nın önemli bir yöntemi idi."⁴ Rus Çarlı-
ğı'ndaki Rus olmayan unsurları "Ruslaştırma" siyasasının sorum-
lusu olan eğitim bakanı Kont Uvarov, I. Nikola'ya (1825-55), hü-
kümlerinin tek temelini "Ortodoksluk, otokrasi ve milliyet"
olduğunu söylediği zaman, bunun en güzel örneğini veriyordu.⁵

Aslına bakılırsa, Rus örneği, Polonya, Tataristan ve Kafkas-
lar'daki Rus eğitim siyasasını emsal göstererek, ilkokullarda
Müslüman ve gayrimüslimlerin karma eğitimini savunan Ahmed
Şakir Paşa gibi Osmanlı devlet adamlarının zihnindeki modellerle
hemen hemen aynıydı. Şakir Paşa, "dil birliği, milli birliğin temeli
olduğundan" eğitim dili olarak yalnızca Türkçenin kullanılmasını
da savunuyordu.⁶ Osmanlı bağlamında bu ilke, itaati gerçekleştiren
çabası dahilinde, onaylanan dinin eğitim aracılığıyla yöne-
time gittikçe artan dozlarda girmesiyle kendini gösterdi. Aynı za-
manda Hristiyan azınlıkların ve misyonerlerin okulları gibi rakip
eğitim sistemleriyle mücadele etmeyi de amaçlıyordu.

Osmanlı eğitim siyasasının uygulamaları

2 Mart 1887'de, Şeyhülislamık, Yıldız Sarayı'na, rüşdiye ve ida-
dilerin müfredatını yeniden düzenlemeye yönelik bir iradeyle il-
gili bir tezkire sundu. Tezkirede, "dinin temelini sağlamlaştı-
mak isteyen bir millet açısından, sorunun köküne inilmelidir" de-
niliyordu.⁷ Şeyhülislamın görüşü, tıpkı "Osmanlı lisanının teme-
li" olan Arapça öğrenimi gibi, ne yazık ki dini eğitimin de ibtidai-
ye ve rüşdiyelerde olmadığı yönündeydi.⁸

Orta öğrenimin üst aşamasını oluşturan idadiler ile Mekteb-i
Mülkiye-i Şahane'de de müfredatın gözden geçirilmesi ve ek
din bilgisi derslerinin konulması gerekiyordu. Aynı şey Harbiye,
Tıbbiye ve Mühendishane için de geçerliydi. Bu okullarda, şey-

hıtlıslam “bilimsel öğretim sorununu yargılamak bize düşmese de, dini nitelikte okuma malzemelerinin eklenmesiyle dini inancın güçlendirilmesinin yeterli” olacağını kabul ediyordu.⁹ Şeyhülislam “özel niteliği” nedeniyle, Fransız modeline göre kurulmuş Galatasaray’ı hariç tutuyordu. Ancak bu okulun da öğrencilerinin, “Devlet-i Âliyye’nin çıkarlarına aykırı olan Batılı kitaplardan uzak tutulması” gerektiğini ifade ediyordu. Ayrıca, bazı Müslüman okullarının yabancı dillerde eğitim vermeleri, kesinlikle kötü bir şeydi ve “bundan tamamen kaçınılmalıydı.” Sadece onaylanan kitaplar Osmanlıcaya tercüme edilecekti.¹⁰ Galatasaray Lisesi’nin müdürü, “Latince ve felsefe derslerinin kaldırılması, Avrupalı düşünürlerin yaşamlarına dair hiçbir şeyin öğretilmemesi” gerektiğini ekliyordu. Din öğretimi artırılmalı ve sadakatleri tartışmasız olan ve talebelerine Hz. Muhammed’in ve sahabelerinin hayatını öğretecek hocalara emanet edilmeliydi.¹¹

Tezkire bunun yanı sıra, beş yıllık rüşdiyede verilmesi gereken derslerin ayrıntılı bir çizelgesini de içeriyordu. İlk yıl, din bilgisi ve Arapça haftalık on iki ders saatinin sekizini oluşturacaktı. Türkçe dilbilgisi de “İslam ahlakı kitabına” dayandırılmalıydı. Coğrafya ve “Avrupa ülkelerini gösteren arz” ancak üçüncü yıl verilecekti ve bu derse on iki saatin yalnızca biri ayrılacaktı. Beş yıllık öğretimin bütünü, ağırlıkla klasik İslam öğretimine yönelik olacaktı. Coğrafya, yalnızca üç ve dördüncü sınıflarda ve birer saat öğretilenecekti. Her ramazanda, talebelere Ebu Hanife’nin eserleri ezberletilecek ve her namazdan önce, padişaha uzun ömür ve sağlık dilenecekti.¹²

Bundan başka, Osmanlı Devleti’nin topraklarına ilişkin hiçbir resmi iddiasının eksik kalmadığından emin olmak üzere dünya haritaları dikkatle incelenecekti. 7 Nisan 1898’de, “ibtidai mekteplerde kullanılan Asya kıtası haritalarında, Devlet-i Âliyye’nin Asya sınırları açısından bazı hatalar içerdiği” konusu sarayın dikkatine sunulmuştu.¹³ Söz konusu haritalar müsadere edilip yeni haritalar hazırlanacaktı. Bu haritalar onay için saraya sunulduktan sonra okullara dağıtılacaktı.¹⁴

Bu dargörürlük, Galatasaray’ın tarih öğretmeni Midhat Bey hakkında yapılan ihbarda da kendini gösterir; Midhat Bey, “müfredat dışına çıkmak” ve eski Mısır, Yunan ve Roma’yı anlatmakla şiddetle eleştirilmekteydi. “Her öğretmenin ilk görevi, talebelerinin inançlarını düzeltmek (*tashih-i akaid*)” olduğuna göre, bu davranışı özellikle rahatsız ediciydi. Bu öğretmen ayrıca, bugün bir “davranış sorunu” olarak tanımlanabilecek bir şeyle de

suçlanıyordu: “İslam hukukunun dört kutsal okulunun adını, eski Yunan’ın putperest tanrılarıyla aynı anda anlatmak suretiyle hafife aldığı bilinmektedir. Öteki öğretmenlerin yanı sıra, Hristiyan diniyle de alay eder.”¹⁵ Bu öğretmen, büyük olasılıkla talebeleri tarafından çok seviliyordu.

Merkezin değerlerini adamakıllı benimsemiş, sadık ve yetkin devlet seçkinleri yetiştirme vurgusu, Osmanlı yükseköğretiminde temel bir kaygıydı. Maarif Nezareti’nden tüm yüksekokullara gönderilen bir genelgede belirtildiği üzere, bu kurumlardan mezun olan talebelerin, “iyi karakterli ve iyi yetişmiş, devlet ve memleketlerine hiç tereddütsüz hizmete hazır” olmaları bekleniyordu.¹⁶ Özellikle Mekteb-i Mülkiye’de, tüm hocalara “her mülki memurun bilincindeki ilk şey olması gereken devlete hizmetin kutsallığını aşlamak için hiçbir fırsatı kaçırmamaları” talimatı veriliyordu. Tüm hocalara, din derslerinin ve fıkhnın altını çizmeleri söyleniyordu. Yukarıda sözü geçen Galatasaray hocasının örneğindeki gibi, “müfredatın ötesindeki konu başlıklarına girmemeleri” hepsine kesinlikle ve özellikle telkin ediliyordu.¹⁷ Dini olmayan konular bile katı bir sansüre tabi tutuluyordu. Maarif Nezareti’ne, Mülkiye’de kullanılan uluslararası hukuk ders kitaplarını incelemesi ve “her türlü zararlı malzemeyi çıkarması” emredilmişti. Usule uygun şekilde, bu okulda okutulan ders kitaplarını incelemek ve itiraz edilebilir bulunanları bildirmek üzere bir komisyon kuruldu.¹⁸

Seçkinlere yönelik bir başka eğitim kurumu olan Mekteb-i Bahriye-i Şahane’de, talebe kitlesinin dini bütünlüğü, padişah için büyük bir kaygı konusu haline gelmişti. Mektep yetkililerinden, din derslerinde kullanılan kitapların adlarını, din hocalarının da isimlerini ve unvanlarını vermeleri istendi. Saray, bundan başka duaların düzenli edilip edilmediğini ve talebenin cuma namazlarını nerede kıldığını da öğrenmek istiyordu. Mektep yetkilileri, dini bütünlük konusuna büyük bir özen gösterildiği ve günlük dini yükümlülükleri sıralayan cetvellerin, “harekât-ı umumiyeye” başlığı altında okulun her yerine asıldığı konusunda saraya güvence verdiler.¹⁹

Saraydan tüm askeri rüşdiyelere, verilen din eğitiminin niteliğine ilişkin bilgi talep eden bir genelge gönderildi. Askeri Mektepler Nazırı Mustafa Zeki Paşa, 23 Ocak 1898’de verdiği cevapta, bir namazı kaçırın öğrencilerin, ev izinlerinin kaldırılarak cezalandırıldığını bildiriyordu. Ramazanda oruç tutmayan öğrenciler de, okul hapsiyle cezalandırılıyordu.²⁰

Gençler arasında “zararlı” ideolojilerin yayılmasını önlemeye çalışmanın bir başka yöntemi de, onların yurtdışında eğitim görmelerine izin vermemektir. Abdülhamid rejiminin son yıllarında bu eğilim daha belirgin hale geldi. Bu özellikle dönme seçkinlerin hatırı sayılır sermayeye ve çocuklarını eğitim için Avrupa’ya gönderme imkânına sahip olduğu Selanik’te, sorun olarak görülüyordu. Rumeli vilayetleri müfettişliği şuna dikkati çekmek zorunda kalmıştı: “[Bu gençler] öğrenim görmek ve ticari tecrübe edinmek üzere İsviçre ve Fransa’ya gidiyorlar. Bunu yapmazlarsa, Selanik’te Fransızlara, İtalyanlara, Rumlara veya Romenlere ait ticaret okullarına gidiyorlar. Her ikisi de, İslami ve Osmanlı yetişme tarzına aykırıdır.” Müfettiş, Selanik’teki önde gelen ailelerin çoğunun oğullarının gittiği seçkin Terakki ve Feyziye mekteplerinin müfredatına ticaret ve maliye derslerinin eklenmesini öneriyor, bu şekilde yurtdışında öğrenim görmenin, sahip oldukları İslam ahlakında yol açtığı kirlenmenin önlenebileceğini belirtiyordu.²¹

20. yüzyıla girildiğinde din eğitimi tüm seçkin eğitim kurumlarına yoğunlaşmıştı. Askeri Mektepler Nezareti, bu siyaseti, “Devlet-i Âliyye’nin hayatta kalmasının, İslam dininin muhafazasına dayandığı” gerçeğine bağlıyordu.²² Devlet-i Âliyye’nin hayatta kalmasına destek temel kurum, yani orduda din eğitimi öne çıkarıldı. Çeşitli fırsatlarda “tasdik olunmuş dini metinlerin belli aralıklarla erata okunması” ve “vazifenin kudsiyetinin” kendilerine telkin edilmesi bildirilmişti.²³

“Vazifenin kudsiyeti” söz konusu olduğu sürece, Abdülhamid’in çabaları nafile değilmiş gibi görünür. Carter Findley’in ifade ettiği gibi: “Bununla birlikte, büyük ölçüde Mülkiye Mektebi aracılığıyla yeni tip bir memur yetiştirme çabasının Abdülhamid döneminde ve bizzat onun öncülüğünde başladığı söylenebilir.”²⁴ Findley, Osmanlı yönetim kadrolarında “yeni bir profesyonelliğin” başlangıcına işaret eder.²⁵

Sekiz yıl kadar sonra hazırlanan bir diğer geniş tezkire, Osmanlı yönetici sınıfına kendi misyonuna ilişkin bir anlayışı aşılacak konusunda daha da açıktır: “Padişah efendimizin arzusu, dini inançları ve milli coşkuları sağlam olan erkeklerin, mutluluklarının Devlet-i Ebed Müddet’le bir olduğuna inanacak şekilde eğitilmeleridir.”²⁶ Tezkirede, “herkesin, dinini ve geleneklerini muhafaza ederek eğitim alması gerekir. (...) Ayrıca bir devlette tüm terakki biçimleri, talebelerin eğitimine ve dinlerinin ve milli onurlarının korunmasına bağlıdır”²⁷ denmektedir. Bu yüzden, yanlış öğretmenlerin gelecek kuşakların zihinlerini zehirlememesi için,

öğretmen seçiminde büyük bir titizlik gösterilmesi gerekiyordu.

Bu talimat ve emirlerin muhafazakâr tonuna rağmen, uygulamada oluşturulan programların çok daha gerçekçi olduğu anlaşıyor. İptidai mekteplerden Mülkiye'ye dek okullardaki müfredatı belirleyen tabloda din derslerinin çok ağırlıklı olması, ilkokuldan en üst düzeye kadar, Kuran okumanın (*tecvid*) daima ağır basmasına karşın, daha pratik kaygılar da söz konusuydu. Taşradaki idadilerde programa kozmoğrafya, genel coğrafya ve Osmanlı coğrafyası, iktisat, geometri ve ziraat gibi dersler de eklenmişti. Dahası, bazı bölgelerde bunların Arapça, Ermenice, Bulgarca ya da Rumca öğretilebileceği de belirtiliyordu. Arap vilayetlerinde, özellikle Şam gibi entelektüel merkezlerde, hükümet okulları öğretim merkezleri olmayı sürdürdü ve sonraları bağımsız Arap halef devletlerin ilk önderleri olacak Arap seçkinlerinin oluşumunda büyük ölçüde etkili oldu.²⁸ Fransız dili ve tercümesi de, Arapça, Rumca, Bulgarca ve Ermenice eğitimine ek olarak, (Recâi Bey'in bütün çabalarına karşın) Galatasaray'ın ve Mülkiye'nin müfredatında yer almayı sürdürdü. Öğretimin bir başka yönü de, "dikbaşlı ve güvenilmez davranışlar göstermesinler diye" talebelerin sıkı gözetim altında tutulmasıydı.²⁹

İmparatorluğun çeşitli ücra köşelerinde görev yapan Osmanlı memurları tarafından hazırlanan geniş rapor ve tezkireler, bunların "millî" eğitimi nasıl algıladıkları noktasına ışık tutar. Hicaz ve Yemen vilayetlerinde uzun süre valilik yapan Osman Nuri Paşa, bu türden pek çok tezkire bırakmıştır.³⁰ Paşanın eğitim görüşü, genelde doğrudan Aydınlanma düşüncesinden etkilenmişti: "Bir ülkenin eğitimsiz halkı, insanlığa hiçbir yararı olmayan hayattan yoksun cesetlere benzer" (*maarifsiz memleket ahali-si cemiyet-i beşerîyyeye nefîyyi olmayan ecsad-ı mefluce gibidir*). Paşa, din okullarının "İslami coşkunun (*asabîyyet-i İslamiyye*) korunması ve pekiştirilmesinin tek temeli" olduğunu kabul etmekle birlikte, "modern maarif ile edinilen akılcı ve siyasal öğrenimin de İslam'ın gücünün sürmesi için elzem olduğunu" belirtir. Kutsal Topraklar'daki medreseler, ne yazık ki bu bakımdan eksiktir ve zaten "Hintliler, Cavalılar ve Türklerle doludur ki, bu da buralarda öğretimden yalnızca yabancıların yararlandığı anlamına gelir."³¹

Kutsal Topraklar'daki medreseleri dolduran Hollandalı Cava Müslümanları, İngiliz Hint Müslümanları ya da Rus İmparatorluğu'nun Türk uyruklarının, Hicaz'daki diğer Osmanlı olmayanlar gibi, zaten kıt olan Osmanlı eğitsel kaynaklarını hak-

uz biçimde tüketen yabancılar olarak kabul edildiği açıktır.³² Osman'ın Nuri Paşa, Hicaz'daki yabancıların hiç vergi ödemediklerinden yakınıyordu: "Halihazırda Kutsal Topraklar'ın arazi ve emlakinin çoğunu denetimleri altında tutan yabancıların, yerel sakinlerden bile geniş bir vergi muafiyetinden yararlanıyor olması acı verici bir durumdur." Yabancıların vergilendirilmesini savunuyor ve bunun başka yerlerdeki Osmanlı vergi yükümlülerinin yüküklü de hafifleteceğini öne sürüyordu.³³ Yerel Arap kabileleri, eğitimin aracılığıyla "tedricen uygarlaştırılmalı" ve "böylece kendi [vahşil] âdetlerine kendi elleriyle son vermeleri sağlanmalıydı." Ayrıca şeyh, şerif ve öteki üst düzey din adamları gibi Arap ileri gelenlerin oğullarının da, ilkin Osmanlı eğitim sisteminden geçip uygun diplomalar almaksızın babalarının konumlarını tevarüs etmelerine olanak verilmemeliydi. "Devletin çeşitli kabile ve halklarını bir araya getirmenin birincil araçlarından biri, dil birliği" (*tevhid-i lisan*) olduğuna göre, Türkçe öğretimi hayati önem taşıyordu.³⁴ Bismarck ve Mazzini bu söze tüm yürekleriyle katılırlardı.

Eğitim siyasetine ilişkin daha olumsuz bir bakışı, Anadolu'daki teftiş gezilerinden biri sırasında Ahmed Şakir Paşa öne sürmüştü. Paşa, sadakatleri kuşkulu olan bölgelerde ibtidai mekteplerin kurulmasına öncelik verilmesini savunuyordu.³⁵

Osmanlı "özel eğitiminin" bir başka hedefi, Musul, Basra ve Bağdat gibi nüfusu büyük ölçüde Şii olan vilayetlerin halkıydı. Şiiilerin eğitimi çabası, mütevazı ailelerin çocuklarına yönelmişti. Bağdat valisinin 30 Aralık 1891 tarihli mektubu, padişahın talimatına uygun olarak, Bağdat ve Kerbela'dan on Şii çocuğun İstanbul'a gönderildiğini bildiriyordu. Bununla birlikte, vali "Şiiilerin kafasını rahatlatmak ve bu çocukların padişahın cömertliği sayesinde öğrenim görmek üzere İstanbul'a gönderildiğini göstermek amacıyla" bu çocukların yanına iki de Sünni çocuk katmayı uygun görmüştü. Gönüllü aileler yoksul olduğu için, oğlanların altısı devlet hesabına giydirilmiş ve yolculuk giderleri ile başlarındaki gözetmenlerin ücretini padişah ödemişti. Bu belge, uygulamanın amacının geleceğin propagandacı/misyonerlerini yetiştirmek olduğunu açık açık söylediği için, bir alıntı yapmak yerinde olur:

[Bu çocuklar için] bunca para harcanması nedeniyle, eğitimlerinden gereken yararların sağlanması önemlidir. Aralarından Şii olanların eğitimi, bu mezhepten ayrılıp Hanefi olmalarını, böylece dönüşlerinde hemşehrilerini de Hanefi yapmalarını sağlayacak yönde olmalıdır.³⁶

Bağdat, Basra ve Musul gibi Irak vilayetlerinin adı, eğitimle ilgili yazışmalarda sık sık geçer. Coğrafi açıdan uzak, dini açıdan da Şiiilerin ağırlıklı varlığı ve İran'a yakınlık nedeniyle dinsel açıdan kuşkulu olan bu vilayetlerdeki Osmanlı valileri, iş eğitim siyasetlerine geldiğinde, kuşatma zihniyeti denebilecek bir anlayışı benimsediler. Musul valisi İsmail Nuri Paşa, bu ruh hali içinde, 11 Kasım 1892'de İstanbul'a yazdığı raporda, "Musul, Bağdat'taki Şiiiler ile İran arasında stratejik bir engel oluşturuyor" diyordu. Nüfusu çoğunlukla Hanefi ya da Şafii idi ve bu nedenle güvenilir kabul ediliyordu. Yezidileri ve Şebekli'yi Hanefiliğe döndürme çabaları başarıya ulaşmıştı. Şeyhan'daki Şeyh Adi adını taşıyan Yezidi türbesi, Hanefi ulema için hoca yetiştiren bir medreseye dönüştürülmüştü. Hayati bir sorun olması nedeniyle, Türkçe eğitimin daha da vurgulanması gerekiyordu. Yazışmanın en ilginç yönü, valinin eğitsel sorunlarda askeri imgelemi kullanmasıdır:

Eğitimin ışığı bu vilayetlerde de parlarsa, bu, sınırlarımızı yabancıların açgözlü nazarlarına karşı korumak için bir savunma hattı ve bir direniş perdesi teşkil edecektir. (...) Bu, eğitsel savunma eserleri inşa etmek yoluyla gayrimeşru Şii mezheplerine karşı yolları tıkayacaktır.³⁷

Açıkça, imparatorluk merkezinin bölgede kurulmasını teşvik ettiği ibtidaiye ve rüşdiye mekteplerinin, yabancı nüfuzuna karşı kaleler olması öngörülmüyordu. Vali, "bir göçebelik, vahşilik ve cehalet hali içinde yaşayan" kabilelerin, "uygar halklar topluluğu içine sokulması" gereğini vurgulamayı ihmal etmediği için, askeri imgelem, *mission civilisatrice* ile el ele yürüyordu.³⁸

Sorun, Müslüman nüfusun şu ya da bu unsurunun yanlış davranışı olduğu zamanlarda, askeri harekâtın bir alternatifi olarak, eğitim her zaman ilk çare görülüyordu. Musul vilayeti, bir Kürt aşireti olan Peşderli'nin kırsal kesimi yağmaladığını bildirerek bunlara karşı askeri birlikleri gönderme yönünde merkezin iznini istediği zaman, İstanbul'dan gelen talimat çok açıktı: "Onlara karşı birlikler gönderilmesinden evvel, Müslüman kanı dökmekten kaçınmak üzere (...) liderlerine nasihat verilmeli ve gerekirse tek-dire edilmeli (...) onları kazanmayı amaçlayan (...) okullar gibi (...) ılımlı yöntemler (*vesait-i leyyine*) kullanılmalıdır."³⁹

Eğitimin, yalnızca kıl payıyla bile olsa "sopa"ya alternatif olması, köylerine jandarma karakolunun kurulmasına karşı direnen bir köy halkına hitap eden bir Osmanlı yerel yöneticisinin şu

ifadeyi kullanmasına sebep olmuştu: “Sizin gibi insanlarla ancak iki şey yapılabilir. Biri, kanun ve düzenin gerekliliğini görmenizi sağlamak üzere sizi eğitecek okullar (...) öteki de sopadır. Şimdi, okulların benim istediğim gibi adam yetiştirmesi on beş yıl alacak; sopa ise yalnızca beş dakikada işi bitirir...”⁴⁰

Mekteb-i Aşiret

Şakir Paşa ya da Osman Nuri Paşa gibi memurların savundukları görüşlerin çoğu, II. Abdülhamid tarafından benimsendi. Bu tür girişimlerden biri, Mekteb-i Aşiret’in kurulmasıydı. Osmanlı yurtseverliğini Arap ve Kürt çocuklarına aşılamanın bir aracı olarak, bir irade-i hümayun ile özel bir okul kuruldu ve kapılarını 3 Ekim 1892’de açtı.⁴¹ Okul başlangıçta önde gelen Arap şeyhlerinin ve iyi Osmanlılar olarak görülen eşrafın çocuklarını eğitmek ve Arabistan yarımadasında gittikçe artan İngiliz nüfuzunu kırmak amacıyla kurulmuştu. Proje daha sonra Kürt şeyhlerinin ve bazı Arnavutların çocuklarını da dahil edecek şekilde genişletildi.

İki yıllık bir yatılı okul olarak başlayan, sonraları beş yıla tamamlanan mektebin, Arap kabilelerine “uygarlık getirmek” ve onların Osmanlı Devleti’ne sadakatlerini pekiştirmeyi amaçladığı belirtilmekteydi. Müfredatta yoğun Türkçe öğretimi olmakla birlikte, ilk evresinde, çocukların hiç Türkçe konuşmadıkları düşünülerek Arapça ve Türkçe birlikte kullanılacaktı.⁴² Başlangıç olarak, Halep, Suriye, Bağdat, Basra, Musul, Diyarbakır ve Trablusşam vilayetlerinden, yaşları on iki ile on altı arasında değişen dörder öğrenci gönderilecekti; dörder öğrenci de Bingazi, Kudüs ve Zor sancaklarından gelecekti. Yemen ve Hicaz vilayetlerinden beşer öğrenci gönderilecek olması, bu vilayetlere verilen özel önemi gösteriyordu.⁴³ Okul, başlangıçta önde gelen Arapların oğulları için düşünülmekle birlikte, Kürt şeyhlerinden, özellikle Hamidiye Alayları’nda kumandanlık mevkiilerinde bulunanlardan gelen talepler üzerine, çok geçmeden onların çocukları da (biraz gönülsüzce olsa da) dahil edildi. Arnavutları, aynı şekilde İstanbul’a oğullarının kabulü konusunda baskı yapan Arnavut ileri gelenlerinin çocukları da bunları izledi.⁴⁴

Arap ve Kürt şeyhleri, oğullarının okula kabul edilmesi için gerçekten çok hevesliydi. Dahiliye Nezareti 20 Eylül’de, “genelde çocuklarını cadırlarının dışına bile salmayan” Arap şeyhlerinin, “cehalet ve kabalıklarının (*cehl ve kudaniyet*) böylece uygarlık ırgıyla kılınmı olacağını bildiklerinden, çocuklarını ve

seve kendi elleriyle getirdiklerini” bildiriyordu.⁴⁵ Nazır, bundan başka şeyhlerin birbiriyle rekabet ettiklerini de belirtiyordu: Zor sancağından Ali al-Necri diye bir şeyh, kendisine o yılın kotasını dolduğu söylendiğinde, durumu şiddetle protesto etmiş ve oğlunun alınmaması halinde itibarını kaybedeceğini ve yolculuk masraflarını ödemeye bile hazır olduğunu söylemişti.⁴⁶

3 Ekim 1892’de Mamuretülaziz (Elazığ) valisi, bölgesinden üç çocuk göndermesine dair emrin ileri gelenlere ve Kürt aşiretlerinin saygın liderlerine bildirilmiş olduğunu kaydediyordu.⁴⁷ Haber, önde gelen aileler arasında büyük bir heves yaratmıştı ve öngörülen üç yerine altı çocuk “bu yolculuğu yapmak için aşırı derecede istekliydi.” Vali, “Dersim bölgesinin duyarlı doğasına” işaret ederek, bu fazladan üç çocuğun geri çevrilmesinin tavsiye edilemeyeceğini söylüyor ve altı çocuğun hepsinin birden Aşiret Mektebi’ne kabul edilmesini öneriyordu.⁴⁸

Okulun saygınlığı, güçlü ailelerin, çocuklarını da kabul ettirmek için, onları aşiret üyeleri gibi gösterip yerel memurlar üzerinde nüfuzlarını kullanmaları noktasına dek artmıştı. Yerel yetkililere, “öğrenci adayının bir aşiret mensubu olup olmadığını belirlemeleri” ve eğer değilse geri çevirmeleri talimatı verilmişti.⁴⁹

Kürt nüfusunun eğitime yönelik talep, Şerif Mardin’in efsanevi Şeyh Said-i Nursi üzerine yaptığı çalışmada gün ışığına çıkarılır. Fiilen Abdülhamid’in huzuruna çıkmayı başaran Said-i Nursi, o zamanlar Van’da kurulmasını talep ettiği bir Kürt üniversitesini apaçık savunan fevri, genç bir şeyhti. Nursi, padişaha Protestan misyonerleriyle rekabet etmek istiyorsa, modern İslami eğitimin tek ümit olacağını dobra dobra söylemişti.⁵⁰

Aşiret Mektebi, Beşiktaş’ta bir zamanlar Osmanlı hanedanına ait eski bir sarayda açıldı. İlk müdürü, Mülkiye’deki müdür yardımcılığı görevini de sürdüren, her yerde hazır ve nazır Recai Efendi’ydi. Evlerinden çok uzakta olan ve Türkçe bilmeyen bu çocuklar için okuldaki yaşamın çok kolay olduğu düşünülemez. Yönetim çok katıydı ve öğrenciler gerçek bir ev hapsinde tutuluyor, sadece ara sıra, o zaman da sıkı denetim altında dışarıya çıkmalarına izin veriliyordu.

Öğrencilerin okul sınırları içinde tutulmaları meselesine ilişkin tartışma, Osmanlı eğitimcilerinin zihniyetine açıklık getirmesi bakımından çok ilginçtir. Önceleri öğrencilerin haftalık tatillerini kentteki akraba ve arkadaşlarının yanında geçirmelerine izin verilmişti. Çok geçmeden, okulun ilk günlerinde bunun iyi bir fikir olmadığı anlaşıldı; akrabaları olup da dışarıya çıkabilen ço-

çocukları, bu tür temasları olmayanlar kıskançlıkla bakıyorlardı. Maarif Nazırı Zühdü Paşa, “talebelerin büyük çoğunluğu hâlâ göçebelik ve vahşiyet hali içinde olduğundan, uygarlığın nimetlerini anlamadıklarına” işaret ediyordu.⁵¹ Bu “vahşiyet” davranışının bir bölümünü, “kaçma amacıyla okul duvarlarından atlamak” oluşturunuyordu. Bu nedenle, talebelerin sıkı bir denetim altına alınıp, “çevrelerini takdir edebilecek hale gelinceye değin” okulda tutulmaları yerinde olacaktı. Cuma günleri, “manzaranın ihtişamını görme fırsatı vermek üzere” kentin büyük camilerine götürülecekler, “çöl insanları oldukları ve uygar halkla pek temasları olmadığına göre” buraları hiç kuşkusuz takdir edeceklerdi.⁵²

İdari “talimatname”, tüm çocukların ailelerine yazdıkları mektupların hocaları tarafından sansür edilerek, yakışıksız olan her şeyin “düzeltilmesi”ni öngörüyordu.⁵³ Okuldaki olayların haftalık bir kaydı tutulacak ve “hiçbir şeyin silinmesine izin verilmeyecekti: Sözcüklerdeki herhangi bir değişiklik, ancak yanlış sözcüğün bir daire içine alınıp, orada okunaklı bir şekilde bırakılmasıyla yapılabilecekti.” Her günün sonunda, çocuklar toplanacak ve İslam dininin şerefi ve tüm Müslümanların halifesi olan padişaha itaat etmenin her Müslüman’a düşen görev olduğu anlatılacaktı.⁵⁴

Abdülhamid’in, kendisine emanet edilen bu genç Arap ve Kürtlere karşı bir çeşit *pater familias* rolünü benimsediği anlaşıyor. Padişaha, her öğrencinin her derste gösterdiği başarıyı yıllık olarak sergileyen bir çizelge sunuluyordu. Bir keresinde saray, okul yönetimine, “talebelerden bazılarının kötü davranışlarda bulunduğu, [padişahın] dikkatini çektiğini, bu talebelerin karakterlerindeki kötülükle (*mesavi-i ahlak sahibi*) evlerine gönderilmesinin asla arzu edilecek bir şey olmadığını” bildirmişti. Okul yönetimi çocukların doğru dürüst davranmalarını sağlamakla görevliydi, aksi takdirde “bundan sorumlu tutulacaktı”.⁵⁵

Bir yıl kadar sonra, “Arap ve Kürt talebelerin taş, ayakkabı ve yumruklarını kullandıkları, dört Kürt ile altı Arap çocuğun hafif yaralanmasıyla sonuçlanan bir kavgaya karıştıkları” düşünülürse, çocukların “doğru dürüst davranış”larından pek bahsedilemeyeceği anlaşılır. Bu olay üzerine, Maarif Nazırı Zühdü Paşa gibi önemli bir isim, askeri bir birliğin eşliğinde derhal okula geldi. Nazır, “sorunun küçük bir tartışmanın sonucu olduğu ve hiçbir dahili veya harici tahrikten kaynaklanmadığı”na ilişkin bir rapor yazdı. Bu yorum, kardeş olmayı öğrendikleri varsayılan Kürtlerle Araplar arasındaki muhtemel bir etnik çekişme korkusunu açıkça ima ediyordu.⁵⁶

Okulda geçirdikleri dört (sonraları beş) yıllık sülrenin sonunda, öğrencilerin önce Mekteb-i Sultani'ye, ardından Mülkiye'ye girmeleri, sonunda da öğretmen ve memurlar olarak ait oldukları vilayetlere dönmeleri bekleniyordu.⁵⁷ Tophane-i Âmire tarafından hazırlanan, 22 Eylül 1897 tarihli bir tezkire, Aşiret Mektebi'nin ilk elli mezununun öğrenimlerini tamamladıkları ve Harbiye ve Mülkiye'ye gönderildiklerine dikkati çekiyordu. Burada Kürt çocuklarına bir yıllık süvari taktikleri eğitimi veriliyor, Araplar da mülki memurlar olarak eğitiliyordu. Askeri Mektepler Nazırı Zeki Paşa, bu mezunların ait oldukları vilayetlere gönderilmesinde belirli bir gecikme olduğuna ve bunun dedikodu yarattığına dikkati çekiyordu. Yeni yetişen Osmanlı askeri ve mülki memurları olarak, bu mezunlara Osmanlı bürokratik sistemi içinde üçüncü, dördüncü ve beşinci rütbe (*salise, rabia, hamise*) mevkiler verilerek derhal geri gönderilmeleri gerekiyordu.⁵⁸

Ait oldukları vilayetlerde bir başka eğitim döneminden sonra, Harbiye ya da Mülkiye mekteplerindeki öğrenimlerini tamamlamış olan Aşiret Mektebi mezunlarının, Yemen, Bingazi ya da Musul gibi sorunlu bölgelerde çalışmaları bekleniyordu. Söz konusu seçkin kurumların genç mezunları, dünyadan bihaber yerler olarak gördükleri bu bölgelere tayin edilmeyi küçümseyerek, İstanbul'da kalmayı veya hiç değilse kendi bölgelerinin vilayet merkezlerine dönmeyi istedikleri için sorun yaratıyorlardı.⁵⁹

Aşiret Mektebi, görünüşte talebeler arasında yemek konusunda çıkan bir arbede yüzünden ansızın kapatıldığı 1907 yılına dek sürdü. Öğrenciler arasında, çorbada yüzen sinekten daha ciddi bir nedenle kargaşa çıktığını bugün ancak tahmin edebiliriz. Okulun kapatılmasına gerçek neden, yeşermekte olan Arap milliyetçiliği veya Jön Türk etkileri olabilir.⁶⁰

Osmanlıların gayrimüslim eğitimi konusundaki tutumu

Gerek genel nüfusun, gerek seçkinlerin eğitime ilişkin tartışmalara yaklaşan tehlikeye ilişkin bir sezgi hâkimdir. Bu tartışmalarda imparatorluk, potansiyel bir beşinci kolun bozguncu etkinliklerini karşılayabilmek için azami özenin gösterilmesi gereken kuşatılmış bir kale olarak tasavvur ediliyordu. Bu nedenle, gayrimüslim eğitim kurumları sıkı bir denetim altında tutuluyor ve bunlara her zaman büyük bir kuşkuyla bakılıyordu. Padişahın nazırlarına gönderdiği bir genelge bu doğrultuydu: "Devlet-i Âliyye'nin Rum ve Ermeni uyruklarının sayısı Müslüman uyruk-

larına göre az iken (...) birçok cami köhnemiş bir halde çürürken ve pek çok medrese viraneye dönmüşken, beş ya da on hanelik köylerde bile büyük kilise ve okulların inşa edildiğini görüyoruz.”⁶¹ Abdülhamid döneminde, Tanzimat döneminin görece hoşgörülü atmosferi kayboldukça belirgin bir vurgu değişikliği ortaya çıkmıştı.⁶² Daha 1858’de, Maarif Kanunu altında, tüm gayrimüslim okulları izne tabi tutulmuş ve etkinliklerine ancak Maarif Nezareti’nin kurallarına uymaları halinde izin verilmeye başlanmıştı.⁶³ Gelgelelim, bu yasaların çıkarılmasına ve katı kuralların hazırlanmasına karşın, izleyen yıllarda bu kuralların ardı arkası kesilmeksizin teyit edilmesi, Osmanlı yetkililerinin bunları uygulamakta ciddi güçlüklerle karşılaştıklarını göstermektedir.

1869 Maarif Kanunu, gayrimüslim okulların ders programlarının teftişine olanak tanımıştı. 1880’de bu daha da genişletildi ve yerel eğitim komisyonlarına, bu tür kurumlarda kullanılan okul kitapları ve müfredatını denetleme görevi verildi.⁶⁴ Türkçe öğretimi, 1894’te gayrimüslim okullarında zorunlu hale getirildi.⁶⁵ Gayrimüslim okullara, ücretleri Osmanlı hükümeti tarafından ödenen Türk öğretmenler atandı.⁶⁶ 1887’de, ilk olarak gayrimüslim ve yabancı okulları müfettişliği kuruldu.⁶⁷

Gayrimüslim eğitimini kısıtlama ihtiyacı hakkında tezkirenin, bir Hristiyan öğretmenden, Beyrut idadisinde ders veren Mihran Boyacıyan Efendi adında bir Ermeni’den gelmesi ilginçtir. Boyacıyan, 1891’de, Beyrut’taki Hristiyan okullarının tehlikesine ve özellikle bu okullara giden Müslüman çocuklarının içinde bulunduğu tehlikeye karşı uyarıda bulunuyordu. Bundan başka, gayrimüslim okullarında Türkçe dersi ile Osmanlı tarihi öğretiminin önemini vurguluyordu.⁶⁸

Osmanlı arşivleri, görünüşte ruhsatı olmadığı gibi bir gerekçeyle, şu ya da bu okulun kapatılmasına ilişkin emirlerle doludur. 20 Mart 1890’da, Maarif Nezareti, Manastır vilayetindeki Ulah ve Rum okullarının tümünün ruhsatsız olduğuna ve kapanması gerektiğine işaret ediyordu.⁶⁹

Vilayetlerdeki devlet okullarında Ermenice öğretimi de sorun yaratan bir noktaydı. Maarif nazırı, “Ermenice öğretimini, memurların eğitildiği İstanbul’daki okullarla kısıtlamak yeterli olacağından”, Erzurum İdadisi’ne bir Ermeni öğretmenin atanması gerektiğini titizlikle vurguluyordu.⁷⁰ Vilayet, devlet okullarında Ermenice öğretiminin, “çoğunluğu Ermenice konuşan Erzurum vilayeti halkı üzerinde muhtemelen kötü bir etkisi olacağı” düşüncesindeydi.⁷¹ Bu bilgi, H. B. Lynch’in gezilerini derleyen

anlatısında kaydettiği, Erzurum'daki bir Ermeni özel idadisi olan Sansaryan Koleji'nin, 1894'te yerel yetkililer tarafından kapatılışına ilişkin bilgiyle tutmaktadır. Bu sırada Ermeni kilise tarihi ve Ermeni kültürü üzerine okulda kullanılan ders kitaplarına da el konulmuştu.⁷²

Bu çok açık bir şekilde, Osmanlı yetkililerinin dil ile milliyetçi mayalanma arasındaki bağlantıyı çok iyi anladıklarını gösterir. Bu sorun hakkında, Andreas Tietze'den, "İstanbul'daki gerek Rum gerek Ermeni cemaatlerinin önemli kesiminin Türkçe konuştuklarını ve atalarının kullandığı dili pek az bildiklerini" öğrendiğimizde, durumun önemi daha çok ortaya çıkıyor.⁷³ Bu durum, Galatalı Cizvitlerin 1702'de Ermeni Patrikliği'nden Ermeni okullarında Türkçe vaaz verme izni alması örneğinde kendini gösteriyor.⁷⁴ Türkçenin Ermeni ve Rum cemaatlerinde bu denli yaygın bir biçimde konuşulduğu göz önüne alındığında, Ermeni ve Rum milliyetçileri tarafından kendi dillerinin kullanımına yapılan vurgu, Osmanlı sistemine doğrudan bir meydan okumayı temsil ediyordu.

Bu meydan okuma öylesine derinden hissediliyordu ki, devlet, okul çocuklarının söylediği Ermenice şarkılar gibi, okul yaşamının görünürde son derece masum yönlerini bile kuşkuyla karşılıyordu. 6 Mayıs 1890'da, Bursa vilayetine, okulda kullanılan şarkı kitaplarının incelenmesi "bozguncu düşüncelerini" (*bazı efkâr-ı faside*) ortaya çıkardığından, İnegöl kazasındaki bir Ermeni okulunun öğretmenleri ve müdürünün "ibret olacak şekilde cezalandırılması" talimatı verildi.⁷⁵ Aynı şekilde, 26 Ağustos 1890'da, Ermeni Patrikliği Osmanlı yetkililerine "bin yıllık dua kitaplarından bazılarının, bozguncu oldukları gerekçesiyle yasaklanmasından" yakınıyorlardı. Osmanlı yetkilileri, gerçekten eski dua kitaplarına izin verilmesini, ama yasağın "yeni yazılmış, potansiyel olarak zararlı simgeler ve kısaltmalar (*rumuzlu*)" içeren kitaplara uygulanmasını salık verdi.⁷⁶

Aynı yıl, Maarif nazırına, İstanbul'daki Yunan sefaretisi ile Yunan Dışişleri Bakanlığı arasında gizlice yürütülen yazışmada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum okullarının "Yunan pedagoji programı doğrultusunda" Yunan hükümeti tarafından etkin bir biçimde teşvik edildiği bildirildi.⁷⁷ Kozmas Politis'in, yakın zamanda Türkçeye çevrilen bir romanı, bu bakımdan Osmanlı yetkililerinin kuşkulananmakta haklı olduğuna ilişkin kanıtlar içerir. Roman- da, 1890'ların sonunda İzmir'deki bir Rum okulunda, öğrencileri kentin dışına, kıra götüren müdürüne ilişkin bir bölüm yer alır. Çocuklar bir dağ tepesinde bazı eski Yunan harabelerini ziyaret

eder, burada “antik Hellen geçmişlerinin şerefine” bir dakika sessizce dururlar. Ardından gözleri önüne serilen dağ ve ırmakların Yunanca adlarını birbirlerine sordukları sırada, okul müdürü göz yaşları içinde “tüm bunlar bir zamanlar Hellen’di, her zaman da öyle kalacak!” der.⁷⁸

Sonuç

Osmanlı eğitim siyasası projesi, değişen dünya koşullarında ılımlıkçe daha fazla tehdit altında hissedilen bir toplumsal düzeyin ideolojik meşruiyetini pekiştirmeye yönelikti. Bu da ancak tebaanın eğitimi ve endoktrinasyonu sayesinde mümkün olacaktı: Eric Hobsbawm’ın sözleriyle: “Bu durum devlet için yepyeni sorunlar yaratıyordu. Tabaanın gözünde meşruiyetini korumalı, aynı zamanda da onların katılımı sağlanmalıydı.”⁷⁹

En temel kısıtlama, paraydı. Tüm yerel yönetimlerin, gelirlerinin bir bölümü ile “eğitim bütçesi”ne (*maarif hissesi*) katkıda bulunmaları gerektiği halde, çoklukla bu para gelmediğinden, okullar inşa edilemiyor, öğretmenlerin aylıkları ödenemiyordu.

Örneğin 1890’da Yemen vilayetinden gelen bir resmi yazıda, San’a’daki ibtidai mektebinin hocalarına bir süredir maaş verilemediği anlatılıyordu.⁸⁰ Aynı şekilde, Bağdat vilayeti de 1890’da, yerel rüşdiye mektebi için “hayırsever eşhas”tan bağışlar almak yoluyla gerekli fonu bulmaya çalışmasına karşın, başarısız olduğundan şikâyet ediyordu.⁸¹ 1899’da, Kastamonu vilayeti, öğrenci ailelerinin her hasatta tarım ürünlerinin belirli bir bölümünü vermeleriyle, köy ibtidai mektep hocalarına aynı olarak ödeme yapılmasını önerecekti.⁸²

Diğer büyük sorun, çok düşük düzeydeki okuryazarlık oranlarıydı. Carter Findley, okuryazarlığın “tüm imparatorlukta 1800’de belki % 1’den, 1900’de % 5-10’a yükseldiğini” tahmin etmektedir. Eğitim reformları çok düşük bir düzeyden başlamış olmakla birlikte, Jön Türk dönemine gelindiğinde imparatorluğun her yerinde rüşdiye mektepleri kurulmuş durumdaydı. İmparatorluğun sonuna gelindiğinde, bugün Suriye ve Irak’ta yer alan bölgelerde “ilköğretim düzeyinde 28.400, ortaöğretim düzeyinde de 2.100 kişinin öğrenim gördüğü 570 Osmanlı devlet okulu” bulunuyor ve bu öğrencilerin birçoğu daha üst düzey öğrenim için İstanbul’a gidiyorlardı.⁸³

Mütevazı köy okulları, burada kız öğrencileri gören gezginler üzerinde olumlu bir etki yaratıyordu: “Topaklı köyünde, bü-

yük bir şaşkınlıkla birçok kız çocuğun erkeklerle yan yana oturduğunu gördük. Bu, Türkiye’de büyük bir ahlaki terakkinin gerçekleştiğinin göstergesi ve bu ülkede kadının yaklaşan kuruluşunun kesin bir habercisidir.”⁸⁴ Resmi propagandacılar da başarılı reformların bir göstergesi olarak eğitimdeki gelişme hakkında yazmaya yönlendiriliyorlardı. Prenses Annie de Lusignan, “İstanbul’da önde gelen bir Türk kız okulu”nu ziyaret ettiğinde, okulun temizliği ve düzenli görünümünden çok etkilenmişti: “Padişahın ulusal eğitim adına çabalarını adil bir biçimde değerlendirebilmek veya bu büyük dava uğruna yorulmak bilmez çabasına ilişkin doğru bir fikir verebilmek için birkaç kitap yazmam gerekirdi.”⁸⁵ Abdülhamid bundan başka, yabancı ziyaretçilere, onları etkilemek için hazırlanmış “vitrin okulları” göstermeye de özen gösteriyordu. Önde gelen yabancı kütüphanelere gönderilen fotoğraf albümlerinin önemli bir özelliği, küçük elleriyle diplomalarını kavramış ağırbaşlı kız çocuklarını gösteren fotoğraflar içermesiydi.⁸⁶

19. yüzyıl monarşileri, “milliyetçi kimliğe doğru yaştıkça,” Osmanlı İmparatorluğu kendini Rus, Japon, Avusturya, Alman, hatta Çin imparatorluklarıyla aynı kefedede buldu.⁸⁷ Kont Uvarov’un Rus Devleti’nin temeli olarak “otokrasi” (*samoderzhanie*), Ortodoks-luk (*Pravoslavie*) ve milliyeti (*narodnost*) ileri sürmesiyle neredeyse aynı dönemde, Tanzimat reformlarının ardındaki etkili güç olan Reşid Paşa da, “Devlet-i Âliyye’nin temelleri” olarak, “İslam, hanedan-ı Âl-i Osman, Mekke ve Medine (Haremeyn) ile imparatorluğun payitahtı olarak İstanbul’u” öngörmekteydi.⁸⁸

Tüm imparatorlukların eğitim sistemlerinde temel sorun, kendi halkları arasında “aidiyet” duygusunu güçlendirmektir; bu, toprakların muazzam genişliği ve halklarının çeşitliliği, “yük-selen popüler milli kimlik kavramının, ancak ilkel düzeyde bir yurttaşlık kavramını içerdiği...” Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu örneklerinde hepsinden de şiddetle hissedilen bir ihtiyaçtı.⁸⁹ “Farklı halklarda az da olsa gönüllülük yaratabilecek bir ‘etnisite-üstü’ millet ya da imparatorluk kavramı” da yoktu.⁹⁰ Bu bağlamda, ortaya çıkan boşluk, dinin yeni bir içerikle kavram-sallaştırılması ve/veya imparator/padişahın yarı kutsal kişiliğine dolaysız bağlanma ile dolduruldu. Bu bağlanma, kitle eğitimiyle aşılacaktı. Eğitimi standartlaştırma girişimlerinin, Rus ve Osmanlı İmparatorluklarında yaklaşık aynı dönemde yapılmış olması ilginçtir. İlköğretim okulları hakkındaki Rus kanun ve yönetmelikleri 1864 tarihini taşıırken, Osmanlı Maarif Nezare-

11 1857'de kurulmuş ve Maarif-i Umumi Kanunu 1869'da çıkarılmıştı. Her iki eğitim sisteminde, din öğretimi merkezi bir role sahipti.⁹¹

1897'de, Rusya'da haftalık 24 saatlik ders saatinin 9'u din ve ilim öğretimine ayrılırken, Osmanlı okullarında da, ilköğretimden liseye kadar Kuran eğitimine (*tecvid*) ilişkin yenilenen vurguya daha önce değinmiştik.⁹² Gerek Osmanlı, gerek Rus örneklerinde, okul çocuklarına ortak bir kimlik duygusu aşlamak üzere taahhütlen alinan kahramanlık figürleri ve şanlı bir geçmişin imgesi kullanılıyordu.⁹³ Sözelimi, romantik şair/yazar Namık Kemal ve özellikle ilk eserleri, öğrenciler için standart okuma parçaları haline gelmişti.⁹⁴

Rus ve Osmanlı örnekleri arasındaki bir başka benzerlik, Türk olmayan ve Rus olmayan unsurlara, merkezin değer sistemini özümsetme çabalarıydı. Nasıl Osmanlılar, Arap ileri gelenlerinin çocuklarına Aşiret Mektebi'nde Osmanlıcılığı aşılama ya çalıştılsa, Ruslar da Rus olmayan halkları "Ruslaştırmaya" çalıştılar.⁹⁵ Kafkaslar'daki Dağıstanlıların efsanevi önderi Şeyh Şamil'in oğlu Şeyh Cemaleddin, bölgeye baş eğdirmek için yapılan yirmi yedi yıllık (1834-61) sefer sırasında rehin alınmış, Rus seçkin sınıfının bir üyesi olarak yetiştirilmiş ve yetenekli imparatorluk muhafızlarının bir üyesi olmuştu.⁹⁶ Aynı tarzda, önde gelen eşrafın oğulları Abdülhamid'in kişisel muhafızlığına atanabiliyordu.⁹⁷ Rus ve Osmanlı örneklerindeki bir başka benzerlik, okuryazarlık ve mevcut okullaşma oranlarının düşüklüğüydü.⁹⁸

1834'te Hindistan'da Kamu Eğitim Komitesi başkanı olan, "soy ve renk olarak Hintli, ama zevk, görüş, ahlak ve zekâ açısından İngiliz olacak" bir yerli elit yaratmayı amaçlayan Thomas Babington Macauley gibi; Cemaleddin'i "Rus" yapmak üzere Petersburg'da eğiten Ruslar gibi;⁹⁹ Aşiret Mektebi'nin amacı da Osmanlı olan Arap, Kürt ve Arnavutlar yaratmaktı.

Meiji döneminin sonlarında Japon eğitim siyasalarının ana diürtüsü, "milli birliğe" (*kokumin*) sadakati besleyecek bir "sivil ahlak" inşa etme çabasıydı.¹⁰⁰ Japon Konfüçyüsçülüğü ve Budizmi bağlamında tek başına ele alındığında, din, İslam ya da Ortodoksluktan çok farklı bir anlama gelmekle birlikte, yurttaşlık için sadakat odağı olarak bir imparator kültü inşa etme çabası ile eğitimin bu süreçteki rolü, çarpıcı bazı benzerlikler gösterir. İlk olarak, ilerici ve tutucu unsurlar arasındaki mücadelede Batılı ve yerli temalar arasındaki diyalektik, hem Rus, hem Osmanlı hem de Japon örneklerinde gözlemlenebilir niteliktedir. Tanzimat öz-

gürlükçülüğü ile Abdülhamid dönemi tutuculuğu arasında nasıl bir gel-git dalgası ilişkisi varsa, Japon özgürlükçü reformcuları ile Batılılaşmayı Japon yerli değerlerine zararlı olarak gören saray çevreleri arasında da buna benzer bir gerilim vardı.¹⁰¹ 1879 tarihli Japon Eğitim Nizamnamesi 1880’de gözden geçirildi ve Eğitim Bakanlığı kabul edilmeyen metinlerin bir listesini hazırlarken, ilkokullarda öğretilmesi gereken konular listesinin başına, ahlak öğretimi yerleştirildi.¹⁰² Tüm bunlar, aynı yıllarda ders programından Batı felsefesinin çıkarıldığı ve din öğretiminin vurgulandığı Osmanlı okullarında, Yunan ve Roma uygarlığını öğrettikleri gerekçesiyle azarlanan hocaları hatırlatır.¹⁰³

Osmanlı eğitim siyasasının temeli, bu nedenle çağdaş dünya eğilimleriyle uyum halinde, merkezin değer sistemini destekleyerek uyruk halkları tedricen “uygarlaştırma”ya yönelik bir çabaydı. Osman Nuri Paşa’nın sözleri, bu amacın son derece etkileyici bir kanıtı olarak görülebilir: “Göçebe halkın âdet ve inançları ile tam bir çelişki içinde olan bir hükümet mekanizması oluşturmak akla aykırı olur. (...) Ülkede modern eğitimin yayılması ve gelişmesi, ülkenin ihtiyaçları ve halkının âdet ve alışkanlıklarıyla uzlaşma yoluyla sağlanır.”¹⁰⁴

Yukarıda aktarılan belgelerde, din ve milliyetin birbiri yerine geçebilecek şekilde kullanıldığı açıktır. “Dini gelenek” ile “milli ahlak”ta (*adab-ı diniye ve ahlak-ı milliye*) sıralama, kolayca “milli gelenekler” (*adab-ı milliye*) ve “dini ahlak” (*ahlak-ı diniye*) biçimine dönüşebiliyordu. Hamiyet sözcüğü, sıklıkla “hamiyet-i diniye” ya da “hamiyet-i milliye” terkiplerinde kullanılıyordu.

Abdülhamid rejiminin aşılamaya çalıştığı “hamiyet-i milliye” kaderin bir cilvesiyle, başlıca muhalifleri olan İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin şiarı oldu. Seçkin okullardaki “doğru” ideolojik koşullandırmanın gittikçe artması, bu kurumlarda İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin nüfuzunun giderek yoğunlaşmasıyla el ele gider. Osmanlı İmparatorluğu’nun sonuna damgasını vuracak olan Cemiyet, 1889’da Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane’de bir öğrenci hareketi olarak kuruldu.¹⁰⁵

Bunu çok geçmeden Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Mülkiye ve Mekteb-i Hukuk’ta kurulan İttihad ve Terakki Cemiyeti şubeleri izledi. Mayıs 1895’te, İttihad ve Terakki yanlısı olduklarından kuşkulanan Harbiye’deki öğrencilere karşı genel bir temizlik harekâtı gerçekleştirildi. Aynı yıl, İttihad ve Terakki üyeleri gizlice İngiliz sefaretiyle temas kurdular.¹⁰⁶ İttihad ve Terakki üyeliği seçkin okullarda hızla yayıldı. Bu, büyük bir kaygı yarattı; 18

Aralık 1895 tarihli bir hükümet raporu şu yorumu yapıyordu: “Bu unsurların, amaçları Devlet-i Âliyye’ye sadık, sağlam karakterli ve ahlaklı insan yetiştirmek olan mekâtib-i şahanelerin talebeleri arasında bulunması özellikle üzücüdür. (...) Bu da, söz konusu mekteplerin hoca ve talebeleri üzerinde daha sıkı bir denetimin kurulmasının gerektiğine işaret etmektedir.”¹⁰⁷

Ne var ki, Osmanlı yönetici seçkinleri, kendi değerlerini aşılma kavgası verirken İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin muhalefeti-
nün yanı sıra, yabancı misyonerlerin muhalefetine de katlanmak
zorunda kalacaklardı. Şimdi misyoner meselesini ele alalım.

"Kafayı karıştırıyor ve heyecan yaratıyorlar" Misyonerler sorunu

Muhterem Peder Blakeney Davis, pencereden kasvetli Anadolu ovasına bakıyordu. Akşam çöküyordu; devasa çoban köpekleri her geceki ulumalarına başlamışlardı. Çok geçmeden, karanlıkta dışarı çıkmak güvenli olmayacaktı; hayvanlar onu henüz tanımıyorlardı ve nedense onun varlığına özellikle sinirleniyorlardı. Sivas bu işte, diye içini çekti, Freeport Maine gibi uzak bir yoldan Tanrı'ya hizmet için gelmişti buraya. Yerel Ermeni halk başlangıçta kuşkucu ve kayıtsız dıvranmıştı, ama artık birkaç yoksul oğlan, kendisinin "Orta Anadolu Akademisi" gibi muhteşem bir ad verdiği toprak kulübeye gidip gelmeye başlamıştı. Kaymakam önceki gün onu çağırtmıştı; kamçısıyla sürekli olarak kişisel eşyalarını dürterek Amerika'dan yanlarında patlayıcı getirip getirmediklerini soran asık yüzlü bir adamdı bu.*

Osmanlı Devleti'nin meşruiyetine yönelik tehditlerden hiçbiri, uzun vadede misyoner etkinlikten daha tehlikeli olmadı. Asker, diplomat, tüccarın yarattığı tehdidin yaşanan zamanla ve yerle ilgisi vardı; misyonerler ise, okulları aracılığıyla gelecek için bir tehdit yaratıyorlardı. Çok büyük bir ölçüde, önceki bölümlerde ele alınan önlemler, marjinal unsurların ortodoksluğunu pekiştirmeye veya bunları ortodoksluğa döndürmeye yönelik çabalar, misyonerlerin varlığına bir tepki olarak tasarlanmıştı.

Tüm dünyada misyonerlik bir üst kültürün temsilciliği, "beyaz ıslamın yükü" olarak ortaya çıkmıştı. Osmanlı-misyonerler mücadelesi, bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki olayları bir dünya perspektifine yerleştirmeye de hizmet eder. Misyoner etkinliklerin, Latin Amerika'dan Afrika'ya, oradan Çin'e kadar so-

* Bu paragraf benim kurgulamamdır.

runların en çetini olduğu anlaşılmıştı. Hawaii gibi, dünyanın üçü-
ra bir köşesindeki misyoner etkinlikleri dikkatle gözlemleyen Os-
manlı diplomatları, bu küresel erişimin yaratabileceği sonuçları
gayet iyi fark etmişlerdi.¹

Japonya'daki misyoner etkinlik, kimi Meiji bürokratlarının Hı-
ristiyanlığı "sadakatsiz" olarak karalama kavgalarında,
Hristiyanlık karşıtı duruşlarının nedeni olmuştu.² Dine karşı Ja-
pon ve Osmanlı tutumlarının birbirinden çok farklı olmasına ve
Meiji Restorasyonu'nun 1870'lerde çok daha laik bir mecraya dö-
külmesine karşın, Hristiyanlar devlete karşı sadakatsiz olmakla
suçlandılar.³ Buna tepki olarak, Budistler "Hristiyan rakiplerinin
uygulamasına öykünerek, Japonya'da hayır kurumlarını yaygın-
laştırıp Tayvan ve Kore'de misyoner çalışmalara giriştiler."⁴ Yüzyı-
lın dönümünde, hemen hemen aynı yıllarda, Osmanlılar da Hane-
fi misyonerlik etkinliğine yönelik siyaseti uygulamaya başladılar.

Çin'deki durum, Osmanlı deneyimine daha yakındı. Batılı teh-
dide karşı direnme kapasitesi açısından, Osmanlılardan da zayıf
olan Çinliler, öfkelerini ve kırınglıklarını büyük ölçüde misyoner
etkinliklerine ve Çinli dönmelelere odakladılar. Abdülhamid'in çağ-
daşı olan Ana İmparatoriçe Tzu Hsi şu sözleri söylemişti: "Bu Hı-
ristiyanlar, Çin'deki en kötü insanlardır. (...) Yoksul kır halkının
toprağını ve mülkünü soyuyorlar ve misyonerler, elbette, kendi
paylarını almak için onları daima koruyor."⁵ Abdülhamid'in bu
görüşü paylaştığına hiç kuşku yoktur.

Edward Said şu yorumu yapar: "19 ve 20. yüzyıllarda Yakın-
doğu'ya giden efsanevi Amerikan misyonerleri bile, rollerini Tanrı
tarafından belirlenmiş olmaktan çok, *kendi* Tanrıları, *kendi* kültür-
leri, *kendi* yazgıları tarafından belirlenmiş olarak görüyorlardı."⁶
Misyonerler, Osmanlıların ülkedeki yönetimlerinin temelini meş-
rulaştırmak için yaptıkları çabaların altını oymakla kalmıyorlardı;
Batı basınının Türk karşıtı duygularını beslemek yoluyla dışarıda
düşmanca koşullar oluşturulmasında da etkiliydiler: "Birçok mis-
yoner ve Batılı gazeteci, 'Korkunç Türk'ün Şeytan'a tapan yoz bir
ırk olduğu varsayımından hareket ediyordu."⁷

Özellikle Mısır'ın 1882'de İngilizlerce işgalinin ardından, Pro-
testan misyonerleri, Müslümanların Hristiyanlığa dönmesi için
yolun açılmış olduğunu hissettiler. 1879'da adada bir İngiliz pro-
tektorası kuran Kıbrıs Konvansiyonu ile birlikte, bu gelişmeler,
önemsiz görünse de, Hristiyanlığın Ortadoğu'da muzaffer iler-
lemesini olanaklı kılacak kadar önemli sonuçlar doğuracaktı.
Tibawi'nin sözcükleriyle:

(...) 1882'ye gelindiğinde Protestan misyonerler (...) meşru hükümetle ve ikamet edip çalıştıkları bir devletin toprak bütünlüğüne karşı tutumlarını açıkça ortaya koymuşlardı. Bu devletin yerleşik dinini değiştirmeye yönelik niyetlerini açıkça ilan etmekle yetinmediler, devletin ortadan kaldırılması ve topraklarının kendi hükümetleri tarafından ele geçirilmesini açıkça savunmakla yetinmediler, ama bu ihtirasları gerçekleşinceye değin, özel imtiyazlar ve muafiyetler talep ettiler ve bizzat bu taleplerle, Osmanlı yetkililerini hoşgörüsüzlük, fanatizm ve bağnazlıkla suçladılar.⁸

Abdülhamid döneminde yükseltelen son ideolojik savunmaların, yani okullaşmanın giderek daha çok vurgulanması ve Hanefiliği güçlendirme girişiminin nedenlerini belki de en iyi anlayanlar misyonerler olmuştu. Suriye'deki Amerikan Misyonunun yetkilisi Henry Jessup gördüklerinden duyduğu şaşkınlığı, "Türkler kesinlikle bir ayağı çukurda denebilecek bir durumda değil" sözleriyle dile getirmişti.⁹ 1880'lerde Jessup, "İslami gerilemeye ilişkin önceki tahminlerin temelsiz olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde kız ve erkek çocuklar için okullar açılmasının (...) ve yeni camiler inşasının da gösterdiği bir canlanmanın yaşandığı" bir durumla yüz yüze olduklarını kabul etmişti.¹⁰

1880'ler ve 1890'larda İngiliz, Amerikan, Rus ve Fransız misyonerlerin "çalışma" alanlarını aralarında bölüşmeleriyle, misyoner etkinlikler yeni bir ivme kazandı. Bu, Jeremy Salt'a göre, "Misyonerler ile Osmanlı hükümeti arasında gelişen ilişkinin, karşılıklı kuşku ve nefrete" dönüştüğü bir duruma neden oldu.¹¹ Aslına bakılırsa, 1890'lara gelindiğinde, misyonerler padişah tarafından, topraklarında yaşayan yabancılar arasında "toplumsal düzenin en tehlikeli düşmanları" olarak görülmeye başlanmıştı.¹² Bu gerilimli ilişkinin derinliklerine girmeden önce, bizzat II. Abdülhamid'in durumu nasıl gördüğüne bir göz atmakta yarar var. Padişah 25 Mayıs 1892'de, özel kâtibine aşağıdakileri dikte ettirdi:

Gerek Rusya ile Fransa'da gerek İngiltere'de birtakım Kitab-ı Mukaddes cemiyetleri bulunub bu cemiyetlerin bazı mutaasib Hristiyanların vefatlarından evvel kendilerine vasiyet eyledikleri nukûdu ahz ile fevkalade zengin oldukları ve bunlara Fransa ve Rusya ve İngiltere hükümetleri zahiren hiçbir veçhile müdahale etmemekde ise de batınen muavenetde bulundukları ve cemiyet-i mezkûrenin mensub oldukları din ve mezhebi neşr ve taarnim için dünyanın her tarafına hatta Afrika-i vustaya misyonerler göndererek onların vasıtasıyla

(...) bir mahalde kendi din ve mezheplerini kabul ettirdikleri nüfusun teksiri halinde işi politikaya intikal ettirerek icra-i nüfuz eylemekte oldukları umur-ı malumeden olarak...¹³

Padişahın, misyonerler ile hükümetleri arasındaki çelişkili ilişkiye değinen betimlemesinin, seçkin bir çağdaş tarihçinin değerlendirmesine ne kadar yakın olduğuna işaret etmekte yarar var: “Misyonerlerin çabası, kesinlikle sömürgeci siyasaların bir aracı değildi. Sık sık sömürge yetkilileriyle karşı karşıya kalıyorlardı. (...) Yine de Tanrı’nın başarısı, emperyalist ilerlemenin bir işleviydi.”¹⁴

Bu nedenle, misyonerlerle Osmanlı Devleti arasındaki mücadeleden söz ettiğimiz zaman, ideolojik bir savaşı ele alıyoruz. Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında Osmanlı meşruiyetinin tam da temeline meydan okuyan bir savaşı bu.

Misyoner saldırısına karşı Osmanlı savunması

Misyonerler, Osmanlı topraklarında din değiştirmenin meşru temelini, beraberce, ister Müslüman, ister Hıristiyan olsun, tüm Osmanlı uyruklarına din özgürlüğü veren 1839 Tanzimat Fermanı ile 1856 Islahat Fermanı’ndan kaynaklandığını iddia ediyorlardı.¹⁵ Bu iki belgenin ilkesi hiçbir zaman geri alınmaya çalışılmamakla birlikte, Osmanlılar “din özgürlüğünü”, “dinlerini savunma özgürlüğü” olarak yorumladılar. Hariciye Nazırı Âli Paşa, Londra’daki elçisine, Kont Russell’a şu soruyu sorması talimatını vermişti:

Dini mezalimi mahkûm ederken, Devlet-i Âliyye’nin hangi dine olursa olsun saldırılmasına izin verebileceği düşünülebilir mi? Gayrimüslim olanların tümüne özgürlük verirken, aynı zamanda, İslamcılığa karşı onların eline silah mı vermiş oldu? Dini inanç özgürlüğünü kuşatan teminatları bir hamlede imha mı etmiş?¹⁶

Bu savunmacı tutum aslında 1878 Berlin Antlaşması’nın 62. maddesinde de kendini gösterir; fiilen “Avrupa’nın Türklerin dini özgürlüğe ilişkin tanımının resmen kabulü”ne varan bir yorumdur bu. “Madde, Türk Devleti’nin, Müslümanların inançlarını değiştirmekten alıkoymak açısından uygun gördüğü her türlü önlemi almasına izin verecek şekilde kaleme alınmıştır.”¹⁷ Bu önlemlerin dinle pek az alakası vardı ve Abdülhamid rejiminin dini sadakate ilişkin yeni siyasal tanımlamasıyla ilgiliydi: “Türk Devleti, İslam’dan tüm sap-

malari önlemek konusunda her zamankinden daha da karardır. (...) Artık bu, dini olmaktan çok, Türk Devleti'nin kesinlikle Müslümanın niteliğini korumayı ve tüm siyasal iktidarı Türklerin elinde tutmayı amaçlayan siyasal bir ilkedir.”¹⁸

Şeriatın, İslam'dan ayrılan herkesin öldürölmesine izin veren kuralının uygulanmasına artık resmen izin verilmemekle birlikte, mürtedler halk arasında halen nefretle karşılanıyordu.¹⁹ Bizzat Sultan Abdülhamid'in, İngiliz sefiri Layard'a, ilke olarak her Müslüman'ın “Şeyhülislamın bile” Hristiyan olmakta özgür olduğunu söylemesine rağmen, gerçek durum farklıydı: Layard'ın sözleriyle, “Padişahın söylediğine göre imparatorluğun bazı bölgelerinde halk o denli fanatik idi ki çoğu zaman ne yerel yöneticileri ne merkezi hükümeti dinliyorlardı.”²⁰

Osmanlıların dini özgürlük tanımı, Sadaret Kalemi'nden çıkan 22 Mart 1896 tarihli bir tebliğde açıkça ifade edilmiştir. Bu belgede, dönemin sadrazamı Rifat Paşa, Meclis-i Vükela'nın “kamusal düzene zararlı etkinliklere karışmış” misyonerlerin sınır dışı edilmesi meselesini tartıştığını bildiriyordu. “Bu misyonerlerin insanlara dinlerini değiştirtmek gibi etkinliklerinin, din özgürlüğünü veren (*serbestî-i edyan*) mevcut yasalara tümüyle aykırı” olduğuna işaret ediyordu.²¹ Osmanlı yönetimi, tüm yabancı okulların ders programlarını ve öğretmenlerini teftişe açmalarını öngören Maarif Kanunu (1869) gibi girişimlerle, misyonerlerin eğitim ve diğer alanlardaki etkinliklerini İstanbul'un denetimi altına almak yönünde önlemler almıştı bile.²² Ancak, kanıtlar bu kısıtlamaların hiçbir zaman etkili bir biçimde uygulanmadığını ve misyoner okullarının, Osmanlı eğitiminin yetersizliğinin bıraktığı boşluğu doldurduğunu gösterir. Osmanlı kaynakları, yerel memurlara, misyoner okullarının yayılmasının önünü almaları için ellerinden gelen her çabayı göstermeleri talimatı vermektedir. 21 Ocak 1892'de, Suriye valisi, konutları okul binalarına dönüştürmek gibi “dolambaçlı yollarla kurulan” yabancı okulların bir listesini yaptırdığını bildiriyordu. Yetkisi altındaki alanda bu türden 159 okul bulunduğunu saptamıştı. Vali, devlet her ne kadar ibtidaiyelerin sayısını artırmak için büyük bir çaba sarf etmiş olsa da, devlet okullarının sayısının hâlâ yetersiz olduğunu kaydederek, “Cizvit ve Protestan okulları bu nedenle gayrimüslim çocukları parasız kabul ediyor, onların giysi ve yiyecek ihtiyaçlarını sağlıyor, hatta ana babasına para bile ödüyor” diyordu.²³ Bu okulların varlığı da, Müslüman nüfus göz önünde tutulduğunda, hafife alnamayacak sonuçlar doğuracak bir sorun olarak görülüyordu. Vali şöyle

devam ediyordu: “Bu nedenle, yaklaşan Ramazan-ı şerifte, Müslüman nüfusa, çocuklarını Hristiyan okullarına göndermeleri halinde başlarına gelebilecek belalara ilişkin gizlice vaaz verecek özel din adamlarının gönderilmesi gereklidir.”²⁴ Yabancı okullara karşı böyle bir etkinliğin açıkça yapılması, yabancı konsolosların gazabına neden olabileceği için, gizliliğin bu şekilde vurgulanması önemlidir.

1880’ler ve 1890’lar boyunca, İstanbul, izinsiz yabancı eğitim ve din kuruluşlarının yayılmasını önlemek üzere vilayetlere tekrar tekrar emirler göndermek zorunda kalacaktı. Bu konunun bu kadar sık ortaya çıkması, sorunun hiçbir zaman çözülemediğini düşündürüyor. 12 Ocak 1898’de, Aydın vilayeti, Müslüman çocukların yabancı okullara kabulünü önlemek üzere çok kesin talimat aldı. Bunun nedeni, “Müslüman çocukların yabancı okullara gitmesi, onların milli ve dini eğitimlerini (*diyanet ve terbiye-yi milliye*) bozmak ve Allah korusun, dinlerinden vazgeçmek gibi kötü sonuçlara yol açmak” olarak gösterilmekteydi.²⁵ Aydın valisi, “tanassur etmiş olan hiçbir Müslüman’ı tanımadığını” ifade ederek, tanassur sorunundan çeşitli fırsatlarla söz edecekti.²⁶ 28 Şubat 1892’de, Suriye vilayetine yerel ulemadan oluşan bir grubun, “yerel halka, çocuklarının Hristiyan okullara gitmelerinden doğacak kötü sonuçları aktarmakla görevlendirildiği” bildiriliyordu. Rıza, Muhsin, Cemal, Reşid, Mustafa, Ahmed ve Mehmed efendilerin, toplam 14.000 kuruş maaşla vilayeti dolaşmasına karar verilmişti.²⁷

25 Haziran’a gelindiğinde, bu “resmi ulema”, Müslüman çocukları misyoner okullarından korumak için gerekli önlemlere ilişkin hazırladıkları raporu İstanbul’a gönderdiler. Gelgelelim, önlemler, Müslüman çocukların köy imamlarınca eğitilmesinden öteye geçmiyordu. Bunun için, her köye uygun ilk okuma kitaplarının gönderilmesi gerekiyordu.²⁸ Ancak, yabancı okulların ruhsatlandırılmasına yönelik bu çaba, yabancı müdahalesiyle sürekli engellenmeye devam edildi. 28 Mart 1892’de Babıâli, yabancı okullara ve kiliselere ruhsat almaları veya kapatılmaları için verilen sürenin sona erdiğini bildiren bir genelge yayımladı. Genelge, garip bir şekilde, mühletin bir üç ay daha uzatılacağı ifadesiyle sona eriyordu.²⁹ Bu, Osmanlı memurlarının, “eğitim kalkarı altında yabancı nüfuzunun yayılması” adını verdikleri gelişmeyi denetim altına almak zorunda olduklarının bilincine vardıklarını gösterir. 28 Ekim 1898’de, Encümen-i Mahsus-ı Maarif yabancı din kurumlarını düzenleyen mevcut kanunların daha etkili hale ge-

tırılması gerektiğini bildiriyordu.³⁰ Komisyon, “bu okulların yabancı rahip ve misyonerler tarafından (...) halkı Protestan ve Katolik dinlerine döndürmek ve onların kafasını karıştırıp heyecanı düşürmek amacıyla kurulduğu”ndan emindi.³¹ “Kafaların karıştırılması”, resmi belgelerde sık sık kendini gösteren bir terkip-ti. Bu karışıklık, “Bazı gençlerin yabancı kadınlarla evlenmelerini” (*yabancı karılarıyla istihsal-i rabıta-i izdivaç*), dolayısıyla “İslam’ın öğretilerine karşı gelmelerine” dek varabiliyordu. 26 Haziran 1906’da, Meclis-i Vükela’nın hazırladığı bir tezkire, buna Müslüman okullarının “gençliği [bu tür yoldan çıkmalara karşı] koruyabilecek (...) dini ahlak konusunda iyi bir öğretim” verememesinin neden olduğunu bildiriyordu.³²

Osmanlı hükümeti, misyoner literatürünün yaygınlaşmasını ve dolaşımını önlemek için elinden gelen her çabayı seferber ediyordu. 29 Mart 1892’de, dini literatürün tedavülüyle ilgili düzenlemelerin, genellikle Kitab-ı Mukaddes Derneği’nin desteğiyle Kitab-ı Mukaddes dağıtan insanlar için kullanılan bir hüsn-ü tabir olan “gezgin kitap satıcıları”na uygulanması kararı alındı.³³ Ama bu genellikle yararsızdı. 9 Mart 1896’da, Babıâli Tercüme Odası, *London Daily News*’dan, Osmanlı yetkililerinin ıslahat fermanlarının şartlarını çiğnediklerini ve yabancı gezginlerde bulunan Kitab-ı Mukaddeslerle din kitaplarına el koyduklarını iddia eden bir makaleyi tercüme etmişti. İstanbul’daki Kitab-ı Mukaddes Derneği, bunun çeşitli kereler yapıldığını, ardından da müsadere edilen malzemenin halk önünde yakıldığını ileri sürmekteydi. Babıâli, Batı basınında yayımlanmasını sağladığı makalelerle, bu iddiayı derhal yalanlayacaktı.³⁴

Osmanlı memurları, devletin yabancı protestosu karşısında geri adım attığı her seferinde, kural ve düzenlemelerin etkisini yitirdiğinin bilincindeydi. Askeri Islahat Komisyonu 27 Aralık 1891’de, ruhsatsız okul ve kiliseler sorunuyla ilgili bir tezkire hazırladı. Bunlar gecikmeksizin kapatılmalı ve protesto yaygarasına kulak asılmamalıydı. Herhangi bir protestoya karşılık olarak, yabancılara şu söylenmeliydi: “Evet, din özgürlüğü var, ama bu özgürlüğün yasalar ve düzenlemeler dahilinde uygulanması gerekiyor.”³⁵

Babıâli’deki yetkililer, karşı karşıya oldukları rekabetin gücü konusunda da yanılmıyorlardı. 2 Mart 1892’de, Babıâli Maarif Nezareti’ne, Filistin bölgesindeki Nablus’ta bulunan Osmanlı rüşdiyesine bir Fransızca öğretmeni tayin edilmesi talimatını verdi. Yerel halk, çocuklarını Fransızca öğrenebilsinler diye, “dini inançlarını bile öğrenmeden evvel”, “Latin okullarına” gönderi-

yordu. Atanacak Fransızca hocasının, yabancı okullardaki Fransız eğitimcileriyle rekabet edebilecek yetkinlikte olması gerekiyordu, çünkü “ancak bu durumda yerli halk çocuklarını [Osmanlı rüşdiyesine] göndereceklerdi.”³⁶ Bu belgenin öteki ilginç yönü, memurların, halka düpedüz çocuklarını bu okullara göndermeyi yasaklamanın yeterli olmadığını, az çok eşit nitelikte alternatif hizmetin verilmesi gerektiğini anlamış olduklarını göstermesidir.

Benzer nitelikte bir başka örnek, imparatorluğun öteki ucundan kayıtlara girmenin yolunu bulmuştu. 1 Ekim 1889’da, Arnavutluk’taki İşkodra vilayeti, yerel idadinin yeterli mali kaynak olmayışı nedeniyle kapandığını bildiriyordu. Bu, yerel Katolik okulları alternatif olarak destekleyen İtalyan konsolosunun ekmeğine yağ sürüyordu ve İstanbul yeterli kaynak ayırmayacak olursa, yerli halkın gerçekten de çocuklarını bu okullara göndermeleri kaçınılmaz hale gelecekti.³⁷

19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu’nda en önde gelen misyonerler Fransız, İngiliz ve Amerikan misyonerleriydi. Burada, bunları ulusal kategoriler halinde ele almakla birlikte, özellikle İngiliz ve Amerikan misyonerlerin durumunda, etkinlikleri arasında önemli ölçüde örtüşme olduğunun da kaydedilmesi gerekiyor.

Fransız misyoner etkinliği

Fransız misyonerleri, Osmanlı topraklarında en uzun zamandan beri etkinlik gösteren gruptu. 1622’de Papa XV. Gregorius, hedefi günahkârları tanassur ettirmek ve Şark’ın kadim Hristiyan cemaatlerini Katolik mezhebine döndürmek olan *Propaganda Fide* teşkilatını kurmuştu. Yakındoğu’daki Katolik misyoner çalışmaları, *Propaganda Fide* kurumu tarafından Fransız Fransisken, Karmelit ve Cizvit tarikatlarına verilmişti.³⁸

1890’ların başında, Fransız diplomatik-misyonerlik etkinlikleri, imparatorluğun Doğu vilayetlerinde toplanmaya başladı. Fransız misyonları, Musul’un Nesturi halkı arasında özellikle etkindi. 23 Mayıs 1892’de, Musul valisi, Fransızlar tarafından son dört yıl içinde “bir Fransız serhafiyesinin varlığına hiç kuşku bırakmayacak şekilde” birkaç “özel misyon” gönderilmiş olduğunu bildiriyordu. Vali, bundan başka Nesturilerin Mareş-Maun adı verilen dini liderinin, cemaati arasında Katolik iğfalatından acı bir dille yakındığını da bildiriyordu. Keldani patriği, Fransızların desteğiyle, Nesturi liderine sürekli baskı yapıyordu. Mareş-Maun,

çok geçmeden bütün Nesturi cemaatin Katolik olmasına yol açacağından korktuğu bu durumdan şikâyetçiydi.³⁹ Aslına bakılırsa, bizzat padişah, Hristiyan uyrukları arasında misyoner iğfalatından, tetikte olmaları uyarısını içeren bir genelge gönderecek kadar tedirginlik duyuyordu.⁴⁰

Fransız varlığı, 1892-93'teki Yezidilerin ihtidaları seferberliği sırasındaki yazışmalarda da öne çıkar. Seferberliğin en hızlı döneminde, Yezidi liderler, Fransızlar kendilerini Osmanlılara karşı destekleyecek olursa, tüm cemaatin Hristiyan (ve herhalde Katolik) olacağı önerisiyle, Musul'daki Fransız konsolosluğuna başvurdular.⁴¹ Bu mesele Osmanlı yetkililerin korkularının gerçekleşmesi anlamına geliyordu.⁴²

Fransız misyoner nüfuzunun Osmanlı Devleti'nin meşruiyetinin altını oyduğu alanlardan birinin de Lübnan olduğu anlaşıyor.⁴³ Arapça yazılmış, imzasız bir mektupta bu tehlike açıkça belirtilmekteydi. Mektup, "Napoléon'un Mısır ve Suriye'yi istila etmesinden beri (...) Fransa[nın] bölgedeki amaçlarından vazgeçmemiş" olduğunu ifade ediyordu. Cizvitlerin çabalarıyla, Fransa, Maruni Hristiyanları arasında "bunların çocuklarından binlercesini eğitmek yoluyla" bölgede gerçek bir mevcudiyet kurmayı başarmıştı.⁴⁴ Bu, "on yıl önce, Fransa ve Prusya arasındaki savaş sırasında, on beş bin kadar Maruni'nin, Fransız saflarında savaşmak üzere gönüllü olması" derecesine kadar varmıştı. "Rusya'yla yaptıkları son savaşta [1877-78] ise kendi ülkeleri için bir gönüllü birliği oluşturma gereği bile duymamışlardır."⁴⁵

Abdülhamid'in en önemli sadrazamlarından biri olan Kâmil Paşa tarafından yazılmış bir rapor da, Fransa'nın Lübnan'da "Napoléon Bonaparte zamanından beri" süregiden çıkarlarına işaret ediyordu.⁴⁶ "Fransızların Beyrut'ta kurdukları okulların yüksek kalitesinin, kendilerini Fransa'ya borçlu hisseden binlerce Osmanlı uyruğu yarattığına" da değiniyordu.⁴⁷

Kâmil Paşa'nın raporu, Katolik bir Arap olan Yusuf Zeki Efendi tarafından yazılmış, Fransa'dan esinlenmiş din adamlarının etkinliklerini biraz daha aydınlatan mektubundan yola çıkmışa benzer. Yusuf Zeki, Şam'da, piskoposun vaazının bir propaganda konuşmasından ibaret olduğu Paskalya ayinine katılmıştı. Piskoposun, cemaatini aşağıdaki sözlerle heyecana getirmeye çalıştığını yazdı: "Ey Suriyeliler! Fransa sayesinde nasıl ilerlediğinize bir bakın! Fransızlar sayesinde bilimleri öğreniyorsunuz! Milletlerin bu en bilgilisi ve en aydınlanmış tarafından korunuyorsunuz! Çocuklarınız, tüm milletlerin üstünde böyle adil ve müşfik

bir devlet tarafından korunuyor!"⁴⁸ Yusuf Zeki, Mısır'ın İngilizlerce istilasına değin Suriyelilerin belirgin bir şekilde Fransa'ya eğilim gösterdiklerini, ama İngilizlerin Mısır'da yaptıklarına tanık olduktan sonra, Fransa'dan kuşkulananmaya başladıklarını yazıyordu. Şimdi Fransa, vaazını dinlemiş olduğu piskopos gibi ruhban üyeleri aracılığıyla, egemenliğini yeniden kurmaya çalışıyordu.⁴⁹

Hristiyan ibadet mekânları ve okullarının inşası ve bakımında, Osmanlı denetiminin derecesi neydi? Bu tür kuruluşlara izin verilmesinin ya da itiraz edilmesinin ölçütleri neydi? Fransız ve diğer etkilerin zaten iyice kurumsallaşmış olduğu Beyrut ya da Şam gibi yerlerde, İstanbul'un büyük güçlüklerle karşı karşıya kaldığı oldukça açıktır. Ama imparatorluğun merkezini oluşturan Anadolu'da, bu kuruluşların denetimi daha etkiliydi. Böyle bir olay, Mamuretülaziz vilayetinden bildiriliyordu. Vilayette Fransisken rahipler, bir evden bozarak aynı zamanda okul olarak da hizmet edecek bir kilise kurmuşlardı.⁵⁰ Yerel yetkililer, bu yapının otuz kadar öğrenciyi alabilecek kadar mütevazı bir yer olduğunu bildiriyorlardı. Arzının yüksek duvarlarla çevrili ve kışlalar ile askeri talim alanının biraz uzağında olduğuna işaret ediliyordu. Rahipler, bir çan kulesi yapmışlar, "ama henüz çanı çalmaya başlamamışlardı." Yörenin Ermeni Katolik halkı, "rahiplerin kendi hizmetkârları da dahil sekiz on kadar haneyi" geçmiyordu. Tek dezavantajı, bu yapının Müslüman kesiminde yer almasıydı. Ama yüksek duvarlar, bu sakıncayı telafi ediyordu. Bu durumda, yerel yetkililere, bu kilise için gereken iznin verilmesi salık verildi; "böylece [rahipler] Fransız sefaretinin aracılığına başvurmayacaklardı."⁵¹

Kilise çanlarının çalınması, özellikle, Osmanlı yetkilileri açısından simgesel bir önem taşıyordu. 22 Haziran 1897'de, İzmir'den Peder Dominique adında bir Cizvit, okul olarak çalışan konutunun üzerine bir çan kulesi yaptırmıştı. Çan özellikle sakıncalıydı; "çocukları okula çağırma gerekçesiyle bu çanın çalınması ve buna benzer hataların önü alınmalı ve gelecekte yeniden ortaya çıkmasına izin verilmemeli"ydi.⁵²

Bu kuruluşlara Fransız resmi desteği hiç eksik olmuyordu ve Osmanlılar Fransızları bunun bir iç mesele olduğu konusunda ikna etmeye ne kadar uğraşırlarsa uğraşınsınlar, bu tür müdahaleyi bütünüyle önlemeyi başaramıyorlardı. 15 Haziran 1896'da, Trabzon ve Erzurum vilayetlerine, bölgedeki okulları teftiş etmek üzere Fransa'dan gönderilen bir Cizvit müfettişe gereken tüm desteğin sağlanması talimatı verilmişti. Bu "Fransız sefaretinin özel ricasıydı."⁵³

Okulların teftişi, aslında büyük hassasiyet gerektiren bir meseleydi; iki bağımsız devletin mikro düzeyde çatışmasının bir örneği idi. Osmanlılar, kendi topraklarındaki tüm Hristiyan okullarını denetleme hakkına sahip olduklarını ileri sürerken, Fransız ve öteki yetkililer, kendi okullarını *ex-territorial* (bulunulan yerin yasalarının hükmü dışında kalan) görme eğilimindeydiler. 11 Mart'ta, Sadrazam Kâmil Paşa, Maarif nazırına, irade-i hümayunla, hiçbir Müslüman çocuğun Hristiyan okullara gidemeyeceğini ve bunun çeşitli Fransız okulların teftişi aracılığıyla kontrol edilmesini bildiriyordu. Ne var ki, söz konusu okullar, ancak Fransız konsoloslukları aracılığıyla teftişe izin verecekleri yanıtını verdiler. Bu cevap Kâmil Paşa'yı öfkелendirdi: "Bundan başka Hristiyan vatan evlatlarına nelerin öğretildiğinin de bilinmesi gerekiyor."⁵⁴

1902'de bazı Cizvitler Fransa'dan sürgün edildiği zaman, Osmanlı Hariciye Nezareti ve vilayet yetkililerine, "bu insanların Osmanlı topraklarına girmesine izin verilmemelidir. Bazı unsurları sürgün eden bir ülke, bir başkasının onları kabul etmesini isteme hakkına sahip değildir" talimatı verildi.⁵⁵

Katolik misyoner etkinliği, Osmanlıların gözünde bir çıban başı olmakla birlikte, yine de tanıdık bir "şer" idi. Yeni gelen Protestanların dinçliği ve saldırganlığıyla karşılaştırdığında, Katolikler olumlu anlamda yumuşak görünüyordu. Ayrıca, Katolik varlığının çok uzun bir tarihi vardı. Aslında, bu çabanın bir bölümü, Düvel-i Muazzama kulübünün bir üyesi olarak, Babiâli'nin diplomatik açıdan Vatikan'ı tanınması çevresinde yoğunlaşmışa benzer. Papa ile ilişkiler, 1880'den itibaren istikrarlı bir biçimde geliyordu.⁵⁶

1894'te, İstanbul'un Katolik Patriği saraya, papanın "Devlet-i Âliyye'nin iyi dileklerini bildiren diğer unsurlarıyla birlikte" Nesturi ve Melkit patriklerini huzuruna kabul ettiğini yazacaktı. Bu görüşme, "bugünden itibaren Roma ruhbanının (*efrenc rahipleri*), yalnızca kendi yerel patrikliklerine karşı sorumlu olan Osmanlı Katoliklerine müdahalesini katiyen yasaklanmış" olduğunun belirtildiği "Latince ve Fransızca bir belge" ile sonuçlandı. Bu, tüm misyoner okullarının yalnızca Osmanlı Katolikleri tarafından çalıştırılacağı ve papalığın her türlü sorunu yerel patrikliklere bırakacağı anlamına geliyordu. Papa, bundan başka, devletin güvenliğiyle ilgili sorunlarda Doğu patrikliklerinin önemini de vurgulamıştı: "Cemaatlerinin bozguncu ve yıkıcı unsurlarla işbirliğine girmemeleri ve meşru hükümdarlarına sadık kalmaları için her fırsatı değerlendireceklerdir."⁵⁷

1898'de, Vatikan'a bir Osmanlı sefiri gönderilmesi kararlaştırıldı ğında, halife, Batı'da kendisinin muadili olarak görülen papayı sonunda tarıymış oldu. Vatikan'la ilişkilerin geliştirilmesinin, Babiâli'ye Protestan misyoner baskısına karşı durabilme ve Katolik halkının denetimini de sıklılaştırma olanağı vereceği dūřünülıyordu.⁵⁸

Katolik dūnyasına yaklaşma çabası, Babiâli'nin Venedik'teki Ermeni Katolik manastırına yönelik himayesinin sürmesinde de kendini gösteriyordu. Bu, Katolik Ermenileri, büyük katliamların çoğunun hedefi olmuş Gregoryenlerden ayırma girişiminin bir parçasıydı. İstanbul'daki Ermeni Katolik Patrikliği, Osmanlı pasaportu taşıyan bu manastır talebelerinin, "sadık uyruklar olarak kaldığına ve son iki yüzyıldır Osmanlı himayesinden yararlandığına" değiniyordu.⁵⁹

İngiliz misyoner etkinliği

İngiliz ve Amerikan misyoner etkinliği pek çok olayda örtüşüyor olmakla birlikte, açıklık adına, burada ayrı ayrı ele alınması uygun görüldü. İngiliz ve Amerikan misyonerleri ile Babiâli arasındaki ilişki, genellikle bunların uzun zamandır kurumsallaşmış olan Fransız misyonerliğiyle olduğundan çok daha sertti. Aslına bakılırsa, belgelerden, "bildiğimiz şer" olma ilkesine dayanarak, Katoliklerin tercih edildiği anlaşılıyor.

1878'de Kıbrıs'taki İngiliz işgali ve adadaki sözüm ona "geçici" İngiliz yönetimi, İngiliz din siyasetinin doğasına ilişkin ilk ipucunu verecekti.⁶⁰ Kâmil Paşa, 30 Ağustos 1884'te, "eğitim sisteminin rasyonelizasyonu maskesi altında", İngiliz yetkililerinin, bazı Müslüman ibtidaiye hocalarının aylıklarında tensikat yaptıklarını yazıyordu. Bunun yanı sıra, Lefkoşa'nın Müslüman kesiminde, ocuklara İngilizce öğretilmekle görevli "bir Protestan rahibi" tarafından yönetilen bir okul da kurmuşlardı. Ortodoks okulları iyi durumdaydılar ve müdahaleyi gerektirmiyorlardı; ama İngiliz önlemleri, Müslüman köy ibtidai mekteplerinin sayısında köklü bir azalmaya yol açıyordu.⁶¹ Kâmil Paşa, bu durumun, Protestan okullarının ibtidai mekteplerin yerini almasının ilk adımı olabileceğinden korkuyordu.⁶²

23 Haziran 1884'te, İngiliz sefareti, Halep'te bir Protestan okulu kurma girişiminin, yerel yetkililerce engellendiğinden şikâyet etti. Halep'teki İngiliz konsolosu, kentteki Katolik okul ve kiliselerine hiçbir şekilde karışılmadığından, bunun son derece tatsız olduğunu bildirmişti. Bu "tercihli davranış", imparatorluktaki

tının yabancı okullara eşitlik temelinde davranılacağına dair resmini Osmanlı güvencesine aykırıydı.⁶³

Tümüyle ayrıntıya ilişkin meseleler bile, devletin en üst düzeylerinde ele alınıyordu. Böyle bir örnek, Basra'daki Protestan mezarlığıyla ilgiliydi. 16 Ağustos 1907'de Basra valisi, son su baskınından sonra kullanılamaz hale gelen bu mezarlık hakkında yerel İngiliz konsolosuyla sürekli yazıştıklarını bildiriyordu. Konsolos, Protestan cemaatine yeni bir yer verilmesini talep etmişti. Sorun, uzun uzadıya tartışıldı ve Osmanlı yetkilileri koruyucu bir set çekilmesi için gerekli ödemenin yapılmasını kabul ettiklerinde konu kapandı.⁶⁴

26 Ocak 1892'de, Osmanlı-İran sınırındaki bir kaza olan Kevar havalisinde "İngiliz rahipler" görüldüğü bildirildi. Rahiplerin, Nesturi halka kitap ve risaleler dağıttıkları belirtiliyordu. İçlerinden biri yakalanmış ve bir soruşturma başlatılmıştı. Padişah, "elden geldiğince kararlı bir şekilde oradan uzaklaştırılmaları" (*suret-i hâkimanede oralardan def'leri*) için emir verdi.⁶⁵

"İngiliz rahipler"den duyulan korkunun, imparatorluğun çok uzak köşelerinde de dile getirildiği görülüyor. Yemen vilayeti 3 Nisan 1891'de, "Aden'den gelen misyonerler"ın Yemen kıyısına geldiklerinin anlaşıldığını ve yerlilere Arapça kitaplar dağıtırken görüldüklerini bildiriyordu. İstanbul, buna derhal son verilmesine ve "ne tür kitapların dağıtıldığının anlaşılması ve Müslümanların ihtiyacı olmayan Kitab-ı Mukaddes oldukları anlaşılması halinde, bunlara el konulmasına" dair kesin talimat gönderdi.⁶⁶

Buna karşın, Osmanlı yetkilileri ile İngiliz misyonerler arasındaki temasların tümü ihtilafli nitelikte değildi. Sadrazam Cevad Paşa'ya göre "son derece nüfuzlu ve saygın bir grup olan" Alliance Evangélique, "son zamanlarda Ermeni sorunuyla ilgili İngiliz kamuoyunun heyecanını yatıştırıcı ifadeleri" nedeniyle padişahın teşekkürlerine mazhar olmuştu. Londra sefaretine, örgütün sekreteri olan Bay Arnold'a, Babiâli'ye özgü bir tavassut olarak kabul edilen, padişah adına teşekkür etme görevi verildi.⁶⁷

Osmanlı yetkililerini kaygılandıran bir başka gelişme, imparatorluktaki İngiliz ve Amerikan diplomatlarının, misyonerlik konusunda birlikte çalışmaları ve birbirlerinin vatandaşlarını desteklemeleriydi. Bu, Washington'daki Osmanlı sefaretı tarafından bildirilmişti; Trabzon'daki İngiliz konsolosunun İstanbul'daki Amerikan ortaelçisini, Merzifon'daki Amerikan misyon okulunun yerel Osmanlı zaptıyesi tarafından yakılışının ayrıntıları hakkında bilgilendirdiği belgede tafsilatıyla açıklanıyordu.⁶⁸

Amerikan misyonerleri

Osmanlılar için en büyük baş ağrısı belki de Amerikan misyonerleriydi.⁶⁹ Osmanlı sahnesine son çıkanlar, New England fanatizminin bu özgül kolu, Osmanlı yetkilileri için bir muamma oluşturunuyordu; onların azınlıkları eğitime çabalarını, devletin meşruiyetinin altını oymak için bir çaba olarak görüyorlardı yalnızca.⁷⁰ Sorun, iki tarafın muhtemelen aynı dili konuşmaması gerçeğindedir. Çok sıklıkla kendi diplomatik temsilcileriyle çekişen misyonerler, biraz naif bir tarzda, Ermeni ya da Bulgar Osmanlılar için iyi olanın, Müslüman çoğunluk için de iyi olarak sonuçlanacağını düşünüyorlardı. Padişah'tan en alt düzeye, Osmanlı yetkilileri ise, onların ihanet yuvaları kurduğunu ve devrimciler yetiştirdiğini düşünüyorlardı.

En rahatsız edici olan, Osmanlı İmparatorluğu'nun Protestan uyruklarının, öteki Hristiyan azınlıkların tersine, millet sisteminin tanınan bir grubu olmamalarıydı. Saray'dan gönderilen bir yazı, "bu, Protestan hükümetlerin, Protestan Osmanlıların ruhsal koruyucuları gibi ortaya çıkmalarına olanak vermekte" olduğuna dikkati çekerek, bu gerçeğin altını çiziyordu.⁷¹ Bu nedenle, Protestanların statüsünü, Osmanlı hükümetine karşı sorumlu bir kurulumun oluşturulması yoluyla, "İslahat Fermanı'nın maddelerine uygun olarak" öteki Hristiyan cemaatlerinkine yaklaştırmak gerekiyordu.⁷²

İstanbul ile misyonerler arasındaki ilişki, gitgide karşılıklı suçlamalar ve husumetle biçimlenmeye başladı. 1890'lardaki Ermeni katliamlarıyla işler daha da karmaşık hale geldi.

ABD'deki Osmanlı temsilcileri, *Missionary Herald* gibi misyoner yayınları dikkatle izliyor ve bu gazeteden yapılan çeviriler sık sık Osmanlı kayıtlarına giriyordu. Pek çok örnekten biri, Washington'daki Osmanlı sefiri tarafından gönderilen, *Herald*'dan alınan bir makalenin yer aldığı yazıdır. Makalede, misyonerlerin ülkedeki [ABD] mali destekçilerine Osmanlı iç kesimlerinin sorunlu durumuna karşın işlerin yürüdüğüne dair teminat veriliyordu. Makale söz Kayseri, Karahisar, Ödemiş ve Trabzon'daki Evangelik misyoner okullarının başarılarına geldiğinde özellikle şiirsellik kazanıyordu.⁷³ Sefaret, 3 Mart 1894'te, Amerikan misyoner birliklerinin, "Ermeni entrikacıları" desteklememek sözünü teyit ettiklerini ve bir jest olarak Massachusetts eyaletindeki Worcester'de bulunan Ermeni kilisesine maddi desteklerini kestiklerini bildirecekti.⁷⁴

Amerikan basınında çıkan tüm misyonerlik karşıtı görüşlerin kupürleri derhal kesilip, İstanbul'a gönderiliyordu. 26 Eylül 1893'te, Washington'daki Osmanlı sefaret, Chicago'da bir dünya dinleri kongresinin yapıldığını bildiriyordu. Tüm dünyadan gelen din adamlarının bu toplantısında, Budist delege, Amerikan dinleyicileri, "Bizi yargılamaya nasıl cesaret edersiniz? Bu dinleyiciler arasında kaç kişi Buda'nın yaşamı hakkında herhangi bir şey okumuştur?" diye azarlamıştı. Ancak beş kişi elini kaldırdığı zaman, Budist delege onlara, "Öyleyse dört yüz yetmiş beş milyon kişinin dinini bilen bir tek beşiniz var. Başka dinlere mensup insanların tanassur ettirememekten yakınıyorsunuz, (...) bu bencilliğin dik âlâsıdır" demişti.⁷⁵ Ardından Japon delegesi, Japonya'ya gelen misyonerlerin amacının, ülkeyi yabancı ilhakına hazırlamak olduğunu dinleyicilere anlatmak üzere onun yerini almıştı. Sözlerine devamla, "Japonya'da ilk kez olarak Hristiyanlığa karşı çalışan bir derneği kurduğumu söylemekten gurur duyuyorum" demişti. Delegeler ayrıca Çin'de büyük acılara ve kan dökülmesine neden olan misyoner etkinliklerini de şiddetle kınamışlardı.⁷⁶

26 Ekim'de, sefaret, *Washington Post* gibi önemli bir gazetenin, misyonerlerin başka ülkelerde yarattıkları karışıklıklara şiddetle karşı çıktığını, gazetenin görüşünün, bu kuruluşların ülke içinde daha yararlı olabileceği yönünde olduğunu bildirdi. Osmanlı basınının bu makalenin çevirisini yayımlaması da tavsiye edildi.⁷⁷

Osmanlıların Amerikan misyonerler konusunda ne kadar kaygılandıklarını gösteren, olağanüstü ilginç bir belge, New York'taki Osmanlı konsolosu Münci Bey tarafından gönderilen, Hawaii adalarındaki misyoner nüfuzunun tarihine ilişkin bir rapordur.⁷⁸ Konsolos raporuna şu sözlerle başlamaktadır:

Misyonerler ki diyaneti cebr-i menfaate ve belki iras-ı musibete alet etmiş bir güruttur. Nebatat-ı nadide ve latife yetiştirici bir kuvve-i inbatıyye ile Şark'a has bir iklim-i mutedil ve çok mülayim mizaçlı gayet muti müteesir'ül-tabia ahaliyi havi olan Cezayir-i mez-bure gibi bir hân-ı bî-bahada [emsalsiz bir ziyafet sofrasında] harisane bir surette iştahlanırlar.

Konsolos, günümüzde televizyonlarda gösteri yapan vaizlerine çok yakın bir kitlesel isterinin yaşandığı toplantılarda nasıl bağış toplandığını en ince ayrıntılarıyla anlatarak sözüne devam ediyordu: "Mesela o gibi mitinglerde hazır olmuş bulunan kadın ve erkek halk daha henüz nutuklar irad olunmak üzere

iken muvaffakiyet-i merviyeye-i Nasraniyyeyi iltisamlarını müteakib mahzuziyetlerinden gaşı olmuş veya tağrim edilmiş hale gelerek bir kısmı üzerlerindeki küpe, yüzük, madalyon, broş gibi mücevheratlarını ve altın saat ve kordonlarıyla ceblerindeki paralarını bağışladılar.”⁷⁹ Konu üzerinde ayrıntılı bir araştırma yaptığı açıkça anlaşılan Münici Bey yazısına, Dole Meyve Şirketi’nin, Molokai’deki cüzam kolonisinin kurulmasını ve misyonierlerin adalarının protektorat satüsü için yaptıkları ajitasyonu da ayrıntılarıyla betimleyerek sürdürüyordu. Meşum bir notla sözlerine son veriyordu: “Misyonerlerin ne mertebe nafiz olduğu ve (...) dahil memalik-i mahrusa-i şahane’de emsali mevcut ve asar-ı muzırrası meşhud olan Amerika misyonierlerinin daha ne gibi melanetlere kabiliyetleri bulunduğunu müş’ar bir misal zikr etmektedir.”⁸⁰

Osmanlı diplomatik temsilcileri, 1890’lar boyunca, hükümete, Osmanlı meselelerinin Amerikan basınına yansımalarını titizlikle aktarmaya devam ettiler. 14 Nisan 1896’da Washington’daki Osmanlı sefiri, Bitlis Erkek Akademisi’nden George Perkins Knapp’ın Ermenileri ayaklanmaya kışkırttığı iddiasıyla yakalanıp sınır dışı edilmesi sorununu aktaran ayrıntılı tercümeler gönderdi. Sefir, Amerikan basınının, misyonier çalışmalarının koşulları açısından Osmanlı İmparatorluğu’nu, Rusya’dakinden daha uygun gördüklerini bildiriyordu. Fakat Dr. Knapp’ın tutuklanması büyük bir gü-rültü koparmıştı.⁸¹ Haberin özü, misyonierlerin tüm dünyaya Ermeni katliamlarını duyurması nedeniyle Osmanlı hükümetinin kızgın olmasıydı.⁸² Sefarete, Amerikan basınında ileri sürüldüğü gibi tüm Amerikan misyonierleri sınır dışı etme niyetinin bulunmadığını Amerikan yetkililerine bildirme talimatı verildi.⁸³

Aslına bakılırsa, uluslararası baskının derecesi göz önüne alındığında, Osmanlı yetkililerinin, isteseler bile tüm misyonierleri sınır dışı etmeleri olanaksızdı. Ama, misyonier etkinliklerini yakından gözlemek için ellerinden geleni yaptılar. 6 Aralık 1899’da, Hariciye nazırı, “hayırseverlik misyonuyla” Van’a gitmek niyetinde olan birkaç Amerikan ve İngiliz kadınının Erzurum’a geldiğini bildiriyordu. Amerikan orta-elçiliği konuklar adına müdahale ederek Osmanlı yetkililerinin bu kadınlara ellerinden gelen yardımı (söz-gelimi, yanlarına silahlı bir eşlik birliği vermek gibi) yapmaları halinde, bunun Avrupa ve Amerika kamuoyunda çok iyi bir izlenim yaratacağına işaret etti. Hareketlerinde engellenirlerse, tam ters bir etki yaratılmış olacaktı.⁸⁴ Vilayete, kadınların derhal yola çıkarılmaları, Erzurum’da oyalanmamalarının sağlanmasına ilişkin talimat gönderildi.⁸⁵

Çeşitli vilayetler, aralıksız olarak bölgelerindeki misyonerlere karşı tetikte olmaları konusunda uyarılıyorlardı. 23 Eylül 1897'de Halep vilayeti, Dr. Michael Westerly diye birinin, bölgede "oraya buraya gittiğinin" anlaşıldığı ve sıkı gözetim altında tutulması gerektiğine ilişkin uyarıldı. Vilayete, "[bu şahsa] pasaportu verilerek derhal yoluna gönderilsin" talimatı verildi.⁸⁶ İmparatorluğun bir ucundan diğerine kadar, gözetimin, anahtar sözcük olduğu anlaşıyordu. 24 Mayıs 1895'te, Amerikan Kitab-ı Mukaddes Derneği'nin gezici temsilcileri sorunu, Şûra-yı Devlet'te ele alındı. Gezgın kitap satıcıları, kendilerine verilen izinleri düzenleyen yasanın getirdiği yükümlölüklerin, bu tür izinlerin her yıl yenilenmesinin yanı sıra "çok büyük masraf ve güçlölklere" yol açan ücret gibi "mantıksız" zorunlölükleri kapsaması nedeniyle, çok zahmetli olduğu şeklinde yakınmalarla Manastır vilayetine başvırmışlardı.⁸⁷ Bu satıcılar sabit bir fiyat ile zaman sınırı olmayan ve imparatorluğun her yerinde geçerli bir izin talep ediyorlardı. Şûra-yı Devlet, "bu gibi gezgın satıcılar kanunla denetlenmelidir" mülahazasını tekrar ederek, herhangi bir değışiklik yapmayı reddetti.⁸⁸

Dış basındaki olumsuz yazılarla ilgili kaygı, tüm Osmanlı belgelerinde açıkça kendini göstermektedir. 2 Ağustos 1891'de, Sivas vilayeti, vergi toplanmasında adil olmayan uygulamalardan Ermeni cemaatinin kendisinin sorumlu olduğundan yakınıyordu. Cemaatin ödemekle yükümlölü tutulduğu çeşitli vergiler toplu olarak salınıyordu ve bu yekûnun tek tek hanelere bölünmesi kendi sorumlölükleriydi. Ama kendini düşünen zenginlerin, zengin yoksul demeden vergiyi eşit bölmesi yüzünden, bu, yoksulların vergilerini ödeyememesi, bunun sonucunda da, yerel yetkililerin kanunen yoksulların mülküne el koymak zorunda kalması anlamına geliyordu. Yabancı basında, bu durum Türk mezaliminin bir başka örneğı kisvesinde sunulmaktaydı. Ardından misyonerler geliyor ve Hristiyanlara, "Gördünüz mü, devletiniz size yardım edemezken, biz bu kadar yoldan size yardıma geldik" diyorlardı.⁸⁹ Hristiyan azınlıkların yaşadığı söylenen güçlölükler açısından, hatırı sayılır bir abartı söz konusuydu.⁹⁰

Misyoner kayıtları, Ermeni devrimci örgütlerine herhangi bir yardımda bulunduklarını yadsımakla birlikte, Osmanlılar bunun tersine inanıyorlardı. 29 Aralık 1896'da, Hoy'daki (Kuzey İran) Osmanlı konsolosu, Bay Howard ve Bay Elliot adındaki şahısların yaklaşık iki aydır kentte bulunduklarını bildiriyordu. Bu şahıslar Osmanlı istihbarat servisi üyelerince izlenmiş, Van'daki sınır boyunda baş gösteren son olaylarda etkin olan Ermenilerle

temasta oldukları belirlenmişti. Bunun yanı sıra, Rusya üzerinden ABD'ye göç etmeleri halinde Ermenilere para vaadinde bulunmuşlardı. Dağıttıkları paranın bir bölümü, Ermeni devrimci örgütü Taşnaksutyun'dan gelmekteydi. Elliot bundan sonra Van'a gitmiş, Howard da Rusya üzerinden İngiltere'ye geçmişti.⁹¹

Her iki tarafta da nefretin sınırlarında gezinen büyük bir güvensizlik vardı. Padişah tarafından, Ermeni halka yapılan saldırıları araştırmak üzere resmi bir teftiş ekibinin bir üyesi olarak Doğu Anadolu'ya gönderilen Amerikalı din adamı George H. Hepworth, son derece kasvetli bir tablo çiziyordu: "Eğitilmeyi inatla reddeden bir Türk'ün gözünde, bir Ermeni'nin eğitilmesi, neredeyse bir cürüm derecesinde; hem eğitimci, hem de eğitilen suçlanıyor."⁹² "Eğitilmeyi reddeden" Türkler hakkında ırkçılık kokan yorumları bir yana bıraksak bile, misyonerlerin ya eğitimin vardığı sonuç hakkında iflah olmaz şekilde naif veya daha kötüsü, inançsız olmaları gerekiyor. American Board tarafından sağlanan eğitim olanakları genellikle Osmanlı Devleti tarafından sunulanlardan çok daha iyi olduğuna göre, bu ancak bölgede malyalanmakta olan ırkçı nefretin daha da yoğunlaşmasının ve kendi düşkünlüğüne bir çare bulamayan devletin meşruiyetini zayıflatmasının bir sonucu olabilirdi. Amaçlarının naif yönü, misyoner davasının en çağdaş savunucusu tarafından açıkça ortaya konur: "American Board destekçileri, hiçbir zaman yalnızca tek bir milletin çocuklarını eğitmek niyetinde değildi; daha çok Güneydoğu Anadolu'daki etnik cemaatlerin tümü üzerinde bir etki yapmayı ümit ediyordu."⁹³ İstanbul'un onca korktuğu da, buydu zaten. Grabill tarafından yapılan karşılaştırmaların abartılı olması mümkünse de, yine de asıl noktaya parmak basar: "Amerikan Protestanları, eğer kendi ülkelerinde Müslümanlar tarafından yönetilen yabancı bir eğitim sistemi, sözgelimi, Afro-Amerikalılara yönelmiş olsaydı ve sonuçta siyah Müslüman azınlık, beyaz Amerikan çoğunluktan daha eğitilmiş ve bilgili olsaydı, ne yaparlardı acaba?"⁹⁴

1890'lar boyunca ortaya çıkan katliamların İstanbul için büyük bir sıkıntı kaynağı olduğu, hele işin içine kendi memurlarının karışması halinde bu huzursuzluğun daha da arttığı bir gerçektir. 1893'te Merzifon'daki Amerikan okulunun yakılmasında memurlarının parmağı olması nedeniyle, padişah hasar tazminatı olarak 2.200 dolar ödemişti.⁹⁵ Aralıksız baskı ve Abdülhamid'in "Kızıl Sultan" diye anılmasıyla doruğuna varan kötü imaj Osmanlı'yı rencide ediyordu.

Devletin kendi yurttaşlarını gözettiğini göstermek üzere, yetim Ermeni çocukların sayısının ve yerlerinin belirlenmesi için sarf edilen çaba bunu doğrular. Dahiliye Nezareti'ne, 4 Nisan 1899'da, tam olarak kaç yetim Ermeni çocuğun yabancı misyonerlerin himayesi altına alındığını saptaması ve bir alternatif bulması emredildi. Nezarete verilen talimatta şöyle deniyordu: "Ermeni yetimlerin bakım ve eğitimi için ayrılan yerler (...) kapatılmış olduğu ve bu insani bir mesele olduğu için, Devlet-i Âliyye'nin bu önemli vazifeyi yabancılara bırakmaksızın, çocukların bakımını üstlenmesi halinde hiçbir şey söylenemez..."⁹⁶ Buradaki anahtar sözler, hükümet üzerindeki aralıksız yabancı baskısını ima eden "hiçbir şey söylenemez" ifadesidir.

Osmanlı-misyoner mücadelesinin bir başka önemli yönü, Protestan misyonlarındaki Katoliklik karşıtı unsurdu. Yaşamına, Boğaz sırtlarında Bebek Seminary adıyla 1863'te başlayan Robert Kolej'in kurucusu Cyrus Hamlin, bu mücadeleyi, "en güçlüünün hayatta kalması" olarak görüyor ve Cizvit okullarından "Roma'dan yönelen tehlike" olarak söz ediyordu.⁹⁷ Misyoner örgütler arasındaki bu yoğun mezhep rekabeti, kimi zaman "dinin bir spor ve ticarete dönüşmesine" yol açan bir aşamaya ulaşıyordu.⁹⁸ Osmanlılar, bu rekabetten yararlanmak konusunda çok başarılıydılar. Yine de, bu bazen oldukça şüpheli kişilerle içli dışlı olmaları anlamına geliyordu. Bunun çarpıcı bir örneği, Massachusetts, West Sussex'ten gelmiş bir Katolik rahibi olan Edward Randall Knowles ile ilişkileriydi. 28 Temmuz 1897'de, Washington'daki Osmanlı sefaretini ilginç bir yazı gönderdi. Osmanlı Devleti'ne yaptığı hizmetleri nedeniyle üçüncü rütbeden Mecidiye Nişanı'yla ödüllendirilmeyi talep eden Knowles ile temas kurmuşlardı.⁹⁹ Bu hizmetler, Osmanlı çıkarları doğrultusunda yazılmış, hiç tanınmayan New England misyoner gazetelerinde yayımlanmış makalelerden oluşuyordu. Knowles, Washington'daki Osmanlı sefaretine, bu gazetelerden kesilmiş kupürleri gönderdi. Ermeni devrimcilerin, binlerce masum yaşam pahasına adlarını duyurduklarını yazıyor ve onlardan "ilkesiz ajitasyonlarıyla güvenli bir mesafeden binlerce masum ruhu kurban eden [devrimciler]" diye söz ediyordu.¹⁰⁰ Knowles, ayrıca İslam'ın zevk verici maddelerden kaçınma ve kadınların miras hakları gibi, övgüye değer nitelikleri hakkında da uzun uzadıya görüşlerini açıklıyordu.¹⁰¹ Knowles berbat bir Fransızcayla, hizmetlerini şöyle sunuyordu: "Je désire vous offrir mes services gratis et sans prix comme un agent de presse (...) à ma propre dépense et charge abso-

lument! Je vous ai envoyé plusieurs livres se regardant moi [sic]. En recompense ne pouvez vous moi donner [sic] l'Ordre de Mecl-dieh 3^{ème} classe..." Saygıdeğer rahibimizin, aynı zamanda "elektirik ya da kablo olmaksızın (...) iletişim halindeki kişiler arasında sıcak bir bilinç birliği içinde düşüncenin aktarılmasıyla" ilgilenen sahte bir telepatıcı olduğu anlaşıyor.¹⁰² Hiç kuşkusuz, Abdülhamid bu son konuya oldukça kuşkucu yaklaşmış olmalıdır.

Daha ciddi bir düzeyde, Osmanlı-misyoner mücadelesinde en can sıkıcı sorunun, okullar olduğuna kuşku yoktur. Misyonerler bu kuruluşlar aracılığıyla Osmanlı meşruiyetini kendi ülkelerinde zayıflatıyorlardı. Kanıtlar bu mücadelenin, 20. yüzyılın şafağında daha da şiddetlendiğini ve Ermeni bunalımıyla gittikçe daha çok iç içe geçirildiğini gösteriyor. 16 Ocak 1906'da, Konya vilayetine, "[yabancı] basını kullanmak ve vaaz vermek yoluyla, basit Ermeni halkın kafalarını karıştırmaya, böylece bölgede Protestan nüfuzunu genişletmeye çalışan" Mademoiselle Maria Garber adında biri tarafından kızlar için Protestan okulunun kurulmasının önlenmesi emredildi. Valiliğe gönderilen talimat, okulun ruhsatsız kurulduğuna, böylece devleti bir *fait accompli* [emrivaki] karşısında bırakmanın bir kalıp haline geldiğine de işaret ediyordu.¹⁰³

Kanıtların açıkça ortaya koyduğu bir başka nokta, Osmanlı yetkililerinin, bu okulların tümünü kapatamayacaklarına göre, bunlara karşı durmanın tek yolunun, onlarla aynı zeminde rekabet etmek, yani, Müslüman okullarının kalitesini artırmak olduğunun farkına vardıklarıdır. 6 Haziran 1905'te Beyrut vilayeti, "Müslüman çocukları Cizvit ve Protestanların zararlı pençelerinden kurtarmanın tek yolu(nun), onlarla rekabet etmeye muktedir modern bir okullar ağı kurmak" olacağını yazıyordu.¹⁰⁴

Yaygın düşünce, bu okulların kapatılması imkânsız olduğuna göre, en azından ruhsat altına alınmalarının iyi olacağıydı. 18 Ekim 1903 tarihli bir Heyet-i Vükela raporu, imparatorlukta yaklaşık 200 Amerikan eğitim kuruluşu bulunduğunu saptıyordu. Bunlardan yalnızca dördü, başlangıcında irade-i hümayun almıştı. Yetmiş beşi, bu izni kurulduktan sonra almıştı; geri kalanların ise geçerli ruhsatları yoktu. Meclis-i Vükela kaydı, son zamanlarda Amerikan ortaelçisinin, yeni ruhsatlar alabilmek için Babiâli üzerindeki baskısını yoğunlaştırdığını ortaya koyuyordu. Bundan başka, "Devlet-i Âliyye'nin çıkarlarına aykırı olabilecek kötü niyetli adamların istihdam edilmemesini" sağlamak üzere, öğretmenlerin bir listesinin gerektiğini de söylüyordu.¹⁰⁵ Amerikan ortaelçiliği, Amerikan kuruluşlarının Fransız okullara veri-

len, sözgelimi vergiden bağışıklık gibi haklardan yararlanmasını talep ederek, baskıyı sürdürdü. Bu talep özellikle tehlikeli görünüyordu, çünkü “Protestan kuruluşlarının sayı ve nüfuzunu artırmak gibi istenmeyen bir sonuç yaratabilirdi.”¹⁰⁶

Amerikan ortaelçiliği, misyoner kuruluşların resmen desteklendiğini yadsımakla birlikte, Abdülhamid’in son hükümdarlık yıllarında, okullarına resmi ruhsat verilmesi için Babiâli’ye yönelik baskısını iyiden iyiye artırmıştı. İspanyol-Amerikan savaşı ve Filipinler’in ele geçirilmesinin ardından Amerikalıların özgüveni artmış, bu, Babiâli’yle olan ilişkilerine de yansımıştı. 1906 başlarında, Babiâli, Müslüman çocukları kabul etmeyeceklerini resmen taahhüt etmeleri halinde Amerikan misyoner kuruluşlarına ruhsat vereceklerini söyleyerek Amerikan ortaelçiliğiyle pazarlığa girişti. ABD temsilcisi, Hariciye Nazırı Tevfik Paşa’ya, “Amerikan hükümeti, yurttaşlarının Fransızlar, Ruslar ya da İngilizlerden farklı bir muamele görmesini kabul edemeyeceğini” söyledi. Amerikalının şunları eklediğini işitmek daha da can sıkıcıydı: “İngilizler, Fransızlar ve Ruslar gibi, ABD’nin de milyonlarca Müslüman uyruğu var.” Yapılan ima çok açıktı. Tevfik Paşa sözlerine, “Amerika, ötekiler gibi bir Devlet-i Muazzama haline geldiği için, onların görüşlerini kabul etmek zorunda kalıyoruz” diye son verecekti.¹⁰⁷

Sonuç

Abdülhamid rejiminin ideolojik canlanma çabalarını en doğru değerlendirebilecek konumdaki Batılıların misyonerler olduğu bir gerçektir. Misyonerlik sorunu giderek artan bir şekilde devletin vatandaşlığa doğru yöneltmeye çalıştığı tebaasını hedefleyen bir tehdit halini aldı.

Müslümanların Hristiyanlığa dönmeleri (tanassur etmeleri), Amerikan misyonerlerinin daima şiddetle inkâr ettikleri bir şeydi. Bu resmi ifade, gerek misyonerlerin kendileri, gerek sempati-zanları tarafından sürekli yineleniyordu: “Eğitim vererek, tanassur ettirmiyorlardı. Din değiştirenler, bunu onların kolejlerinde ve okullarında yapmıyorlardı. Misyonerlerin başlıca amaçları, zaten Hristiyan olan ama yüzlerce yıldır doğru dürüst bir eğitim almalarına engel olan Türk siyaseti yüzünden acınacak kadar kötü eğitilmiş ve engellenmiş bir halk için gelişkin bir eğitim sistemi kurmaktı.”¹⁰⁸ Müslüman çoğunluk öncelikli bir hedef olmamış olabilir, ama “daha geniş ufukta yer aldığı” kesindi.¹⁰⁹

Ermeniler, özellikle Anadolu'dakiler eğitimsizdi. Ama o zamanlar Müslümanlar da öyleydi. Yine de, devletin eğitici çabalarının, siyasal olarak güvenilir bir yurttaşlar topluluğu yaratma çabaları doğrultusunda, özellikle Müslümanlara yöneltilmiş olduğu doğrudur. Durumun ironik yönü, Osmanlı amaçlarının, misyonerlerinkiyle tıpatıp aynı olduğu gerçeğinde yatar; o kadar ki, çağdaş bir gözlemcinin sözleri, her iki taraf için de kullanılabilir: "Amerikan misyonerlerinin çalışmalarının sonucu, Türk topraklarında eğitilmiş bir orta sınıf yaratmak oldu."¹¹⁰ Abdülhamid rejiminin yaratmayı amaçladığı "eğitilmiş orta sınıf", tek başına değil, ama başat olarak Müslüman'dı. Misyonerlerin, Müslüman orta sınıflar arasında çok küçük bir başarıya ulaştığı da bir gerçektir. Karl Barbir'in veciz bir şekilde ifade ettiği gibi: "Hristiyan misyonerlerin ve kurdukları okulların rolü, Batılılaşmayı canlandırmakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat döneminde eğitimin modernleşmesi yönündeki çok daha kapsamlı çabalarının yanında sönük kalır."¹¹¹

Diğer ironi de, tıpkı ihtida sorununda olduğu gibi, öğretim meselesinde, Osmanlıların ve misyonerlerin birbirleriyle rekabet etmeleri idi. Nasıl ki, Süleyman Hüsnü Paşa bir Müslüman misyoner derneğinin kurulmasını savunduysa ve Hoca Tahsin Efendi, "Hristiyan misyonerlerinin çabalarına öykünecek" bir "Müslüman Ülkelerin Coğrafyasını Araştırma Derneği" oluşturduysa; Abdülhamid döneminin "memalik-i mahrusa" valileri de, yüksek kalitede eğitime karşı rekabet etmenin tek yolunun, onun bir muadilini yaratmak olduğunu çok iyi anlamışlardı.¹¹² Trajedi, çok geç kalınmış olmasıydı.

Yalnız misyonerlerle ilişkilerinde değil, Osmanlı gayrimüslimlerinin karşısında da, yeni bir Osmanlı milliyetçiliği ideolojisi yaratmaya yönelik Osmanlı çabaları, [Rum] Ortodoks kiliselerinin "milliyetçileşmesi" arkaplanında değerlendirilmelidir.¹¹³ Ermeni ve Rum okulları örneğinde, Osmanlı entelektüelleri ve yetkilileri, modern eğitimin ulusal kimlik oluşumu açısından çok şey başardığını ve kaçınılmaz olduğunu açıkça kabul ediyorlardı.¹¹⁴ İslamcı entelektüel militan Şeyh Said-i Nursi, gerçekten, "aşiret üyelerini tam anlamıyla Osmanlı vatandaşlarına dönüştürecek şekilde eğitmek üzere" Van gölü kıyısında kurmak istediği medrese olan "Kürt akademisi" ile benzer bir şey önerecekti.¹¹⁵ Bazı Müslümanların, çocuklarını misyoner okullarına büyük bir hevesle gönderdiği ve birkaçının bunların kuruluşuna bile yardım ettiği bir gerçektir. Antep'teki Orta Türkiye Koleji (Central Turkey Col-

lege) kampüsünün arazisi, bir Türk ve bir hacı olan, “Antepli Ket-hüdazade Hacı Göğüs Efendi” tarafından bağışlanmıştı.”¹¹⁶

Ancak, İslam ve Hristiyanlık arasındaki bu mücadeleye karışanların gözünde, ödülün ne olduğu konusunda hiç kuşku yoktu: Yakın zamanda sona ermiş Soğuk Savaşı çağrıştıran bir ideolojik savaşta birinin ya da diğerinin hayatta kalması. Hafız Mehmed Sadık tarafından yazılan, İstanbul’da basılan bir risale, bunu açıkça ortaya koyar. 365 milyon Müslüman’ın Hristiyan boyunduruğu altında yaşamasından acı acı yakındıktan sonra, suçu misyonerlere yükler.

[Bu milyonlarca Müslüman kardeşin savunmasını] öncelikle İslam dünyasının münevverleri üstlenmelidir. Bugün misyoner hareketin amacının, dinimizin ve içtimai ahlakımızın imha edilmesi olduğuna kuşku yoktur. Bu nedenle, İslam münevverlerinin misyoner erkân-ı harbiyyesinin birleşik kuvvetlerine karşı dini mücahedelerinde dirayet göstermesi şarttır.

Burada, yazarın Müslüman entelektüelleri, hain düşmana karşı “manevi bir cihad” açmaya çağırması sırasında, askeri mecazlar büyük önem taşır.¹¹⁷

Aynı duygular, 19. yüzyıl misyoner çevrelerinde çok tanınmış bir isim olan Dr. Muhleisen Arnold’un broşüründe de açıkça kendini gösterir: “Müslüman dini arzın beşte birlik bölümüne yayılmakla kalmamış, Müslüman kandırmacası ve despotluğu mahvedici etkisini Filistin, Suriye, Arabistan, Mısır ve Küçük Asya’ya dek genişletmiştir. (...) Bu tiksindirici perişanlık, olmaması gerektiği yerlerde hâlâ durmaktadır...”¹¹⁸ Arnold, “Müslümanların ruhlarını İblis’ten geri almaktan” da söz eder.¹¹⁹ Bu iki beyefendi, birbirlerini çok iyi anlarlardı herhalde.

Gelgelelim, tüm bunlardan sonra, yadsınamaz olan gerçek, misyonerlerin Müslüman ve Yahudiler arasında pek az başarı kazandığıydı. Her ne kadar, çok kuşku götürür ve *ex post facto* kokusu taşıyan bir meşrulaştırma çabası göstererek, sonradan buna çalışmadıklarını iddia etseler de, görece son derece az sayıda Müslüman’ın Hristiyanlığı benimsediği gerçeği ortadadır. 20. yüzyılın dönümünde, Türkiye’de çalışmış olan bir misyoner, şu gerçeğe esef ediyordu: “Tüm çalışmalarımız fiilen mahvoldu; yabancı misyonların yüz yıllık çabasından sonra, tanassur etmiş Müslümanlardan tek bir kilise bile yok.”¹²⁰ Sonuna dek Müslümanları tanassur ettirme ümitleriyle oyalanmaya devam eden Suriye’deki Henry Jessup gibi en

köktenci fanatik bile, tanassur edenlerin sayısını gizli tutmak ve onları ülke dışına çıkarmak zorunda kalmıştı.¹²¹

En büyük ironinin somutlaşması için, bir yüzyıl geçmesi gerekecekti. Çoğu Rum Ortodoksluktan dönmüş olan Arap Protestanlarına, Amerikan ve Avrupalı kilise meclisleri tarafından 1980'lerin ortasında, bu yapılanların büyük bir hata olduğu ve şimdi Rum Ortodoksluğa "geri dönmeleri gerektiği" söylendi.¹²² Hiç kuşku yok ki, Halife-i Ruy-ı Zemin bunu duymuş olsaydı, gülümsemekten kendini alamazdı.

(Osmanlı imaj yönetimi ve hasar kontrolü

Albay Selahaddin Bey, başını kaldırıp gri İngiliz semasına baktı. Yağmur çiseliyor ve apoletli üniformasına damlıyordu. Yemen'in yakıcı kumlarından sonra ne büyük bir değişiklik! General Christopher Teasdale'in son istirahatgâhına defnedileceği cenaze törenine katılacak olanlar mezarın çevresinde toplanmaya başlamıştı. General Teasdale, bir zamanlar Osmanlı Dördüncü Ordu'sunda, Kırım Savaşı sırasında Kars'ın müdafaasından sorumlu Miralay Teasdale idi. Dizbağı nişanı ve Süvari nişanı alarak şövalye ve usta olan Teasdale, padişahın hizmetinde kahramanca çarpışmıştı. Şimdi sıra Osmanlı Devleti'nin, Londra sefaretinin genç askeri ataşesini onun cenazesine göndermek yoluyla takdirlerini göstermesine gelmişti. Rahip "küller küllere, tozlar tozlara" sözlerini tekdüze bir ifadeyle dile getirirken, *Pall Mall Gazette*'in vefatlar sütununun muhabiri, biraz huzursuz gibi görünmekle birlikte, altın sırmalı üniformasının içinde iyi bir izlenim bırakan yakışıklı, genç Türk'ü fark etti.

Çevrelerindeki dünya gitgide küçüldükçe, Osmanlılar, hayatta kalmanın hayati bir yönünün, dışarıda olumlu bir imaj yaratmak olduğunu anladılar. Gladstone'un jargonuyla söylersek, "korkunç" Türk'ün alanının gitgide daraldığı bir dünyada, Osmanlı devlet adamları 1856 Paris Antlaşması ile tanınmış, meşru var olma hakkına sahip bir Devlet-i Muazzama olduğunu kanıtlamak için çaresizce mücadele etseler de, aslında bu sık sık bir hasar kontrolü sorunu olmaktan öteye geçmiyordu. Devletin çabaları iki temel alanda yoğunlaşıyordu. Bu çaba, ilk olarak, uluslararası medyada ve Osmanlı Devleti'ni en kötüsünden "kana susamış tiranların yozlaşmış yuvası", en iyisinden de "Şark'ın kokuşmuş zevk yuvası" gibi göstermeye çalışan tiyatro gibi forumlarda ar-

dı arkası kesilmez alaycı yayınların yarattığı hasarı gidermeye yönelikti. İkinci olarak, olumlu bir imajın sunulması geliyordu ki, bunun için dünya olaylarının genel akışı içinde ortaya çıkan her fırsat de erlendiriliyordu. Bu tür fırsatlar Rus-Japon Savaşı'nda hem Rus hem de Japon taraflara tıbbi amaçlı mali yardımdan, ABD'deki orman yangınının kurbanlarına 300 lira gönderilmesine kadar çeşitlilik gösteriyordu.

Tüm bunlarda amaç, Osmanlı Devleti'nin uygar dünyanın ve Düvel-i Muazzama'nın bir  yesi olduğuna ilişkin güçsüz iddiasını desteklemektir. Bu konunun ne denli netameli olduğu, döneme mensup bir İngiliz yazarın değerlendirmesinde açıkça kendini gösterir:

Onlar Hristiyanlık temelinde Müslümanlar... Onlar Hristiyan bir sistem içinde istisnai Müslümanlar. Konumlarının yarattığı güçlükler çok büyük; ama dört yüzyıldır, Hristiyanların kendileriyle siyasal ilişki kurmalarını önleyecek kadar güçlü değiller... Müslümanlar olarak (...) Avrupa sisteminin pratikte aksayan  yeleri.¹

Ahmed Cevdet Paşa, Osmanlı konumunu benzer sözlerle dile getirecekti. "Avrupa topraklarının en de erlisi olan Rumeli, Osmanlı denetimini altında kaldığı sürece, Avrupalılar Devlet-i  liyye'yi Avrupalı olarak görmeyi reddettiler. Kırım Savaşı'ndan sonra, Devlet-i  liyye Avrupa devlet sistemine dahil edildi."² Buradaki ima son derece açıktır: Osmanlı topraklarının en zengin kesimi olan Rumeli'nin büyük bölümü kaybedildikten sonra, Avrupalılar Osmanlı Devleti'ni seve seve "Avrupalı" olarak kabul etmişlerdi.

Osmanlıların imajlarına yönelik derin kaygısı, Abdülhamid döneminin öncesinde de mevcuttu. Tanzimat döneminin önde gelen devlet adamı/ air Ziya Paşa, Rus  ari esi II. Katerina'nın, Voltaire ve Diderot gibi düşünürlerin dostluğunu kazandığına bakılırsa, çok daha etkili bir halkla ilişkiler kampanyası y r tt  ne işaret etmişti. Ziya Paşa, genç Yunan devletinin yeni-Hellencili ine de tepki göstermiş ve onların Yunanistan'ın Sokrates'in  lkesiyken Osmanlıların basit tiranlar olduğuna yönelik iddialarını çürütmek için Osmanlıların yeterince u ra mamasını protesto etmişti.³

Osmanlı arşiv kayıtlarının dikkatle okunması, Osmanlı devlet adamlarının, Edward Said'i çok iyi anlayacaklarını düşündürmektedir: "[Emperyalizm] mücadelesi karmaşık ve ilginçtir, çünkü yalnız askerler ve topraklarla değil, aynı zamanda fikirler, biçimler, imgeler ve imgelemelerle ilgilidir."⁴

Genel hasar kontrolü ve imaj yönetimi

Yıldız arşivlerindeki en büyük koleksiyonlardan birinin, *The Times* ve *Débats*'dan, Sırp veya Bulgar yayınlarına kadar 100'ü aşkın gazete kupüründen oluşması bir rastlantı değildir.⁵ Bu gazeteler, Hariciye Nezareti Dış Matbuat Müdürlüğü tarafından, Osmanlı Devleti'ne zararlı veya faydalı materyallerin saptanması için günlük olarak taranıyordu. Bu, nankör ve Sisypheos'un kine benzer bir çabaydı; çünkü Ermeni katliamları ve Avrupa'daki genel özgürlükçü dalga döneminde, Kırım Savaşı'nın "Büyük koca Türk" (*Grand Old Turk*) unvanı çoktan unutulup gitmişti. Bu nedenle, en iyi Osmanlı diplomatları ile memurlarının yapabilecekleri tek şey, aslında hasar kontrolü ve en iyi ihtimalle de, "imaj yönetimi" idi. Babiâli, Avrupa kamuoyunun önemini çok iyi biliyordu ve resmi olarak yerli ve yabancı yazarları maddi bakımdan destekleyerek veya düpedüz rüşvete başvurarak bu kamuoyunu etkilemeye çalıştı. Avrupalı ve öteki milletlerden gazeteciler çok sıklıkla şantajdan geri kalmadıklarından, bu onları genellikle zayıf bir konumda bıraktı.

Bu görevin güçlüğü, 7 Nisan 1885 tarihini taşıyan bir telgraf-tan açıkça anlaşılır. Telgraf, *The Times*'ın Osmanlı karşıtı tutumunu azaltmak için çalışma talimatı alan Londra'daki Osmanlı sefiri Musurus Paşa'dan geliyordu. Sefir, *The Times*'ın editörünün yakın bir zamanda değişmiş olması nedeniyle, böyle bir dönüşümün gerçekleşmesi konusunda hiç iyimser olmadığını bildiriyordu. Sözlerini, pek inandırıcı olmayarak, "Bununla beraber, *The Times*'ın lisanını değiştirmek için elimden geleni yapacağım" diye bitiriyordu.⁶

The Times kadar etkili bir gazetenin, Osmanlı Hariciye Nezareti memurlarının kâbuslarında başrolde olduğunu görmek hiç de şaşırtıcı değil. 25 Temmuz 1885'te, Paris muhabirinin kaleminden çıkan, halife olarak padişahın iktidarının, yalnızca ruhani sorumluluğa sahip olan papanınkinin düzeyine indirilmediği sürece ve İstanbul, tüm Düvel-i Muazzama'yı temsil eden bir karma komisyonun himayesi altına girmediği sürece, Avrupa'nın barışa kavuşamayacağı ileri süren mektubu yayımlayan da yine *The Times* olmuştu. Londra Sefareti'ne yine resmi bir yanıt göndermesi talimatı verildi.⁷

Musurus Paşa'nın bir akrabası olan Musurus Ghikis Bey de, Osmanlı Devleti'nin "Ege Denizi kıyılarında uygarlığın koruyucusu" sıfatıyla olumlu bir imajını sunacaktı. 1901'de, etkili Fransız dergisi *Questions Diplomatiques et Coloniales*'de, Osmanlı

İmparatorluğu'nun, "artık devlet hazinesi için ter dökken bir köylüler kitlesi olmaktan ibaret olmadığını (...) ve aslına bakılırsa, Şark'taki reformun kararlı bir savunucusu olabileceğini" ileri sürdüğü bir makalesi yayımlandı.⁸

Yayınlar, diplomatik krizlere de yol açabiliyordu. Böyle bir kriz, kamuoyu oluşturan ünlü dergi *The Nineteenth Century*'de, Babilî nezdindeki ünlü eski sefirlerden Sir Henry Elliot'ın yazdığı bir makalenin yayımlanması üzerine çıktı.⁹ Bu makalede, elçi, özetle, liberal hükümet tarafından hak ettiği destek verilmeyen Türk reform hareketini Abdülhamid'in yok ettiğini, sultanın, bu hareketin başkahramanı olan Midhat Paşa'yı da ortadan kaldırdığını ileri sürüyordu: "[Böylece] Abdülhamid'e, parlamenter veya başka herhangi bir denetim olmaksızın despotik iktidarı yeniden ele geçirme fırsatı verilmiş oldu, (...) daha iyi bir yönetim ümidi de buharlaşıp havaya uçtu ve artık Türkiye'yi bekleyen gelecek, tarihinin herhangi bir döneminden bile daha karanlıktır."¹⁰ Bunu izleyen İstanbul ve Londra arasında yoğun telgraf alışverişi, bu yazışmaların *The Nineteenth Century* makalesinin fazla bir heyecan yaratmadığı, yalnız *Pall Mall Gazette* tarafından alıntılandığı, orada da "ancak ilanlar arasında küçük bir yer tuttuğu" konusunda padişahu yatıştırmaya yönelik olduğudur.¹¹ Osmanlı sefiri, birkaç gün sonra Sir Henry Elliot'ın, bir resepsiyonda bu yaptığını açıklayabilmek için yanına geldiğini belirtir; ama Musurus'un yanıtı şöyle olmuştur: "Onunla olan ilişkilerimi kestiğimi söyledim ve [makalenin] yol açtığı öfke ve kızılgınlığı açıkça ifade ettim." Sefir, Elliot'ın sonradan pişmanlığını ifade etmek üzere Dışışleri Bakanlığı'na bir mektup yazdığını da ileri sürüyordu.¹²

Bir yıl sonra, padişahın himayesi altında İstanbul'da yaşayan bir Kıbrıslı olan Annie de Marie Lusignan'ın yazdığı bir eserle Elliot cevabını alacaktı. Lusignan, "II. Abdülhamid Hazretleri'nin hükümranlığı altında, Osmanlı İmparatorluğu hastalık ve yıkıntıdan çok, sağlıklı bir nekahet şeklinde betimlenebilecek bir durumdadır"¹³ diyen Lusignan, Elliot'ın *The Nineteenth Century* makalesiyle doğrudan bir polemige girişerek, Abdülaziz'in öldürüldüğünü ve "bunun Türkiye tarihinde ciddi bir siyasal cürümle suçlanan kişilerin olağan hukukla ve kamuoyunun, yabancı devletlerin temsilcileri ile yabancı basının huzurunda yargılandığı ilk örnek olduğu"nu açık açık ifade eder.¹⁴

Bununla birlikte, yapılan tüm yayınlar Osmanlı karşıtı olmadığı gibi, tüm Osmanlı yanlısı yayınlar da resmi olarak teşvik edilenlerden oluşmuyordu. 2 Mart 1889'da, Londra Sefareti, *Diplo-*

matic Flashes adlı dergide çıkan “Hayd Clarck” diye birinin yazdığı bir makalede, Osmanlı yönetiminin Ermenilere karşı adaleti övdüğünü rapor ediyordu; yazara göre, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Ermeniler, Rusya’dakinden çok daha iyi durumdaydı. Yazarın uzun yıllar Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşadığı ve merhum Âli Paşa’nın yakın bir dostu olduğu belirtiliyordu.¹⁵

İmaj inşasının iyi bir örneği, padişahın yakın çevresinden bir Arap olan Selim Melhame’nin, “en etkili Paris gazetelerinde yayımlanmak üzere” yazdığı bir makale taslağıdır. Bu makalede, Rus veya Alman hükümdarlarına benzer şekilde, padişahın “meşru otokrat” konumu açık bir biçimde vurgulanır. Sultan Abdülhamid döneminin tüm yararlı ve yapıcı yönlerini geniş bir biçimde aktarmasının ardından, Melhame’nin makalesi şöyle sürer:

Padişah hazretlerinin hükümranlığından önce, Avrupa hükümdarları ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki temaslar Babiâli’yle sınırlanmıştı; dolayısıyla doğrudan iletişimin eksikliği nedeniyle, ilişkiler soğuk ve mesafeli bir hal almıştı. Önceki uygulamada, Babiâli neredeyse tümüyle Düvel-i Muazzama süferasının nüfuzu altındaydı; bu sefirler dilediklerini kolayca kabul ettirebiliyorlardı. (...) Fakat şimdi Padişah hazretleri Avrupa hükümdarlarıyla dolaysız ilişki kurabiliyor ve böylelikle tüm çetin sorunları çözebiliyor.

Rahatsız edici araçlar bu şekilde bertaraf edilmişti. Melhame, ayrıca padişahın devletin ödeme gücüne ve itibarına verdiği önemi ayrıntılarıyla anlatıyordu. Padişahın, görevini başaramayan tüm memurları görevden almak konusundaki meşru hakkı üzerinde uzun uzun durması da bir rastlantı değildi. Merhum Midhat Paşa’nın gölgesi hâlâ silinmemişti.¹⁶

Annie de Lusignan da, aracı iktidar sahiplerine, bu kez, parlamenter demokrasi hakkında atıp tutuyordu: “Uzun zaman önce, seçkin bir Şarklı, danışmanlar çok olursa, kargaşa olacağını söylemiş. İşte Abdülhamid halkını böyle bir karışıklıktan ve bunun korkunç sonuçlarından kurtarmıştır...”¹⁷

Abdülhamid, Avrupa otokratları kulübünün bir üyesi olarak görünmek için hatırı sayılır bir çaba gösterdi. Döneminin ilk diplomatik etkinlikleri arasında, Üç İmparator Birliği’ne benzer bir Alman-Avusturyalı-Osmanlı ittifakı önermek üzere Bismarck’a yanaşmak da vardı. Bu birlik, öncelikle Rusya’ya karşı olarak tasarlanmış olmasına karşın, 1880’den sonra Rusya’yla ilişkiler önemli ölçüde düzeldi.¹⁸

Şantaj, imaj saplantılı Abdülhamid'in sık sık karşı karşıya kaldığı bir başka sorundu. Çarpıcı bir örnek, ünlü Macar oryantalist Arminius Vambery ile ilgiliydi. Abdülhamid dönemi İstanbul'un da tanınmış bir isim olan ve pek çok sıfat atfedilen Vambery'nin padişahın yakın bir dostu olmanın yanı sıra, çift taraflı bir İngiliz ve Osmanlı casusluğu da vardır. 1888 Ekim ayının ortasında, Vambery'nin, padişahın kişiliği ve Yıldız Sarayı'ndaki çevresiyle alay eden bir broşür yayımlayacağına ilişkin bir söylenti yayıldı.¹⁹ Viyana'daki Osmanlı sefaretinin Avusturya Dışişleri Bakanlığı'na yaptığı başvuruya ve profesörü görmek üzere Budapeşte'ye gönderilen bir Osmanlı memurunun çabalarına karşın, Vambery, bu kitabı Macarca ve İngilizce olarak yayımlamak konusunda ısrarlıydı. Gelgelelim, Vambery başlangıçta böyle bir broşür yazdığını inkâr etmiş, ama son ziyaretinde İstanbul'da soğuk karşılanarak hakarete uğradığını iddia ederek, suçu da "Zat-ı Şahane'ye" değil, saray hizbine yüklemişti.²⁰

Sorun açığa çıktıkça, Vambery'nin aslında böyle bir yazı yazdığını kabul ettiği, ancak, pazarlık etmek istediği anlaşıldı. Yayını durdurmak için istediği ücret iki yüz altın liranın yanı sıra, "394 elyazmasını içeren Kütüphane-i Hümayun kataloğu" idi.²¹ Hariciye Nazırı Said Paşa, "matbuat-ı ecnebiyye-i hafıyye tertibi" adlı bir fondan bu paranın ödenmesini salık veriyordu. Açıkçası, bundan sonra Vambery'yle olan ilişkiler düzeldi. 18 Şubat 1889'da, Viyana sefreti, Vambery'nin onları ziyarete geldiğini ve kendisinin ve Macar Akademisi'nin birkaç üyesinin, kütüphaneye yapılan bir ziyareti de içerecek şekilde Yıldız Sarayı'nda gördükleri cömert ağırlama için teşekkür ettiklerini bildiriyordu. Anlaşılan Vambery, akademi üyeleri Budapeşte'deki meslektaşlarına durumu aktardıklarında, Macar akademisyenlerle dolu odada padişahın adının her geçişinde hep bir ağızdan "Çok yaşa Sultan Abdülhamid Han!" diye bağırıldıklarını ileri sürecektik kadar coşmuştu.²²

Her yerde hazır ve nazır Vambery'nin adı, yazışmalarda yer almayı sürdürdü. Sen Petersburg'daki Osmanlı sefreti, 14 Mayıs 1889'da, Londra'da Vambery tarafından verilen, "Osmanlı İmparatorluğu'nun son otuz yıldır gösterdiği başarıları övdüğü" bir konferansın Rus gazetesi *Noya Vremya*'nın dikkatini çektiğini bildiriyordu. Gelgelelim, Rus gazetesi, görüşlerinin modası geçmiş "bir Macar serseri" diye adlandırdığı oryantalistle saldırıyordu. Gazete, Rus İmparatorluğu'nun, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı hiçbir emel beslemediğini ve aslında,

Boğazlar'a İngiltere gibi düşman bir devletten ziyade padişahın hükmetmesini tercih ettiğini ileri sürüyordu.²³

Osmanlı İmparatorluğu'nun, gezginlerin güvenliğinin olmadığı vahşi bir yer olarak sunulması, yabancı basında sık sık yankılanan bir temaydı. Haydutluğun ve yol soygunculuğunun Osmanlı İmparatorluğu'nun bir gerçekliği olduğuna kuşku yoktu; bununla birlikte, Paris'te yayımlanan *Petit Journal*'in Doğu Anadolu'da trenlere saldıran haydutları betimleyen kapağı, Babiâli'nin şiddetli protestolarına neden oldu. Bu resimler, yaratmaya çalıştıkları uygar imaja aykırı düşüyordu.²⁴

Şantaj kokusu taşıyan bir başka olay, "Informateur Hongrois" adlı bir Macar haber ajansının karıştığı ve Abdülhamid'in Avrupa'yı ziyaret etmeyi planladığına ilişkin bir haberin çeşitli Macar gazetelerinde yayımlanmasıyla ilgiliydi. Saray, "kötü niyetli ve ajitasyona yönelik" olarak tanımladığı bu olaya büyük bir şiddetle tepki gösterdi. Viyana'daki Osmanlı sefareti, haber ajansının sahipleriyle temas kurdu; bunlar "Osmanlı hükümeti tarafından firmalarına yapılan düzenli ödemelerin kesintiye uğradığını; eğer bu ödemeler yeniden başlayacak olursa gelecekte, Devlet-i Âliyye'ye ilişkin haberlere çok daha büyük özen göstereceklerini" söylediler.²⁵ Görünüşte masum yayınlar bile, önemli diplomatik sorunlara yol açabiliyordu; 1877-78 Rus-Osmanlı savaşıyla ilgili, iddiaya göre "yalanlar ve husumet dolu" bir broşür Viyana'da yayımlandığı zaman, saray bu broşürün top-latılması yönünde özel çaba gösterecekti.²⁶

Dini konular hakkındaki makaleler için yabancı basın düzenli olarak inceleniyordu. Fransız dergisi *Dix-Neuvième Siècle*, şeyhülislamın haccın zorunlu olmadığını ilan ettiğine dair bir makale yayımlayınca, Paris sefaretime, varlıklı her Müslüman'ın Haremeyn-i Şerife'nin ziyaret etmesinin vacib olduğunu vurgulayan bir tezkir göndermesi talimatı verildi. Bu Fransız dergisinde yayımlanan makalenin ifadesi, dosdoğru Osmanlı Devleti'nin en temel meşruiyet iddialarından birine yöneliyordu ve Fransız uyrukları olan hacılar arasında pan-İslamizmin yayılması korkusuyla güdülenmiş olması pekâlâ mümkündü.²⁷

Aslına bakılırsa, Osmanlılar basın özgürlüğüne ilişkin oldukça olumsuz bir görüşe sahip gibi görünürler. 28 Kasım 1895'te, Washington'daki Osmanlı sefiri şunu yazıyordu:

Amerika Düvel-i Müttehidesi'nin bilim, teknoloji ve sanayide büyük ilerleme kaydetmesine karşın, günlük basın ateşli saçmalıklar,

onur kırıcı yayınlar ve düpedüz yalanlarla dolu. Ötüne gelen *baladı* *çıplaklar* grubu bir araya gelip, istediği kadar sövüp ağzının gele ni söyleyebiliyor. Ne dine, ne hükümdarlara bir saygı var; en rezil dil le kendi başkanlarına saldırmakta bile tereddüt etmiyorlar, Başkan Cleveland'ı bir ayyaş olarak adlandıracak kadar ileri gidiyorlar. Bu tür insanlara karşı dava açmanın da bir yararı yok, çünkü bu şekilde adlarını duyurmakla ünlerine ün katıyorlar. İyi aileler böyle kötü ni yetli saldırılardan her gün zarar görüyorlar. Bu nedenle, buranın vah- şî bir memleket olduğunu söylemek yerinde olur.²⁸

Olumlu bir imajın sunumu: Basın ve tiyatro

Gazete ve dergilerin dışında, Osmanlıların imaj yönetimi açı- sından denetlemeye çalıştığı bir başka alan tiyatroydu. Popüler oryantalizmin en hızlı döneminde, Avrupa kumpanyalarının eg- zotik olanı vurgulayan oyunlar sahneye koyması çok modaydı. Said'in "Şark'ın oryantalleştirilmesi" adını verdiği olgu, hakikaten dikkate değer bir akademik deneme ya da bayağı bir kabare bi- çimini alabiliyordu. Osmanlı dış temsilcilerinin görevlerinden bi- ri de, alçaltıcı ya da hakaretâmiz olarak değerlendirdikleri türden prodüksiyonların sahnelenmesine engel olmaktı.²⁹

Osmanlı diplomatları genellikle Avrupalı devlet adamlarının, kimi zaman en üst düzeyde aracılığıyla çalışırlardı. Fransız Cum- hurbaşkanı Sadi Carnot'ya, Hz. Muhammed hakkında bir piyesin yasaklanmasını sağlamakla gösterdiği "olağanüstü iyi niyeti ve yardımı" için Nişan-ı İmtiyaz (*Legion d'Honneur*'ün Osmanlı kar- şılığı) verilmişti.³⁰

Dokuz yıl kadar sonra, Hz. Muhammed'in, Comédie Française gibi ünlü bir trup tarafından oynanacak bir başka oyunun konu- su yapıldığı bildiriliyordu. Yine, Osmanlı sefareti bu oyunun ya- saklanması için gerekli yerlere başvurdu.³¹ Ertesi yıl, Londra ba- sınında, Hz. Muhammed hakkında bir oyunun Londra sahnele- rine şeref vereceğine ilişkin ilanlar yer aldı. Osmanlı sefiri derhal Lord Roseberry'yi görmeye gitti; Lord, böyle bir projeye ilişkin hiçbir şey duymadığını ve zaten İngiltere'nin de milyonlarca Müs- lüman uyruğu nedeniyle bu konuda son derece özenli olduğunu söyleyerek onu yatıştırdı.³²

Babîâlî, Aralık 1893'te Milano'da başlayacak olan Fatih Sultan Mehmed hakkındaki opera konusunda bu kadar şanslı değildi. Roma'daki Osmanlı sefareti meseleye müdahale etti, ama İtalyan Dışişleri Bakanlığı bu konuda hiçbir şey yapamayacağını bildirdi.

Ardından sefaret operanın yazarıyla temasa geçti; yazar onlara pleyesin temsilinin “milli onura herhangi bir saygısızlık ve zarar” getirmeyeceğini temin etti. Bu prodüksiyonun, operanın Londra ve Paris’te sahnelenecekken “Babîâlî’nin müdahalesiyle yasaklanmış” olan önceki versiyonuyla hiçbir ilişkisi olmadığına dair güvence verdi.³³

Rahatsız edici oyunlar ya da broşürler çoğu zaman isimsiz yayımlanıyor, yazarları ancak Babîâlî’den para alacakları zaman ortaya çıkıyorlardı. 19 Temmuz 1890’da, Londra’daki Osmanlı sefiri, yazarı belirsiz “Devlet-i Âliyye’yi ve Cenab-ı Hazret-i Padişahi’yi acımasızca hicveden” bir oyunu ele geçirmeyi başardığını bildiriyordu.³⁴ Araştırma üzerine, yazarın, Lord Byron’ın doktoru Dr. Millingen’in oğlu Osman Millingen olduğu ortaya çıkarıldı. Sefir ile İngiltere Hariciye Nazırı Sir Philip Currie arasında ilginç bir tartışma başladı; Currie, sefire, İngiltere’de basın özgürlüğünün, İngiliz siyasetçilerin en bayağı hicivlere katlanması gerektiği anlamına geldiğini söyledi. Sefir ise, “Osmanlı Devleti’nde kamusal ahlak çok farklı bir şekilde görülür ve Padişahımız hazretlerine saldırılar son derece tehlikelidir” cevabını verdi.³⁵

Osmanlıların onurlarının kırıldığını hissettikleri bazı olaylar neredeyse gülünçtür. Böyle olaylardan biri, Amsterdam’ın büyük *café chantan*larından birinde oynanan ve muazzam bir öfke yaratan küçük bir skeçti. Skecin olay örgüsü bir “harem” ve “sultan” çevresinde döndüğüne göre, Lahey’deki Osmanlı temsilcisi-ne derhal sorunla ilgilenmesi talimatı verildi. Osmanlı temsilcisi Karaca Paşa, sarayı “bu *café*lerin ancak en sıradan insanların devam ettikleri, pek önemsiz yerler” olduğuna temin etti.³⁶ Karaca, “oyun”un kısa bir özetini iliştmeyi de ihmal etmedi: Hollanda köylüsü bir oğlanla kızın yanı sıra bir beyefendi garip bir Şark sahilinde gemi kazasına uğrarlar. Oğlan hadım edilir, kız da sultanın gözdesi olur. Beyefendi (o da kıza âşıktır) onu kurtarmaya çalışır, ama ancak sultana yaptığı ricalardan sonra kendisini “*commissaire de police du Harem*” olarak bulur.³⁷

Görünüşte masum şeyler bile, olumsuz sembolizmi beslediği gerekçesiyle engellenebiliyordu. Bir gün Dahiliye Nezareti, Osmanlı Tütün Rejisi Müdürü Louis Rambert’e, Reji’nin sigara satışını artırmak için yaptırdığı afişler nedeniyle başvurdu: “Afiş, canlı renklerde uzun boylu bir İngiliz erkek ve kadını, eşeklere binmiş, Piramit’lerin önünde sigara içerken gösterir; yanlarındaki sarıklı Müslüman da nargilesini tüttürmektedir. Fonda camiler ve Kahire’nin silueti yer alır.” İsviçreli olan Rambert, Osmanlı hükü-

metnin bu afişe itirazını komik bulmuştu. Afişin, çok açık bir şekilde Osmanlıların asla tanımadıkları bir *fait accompli* olan Mısır'daki İngiliz işgalinin kabul edilmesi anlamına geldiğini kavrayamadığı açıktı.³⁸

Protokol ve bir “dünya devleti” olarak Osmanlı İmparatorluğu

Osmanlı Devleti'nin imajını güçlendirebilecek eylemler bilinçli olarak aranıyordu. ABD, çok büyük orman yangınlarıyla karşı karşıya kaldığı zaman, padişah kazazedelere 300 altın lira yardım gönderdi. Hariciye Nezareti, bu jestin Amerikan basınında çok olumlu karşılanarak duyurulduğunu bildiriyordu.³⁹

1905 Rus-Japon savaşı sırasında, Meclis-i Vükela önce her iki tarafa da bir Hilal-i Ahmer sahra hastanesi göndermeyi düşündüyse de, böyle bir girişimin maliyetinin çok yüksek olacağı anlaşıldı. Bunun üzerine, Osmanlı hükümeti, “diğer devletlerin giriştiği insani uygulama doğrultusunda” savaşı her iki ülkeye tıbbi amaçlı mali yardım göndermeye karar verdi. Bu karar, Rus hükümetinin 1897'deki Yunan-Osmanlı savaşında Türkiye'ye böyle bir sahra hastanesi göndermiş olmasına dayandırılmıştı.⁴⁰

Abdülhamid, Avrupa hükümdarlarının monarşiler arası protokolünün bir parçası olmak için de özel bir çaba harcadı. Kraliçe Victoria'nın tahta çıkışının ellinci yılının kutlandığı jübilesinde, Londra'daki Osmanlı Sefiri Musurus Paşa, Mısır'ın hâlâ ismen Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olmasına karşın, Mısır hıdivinin “hariciye nazırı”, Nubar Paşa'nın “bağımsız bir devletin elçisi gibi davranmasına” çok sinirlenmişti. Nubar Paşa'nın Westminster'daki törene Osmanlı heyetinin bir parçası olarak katılması için Lord Salisbury'ye başvurdu. İngilizlerin Mısır'ı işgal ettiği 1882'den beri, ülkenin fiilen bir İngiliz protektorasına dönüştüğünü burada hatırlatmamız gerek. Osmanlılar bunu asla kabul etmediler ve Birinci Dünya Savaşı'na değin, İngilizler de Mısır'ın hâlâ imparatorluğun bir parçası olduğu hayalini desteklediler. Bugün son derece ironik görünebilecek olan, –o günlerde son derece olağandı– bir Rum olan Musurus Paşa, kendi devletinin çıkarlarını, başka bir Müslüman devleti temsil eden ve bir Ermeni olan Nubar Paşa'nın ihlaline karşı savunuyordu.⁴¹ Osmanlı heyeti, padişahın tebriklerini iletmek üzere gönderilen özel elçi Ali Nizami Paşa'nın gereken diplomatik itimatnameleri taşımadığı anlaşıldığında doğan bir krizi henüz atlatmıştı. Bu, “Romen ve Sırp sefir-

lerinin, huzura kabulde padişahın temsilcisinin önünde yer alacağı anlamına geliyordu.” Derhal telgraf yoluyla Nizami Paşa’nın gerekli tımarnameleri açıkça veren belgeleri alması sağlandı.⁴²

Londra’daki Osmanlı sefareti, “hadlerini bilmeyen Mısırlılar”la sürekli sorun yaşıyordu. Hıdiv Tefvik’in oğulları, Galler prensinin huzuruna çıkmak için başvurduklarında, Osmanlı sefiri, ancak kendisinin eşliğinde huzura çıkabilecek olan “bu adamların kabalığı” karşısında büyük bir öfkeye kapılmıştı.⁴³ Bu boş yere diklenme değildi; hatırlanması gerektiği üzere, tam da bu dönemde, Mısır Hıdivi Abbas Hilmi Paşa, Babiâli’den bağımsız olduğunu göstermeye girişmişti. Jübile kutlamaları aslında hıdivin Londra’ya yaptığı ziyarete denk gelmiş ve hıdiv kutlamaları boykot etmişti. Bu, İstanbul tarafından kaba bir davranış olarak kabul edildi.⁴⁴

Kraliçe Victoria’nın altmışıncı cülus yıldönümü törenlerinde, Babiâli daha dikkatliydi. Teşrifat Nazırı Münir Paşa’nın, “bu tür konularda hatırı sayılır deneyimi nedeniyle” gönderilmesi gerektiğine karar verildi. Bundan başka, kendisine Osmanlı hizmetindeki bir İngiliz’in, Amiral Woods Paşa’nın eşlik etmesi de kararlaştırıldı.⁴⁵

Bunun yanı sıra, Abdülhamid’in Kraliçe Victoria’nın protokol listesine dahil edildiği anlaşıyor. 25 Ocak 1892’de, Kraliçe “Aziz Biraderim Türkiye sultanına” hitabıyla başladığı mektupta, “Ulu Tanrı pek sevdiğim torunumuz Majesteleri Prens Albert Victor’ı bu dünyadan yanına” çağırdığını bildiriyordu. Mektup, “Padişah hazretlerinin bu tür acılardan korunması en içten dileklerimdir!” diye bitiyordu.⁴⁶ Padişah, yanıtında başsağlığı dileklerini ifade ederek, “Tabiidir ki, sizi etkileyen her şey bizi de etkiler ve bu trajik olay bizi çok üzdü. Tanrı’nın iradesine teslim olmaktan başka bir teselli yok” diyordu.⁴⁷

Sultan Abdülhamid’in yirmi beşinci cülus yıldönümü, padişahın, Avrupa kraliyet protokolüne dahil olma yönündeki çabalarında bir ölçüye kadar başarıya ulaştığını gösteriyordu. Yirmi beş rakamı, İslam’da özellikle uğurlu bir sayı olarak kabul edilmediğine göre, bu kutlamaların yapılmış olması bile önem taşır. Burada da, başka konularda olduğu gibi, Avrupa protokol kalıplarını izlenmişti. Osmanlı Bankası Müdürü Louis Rambert şu sözlerle eseflerini bildirecekti:

Şenlikler yapılmakta ve daha birkaç yıl öncesinin Kızıl Sultan’ı şimdi bütün Avrupa’yı ayağına getirip kutlamaları kabul etmekte...

Tüm devletler özel elçilerini gönderdi, Rusya ve İngiltere en değerli amirallerini, Fransız Cumhuriyeti bir süvari generalini, İtalya bir başka amiral, Almanya ünlü bir kişiyi... Eski uyruklara gelince, onlar eski sadakatlerine dönmek üzere. (...) Bulgaristan tüm kabinesini gönderdi...⁴⁸

Olumlu bir imaj sunmak için en küçük fırsat bile kaçırılmıyordu. Osmanlı sefareti, "Kırım Savaşı sırasında Kars savunmasında gösterdiği kahramanlık nedeniyle padişah tarafından nişan verilen" eski miralay General Teasdale'ın cenazesine bir askeri ataşe göndermeye özen gösterdi. Ücra bir İngiliz köyünde, yağmur gösterişli üniformasına damlarken selam duran genç bir Osmanlı subayının aykırı görünümünün, "buradaki askeri ve siyasi rical üzerinde çok iyi bir etki yaratacağı" söylenmişti. Teasdale artık emekli olmasına karşın, "eski bir silah arkadaşı ve Galler prensinin süvari kumandanı olarak" Osmanlı sefaretiyle yakın ilişkilerini sürdürmüştü.⁴⁹

Osmanlıların yüz yüze olduğu güçlükleri anlamaya başlamış olan yabancı gazete muhabirleri, gördüklerini yazarken çok olumlu bir yaklaşım gösterebiliyorlardı. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda doğu cephesi kumandanı Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın kurmayına bağlı bir serbest muhabir olan Charles Williams şunları yazıyordu: "Bana Osmanlı milletini sonsuza kadar sevdirecek pek çok şey gördüm... Ama bazı Hristiyanların gözünde, bir Türk'ü dövmek için her sopa uygundur ve Moskof örneğinde bu kadar esnettikleri kural, iş gelip Osmanlı'ya dayanınca son derece katılaşır..."⁵⁰

Bu Osmanlı-Rus karşılaştırması, 19. yüzyıl Avrupa'sının bu iki "barbar" imparatorluğu hakkında ahkâm kesen entelektüeller arasında çok yaygındı. Bir Cambridge hocası olan R. G. Latham, şunları yazacaktı:

Sultanın imanı, büyük bir imanın büyük bir kesiminin temsilcisi olarak en azından çarinkine denktir... Osmanlı İmparatorluğu yalnızca bir askeri güç olduğu, Osmanlı Türklerinin birer gasıp olduğu, Osmanlıların Konstantinopolis'i ellerinde tutmalarına göz yumulduğu, aslında onların geldikleri yere, Asya çöllerine ve bozkırlarına def edilmeleri gibi sözler, etkili yazarların eserlerinde yer alabilen boş laflardır... İçinde bulunduğumuz dönemin sorunu göz önüne alındığında, Osmanlıların Konstantinopolis üzerindeki hakları, İngilizlerin Edgar hükümrانlığında Londra üzerindeki hakları kadardır...⁵¹

Kuşkusuz, bu gönülsüz kabul ve hayranlığın büyük bölümü, Rusya korkusu çevresinde odaklanıyordu ve Osmanlı İmparatorluğu ile Britanya'nın ortak bir düşmana karşı özel bir ilişkisi olduğu genel kabul görüyordu. Liberallerin söylemi, 1890'ların Ermeni katliamları döneminde bile bu düşünceyi hâlâ tümüyle ortadan kaldıramamıştı: "O'Connor ve Sykes, Abdülhamid rejimine bağlılığın (...) yanı sıra İngiliz ve Türk imparatorlukları arasında özel bir ilişki olduğuna dair inancı da paylaşıyorlardı; (...) bu, Osmanlı İmparatorluğu'nu 'Korkunç Türk'ün çaresiz Bulgar ve Ermenileri kestiği bir mezbaha olarak betimleyen Londra Liberallerinin saldırısının karşısında bile ayakta kaldı."⁵²

Padişah, kimi nasıl etkileyeceğini iyi biliyordu. İtibarlı bir şarkiyatçı olan Mark Sykes ile karısı balayında İstanbul'a geldiklerinde, "yakın geçmişte II. Abdülhamid'in kızlarından birinin anısına yaptırdığı bir çocuk hastanesi ve Kürt ağaları ile Arap şeyhlerinin çocukları için kurulmuş yeni bir okulu" da içeren bir "imaj turu"na çıkarıldılar.⁵³ Sykes'in, "hükümrân bir halk" olarak Osmanlılara olan hayranlığı, gençliğinde Türkiye'de yaptığı yolculuklara dayanıyordu. Bir Türk askeri müfrezesinin eşliğinde Doğu Anadolu'da yolculuk ederken, eşkiyayla bir çatışmaya girmişlerdi. Sykes'in sigara ikram ettiği görevli zabıt, "[kurşunlar başının çevresinde vızıldarken] büyük bir soğukkanlılıkla sigarasını yaktı, ardından piyadeye iki bölüğe ayrılmalarnı ve bu haydut müsveddelerini kovalamalarını emretti." Sykes, subayın serinkanlılığına hayran olmuştu; subay tıpkı "arazi görevindeki bir İngiliz subay gibi", bu olayı "karga kovalayan bir çiftlik çocuğu" gibi değerlendirmişti.⁵⁴

Türkler ve İngilizlerin birer emperyal güç olarak benzerlikleri, başka yazarların da dikkatini çekiyordu. Karl Blind, 1896'da, Gladstone'un, Türklerin "insanlığın en büyük insanlık karşıtı türü" olduğu şeklindeki yorumunu şiddetle eleştirecekti: "Bu insanlık karşıtı ırkın bir mensubu, acaba Gladstone hazretlerine, İrlanda'da İngiltere İmparatorluğu'na 'Anglosakson Büyük Türk, dendiğini hatırlatsa ne olur dersiniz?'"⁵⁵

Gerçekten de Osmanlılar, Gladstone'un "İrlanda sorunu"na ilişkin dertlerine içten içe seviniyorlardı. 23 Mayıs 1883'te Londra'daki Osmanlı sefareti "İrlanda meselesinin Bay Gladstone için sonu gelmez dertler doğurduğunu" rapor ediyordu.⁵⁶ Sefaret üç yıl sonra Gladstone'un "iyi yetişmiş sınıfların hiç onaylamadığı" İrlanda siyasetine "Kraliçe'nin sempati duymadığını" bildiriyordu.⁵⁷ Annie de Lusignan İrlanda ve Ermeni meseleleri arasında paralellik kuruyordu. "Aslına bakılırsa Anadolu'daki yüksek makamlarda bulunan Hı-

ristiyanlar, İrlanda'daki Katolik milliyetçi hâkimlerden sayıca daha fazla ve Sultan Abdülhamid yönetiminde din, Kraliçe Victoria'nın yönetimine kıyasla, yükselmek için daha az engel teşkil ediyor.”⁵⁸

Öyle görünüyor ki, İngiltere'de “iyi yetişmiş insanlar” Abdülhamid'e gerçek bir yakınlık duyuyorlardı. Constance Sutcliffe'in 1896'da yazdığı gibi: “Sözelimi, Ali Baba için bir Ermeni'nin yol kenarına oturup rahat lokum pişirmesi, Allshire dükü için, Hotanto kabilesinden birinin Lordlar Kamarası'nın kızıl sıralarına oturup tartışmaya katılması kadar tahammül edilmezdir.”⁵⁹ Osmanlılar, yabancıların Osmanlı diyarındaki yaşamın neye benzediğine dair hiçbir fikirleri olmadığını hissediyorlardı. Cevdet Paşa'nın kızı ve entelektüel tutkulara sahip ilk Türk kadınlarından biri olan Fatma Aliye 1891'de, yabancıların, yalnızca “Batılılaşmış” Türklerle temas kurdukları için, gerçek Müslüman Türklere ilişkin hiçbir fikirleri olmadığını yazıyordu. Bu nedenle de, ziyarete gelen saygın kişileri “gerçek Müslüman evlerine” davet etmek ve onlara gerçek Türk yaşamını göstermek gerektiğine inanıyordu.⁶⁰

Osmanlı'nın, diğer emperyal güçler gibi bir devlet olarak, kendisini algılayışı, Afrika'daki sömürgecilerin nüfuzunu değerlendiren bir eserde kendini gösterir. Bir saray tercümanı olan Mehmed İzzet, “uygar devletlerin” sömürgeciler gönderdiği bir “kara kıta”dan söz ediyordu. Osmanlı Devleti de aynı şeyi yapmaya ve “vahşi” bölgelere “İslam'ın ışığını yaymaya” teşvik ediliyordu. Kitabın genel havası, 19. yüzyıl sonu sömürgeciliğinin “beyaz adamın yükü” yaklaşımına son derece yakındı. İzzet'in sömürgecilikle ilişkin tanımı, burada aktarılmaya değecek niteliktedir:

Dilimizde müstemlekat ya da müstemirat olarak ifade ettiğimiz kavram, Avrupa dillerinde “koloni” olarak adlandırılır. Sömürgecilik uygulaması, uygar ülkelerin fazla nüfuslarını, halkı bir göçebelik ve yabancılık hali içinde bulunan [hal-i vahşet ve bedeviyette bulunan] kıtalara göndermenin yanı sıra, bu vahşi yerleri geliştiren bir süreçtir. Bu aynı zamanda [uygar] ülkenin böylelikle yeni pazarlar kazanmasını ve sömürgeyi kendi topraklarına katması anlamına da gelir.⁶¹

Osmanlıların genellikle kendi göçebe ve aşiretlerinden söz ederken kullandıkları terimlerin –“bir hal-i vahşet ve bedeviyet içinde yaşarlar”– sömürgeci bir bağlamda kullanılması ilginçtir. Açıktır ki, Osmanlıların “göçebelerin uygarlaştırılması” fikri, burada sömürgeci bir ortama aktarılmış bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Fin-de-siècle Osmanlı seçkinleri, yurtdışı imajı konusunda acaba neden bu kadar saplantılıydılar? Dünya bağlamında bakıldığında, bu saplantı nasıl değerlendirilebilir? İşin gerçeği şudur ki, yüzyılın sonlarında, tüm dünya popüler basının gücünü keşfetmeye başlamıştı ve Osmanlılar da bunun dışında değildi. Osmanlı arşivleri, Dreyfus olayının çeşitli yönleriyle ilgili gazete kupürleriyle doludur. Zola'nın ünlü bildirisi "J'accuse" a varıncaya değin, meselenin tüm kapsam ve sonuçları, Babıâli ve saray tarafından çok iyi anlaşılmıştı.⁶²

Gladstone'un "Bulgarların Dehşeti" başlıklı broşürü Londra'da bir kitle gösterisine neden olduğu zaman, olumsuz propaganda karşı bir şeyler yapılması gerektiği açıkça anlaşıldı. Yanıtlardan biri elbette, Müslüman dünyayı hedefleyen karşı-propaganda oldu. 15 Nisan 1880'de, İstanbul'daki İngiliz sefiri Henry Layard, Salisbury'ye, *Vakit* gazetesinin, ünlü bir Hintli Müslüman olan Mehmed Emir Ali Han'ın "Cihad için bağış toplamak üzere" yapacağı ziyaretinin gerçekleştiğini bildirdiğini rapor etti.⁶³ Urduca ve Arapça olarak İstanbul'daki resmi matbaalarda basılan Osmanlı destekli *Paik-i İslam* adlı yayın organının hedef kitle-si, Hindistan'daki Müslümanlardı. Bu gazete, Hindistan Nazırı Sir Louis Malet tarafından ciddi bir tehdit olarak görülüyordu: "Eğer Vatikan'da, papanın işbirliğiyle yapılan yayınların İrlanda Katoliklerini İngiliz yönetimine karşı ayaklandırmak için basıldığı bir matbaa bulunsaydı, muhtemelen bu kadar hafife alınmazdı."⁶⁴

Bir başka India Office memorandumunda, açıkça dile getirilen şeydu: "Son zamanlarda Müslümanların, bir dini cemaat olarak çıkarlarının, Osmanlı Devleti'nin devamına yakından bağımlı olduğu inancından epeyce etkilendiklerinin birçok kanıtı vardır." Bu durum, büyük ölçüde "gelişen iletişim, yolculuk ve düşünce alışverişi olanaklarının muazzam düzeyde gelişmesinin" bir sonucuydu.⁶⁵ Uluslararası Müslüman basının ortak harekete yönelik tavrı, India Office memurları tarafından çok iyi anlaşılmıştı. Osmanlı gazeteleri, Rus ordularının yerlerinden ettiği Müslümanlar adına bağış toplanması için kampanya açtığı zaman, India Office'in görüşü, "bu girişimin, sözgelimi İngiltere'de, Suriye'deki çaresiz Hristiyanlar için bağışlar toplamak için açılacak bir kampanyadan farksız olduğu" şeklindeydi.⁶⁶

Görüşlerini basına yansıtmaya çabası, Osmanlı yöneticilerinin içteye yönelik propagandasını da ilgilendiriyordu. Bunun ilginç

bir örneği, *L'Illustration* veya *London Chronicle*'ın Osmanlı karşılığı denebilecek bir yayın olan *Servet-i Fünun* dergisidir. Dergi, bugün “toplum ve insan” başlığı altında ele alınabilecek konuları kapsayan bol miktarda resimli malzeme içeriyordu. Gazete de sık sık, “ABD’de siyahlara yapılan zulümler”, “Paris’in ortasında bir tramvay soygunu”, “San Francisco’daki Çinli işçilerin korkunç yaşam koşulları” veya “İngiliz kaptan metresini açık denizde suya fırlattı” gibi haberler yer alıyordu. Tüm bu öyküler, kızığa bağlanarak yakılan bahtsız bir siyahı ya da güverteden düşmek üzereyken, zalim denizcinin çizmelerine tutunan genç ve güzel bir kadını betimleyen etkileyici resimlerle birlikte veriliyordu. Tüm bunları bağlantılandıran tema, öyle görünüyor ki, Batı dünyasının yoz ve vahşi doğasıydı.⁶⁷

Osmanlı otoportresi

Beşinci Cadde'de derviş zikri sonuna yaklaşıyordu. "Arabistan'dan gelmiş beş dans eden derviş" ney ve davulların eşliğinde dönüp duruyordu. Yaz sonu sıcaklığında tempo hızlandıkça ve dervişlerin terleri uzun külahlarrun altından kaşlarına doğru süzöldükçe, birkaç sokak çocuğu gülüşmeye ve bu garip yabancıları taklit etmeye başladı. "Chippewalar arasında çok benzer bir şey gördüğümü hatırlıyorum" dedi, iyi giyimli, uzun boylu kadın, yanındaki Panama şapkalı adama. "Aman Tanrım, başları hiç mi dönmüyor!" diye bağırdı içkili gibi görünen bir adam. Ney tiz sesinin doruğuna doğru varır ve davul vuruşları gitgide yükselirken, kalabalık giderek büyüdü. Bu kargaşanın nedenini anlamaya gelen birkaç atlı polis belirdi. Ansızın müzik sustu ve gülümseyerek bağış kutusunu tutan fes giymiş bir adam öne çıktı.*

"Egzotik"i asgarileştirme girişimleri

Osmanlıların imajlarıyla ilgili saplantıları en çok, bugün Oryantalizm olarak adlandırılabilcek şeye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Edward Said'in "Oryantalizm, temel olarak, Doğu'nun Batı'dan daha zayıf olması nedeniyle, Doğu'ya dayatılan siyasal bir öğretiler" düşüncesine, 19. yüzyıl sonunda birçok Osmanlı tüm kalbiyle katılırdı herhalde.¹ Washington'daki Osmanlı sefirinin, zikirlerini New York sokaklarında yapmalarını önlemek üzere "Mısır'dan gelen dervişlerin dansına" müdahale edişini açıklayan zihniyettir bu.² Sefir Mavroyeni Bey, "Mısır'dan kırk kadar adamın, Suriyeli Malluh adında bir Hristiyan tarafından, para ve şöhet vaadiyle getirildiğini" öğrenmişti. "Dansçıların" ancak bir-

* Bu sahne benim kurgumdur.

kaçı gerçek dervişken, çoğu “para vaadiyle kandırılmış en aşağı tabakadan” (*esafil-i nasdan ve cehelenden*) kişilerdi. Çaresiz kılıp da, yiyecek bulabilmek için dans etmek zorunda kalmışlardı, New York sokaklarında yapmaya başladıktan gösterileri “İslam’ın hakaret etmekte ve zarar vermekte” idi. Sefir, New York’taki Osmanlı konsolosuna, buradan uzaklaştırılmaları talimatını vermişti. Ayrıca [ABD] Dışişleri Bakanlığı’na da yazarak, bu hakarete bir son verilmesini istemişti. Amerika Dışişleri Bakanlığı ile aralarında çok hararetli bir yazışma başlamıştı. Sefire, “Eyaletlerin içişlerine kendilerinin müdahale edemeyeceklerini” bildirmeleri üzerine, Mavroyeni, “Amerikan anayasasını onlar kadar bildiğini, Shakers** İstanbul sokaklarında gösteri yapacak olsaydı, ne olacağını” sorarak cevabı yapıştırdı. ³ Dervişler derhal gemiye bindirilerek ülkelerine geri gönderildiler.

“Egzotik” ile mücadele, aslına bakılırsa diplomatik bunalım boyutlarına varabiliyordu. Dervişler örneğinde olduğu gibi, “Bir Boğaz keyfi panoraması” da Babıâli için yeni bir baş ağrısı olacaktı. Aralık 1893’te, bir İngiliz şirketinin yetkilileri gelip Londra’da “İstanbul’un güzelliklerini resmeden canlı bir panorama” sergileyeceklerini bildirdiler. Ziyaretlerinin amacı, serginin çeşitli “unsurları” olarak derli toplu Boğaz kayıkları, güçlü kuvvetli kürekçiler ve kıvrak rakkaseler bulup, Londra’ya nakledilmelerini sağlamaktı. Yıldız Sarayı bunun kokusunu alır almaz, anında tepki gösterdi. Sadrazama, “millî onur ve âdetleri zedeleyecek (*ahlak ve adat-ı milliyeyi teyzif*) bu tür saçmalıkları” durdurması emredildi. ⁴

Sultan, “bazı Çingene ve Yahudi kadınların sözüm ona Şark ahalisi örneği diye sergilenmesine” kişisel olarak karşıydı ve “(...) bu gibi tüm gösterilerin, alçaltıcı ve yakışsız” olduğu görüşündeydi. Şirket aslında “gerçek insanları çizmeyeceklerini, yalnızca bir suret yaratacaklarını” söyleyerek ricasını yinelediye de, saray oralı olmadı. İngiliz sefaretî “Bu, ticaret özgürlüğüne aykırıdır, gereken düzenlemeler yapılmalıdır” gerekçesiyle işe karıştı. Bir çözüm olarak, şirkete, kayıkları satın alabilecekleri, ama “canlı sergilere” izin verilmeyeceği bildirildi. ⁵

“Egzotik” görünmekten kaçmaya çalışan Osmanlı devlet adamları, kendi toplum ve uygarlıklarının genel dünya eğilimleriyle uyumlu olan yönlerinden yararlanmaya çalıştılar. Osmanlı Devleti, modernliğe işaret etmeye başlamış simgeleri vurgulamak yo-

** ABD’de kurulan bir Hristiyan tarikatı. 18. yüzyılda Ann Lee adında bir İngiliz tarafından New York’ta kuruldu. Başlıca ilkeleri mal ortaklığı ve bekâr yaşamaydı. (ç.n.)

hıyla meşruiyetini iddia ediyordu. Bu çabanın çok etkili bir sonucu padişahın 1893'te [ABD] Kongre Kütüphanesi ile 1894'te British Museum'a armağan olarak sunulmak üzere hazırlattığı fotoğraf albümleridir.⁶

Albümlerin temaları, “emperyal otoportre”ye ilişkin çok yararlı ipuçları verir. Fotoğraflar dört ana kategoriye kapsar. 1. kategori, “Görünüşler, Binalar, Anıtlar ve Eski Eserler”den oluşur; Boğaz ve Haliç, selatin camileri ve çeşitli yerlerin görünüşleri gibi manzara fotoğraflarıdır.⁷ 2. kategori, “Harbiye, Bahriye, Kurtarma, Ek Hizmetler, Askeri ve Sınai Kuruluşlar”ı gösterir.⁸ Bu, tam donanımlı kurtarma teknelerinin yanında duran sahil koruma görevlilerini gösteren “Riva’da kurtarma tekneleri çıkarma rampaları” ya da eksiksiz donanımları içinde kaygısızca kameraya bakan “Donanma-i Hümayun dalgıçları” gibi sahneleri betimleyen, çok ilginç bir derlemedir. Bu kesimde ayrıca “Fırkateyn-i Hümayun Mahmudiye’deki topçu eğitimi” ve sürekli yangın felaketi yaşıyan bir kentte olması nedeniyle, ironik diye tanımlanabilecek, “Taliimdeki itfaiyeciler” gibi sahneler de yer alır.⁹ 3. kategori, belki de en ilginç olanıdır ve “Eğitim kuruluşlarını” gösterir. Burada, Abdülhamid rejimin, yalnız seçkin eğitim kuruluşlarını değil, görece mütevazı okullarını da, modernlik yönündeki iddiasının gösterilmeye değer birer parçası olarak kabul ettiğini ortaya koyar. “Üsküdar Ticaret ve Zenaat Okulu”nun ya da “Emirgân Kız İbtidai Mektebi”nin kızlarının başları açık, ellerinde gösterişli diplomalarıyla görülmesi özellikle ilginçtir. Bu albümde, aşiret ve göçebelilerin çocukları için açılan “Aşiret Mektebi” çok yer tutar. 4 Kasım 1892’de, Harbiye Nezareti, irade uyarınca, “Mekteb-i Aşiret”teki bedenleri ile el ve ayakları orantılı (*mütenasibü’l-aza*) talebelerin” fotoğraflarının çekildiğini bildiriyordu.

Fotoğraflar, aynı boyutta, iki kişilik gruplar halinde çekilecekti. Bu iş için, dönemin ünlü fotoğrafçıları Abdullah Biraderler görevlendirilecekti.¹⁰ Abdullah Biraderler’in emeklerinin sonucu, yüzlerinde biraz şaşkın ifadelerle ve “tam yerel” giysileri içinde kameraya bakan Arap ve Kürt çocuklardır.¹¹ 4. kategori, “Atlar, Has Ahırlar ve Yatlar” adını taşır. Bu kategori, dış dünyaya, padişahın “iktidarın ziynetleri”nden anladığı mesajını vermesi yönünden önemlidir.¹² Bu dizideki fotoğraflar, “Asil, beyaz bir at”, “Gazel, hara-i hümayunda doğmuş doru bir kısrak”, “imparatorluk tenezzüh gemisi *Sultaniye*”, “*Sultaniye*’de kamaralar”ı gösterir.¹³

Yatlar ve atların öne çıkarılması, Sultan Abdülhamid’in, 19. yüzyıl sonunda Benedict Anderson’ın “uygar” monarşinin “yarı-

standart tarzı” adını verdiği şeyin parçası olmak için gösterdiği çabayla ilgiliydi.¹⁴

Uluslararası kongreler

“Egzotik’i asgarileştirme”nin ve uygar uluslar ailesinin bir üyesi olarak görünmenin bir başka yolu, uluslararası kongrelere katılmaktan geçiyordu. 19. yüzyıl, Afrika’daki vahşi türleri korumaktan, görme engellilerin koşullarındaki düzeltmelere, dünya sağlık sorunlarına dek değişen konularda yapılan kongreler yüzyılıydı. Özellikle çeşitli oryantalistlerin yaptıkları kongrelerle ilgili olarak, Osmanlılar kendilerini son derece hassas bir konumda buldular. Bir yandan böylesine saygın dünya olaylarına dahil edilmeyi isterlerken, öte yandan, “araştırma”nın öznesi yerine nesnesi konumuna düşmekten de korkuyorlardı.¹⁵ Bu nedenle, Eylül 1891’de Londra’da yapılacak dokuzuncu kongrenin organizasyon görevlisi Dr. G. W. Leitner, Osmanlı padişahını kongrenin resmi hamisi olmaya davet ettiğinde, bu çağrı, çok ciddi bazı vicdan muhasebelerine neden oldu. Leitner, önceki kongrelerin Avrupa’nın çeşitli hanedanlarınca himaye edildiğini ve Jahore mihracesinin de organizasyon komitesinde yer alacağını belirtmeye özen göstermişti, “İslam’ın çeşitli yönlerinin tartışması”nın yapılacağına benzediği, fakat “bu tartışmaların hiçbir dini veya siyasi amaca yönelmeyeceği ve tümüyle bilimsel nitelik taşıyacağı” anlaşıldığından, konferansa Osmanlı gözlemcilerin gönderilmesine karar verildi. Bununla birlikte, padişahın kongrenin hamiliğini kabul ettiğine ilişkin hiçbir kayıt yoktur.¹⁶ Osmanlılar, Hamburg’daki On Üçüncü Dünya Oryantalistler Kongresi’nde de temsil edildi, fakat bir uzman göndermek yerine, Berlin sefaretinden mütevazı mevkiden bir diplomatta karar kılmışlardı.¹⁷

Arkeoloji üzerine uluslararası bir kongre, bilimin ulusal saygınlıkla birleştiği bir başka forumdu. 1892’de Moskova’daki Uluslararası Arkeoloji Kongresi’nde, organizasyon komitesi, Osmanlı temsilcisine, bir sonraki kongreyi İstanbul’da yapmak istediğini bildirdi. Bunun ardından Meclis-i Vükela’da yapılan tartışma, “tüm uygar ulusların kongreye katılacağı” ve eğer Devlet-i Âliyye’nin payitahtında yapılırsa, “bunun tüm dünyanın [padişahın topraklarında] gerçekleşen eğitsel ve bilimsel gelişmeye tanuk olması için bir fırsat olabileceği” hususlarına odaklandı. Bundan başka, nazırlar, bu kongrelerin siyasetle hiçbir ilişkisi olmaması ve yalnızca bilimle ilgilenmeleri nedeniyle, karşı çıkılmamasına da işaret ettiler.¹⁸

Saygın bir görünümleri arz etmek uğruna, oldukça kısa ömürlü olaylara bile dahil edilme arzusu, her ortamda görülmektedir. Bu tür olaylardan biri, Afrika'da toprağı olan devletlerin temsilcilerinin Londra'daki toplantısıydı. Konu başlığı, kıtanın vahşî hayvanlarının, kuşlarının ve balıklarının korunmasıydı. Meclis-i Vükelâ, Osmanlı Devleti'nin de Afrika'da toprakları olması nedeniyle, temsil edilmesi gerektiğine karar verdi.¹⁹ Aynı bağlamda Osmanlı Devleti'nin, 1902'de Brüksel'de gerçekleştirilecek Körlerin Koşullarını Düzeltmek İçin Dünya Kongresi'nde de temsil edilmesi gerektiğine karar verilecekti. Konuyla ilgili tartışma, "Padişah hazretlerinin birçok tebaasının bu durumda olduğu" hususunu vurgulamaktaydı.²⁰

Abdülhamid dönemi Osmanlı Devleti ve dünya fuarları: "Tüm dünya seyrediyor!"²¹

Dünya fuarları, emperyalizmin en hızlı döneminde gösteriş için, en muhteşem sahnelerden birini sunuyordu.²² Osmanlı Devleti, 1850'deki Londra Dünya Sergisi'nden bu yana, bu fuarların hemen hepsinde hazır bulunmaya özen gösteriyordu.²³ Abdülhamid döneminde, "uygar bir görünüm" sunma kaygısının artmasıyla, fuarlara iştirak yeni bir önem kazandı. Burton Benedict'in belirttiğı gibi: "Bir dünya fuarı, ister gerçekten var olan, ister arzulanan olsun, her türden iktidar ilişkisinin ifade edildiğı bir devasa ayinler silsilesi olarak görülebilir."²⁴ İngiltere, Fransa ve Almanya gibi devlerin hükümrânlığı altındaki bir dünyada, Osmanlı İmparatorluğu kaçınılmaz olarak "ilk üç içinde olmayanların" kümesine düşmüş oluyordu. Gene de, katılmak, sahip olmadığı parayı "orada bulunma"ya harcamak zorunda kalması, bunun Osmanlı İmparatorluğu için ne denli önemli olduğunu gösterir. Osmanlı "fuar siyaseti" iki temel unsurdan oluşuyordu. İlk amaç, Osmanlı İmparatorluğu'nu İslam dünyasının önderi ama gene de uygar uluslar topluluğunun modern bir üyesi olarak temsil etmektir. İkincisi, Devlet-i Âliyye'nin saygınlığına en küçük bir aşağılama ya da hakareti anında püskürtmeye yönelik sürekli ihtiyat hedefleniyordu.

Saygınlığa yönelik bu saplantı, İspanya'daki Osmanlı Sefiri Hasan Turhan Paşa'yı, 1888 Barcelona Fuarı'nda bir "Plevne Muharebesi panoraması" sergilendiğini bildirmeye iten etken olmuştu. Bulgaristan'daki Plevne Muharebesi, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın dönüm noktasını oluşturunuyordu. Gazi Osman Paşa ku-

mandasındaki Osmanlı kuvvetlerinin buradaki kahramanca savunması, o dönemde tüm dünyanın hayranlığını ve sempatisini uyandırmıştı. Sefir, görebildiği kadarıyla, sergide karşı çıkılabilecek hiçbir şey olmadığını, ama gene de bu panoramanın bir fotoğrafini İstanbul'a gönderdiğini söylüyordu.²⁵

Fransız Devrimi'nin yüzüncü yıldönümünde, 1889 Paris Sergisi'nin açılışı, hâlâ monarşiyle yönetilen devletler açısından biraz utanç kaynağıydı. Paris'teki Osmanlı Sefiri Esad Paşa, doğru şeyi yapmak konusunda duyduğu endişeyle, İngiliz, Avusturyalı, Rus ve Alman sefirlerinin, bu açılıшта Paris'te bulunmayacaklarını kendisine bildirdiklerine ilişkin bir telgraf çekti. Bu durum, kendisinin "Düvel-i Muazzama'dan bu olayda hazır bulunan tek sefir" olacağı anlamına geliyordu. Babiâli sefire, "monarşik hükümdarlık düşüncesine zararlı, bunca sağlıksız bir olaydan uzak durması" talimatını verdi.²⁶

1893'teki Chicago Sergisi Osmanlı perspektifinden en ilginç olanıdır ve bu sergiyle ilgili Osmanlı arşivlerinde bulunan hatırı sayılır malzeme, aşağıdaki soruları doğurur: Osmanlılar tek Müslüman Büyük Devlet olarak konumlarını nasıl görüyorlardı? Sergileyeceklerini seçerken dayandıkları mantık neydi? Yaratmak istedikleri imaja karşı, algıladıkları tehditler nelerdi?

Babiâli'nin bir fuara katılmaya karar vermesinden sonra, olağan düzenleme, tüm işleri bir ticari şirkete ihale etmektir. Chicago Sergisi'nde bu görev, İlyâ Suhami Sadullah ve Şerikleri adlı şirkete verilmişti. 24 Mayıs 1892'de, Ticaret ve Nafia Nezareti, Sadullah ve Şerikleri ile imzaladığı sözleşmenin bir nüshasını Babiâli'ye ilettiler. Sözleşme, Topkapı Sarayı'nın girişindeki Sultan Ahmed Çeşmesi biçiminde bir "Osmanlı çarşısı" kurulmasını içeriyordu.²⁷ Yapı, 400 metrekarelik oldukça mütevazı bir alanda kurulacaktı. Ama, nazırların görüşü, "devletin onuruna gölge düşürecek bir konum kabul edilmek zorunda kalınmasın diye", fuar yönetim komitesiyle bu yapının konacağı yerin belirlenmesi konusundaki görüşmelere derhal başlanması gerektiği yönündeydi. Dolayısıyla, Osmanlıların bir sergide itibarlı bir mekân edinme konusunda son derece duyarlı oldukları açıktır.²⁸

Sadullah ve Şerikleri, Osmanlı sergisinin bir parçasını oluşturmak üzere Sultanahmet Meydanı'ndaki Mısır dikilitaşlarının alçı kalıbını da alacaktı. Sözleşme, fuarda tüm Müslümanların ibadeti için açılacak bir cami inşasını da içeriyordu; ancak, bunun için, "Müslüman adabına uyulması ve ziyaretçilerin [camiye] ancak [Osmanlı] temsilcilerinin uygun görmesiyle kabul edilmesi" şart-

ları öngörülmüştü. Serginin bir bölümünde bir tiyatro kurulacaktı ve burası için de bazı katı kurallar söz konusuydu: “Müslüman kadınlarının şerefi ve iffetine zararlı veya milli onur ve saygınlığa aykırı (*haysiyet ve adab-ı memlekete mugayyir*) hiçbir oyun”, Paris Sergisi’ndeki Mısır bölümünde görüldüğü üzere bir “cami-nin”²⁹ yakınında oynanamazdı.³⁰

Washington’daki Osmanlı sefiri Alexander Mavroyeni, Chicago Fuarı’nın açılışını bildirirken, “Türk köyü”nün gerçekçi bir değerlendirmesini yapıyordu. Düşüncesi, “[Köyün] binlerce frank harcamış ülkelerin sergisiyle rekabet edebileceği umulmasa bile, imkânlarımız göz önüne alındığında, bir başarı” olduğuydu. O da, Osmanlı sergisinin bir parçası olan camiden söz ediyor ve fuardaki Müslümanlar tarafından kullanıldığını bildiriyordu. Gelgelelim, Mavroyeni’nin ekleyeceği rahatsız edici bir gelişme olmuştu: Bazı “Nesturiler” fuarın dışında bir cami inşa etmişlerdi ve “Müslüman ibadetlerini” göstermek için para alıyorlardı. Bu “cami”nin kapatılması için, sefir Chicago’daki yetkililere başvurmuştu.³¹

Osmanlılar, “Doğu”nun “doğal” betimlemelerine değil, Edward Said’in sözleriyle “*temsil* için temsiline” karşı çıkıyorlardı.³² Biz-zat padişahın kâtib-i hususisine dikte ettirdiği gibi: “[Avrupalı fotoğrafçıların] çektiği fotoğrafların çoğu, Avrupa’da memalik-i mahrusa-i şahanemizi karalamak ve alçaltmak için satılmaktadır. Bu durumda çekilecek fotoğrafların, İslami halkları kaba ve acımasız bir bakışla göstermek yoluyla onlara hakaret etmemesi bir zorunluluktur.” Yıldız, çekilen tüm fotoğrafların, Chicago’ya gönderilmeden evvel saray tarafından inceleneyeceğini şart koştu.³³

Serginin açılmasından sonra, Osmanlılar, en önemsiz protokol sorunlarında bile, altta kalmamak için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. Fuar yönetimi, Chicago’da temsil edilen her ulusun “milli bayramı” olarak özel bir gün ayrılmasına karar verdiğinde, Osmanlılar başlangıçta biraz direndiler. Ancak, sonra çabucak toparlanarak, fuar yönetimine, padişahın cülus yıldönümünün onların “milli bayramı” olduğunu bildirdiler.³⁴ Bu kutlamada bandonun Hamidiye Marşı’nı çalması ve havagazı lambalarından, yakıldığında “Padişahım Çok Yaşa!” yazısının okunacağı özel bir düzenleme yapılması kararlaştırıldı. Bunun yanı sıra bir de havai fişek gösterisi yapılacaktı.³⁵

Chicago’daki Osmanlı sergisi sırasında, Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak bir gazetenin yayımlanması planlandı. Başyazarı, Suriyeli entelektüel Süleyman el-Bustani olacaktı. Chicago’daki yayını, “siyaset hakkında hiçbir şeyden söz etmeyecek ve yalnız-

ca Osmanlı sergisi ve memalik-i mahrusada görülen tüm gelişmeleri aktaracaktı.”³⁶

Osmanlıların dünya fuarlarına katılımının en çarpıcı yönü, neyin sergileneceği ve nasıl sergileneceğine ilişkin kararın verilme tarzıydı. Osmanlıların, toplum ve uygarlıklarının, dünyaya göstermek istediği yönlerinin seçilmesi süreci, Osmanlı benlik imajının şifreli bir kalıbı gibiydi. Akkâ’dan Raci Bey diye biri, Chicago Fuarı için bir “Osmanlı At Meydanı” oluşturulmasını önermişti: “Osmanlı ürünlerinin en gıpta edilen ve popüler olanları arasında, bütün dünyada ünlenmiş soylu Arap atları ve develeri olduğunun iyi bilindiği” görüşündeydi. Raci Bey, kırk at ve sürücüsünün yanı sıra birkaç da deve gönderilmesini teklif etti. Bunun, “doğal kaynaklarını ve uyruklarını sunarak yabancıların hayranlığını çekmek yoluyla, Devlet-i Âliyye’nin şerefine daha da yücelmesini sağlayacağı”nı düşünüyordu.³⁷

Bu mektuba ilişik olarak, Raci Bey “Chicago Fuarı’nda Osmanlı At Meydanı Programı”nı da göndermişti. Altı madde halinde, sergi için fikirlerini ortaya koyuyordu. “Atlar” başlıklı birinci maddede, “altı soylu at seçileceği ve her birine özel bir ad verileceği” ifade ediliyordu. “Develer” başlıklı ikinci maddede, Raci şöyle devam ediyordu: “En güçlü kuvvetli Arap develerinden altısı seçilecek, küçük bir Arap çocuğu tarafından çekilen bu güçlü hayvanlardan oluşan bir katarın görüntüsü çok büyük beğeni toplayacak.” “Sürücüler” başlıklı üçüncü maddede, Raci, konuya artık iyice ısınmıştı: “Yalnızca endamlı Araplar, geleneksel at binme ve cirit atma becerileri incelenmek suretiyle seçilecektir.” Bu adamlar aynı zamanda “saygın karakterli” (*ehl-i ırz güruhundan*) olmalıydı.³⁸ Geleneksel Arap at oyunları “düzensiz ve karmakarışık” olduğu ve “yabancılar için görünmeyecek her türlü olayı önlemek” için, Raci, Osmanlı ve Amerikan bayraklarını taşıyan sürücülerin bir “eğitim döneminden” geçirilmesini öneriyordu.³⁹

Fuara, Arap binicileri eğitmek üzere “binicilik sanatlarında ustalaşmış” iki Osmanlı süvari zabiti göndermeye yönelik bir emir çıkarıldığına bakılırsa, Raci Bey’in önerisinin İstanbul tarafından kabul edildiği anlaşılıyor.⁴⁰ Chicago’da gerçekten de bu doğrultuda bir gösteri yapıldı ve fuarda “Kamplarındaki Bedeviler” olarak sunuldu.⁴¹

En baştan itibaren, eşitlik için mücadele etmelerine karşın, Osmanlıların, Batı’nın “Şark” kavrayışını içselleştirmiş oldukları anlaşılıyor. Atların “özel adları” olmak zorundaydı, çünkü kibar bir toplumda işler böyle yürüyordu. Efsanevi hayvanlardan oluşan

koca bir katarın başını çeken, bir tanesinin bile rahatça ezebileceği “küçük Arap oğlan” da, tam yerinde bir egzotik motifti. Atların ve binicilerinin “endamlı” olmaları, bir toz ve hengâme içinde (insan İstanbul’da bir paşanın *Arap usulünde* diye eklediğini duyar gibi oluyor) koşturmamaları ve muntazam bir şekilde at binmeleri şarttı. Bu düşüncelere yön veren Osmanlı *mission civilisatrice*’iydi. İlk önerinin, İstanbul’u memnun etmeyi (kuşkusuz biraz da para almayı) isteyen bir *Arap* uyruktan gelmesi, öyküye fazladan bir nüans katar.

Öz kavrayış ile dış dünya tarafından kavranışın bu şekilde birbirine karışmasının izi, Chicago fuarına yeniçeri mankenler göndermek konusunda yapılan tartışmada da sürülebilir. Öneri, Gemlik’ten Nuri Bey diye birinden gelmişti. Nuri Bey, fuarda, geleneksel giysileri içindeki yeniçerileri temsil eden mankenlerin bulunduğu bir “Osmanlı müzesi” kurulmasını teklif ediyordu. Bu öneri, “Hristiyanlar arasında tatsız anıları uyandırabileceği” gerekçesiyle Babıâli tarafından reddedildi. Gelgelelim, Nuri Bey, Chicago fuarındaki Osmanlı temsilcisi Hakkı Bey’e başvurarak, “Bugün Osmanlı milleti[nin] Avrupa uygarlığı düzeyine eriştiği ve Devlet-i Âliyye’nin [mevcut] askeri ve sivil personelinin bunun yeterli kanıtı” olduğuna işaret etti.⁴² Hakkı Bey’in görüşü, bütün bunların gereksiz tartışmalar olduğu yönündeydi. Şu anda yeniçerilerin gerçek boyutlardaki modellerinin İstanbul’da sergilenmekte olduğuna ve “Amerika ve Avrupa’da, en acayip eski askeri kostümlerin büyük bir gururla sergilendiği müzeler bulunduğu”na göre, bunların fuara gönderilmemesi için hiçbir sebep görmüyordu. Hakkı Bey, iyi bir izlenim bırakılmak isteniyorsa, “yeniçerilerin, tam donanımlı modern Osmanlı subaylarıyla yan yana sergilenmesi gerektiğini, bunun, Tanzimat’tan bu yana kaydedilen gelişmeyi göstereceğini” ifade ediyordu.⁴³

Hakkı Bey, Chicago Fuarı’ndaki Osmanlı pavyonunun kurulmasıyla ilgili gelişmeleri düzenli olarak bildiriyordu. Gösteri ve temsil protokolünün ilkelerine ilişkin açık bir kavrayışı olduğu anlaşılıyor. 13 Şubat’ta çektiği telgrafta, “Fuardaki Alman temsilcisi, Hotel Lexington’da gösterişli bir ziyafet verdi ve fuara katılan tüm devletlerin bayrakları arasında, Osmanlı bayrağının da gururla dalgalandığını” haber verdi. Bu tür ziyafetler sürüp gideceğe benzediği için, “Devlet-i Âliyye’nin şan ve şerefine uygun olarak” Osmanlı temsilcisinin de bunlara karşılık verebilmesi için gerekli kaynakların aktarılmasını istedi.⁴⁴ Hakkı Bey bundan başka, İngilizce konuşan ve Osmanlı pavyonundaki çeşitli sergi-

ler üzerine bilgi verebilecek kapasitede iki rehberin gönderilmesini de istedi. Her iki isteği de karşılandı.⁴⁵

15 Mayıs'a gelindiğinde, Hakkı Bey fuarın, yalnızca Rus ve Bel çika pavyonlarının tamamlanmasıyla, ağır ağır başladığını yazıyordu. Fuarın, birkaç haftadan önce tam olarak başlamayacağını da değiniyordu. Osmanlı pavyonu için gelmesi planlanan mallar da gecikmişti ve birçoğunun da onarıma ihtiyacı vardı. En çok endişe veren de, padişahın törenlerde kullandığı saltanat kayıklarından oluşan donanma sergisinin kayıp oluşuydu. Hakkı Bey ayrıca "Osmanlı At Meydanı" projesi hakkında da haberler veriyordu. Raci Bey ile Bedevi binicilerinin yanı sıra atlar ve develer güvenli bir biçimde intikal etmişlerdi, ama "at meydanı olarak ayrılan arazi şu anda bir çamur deryası durumunda"ydı. Zatürreeye yakalanma tehlikesi altındaki Bedevilere kalacakları uygun yerler bulunmuştu. İki Osmanlı süvari subayı Tefvik Bey ve Sabit Bey, Hakkı Bey'in kaldığı binada kalıyorlardı. Ama, bu projede işler yolunda gitmiyordu: "Bu şirketin işleri kesinlikle laçka"ydı.⁴⁶

Osmanlı süvarileri için işler yolunda gitmediğine göre anlaşılan o andan itibaren her şey tepetaklak olmuştu. İlk düzenleme, masrafların Raci Bey'in şirketince karşılanacağı şeklindeydi ama şirket subay ve Bedevilerin sorumluluğunu Hakkı Bey'e bırakarak çabucak iflas etti. Sabrı tükenen temsilci şunları yazacaktı: "İşini iyi yapmayan bir şirket için yasal önlemler almak hükümet-i şahane için pek münasip olmayacağından ve subaylarını çaresizlik içinde bırakmak Devlet-i Âliyye'nin şanına yakışmayacağından [onları geri göndermek için gereken düzenlemelerin yapılması gerekir]." Subaylar, mümkün olan en erken tarihte gemiye bindirilerek geri gönderildiler.⁴⁷

Mali kaygılar, Hakkı Bey'in, Osmanlı otoportresinin düzgün bir şekilde sunulması için gösterdiği çabaları gerçekten de kısıtlamıştı. "Amerikalılar hiçbir konuda bedava hizmet vermiyorlar ve en küçük bir hizmette bile önümüze bir fatura koyuyorlar" diye yakınıyordu. Babîâli fuar için 7.500 liralık bir bütçe ayırsa da, açılıştan birkaç hafta sonra, ek fonların gerekeceği anlaşıldı. 15 Mayıs'ta, Hakkı Bey, harcadığı paraların ayrıntılı bir dokümanını gönderiyor ve fazladan 2.500 lira istiyordu.⁴⁸ Görünüşü kurtarmak hep temel kaygıydı. Hakkı Bey, tüm ülke temsilcilerinin, pavyonlarına ek olarak bir büroları bulunduğunu, Devlet-i Âliyye'nin aynı şeyi yapmamasının düşünülemez olduğunu ifade ediyordu. Buna uygun olarak, "çok güzel görünüşte" bir büro inşa edilmiş ve Hereke'deki devlet halı fabrikasından gönderilen

lılı ve değerli kumaşlarla tefriş edilmişti. Açılıştaki ve padişahın doğum günü gibi olaylarda ziyafetler vermek de gerekliydi. Hakkı Bey bu harcamaları haklı çıkarmak için, fuardaki Osmanlı varlığının önemini vurguluyordu:

Bu [fuarın] dünyanın bütün uygar milletlerinin temsil edildiği, hatta Malakka yarımadasından Johore Krallığı gibi bilinmeyen devletlerin, Orta Amerika'nın adı sanı duyulmamış küçük cumhuriyetlerinin bile kendilerini göstermek için büyük özverilerde bulundukları bir olay olduğu göz önüne alınırsa, Devlet-i Âliyye'nin de aynı şeyi yapmaması düşünülemez.⁴⁹

Chicago Fuarı'ndaki Osmanlı temsilcisinin bu sözleri, dönemin edebiyat eleştirmenlerinden olan ve fuar alanı Chicago Midway Plaisance'ı "insanlığın değişken bir ölçeği" olarak tanımlayan J. Snider'a ait bir ifadeyi büyük ölçüde andırır. Tötonik ve Keltik ırklar, beyaz kentin merkezindeki Almanya ve İrlanda köyleriyle temsil ediliyor, İslam Dünyası, Midway'in ortasına yakın bir yerlerde bulunuyordu.⁵⁰ Bu ölçeğe göre, Osmanlılar oldukça saygın bir semtteydiler, "Türk köyü", "Alman köyü", "Bern Alpleri panoraması" ve "Hollanda köyü" ile aynı blokta ve yolun hemen altında "Murano Kristal Sergisi" yer alıyordu.⁵¹

Hakkı Bey, Osmanlı malları Chicago'ya gelmeye devam ederken istediğini elde etti. Ağustosta Osmanlı sergisi tam olarak açılmıştı. Osmanlı el sanatları ve mücevher örnekleri geldi ve "yıldız biçiminde bir sandığın çevresinde hilal biçiminde yapılan dört büyük cam vitrine" yerleştirildi. Bunlar, "Hamidiye tarzı adı verilen Osmanlı porselenlerinin, mücevherlerle süslenmiş, bazıları da tarihi sahneleri betimleyen en seçkin örnekleriydi"; Kadınlar Binası'na yerleştirildiği zaman, "bunları görmek için koşuşan ve işçiliklerine hayran kalan hanımların büyük ilgisini toplamıştı." Sergilenenler arasında, Topkapı Sarayı'nın girişindeki Sultan Ahmed Çeşmesi'nin tıpatıp, ama küçültülmüş modeli de vardı. Dahası, Osmanlı sergisinin "tüm diğer milletlerin sergilerini gölgede bıraktığı" da bildiriliyordu.⁵²

Düvel-i Muazzama kulübünün modern ve uygar bir üyesi olarak başarıyla rekabet etmeye yönelik aşikâr arzu, kendisini "oryantal" şeylerin nahoş betimlemelerini engelleme çabasında da gösteriyordu. Osmanlılar, "sema eden kızlar ya da dervişler" sergisine özellikle karşı çıkıyorlardı. 1894'teki Anvers Fuarı sırasında, Babiâli, Brüksel'deki sefaretine, "milli haysiyetimize ve dini

inançlarımıza dokunacak herhangi bir şeyin sergilenmesini önlemesi" talimatını vermişti.

"İslam kadınlarının veya derviş yaşamının utanç verici betimlemelerinin, ne pahasına olursa olsun engellenmesi" gerektiği belirtiliyordu.⁵³ Agop Balyan diye birinin, böyle bir gösteri yapmaya niyetlenen bir Belçika şirketinin temsilcisi olarak hareket ettiği ve "Beyoğlu ve Sulukule'de dolaşarak Çingene kadınlarıyla anlaşma yaptığı ve anlaşılan Mevlevi ayini sırasında kullanılacak malzemeler satın aldığı" bildirilmekteydi.⁵⁴ Brüksel'deki Osmanlı sefareti, usulünce fuar yönetimine başvurdu ve "Müslüman kadınların iffetine zararlı veya milli gururu zedeleyici" her türlü gösteri veya serginin derhal kapatılacağı konusunda teminat aldı.⁵⁵

Birkaç yıl sonra, Osmanlılar Brüksel'de yapılacak bir fuara katılmaları için davet aldılar. Brüksel'deki Osmanlı fahri konsolosu Bay C. H. Sudre, "Padişah hazretlerinin şanlı hükümrانlığında Osmanlı Devleti'nin kaydettiği gelişmeyi tüm dünyaya göstermek için" bu fuara katılmak üzere Babiâli'ye başvurdu. Eğer padişah, "Belçikalıların kralı ve Avrupa'nın öteki hükümdarları gibi" Osmanlı standını himaye eder ve desteklerse, iyi bir şekilde temsil edilmesi mümkün olacaktı.⁵⁶

Serginin "nesne"si olmak konusundaki duyarlılık, ne abartılı ne de yersizdi. 1896'daki Budapeşte Fuarı'nda, Osmanlı temsilcisi, kendi pavyonlarındaki camiye, "ibadet eden Müslümanları seyretmek için" ücret ödeyen her ziyaretçinin kabul edildiğini büyük bir dehşetle öğrenmişti. Caminin kapatılması yönünde derhal gerekli önlemler alındı.⁵⁷ Osmanlı sergisinin, bu işleri çok daha iyi bileceği beklenebilecek, her yerde hazır ve nazır Arminius Vambery tarafından yürütüldüğü düşünülürse, böyle bir "gösteri"nin gerçekleşmiş olması bile çok şaşırtıcıdır. Sergide, tarım ve zanaat ürünlerinin yanı sıra "Macaristan'dan alınmış, tarihi değeri olan nesneler" bulunuyordu.⁵⁸

Birçok durumda Babiâli'nin duyarlılığının, bugün İslam kadınları ve dervişlerinin oryantalist betimlemesi olarak adlandırılacak hususta odaklanması ilginçtir.⁵⁹ Bu duyarlılık, ünlü yayıncı Ebüzziya Tevfik'in, 1900 Paris Evrensel Sergisi için bir "Osmanlı Kostüm Müzesi" oluşturulmasının denetlenmesi yönündeki önerisinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Tevfik, "tek kaygısı para kazanmak" olan bir Fransız'la birlikte çalıştığı sürece, serginin uygunluğunu denetlemek için kendisinin de orada bulunmasının kesinlikle zorunlu olduğuna işaret ediyordu:

Eğer bu sergi, milli haysiyetine büyük saygı duyan biri tarafından denetlenmeyecek olursa, her zaman abartan Avrupalılar, kuşku yok ki, kostümümüzü ve uygarlığımızı tanınmayacak hale sokacaklardır. Tarihi kostümümüzü, tarunmayacak şekle sokarak, en cafcıflı tarzda betimleyecekler ve en kötüsü, şeriatın ilkelerine ve Osmanlı haysiyetinin değerlerine tümüyle aykırı olarak, kadınlarımızı en rezilane tarzda sergileyeceklerdir.⁶⁰

Tevfik, eski Osmanlı askeri kostümlerinin betimlemelerinin tamamen uygun oluşuna dair ayrıntılarına giriyor, ancak, 1893 Chicago Fuarı'nda olduğu gibi, o da askeri kostümlerin “yeniçerilere ait olmayacağını” belirtiyordu. Eğer adamakıllı denetlenirse, bu sergi “Avrupa’da milletimize karşı yapılan olumsuz yayınların tümüne karşı çok yararlı bir tedbir olacaktır...” diyordu.⁶¹

1900 Paris Fuarı, Osmanlılar açısından epey önemli bir olaydı. Daha 1896 yazı gibi erken bir tarihte, Ticaret Nezareti tarafından, gönderilecek malların seçilmesi ve fuar alanında uygun bir yerin satın alınmasına yönelik girişimlerde bulunuldu. İnşaatı denetlemek üzere bir Osmanlı temsilcisinin gönderilmesi de kararlaştırıldı. “Avrupa’da eğitim gördüğü cihetle”, nezaretin demiryolları dairesinden Yusif Razi Bey’in gönderilmesi tavsiye edildi.⁶²

Buna karşın, Babiâli kendi uyruklarının Paris Fuarı’nı ziyaret etmesine pek taraftar değildi. Dahiliye Nezareti, “önceki Paris Fuarı’na (1889) giden birçok Osmanlı uyruğunun perişan olduğu, ülkeye geri gönderilmeleri masrafları sefarete ağır bir yük getirdiği cihetle...”, şimdi gitmek isteyenlerden bir kefalet senedi alınması gerektiğini söylüyordu. Ayrıca, Paris’e gitmeye niyetlenenlerin kimlikleri konusunda adamakıllı bir araştırma yapılacağı da bildiriliyordu.⁶³

Birkaç ay sonra, Ticaret Nezareti, “öteki katılımcı devletler böyle yaptığı için”, bir temsilci gönderilmesinin acilen gerektiğini bildiriyordu.⁶⁴ Bununla birlikte, 2 Şubat 1897’ye gelindiğinde, henüz bir temsilci gönderilmemişti ve Paris Sergisi komitesi Osmanlı sefaretine baskı yapmaya başlamıştı. Sefaretteki askeri ataşe Leon Karakyan Bey’in geçici temsilci olarak atanması salık verildi.⁶⁵ 1897’nin sonlarında Babiâli’nin hâlâ resmi temsilci atanmadığı ve fuar alanının ödemesini yapmadığı anlaşılıyor. Osmanlı sefiri, fuar komitesi başkanı Bay Picard’ın kendisine başvurduğunu, Babiâli kısa süre içinde cevap vermezse, Osmanlı Devleti’nin artık fuara kabul edilemeyeceğini bildirdiğini haber verdi. Sefir, “Grands Palais”nin en iyi yerlerinin halihazırda alınmış olduğu-

nu bildirerek, durumun aciliyetini dile getirmekteydi.⁶⁶ Fransızlar baskı yapmayı sürdürüyorlardı; 21 Haziran 1898'de, İstanbul Şehremini, Fransız sefaretinin, kendi mimarları Vallaury'nin Osmanlı pavyonu için hazırladığı planların gereken hızla incelenmediğinden yakındığını bildirdi.⁶⁷

Birkaç ay sonra, 8 Eylül 1898'de, Ticaret Nezareti Paris Fuarı için 50.000 lira kadar bir fona gerek olduğunu saptamıştı. "Chicago Fuarı'ndaki deneyimi nedeniyle" Babiâli Hukuk Müşavirliği Dairesi'nden Hakkı Bey'in başkanlığında ve Chicago'daki resmi Osmanlı sergisinin müteahhitliğini üstlenmiş Sadullah Efendi'nin de dahil olduğu bir komisyon oluşturulmuştu. Osmanlı sergisinin "500 metrekareden fazla" bir alan kaplaması da kararlaştırıldı. Her vilayete, hangi malın sergilenmesini önerdiklerini mümkün olduğu kadar kısa zamanda Ticaret Nezareti'ne bildirimeleri emri gönderildi.⁶⁸ Ayın sonlarına doğru işlerin hızlandırıldığı anlaşıyor. Osmanlı sefiri, Babiâli'ye, sergi için tahmin edilen toplam harcama'nın aşağı yukarı 300.000 frank olduğu ve bunun 10.000 frankının, Osmanlı arsasının çevresine örülecek duvar ve fuarın demiryolu ücretlerine katkı için derhal lazım olduğunu bildirdi. Sefir, "sergi-müze gelen önemli konukların Padişah hazretlerimizin şanına layık bir şekilde ağırlanmaları için özel konaklama yerlerinin de tahsisinin gerektiğini" belirtmekteydi. "Hazırlıklarımızda öteki ülkelerin gerisinde kaldığımız ve bu yüzden de çabalarımızı iki katına çıkarmamız elzem olduğu için" özel dokunmuş Gördes ve Uşak halılarının gecikmeksizin gönderilmesi gerekiyordu.⁶⁹

Paris'teki Osmanlı sergisi, fiilen gerçekleştiği zaman, büyük bir başarı kazanmış gibi görünüyor. Has aygırların dokuz ödül kazanmalarına bakılırsa, atlar yine çok seçkindi. Ödüllü atların fotoğrafları çekilecek ve bu fotoğraflardan oluşan bir albüm padişaha sunulacaktı.⁷⁰ Ayrıca, Osmanlı pavyonu prestijli Rue des Nations'da, ABD ile İtalya pavyonları arasında inşa edilmişti. Böyle bir muamele gören tek İslam devletiydi; İran'ın çok daha küçük pavyonu, arka sıralarda, Peru ile Lüksemburg'un arasındaydı; Mısır ise bir İngiliz sömürgesi muamelesi görmüştü.⁷¹

"Egzotik Şark"ın bazı yönlerini sergilemek için bir hayli para sarf etmiş olan özel girişimciler de padişaha baskı yapıyorlardı. 30 Aralık 1903'te, bir banker olan Bay Konta, Babiâli'ye yazdığı mektupta, St. Louis Fuarı'nda birlikte bir sergi açmak için işbirliği yapmak istediğini belirtiyordu. Bu sergide Kudüs canlandırılacak ve bir Osmanlı pavyonu da bulunacaktı. Konta, Osmanlı sergisinin tüm parçalarının güven içinde naklini ve geri getiril-

mesini üstleneceğini taahhüt ediyordu. Serginin şaheseri, Halife Ömer Camii'nin tam bir modeli olacaktı: "Sultan Abdülhamid Han hazretlerinin, Çin'den Sumatra'ya, Cava'dan Afrika'ya kaldı, sergiyi ziyaret edecek tüm Müslümanların halifesi olması bakımından, [bu caminin] imam ve müezzinini tayin etmek kendisine uygun düşecek"ti. Organizatörler bundan başka Hicaz Demiryolu için bağış toplamayı da vaat ediyorlardı. Bir Amerikan tersanesinde inşa edilmekte olan Osmanlı kruvazörü *Mecidiye* bu vesileyle denize indirilecek ve tüm mürettebatı şirket hesabına nakledilecekti. Öneri, gerçek olamayacak kadar iyi görünüyordu; bityeniği sonunda ortaya çıkıyordu: "Anlayamadığımız bir nedenle, Babiâli ricamızı reddedecek olursa, Mısır, Tunus, Cezayir ve Fas hükümetlerinin hizmetlerine başvurmak zorunda kalacağız. (...) Tek amacımız Padişah hazretlerinin şanını yüceltmek olduğundan, böyle bir önleme ancak son derece gönülsüzce başvurabiliriz."⁷²

Açıkça görülüyor ki, Bay Konta, Abdülhamid'in "Halife-i ruy-i zemin ve Hadimü'l-Haremeyn-i Şerifeyn" (yeryüzünün halifesi ve Mekke ve Medine'nin koruyucusu) olmak konusundaki hassasiyetini öğrenmişti.⁷³ Hariciye Nezareti, önerilen koşulların çok avantajlı olduğuna, bazıları Hristiyan egemenliği altında bulunan rakip Müslüman devletlerin hükümetlerine fırsat vermenin, büyük bir itibar kaybına yol açacağına işaret etmek zorunda kaldı.⁷⁴ St. Louis Fuarı'na gönderilen tüm mallara gümrük vergisinden muafiyet veren bir irade çıkarıldığına bakılırsa, en azından bazı koşulların kabul edildiği anlaşılıyor.⁷⁵

St. Louis Fuarı'nda itibar kaybı olarak görülen bir başka sorun, Bulgar pavyonunda Osmanlı Rumelisi'ndeki yakılmış köyleri gösteren sergiydi. Balkan bunalımının en hararetli günlerinde, bu, Osmanlıların asla istemedikleri türden bir tanıtımdı.⁷⁶ İstanbul, Bulgarların 1892'de Plovdiv'de düzenledikleri tarım fuarını küçümseyerek katılmamıştı. Daha yakın geçmişe kadar Osmanlı vilayeti olan ve pratikte hâlâ Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan bir ülkede düzenlenen bir prestij vesilesine katılmanın yakışıksız olduğu düşünülmüştü.⁷⁷

Sonuç

Bir İngiliz şirketi, "Boğaziçi panoraması" oluşturmayı önerdiği zaman, bu gösteri için canlı unsurların toplanmasının engellendiği, bunun "gerçek insanları betimlemeyip, yalnızca bir yanılsa-

ma yaratacağı” cevabı verildiği hatırlanacaktır. Benzer şekilde, Osmanlılar Chicago Fuarı için “At Meydanı”nı planlarken, aslında “dikbaşı Araplar”a karşı çıktıkları ve Bedevi binicilerin düzenli orduya mensup süvari subaylarınca eğitilmeleri gerektiği fikrini yansıttıklarında, kendileri de bir yanılsama yaratmışlardı. Ancak, bu iki yanılsama, gerçekliği birbirine zıt yönlerle doğru çekiyordu. Engellenmiş “Boğaziçi panoraması” Doğu’nun “egzotika”sına doğru çekiştirirken, Osmanlı çabaları tam anlamıyla “egzotik”i önemsizleştirmek ve Arap uyruklarının “uygar” bir imgesini sunmaya yönelikti. Yine de, garip bir çelişki içinde, Osmanlılar “kendi” Araplarına, Avrupalıların prizmasıyla bakıyorlardı. Farkına varmadan, Osmanlı öz-imesi, Batı’yla tamamen aynı değer sistemini benimsemişti: “Buna rağmen, Avrupa paradigmaları basitleştirici bir şekilde benimsenmemiştir; bunlar bir düzeltme sürecinin süzgecinden geçmiş, kendi vizyon ve özlemlerine göre yeniden biçimlendirilmişti.”⁷⁸ Bu yüzden, bir anlamda, Osmanlı At Meydanı’ndaki Araplar, bir dereceye kadar düzenli süvari eğitiminin “düzeltici” unsurlarıyla birlikte “yadigâr halklar” idi.⁷⁹

Dünya fuarları, “gelenek imal etmek ve meşruiyeti benimsetmeye yönelik pervasızca çabaları” gerektiren “devasa ayinler” olduğuna göre, tehdit altındaki Abdülhamid dönemi devletinin iyi bir izlenim yaratmasının önkoşullarından biriydi.⁸⁰ “Denk olmayan partnerler [İslam ve Batı] arasındaki bu iletişim, tartışma ve tanışma” sürecinde, Osmanlılar kendilerini, modern uygarlığa katılmak isteyen tek İslami Büyük Devlet olarak tanıtmayı amaçlayan yorucu görevi üstlendiler.⁸¹ Bu anlamda, Zeynep Çelik şu ifadesinde hatalıdır: “Uluslararası fuarlara yaptıkları ziyaretler hakkında yazmış olan Türkler (...) kendi kültürleri ile bu kültürün dışardaki temsilleri arasındaki farkı çözümlemediler... Bunun tersine, Mısırlılar, ülkelerinin imajı konusuna derin bir ilgi duyuyorlardı.”⁸² Bu bölümde ele alınan örnekler, Türklerin imajlarıyla saplantıya varacak derecede ilgilendiklerini gösteriyor. Osmanlı Devleti’nin gerçekleştirmeye çalıştığı, kendisini sürekli tarihin karanlıklarına itmeye çalışan bir dünyada varoluş hakkının simgesel bir ifadesinden başka bir şey değildi.

Sonuç

Bu çalışmanın temel savı, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda bir "meşruiyet bunalımı"nın yaşandığıdır. Bu, hem içsel hem de dışsal boyutları olan bir bunalımdı. Dışsal boyut, Osmanlı Devleti'nin, uluslararası sistemde meşru bir devlet olarak kabulünü sağlamaya yönelik çetin mücadeleleydi. İçsel boyut ise, devletin topluma fiziksel ve ideolojik olarak görülmedik ölçülerde nüfuz etmeye başlamasıyla artan "meşruiyet açığı"nın üstesinden gelme mücadelesiydi.¹ Bu çalışmanın bir diğer vurgusu da Osmanlı İmparatorluğu'nun bu dönemde dünyadaki başka ülkelerle benzer deneyimlerden geçtiğidir. Osmanlı örneğinde bu deneyimler bir bunalım ortamında yaşanmıştır. Anlatmaya çalıştığım üzere, Osmanlı deneyimi, diğer emperyal sistemlerde de yaşandığı gibi, ayakta kalabilmek için değişimin zorunluluğuna bir örnektir. Son olarak bu çalışmanın ana temalarından biri de Osmanlı devlet adamlarının dini motif ve kavramlar kullanarak seküler-rasyonel bir devlet yaratma çabalarıdır.

Bir hizmet elitinin "zımni bilgisi"

Sürekli bir bunalım durumunda, sadrazamdan tutun da, vilayetlerdeki en küçük kaymakama varıncaya değin, tüm imparatorluk memurlarına doğru ideolojinin benimsetilmesi zorunluydu. İdeal olarak, hizmet elitinin bir üyesi için, padişahın iktidarının "eşyanın tabii nizamı"nı oluşturması gerekiyordu. Ancak bundan sonra, söz konusu memur, aynı değerleri tüm halka aşılama-ya başlayabilirdi. Böyle bir sistemi destekleyecek çerçeve, seçkinlerin eğitimi, uygulama alanındaki hizmet, paylaşılan deneyim ve saygı (ya da bu olmuyorsa, korku) ile sadakat aşılama-ya amaç-

layan ödöl ve cezalar sistemi aracılığıyla yaratılmaktaydı.

Amaç, Edward Shils'in bir hizmet elitinde "zımnî bilgi" deposu adını verdiği birikimi oluşturmaktır: "Bilimsel formel bilginin bılı kısmı açıkça ifade edilmez, ama bu da sunulur ve alınır. Bu formel bilginin sunuluşu ve kabulü açıkça ifade edilmeyenin kavranması ve içselleştirilmesi ile mümkündür. Alıcının zihni oluşumu hem ifa de edilen hem edilmeyen bilginin birikimi neticesidir."²

Şerif Mardin, "zımnî bilgi" evreninin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki değişme tarzını gözlemlemiştir: "Türk dünya görüşünün değişimindeki tedricilik II. Mahmud döneminin sonuna gelindiğinde en son kertede 'değişim fikrinin saygınlık kesbetmesinden' öteye gitmemişti"³ Yeni padişah Abdülmecid'in tahta çıkış töreninde yaptığı konuşmada ilerici Genç Osmanlılar'ın sözcük dağarcığından "vatan" ve "hürriyet" gibi ithal kavramları kullanmak zorunda kalması, "siyasal atmosferdeki sahih değişim" in bir başka kanıtıydı.⁴

Değişim gerçekten de ağır ve tedrici olsa da, II. Mahmud ile II. Abdülhamid'in hükümranlıklarının başlangıç ve bitişi arasındaki yüzyıl (1808-1909) incelendiğinde, siyasi bağlamın büyük ölçüde değiştiği açıkça ortaya çıkar. 1839 Tanzimat Fermanı'nda, insanların, keyfi olarak ellerinden alnamayacak hak ve özgürlüklere sahip olduğu açıkça ifade edilmişti. Bunun, Shils'in kullandığı anlamda "zımnî bilgi"ye nasıl dönüştüğünü ve Abdülhamid yönetimine rehberlik eden "ince ayar"ın hesaplanmasında nasıl yer aldığını anlamak için, şimdi Abdülhamid'in, büyük reformcu Midhat Paşa'yı sürgün etme ve öldürtme şekline bir göz atalım. Bundan önce, sadrazamların yargılanmaksızın idam edilebilmesi, eşyanın tabii nizamından sayılıyordu. Sözgelimi, II. Mahmud nüfuzlu sadrazamı Pertev Paşa'yı idam ettirmişti. Carter Findley, Pertev'in iktidarını aslında padişah tarafından, halkın kendisini "tuğsuz padişah" diye anmasına yol açacak kadar çok sevilmesinden aldığına işaret etmiştir. 12 Eylül 1837'de gözden düşerek, zehirlenmek ve boğulmak suretiyle korkunç bir şekilde öldürüldüğü zaman, rakibi Âkif Paşa onun ölümünü resmi gazetede kısacık, "füc'eten öldüğü" sözleriyle duyurdu. Pertev'in damadı, saray kâtiplerinden ve padişahın yakınlarından biri olan Vassaf Efendi ile Pertev'in kardeşi Emin Efendi'nin de, idamlarından evvel adli işkenceden geçmesi çarpıcıdır.⁵

Bununla birlikte, Midhat Paşa'nın Yemen Taif'e sürgün edildiği ve oradayken boğdurulduğu 1881'e gelindiğinde, hak ve hürriyetleri güvence altına alan hukuk kuralları, bu eylemin çok kötü görülmesine neden olabilecek kadar "zımnî bilgi" birikimine neden

olmuştu. Yıldız Mahkemesi, göstermelik bir mahkemeden pek öteye gitmese bile, Midhat Paşa'nın en azından yargılanması bile, işlerin artık epeyce değişmiş olduğunun göstergesiydi.⁶ Dahası, saray, idamı emrettiğini asla resmen kabul etmedi ve paşanın "doğal nedenlerle" öldüğünü iddia etti. Aslına bakılırsa, bu konudaki en kapsamlı monografiyi yazan Uzunçarşılı, Abdülhamid'in, "öldürüldükleri şüphesini silmek için" Midhat Paşa ile bazı yandaşlarının kaçtığı söylentisini kasıtlı olarak çıkarttığını ileri sürer. Midhat Paşa'nın sürgün ve idamının acıklı öyküsü, sinsilik perdesinin ardına gizlenmiştir ve idamının utanç verici bir iş olduğu bilinci, her yere sinmiştir. Midhat Paşa'nın tutulduğu hapishanenin gardiyanları, ölümünün doğal olduğu izlenimini vermek üzere, defalarca onu zehirleme girişiminde bulundular. İdamın ardından, Midhat Paşa'nın uşağı, gerçek öyküyü anlatmasını önlemek üzere, üç yıl hapsedildi.⁷ Abdülhamid'i kuşatan nefret, günümüzde onu bir umacı, Midhat Paşa'yı ise bir "şehit" olarak gören tarih literatürüne dek taşınmıştır.⁸ Öte yandan, "Vaka-i Hayriyye" diye adlandırılan, binlerce yeniçerinin katledilmesi emrini bizzat vermiş olmasına karşın, II. Mahmud gözüpek bir reformcu olarak görülür.⁹

Seçkinlere, dini bir sözcük dağarcığı "kozası"nın içinde, seküler reformlar için gereken ivmeyi veren, zımni bilgilerindeki bu değişiklik oldu. Şeriata birincil önceliği veren, ama ondan önemli sapmalar yapan 1839 Tanzimat Fermanı'nın kendisinden başlayarak, Tanzimat devlet adamının *mission civilisatrice*'i, Abdülhamid dönemine dek taşındı. Tanzimat'tan söz ederken, Cevdet Paşa şunları söylüyordu: "Abdülmecid Han'ın hükümdarlığı döneminde, hayırlı Tanzimat ilan edildi ve bütün uyrukların kanun önünde eşit olduğu duyuruldu. Şeriatın icabı da buydu." Reform meselesinde, paşa şu ifadeyi kullanacaktı: "Değişen zamanların bazı şeriat kurallarını bile değiştirmesi nedeniyle, bir yüzyıl öncenin yöntemlerini sürdürmek artık olanaksızdır."¹⁰ Benzer bir ifadeyle, Küçük Said Paşa, şeriattan "devletin temel kanunu" diye bahsederken, aynı anda "şeriatın da öngördüğü gibi, değişen zamanlara uygun önlemler ihtiyacı"na değinmektedir.¹¹ Dolayısıyla, şeriat akışkan bir kavram haline geldi ve değişimin nihai meşrulaştırıcısı ile bir arada, hatta aslına bakılırsa, tam anlamıyla nihai meşrulaştırıcısı olarak kullanıldı.

Kantorowicz'in, meşru değişim arayışındaki Avrupalı hukukçular örneğinde işaret ettiği gibi: "(...) Hukukçuların laik amaçlarla kilise dilinden tabirleri ödünç alma âdetinin, *de similibus ad similia* sonuçlar çıkarmak için eski olduğu kadar meşru bir

uygulama olarak kullanıldığından, çok uzun bir geçmişi vardı.”¹²

19. yüzyıla dair Osmanlı resmi tarih yazıcılığı, Tanzimat döneminin sözüm ona “Batıcılığı” ve “devrimciliği”yle Abdülhamid döneminin “tutuculuğu”nu hep karşılaştırmıştır. Bu düzmece ve zoraki bir karşıtlıktır. Buna karşın, Ortaylı’nın “Tanzimat insanı”nın karakter tanımlaması, “Abdülhamid dönemi”ninki için de eşit derecede geçerlidir:

Tanzimat yöneticileri kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleştirmiş, dünya görüşleri, davranış biçimleri ve politikalarıyla 19. yüzyıl Osmanlı toplumundaki yeni insanın tipik temsilcileri veya öncüleri olmuşlardır. Ancak, bu yeni Osmanlı tipinin büyük ölçüde eski toplumun efendisinin yaşam tarzını, dünya görüşünü bilinçli biçimde devam ettirdiği de açıktır.¹³

19. yüzyılın en seçkin devlet adamlarından biri olan Ahmed Cevdet Paşa’nın hazırladığı bir rapor, bu dünyadan birine ait çarpıcı görüşler sunması açısından, alıntılanmaya değer niteliktedir.¹⁴ Şaşırtıcı ölçüde dobra ifadesiyle Cevdet Paşa, devletin meşruiyetinin temeli, birleştirici bir unsur olarak İslam, Osmanlıların Batılı devletlerle ilişkileri ve imparatorlukta Hristiyanların konumu gibi hayati meseleler hakkında konuşur ve bu nitelikleriyle, söz konusu belge, önde gelen bir Osmanlı’nın değerli “zımni bilgi deposu”nu temsil eder:

Devlet-i Âliyye Yavuz Sultan Selim zamanından berü hilafet-i seniyyeyi haiz olduğuna nazaran din üzerine müesses bir devlet-i azimdir. Lakin andan evveli bu devleti tesis edenler Türk oldukları cihetle hakikat-i halde bir Devlet-i Türkiye’dir. Ve ibtida bu devleti teşkil eden Âli Osman olduğu cihetle Devlet-i Âliyye dört esas üzerine mebnî bir heyet demek olur. Yani hükümdarı Osmani ve hükümeti Türkiye ve dini İslam ve payitahtı İstanbul’dur. Bu dört esasdan hangisine zaaf gelirse bina-i devletin dört direğinden biri sakatlanmış olur.¹⁵

En yetkin ve sözlerine en sık yer verilen Osmanlı devlet adamlarından birinin açık açık, Osmanlı Devleti’nin, ilk başta Türk olduğunu söylemesi gerçekten çarpıcıdır. Öteki Müslümanlara da yer olmakla birlikte, Türk daima en önde gelmelidir:

Devlet-i Âliyye akvam ve sunuf-ı muhtelifeden mürekkeb bir heyet-i cesime olub bu ecza-i tammeyi birbirine rabt eden kuvve-i

mukaddese-i hilafetdir. Zira Arab, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yokvüüd eden cihet vahdet-i İslam'dır. Vakıa Devlet-i Âliyye'nin asıl kuvveti Türklerdir. Bunlar mahvoluncaya kadar Hanedan-ı Osmanî uğrunda can feda etmek kendü kavmiyetlerince ve hem de diyanetlerince vacibat-ı umurdandır. Bu cihetle saltanat-ı seniyyece Türklerin kadri akvam-ı saire nisbetiyle büyük bilinmek tabiidir.¹⁶

Ne var ki, paşa, Arapların “dinimizin dilini konuştukları”, bu bakımdan saygı görmeleri gerektiğine işaret etmeyi de ihmal etmiyordu. “Ne yazık ki” diye ekliyordu, bu gerçeğin “Arapları *fel-lah* diye çağırarak hakaret etmeye devam eden Arabistan'daki bazı devlet memurlarının dikkatinden kaçtığı görülüyor. Tabiidir ki, Araplar da bu yüzden Türklerden nefret ediyorlar.” Bu hatalar düzeltilir ve Arap vilayetlerine sorumluluk sahibi memurlar atanırsa, “bu kadar yüzyıldır Âl-i Osman'ın hükümranlığı altında olan Araplar, kendi yollarına gitmek istemeyecek veya isteyenler sözü edilmeye değmeyecek kadar az olacaktır.”¹⁷

Hristiyanlar da göz ardı edilmiyordu:

Bazı mutaassıbînin efkâr-ı taassubiyyesine bakılır ise mühim işlerde hiç Hristiyan kullanmamak yolu terviç olunur. Bu ise kafiye caiz olamaz. Ve müdahalat-ı ecnebiyyeyi davet edeceğinde iştibah yokdur. Hulefa-i Abbasiyye zamanlarında bile umur-ı maliyye ve ticariyyede Hristiyan memurlar istihdam olunurdu. Müessis-i bünyan-ı saltanat olan Osman Gazi hazretlerinin silah arkadaşı olan Mihal Beğ'in İslam ile müşerref olub olmadığı tarihçe malum değildir.¹⁸

Bundan başka, ünlü *Tarih*'inde, Cevdet, “Çerkes ve Abhazların ruhani fatihi” olarak adlandırdığı Ferah Ali Paşa'nın çabalarını över. Paşa, “İslam'ı [Kafkasya'da] yayması, Çerkes ve Abhaz kabilelerine “devlet ve milletin ne olduğunu öğretmesi ve onların meşru hükümdarlarını, İslam halifesine sonsuza dek bağlaması” nedeniyle övülmeyi hak etmektedir. Cevdet'in aktardığı olaylar 18. yüzyılın sonunda (H. 1195-99) geçmesine karşın, konuyu bir bütün olarak ele alma tarzı, yukarıda sözü edilen raporda olduğu gibi öteki yazılarında da hissedilen 19. yüzyılın mobilizasyon ahlakına uygundur.¹⁹

Dünya perspektifinde Osmanlı İmparatorluğu

Yüzyılın dönümünde, dünya ülkelerinin çoğunluğunun hâlâ monarşik olduğu sıklıkla unutulmaktadır. Monarşi kurumu, Fran-

sız Devrimi yüzünden ölümcül bir darbe yemiştir de, tümüyle alaşağı edilmesi Birinci Dünya Savaşı'na dek sürmüştü. Bu arada, monarşiler hayatlarını sürdürmekle kalmamış, Japonya gibi örneklerde olduğu gibi, fiilen canlanmışlardı da. Osmanlı padişahı, Meiji imparatoru, Rus çarı, Habsburg imparatoru, hepsi de 20. yüzyıla farklı tempolarda, ama genel anlamda benzer yollarla dan girdiler. Hepsi, yeni yüklemelerle donatılmış bir devlet mitolojisi yaratmaya çalıştılar, bu mitolojiyi kitle eğitimiyle aşılana ya uğraştılar. Hepsi, değişen ölçülerde çağdaşlığın teknik araç gereçlerini aldılar; demiryolları, telgraf, fabrikalar, nüfus sayımları, pasaportlar, buharlı gemiler, dünya fuarları, saat kuleleri ve art deko saraylar. Hepsi, emsallerinin "uygar hükümdar" rolünü nasıl oynadığını görmek için birbirlerini gözlediler. Dünyanın taçlı başları arasındaki bu öykünme süreci, kesinlikle rekabetçiydi, ama alınan model kaçınılmaz olarak Batı Avrupa'nın merkezi kültürlerinde, belki daha da özgül olarak, İkinci İmparatorluk Fransası'nda görülen modernite kavramıydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nunki, bu kitapta anlatıldığı gibi, bu yük ölçüde Müslüman dünyanın tek bağımsız gücünün bu uyarlanma sürecine katılımı öyküsüydü. Osmanlı padişahının içerdeki ideolojik konumunu pekiştirme girişimleri, rakip imparatorlukların gitgide artan baskılarına karşı direnme çabalarıyla örtüşüyordu. Hicaz ve hac, Osmanlı merkezi ile Hindistan'dan, Hollanda sömürgesi Hindic'in'inden, Rus Orta Asyası'ndan ve Mısır'dan gelen Müslümanlar arasındaki çatışmanın da alanı oldu; Osmanlılar bu Müslümanları emperyalist güçlerce kullanılan "beşinci kollar" olarak görüyorlardı.

Bu unsurlar için "Osmanlı olmayan Müslüman" ya da kısaca "ecnebi" teriminin kullanılması, Osmanlı kimliğinin yeniden kurulanması ve devletin kendi halkına karşı tutumunda bununla örtüşen bir değişikliğin göstergesiydi. Olan biten, ön-yurttaş olarak sadık bir halk düşüncesine hamle edilmesi idi. Artık Sünni bir Müslüman olmak yeterli değildi, asıl önemli olan, kişinin hangi pasaporta sahip olduğuydu.

Osmanlı, kendisini dünya siyaset oyunlarına eşit bir katılımcı olarak görüyor ve bu şekilde muamele görmeyi talep ediyordu. Avrupalı ise, onu bir anomali, aslında uşak olması gereken bir efendi, bir uyruk olması gereken bir hükümdar olarak görüyordu. Osmanlı'da imaj saplantısını ve bu imajı tüm saldırı, hakaret ve aşağılamalara karşı koruma azmünü yaratan da işte bu ikilikti. Daha da kötüsü, kuşkusuz, görmezden gelinme olasılığıydı. Edward

Fuad'ın "temsiller" (*representations*) adını verdiği şeyin önemini çok iyi anlamış olan Osmanlı devlet adamlarını harekete geçiren mantık da buydu.²⁰ Dolayısıyla, Osmanlı meşrulaştırma çabasının önemli bir bölümü, dış dünyada doğru "temsiller"i amaçlıyordu.

Bu yalnızca basitçe edep, hoş görünme, diplomatik hamle ve karşı hamlelerin nazik incelikleri sorunu değildi. Osmanlılar, kimin ayakta kalıp kimin yok olacağını, kimin yazlık saraylarının gözü dönmüş yabancı askerler tarafından yakılacağını ve kimin savaşta kana bulandıktan sonra bile vakarını yitirmeyeceğini belirleyen, *tastamam* diplomatik inceliklerde görgü ve yetenek olduğunun farkındaydılar.²¹ Ahmed Cevdet Paşa, protokol meselelerinde karşılıklılığın önemine değinecekti:

Öteden beri Avrupa hükümdarlarının her sene yevm-i viladet ve cülusları [doğum günleri ve tahta çıkış yıldönümleri] tekerrür ettikçe şehir-i ayîn [fener alayı] yapılmak ve düvel-i saire nezdinde bulunan sefarethaneleri ve gemileri donatılmak ve sefirlere tebrik için memur gönderilmek ve toplar atılmak âdet olup Dersaadet'te dahi bu merasime riayet olunageldiği halde, Düvel-i Avrupa tarafından buna mukabele olunmuyordu. Çünkü iki bayram dahi merasim-i diniyyeden olduğuna mebnî Düvel-i Nasârâ [Hıristiyan devletler] tarafından buna riayet olunamıyordu. Paris Konferansı'nda ise Devlet-i Âliyye, Düvel-i Avrupa familyasına idhal-i ilhak olunmuş idüğünden, Fuad Paşa, bayram tebrikleri ehl-i İslam'a mahsus kalmak üzere viladet ve cülus-ı hümayun günlerinin tekerrüründe resm-i tebrik icrası resmini [törenini] icad eylemekle, andan sonra düvel-i saire dahi o günlerde resm-i tebrik icrasına mecbur oldular.²²

Yabancı güçlerin temsilcilerinin, Türk reformlarını, aralarında tek bir Türk delegesi olmaksızın tartışmak üzere İstanbul'da bulunduğu 1876'daki aşağılanmanın acısı hâlâ unutulmamıştı.²³ Abdülhamid dönemi devleti, Afrika kıtasındaki nüfuz alanlarını belirlemek üzere 1884'te yapılan Berlin Afrika Konferansı'ndan tutun da, aynı kıtadaki bitki örtüsü ve hayvan varlığının korunması konferansına varıncaya değin, tüm önemli ve birçok önemsiz uluslararası konferanslara katılmaya özen gösterdi. Babiâli'nin her iki toplantıdaki iddiası aynıydı: "Bizim de katılmaya hakkımız var, çünkü Afrika'da topraklarımız var."²⁴

İstanbul'un hazır bulunmaya özen gösterdiği bir başka platform, dünya fuarları veya *expositions universelles* idi. Abdülaziz, 1867 Paris Evrensel Sergisi'ni ziyaret ettiği zaman, barışçıl

amaçlarla imparatorluğunun dışına çıkan ilk Osmanlı padişahı olmuştur. Abdülhamid, Avrupa'yı ziyaret edeceğine dair tüm söylen tilere derhal son vermesine karşın, Osmanlı devletinin tüm önemli fuarlarda temsil edilmesi için özel bir gayret gösterdi.

“Gayrimeşrulaştırma” (*de-legitimation*)

Osmanlı hilafeti 3 Mart 1924 tarihinde, bir parlamento oylaması gibi sıradan bir eylemle kaldırıldı. Kalabalıklar sokaklara dökülmediği gibi, kaldırımlar kana boyanmadı. İslam'da en yüce otorite olarak kabul görmüş olan bir kurum, bir gecede buharlaşıp havaya karışmıştı. Peki ama, bu nasıl olmuştu?

Kantorowicz, İngiltere Kralı II. Richard'ın tüm kraliyet ziynetlerini “giydiğinin tersi sırayla” törenle çıkardığına gönderme yapar.²⁵ Bu bağlamda, Jön Türk heyetinin Abdülhamid'e hal' fetvasını iletmesini betimleyen sahne de, gayrimeşrulaştırma süreci açısından önemli ipuçları taşır. Mebusan heyeti padişaha şunları söyler: “Meclis-i Mebusan tarafından geldik. Millet seni hal' etmiştir. Ama hayatınız emindir.”²⁶ Buradaki ifade, millete yapılan göndermeyle birlikte, “Louis Capet”ye (XVI. Louis) karşı Jakoben tutumu çağrıştırır. Heyet, “millet”in, onu (‘sen’ ifadesini kullanırlar) hal' ettiğini bildirir.²⁷ Ama ikinci solukta, grubun sözcüsü olan Esat Toptani, eski rejimin koşullandırdığı bir adam olarak konuşmaya devam eder: “Fakat hayatınız emindir.”²⁸ Bizzat hal' fetvasının anlatımı da ilginçtir, çünkü gayrimeşrulaştırma için geçerli zemin konusunda hayati ipuçları verir. Hal' için verilen ilk neden şudur: “Eğer bir kişi (*zeyd*), şeriatla ilgili bazı önemli meseleleri, mukaddes kitaplardan sildirir ve adı geçen kitapların yasaklanmasına ya da yakılmasına neden olursa...”²⁹ Burada, Kuran basımını tekelleştirme girişimine ve Osmanlı olmayan Müslüman topraklardan ithalinin menine gönderme yapılmaktaydı. Abdülhamid'in ortodoksluğu pekiştireceğini ve halife olarak konumunu güçlendireceğini umduğu bir önlemin, aslında kendisine karşı en önemli suçlama olarak kullanılması ironiktir.³⁰ Padişaha yöneltilen ikinci suçlama, “uyruklarını şer'i açıdan meşru olmadan öldürmek, hapse atmak ve sürgün etmek”ti. Bu, Midhat Paşa'nın sürgün ve idamına açık bir referanstı, yani bir zamanlar adeta “vaka-i adiyye” olan bir sadrazamın “siyaseten katli”, artık suç unsuru haline gelmişti. Osmanlı devlet geleneğini yöneten “zımnî bilgi”deki değişikliğin daha açık bir tezahürü olamazdı. Aynı değişikliğin bir başka boyutu, fetvaya millî bir meclisin kararının eşlik etmesiydi.³¹

Aşına bakılırsa, Osmanlı Hanefi hilafeti, Sultan II. Abdülhamid'in hal'ıyla sona erdi. Ondan sonraki sultan/halifeler, az ya da çok Jön Türk cuntasının kuklalarıydı. Saltanat/hilafet makamında geri kalan mistik niteliklerin tamamı hal', savaş yenilgisi, Anadolu'daki Kemalistlere askeri olarak karşı koymak ve son padişahı Mehmed Vahideddin'in bir İngiliz savaş gemisiyle ülkeden kaçışıyla boşaltıldı. Son sahne, işlerin ne denli değişmiş olduğunu gösterir. Vahideddin'in kaçış haberi, Büyük Millet Meclisi'nde büyük bir şok yarattı ve fiilen, üyelerden birinin, üstelik bir hacının şu yorumu yapmasına neden oldu: "Paşa hazretlerine [Mustafa Kemal], [İngilizler] böyle edecek (...) ve bu herifi alıp gidecekler dedim..." Burada "herif" teriminin kullanılması çarpıcı, hatta irkilticidir.³²

Saltanatın ilgası (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyet'in ilanından, hilafetin 3 Mart 1924'te fiilen ilgasına kadar geçen dönem önce hilafetin saltanattan koparılıp ardından tümüyle kaldırılması, pek çok yönden, yukarıdaki II. Richard örneğinde görüldüğü gibi, bir "tersine cülus merasimi" olarak görülebilir. Bu dönemde, Mustafa Kemal, Osmanlı hanedanının itibarını yok edecek bir araç olarak, sistemli bir karalama kampanyası başlattı.³³ Halil İnalcık, "hilafet meselesi"nin Mustafa Kemal ve muhalifleri arasında, her iki tarafın da dinsel argümanlar ileri sürdüğü simgesel bir soruna nasıl dönüştüğüne işaret etmiştir.³⁴ Bu arada dikkat, dünya İslam topluluğuna bu meselenin nasıl sunulması gerektiğine yönelmişti. Mustafa Kemal'in bir sonraki hamlesi için Türkiye'de ortamı hazırlamakta olduğu 1923 yılının akışı içinde, Ankara'daki Büyük Millet Meclisi resmi bir bildiri yayınladı.³⁵ Resmi yorum, hilafetin ilga edilmediği, saltanattan ayrılarak, asli haline rücu ettiği yönündeydi. Aslına bakılırsa, hilafet bir yapı olarak son derece kasıtlı olarak önemsizleştiriliyor ve üzerindeki vurgu kaldırılıyordu. Bildiri, bunun dini bir mesele bile olmayıp, yalnızca yönetsel bir mesele olduğunu ileri sürüyordu: "Bundan şu sonuç çıkar: Sanki olduğu gibi hilafet dinin temeli değildir."³⁶

En büyük ironi, yüzlerce yıl boyunca Osmanlı hilafetini meşrulaştırmak için kullanılmış Hanefi fıkının, şimdi onu gayrimeşrulaştırmak için kullanılmasıydı. Belgede, bizzat Emevi ve Abbasi hükümlerliklerini hiçbir zaman meşrulaştırmamış olduğu söylenen Ebu Hanife de dahil, en ünlü Hanefi âlimlerine sürekli göndermeler vardır. Bu nedenle, Osmanlı padişahlarına yalnızca "sadece basit bir alışkanlık" neticesi bu unvan veriliyordu. Aslında, hilafeti kimin tevarüs edeceği meselesi, peygamber tarafın-

dan kasıtlı olarak müphem bırakılmıştı ve bu makam ililen (10 müyle geçici bir yetke, “adeta bir Cumhurbaşkanı” mesabesinde idi.³⁷ Belge, Hamid Enayat’ın değindiği gibi, “hilafet meselesi”ne ilişkin gelecekteki tartışmaların eğilimini de belirledi: “Bu belge, modern hilafet tartışmalarının öncüsü olması nedeniyle de önemlidir. Neredeyse tüm hilafet karşıtları ve yanlıları, hilafetin ilgaından sonra, burada belirtilen görüşleri daha geniş ölçülere taşı maktan fazlasını yapamamışa benzer.”³⁸

Arap ülkelerinin tarih yazıcılığında, Osmanlı dönemi ısrarlı bir biçimde bir gerileme ve yozlaşma dönemi olarak görülmüştür; bu na karşın, bir revizyoncu yaklaşım da gelişmektedir. Bu ekolden yazarlar, bölgenin tarihinin, Youssef Choueiri’nin işaret ettiği üzere, “Osmanlı gerçeği Arap dünyasındaki merkezi konumuna dön medikçe” anlaşılamayacağını belirtiyorlar. “(...) Bu restorasyon, artık şu bildik gerileme değil, Avrupa nüfuzu ve egemenliğine bir tepki olabilir.” Choueiri, ayrıca “Osmanlıcılığı laik boyutları ve sonuçları içinde kavramaya” yönelik ihtiyaca da dikkati çeker.³⁹ 19. yüzyıl Mısır’ı söz konusu olduğunda, Ehud Toledano, terimlerin ve bunların geçmişle olan bağlantılarının çarpıtılmasına yol açan “Osmanlı tarihsel bağlamının kaçınılmaz kayboluşuna” karşı uyarıda bulunur. Toledano, Albert Hourani’nin “Ortadoğu’nun Osmanlı ar ka planının” yitirilmesine karşı uyarısını bir anlamda tekrarlar.⁴⁰ Suriye bağlamında, Philip Khoury, Osmanlıların yerini alan Fransız manda sisteminin büyük güçlüklerle karşılaştığını söyler, çünkü:

Yeni emperyal otoritenin doğasında önemli bir fark vardı: gay-rimeşru ve istikrarsızdı. Fransa, Osmanlı İmparatorluğu’nun sultan-halifesi gibi, meşru bir efendi olarak kabul görmedi. Osmanlı İmparatorluğu’nun ardında, dört yüzyıllık bir hükümlanlık ile ortak dini gelenek gibi önemli bir unsur vardı.⁴¹

Osmanlı İmparatorluğu’nun Arap uyruklarının çoğunun, son ana değin devlete sadık kaldığı da akılda tutulması gereken bir noktadır. Birinci Dünya Savaşı sırasında, Jön Türk rejimi tarafından alınan zalimane önlemlere karşın, İngilizlerin Osmanlı ordusundan kitlesel firarlara yönelik ümitleri boşa çıktı.⁴²

Öyleyse, her şey boşuna mıydı? Osmanlı merkezinin son savunma gayreti tümüyle başarısız mı olmuştu? Kemalistler, Abdülhamid geçmişinden büsbütün kopuk muydu? Her üç sorunun yanıtı da, hayırdır. Aslına bakılırsa, Babıâli’nin altın yaldızlı odalarından, Ankara’daki derme çatma meclis binasına doğrudan bir

hat çizilebilir. Cevdet Paşa ve Mustafa Kemal, daha doğrusu Abdülhamid ve Mustafa Kemal, ortak pek çok yönleri olduğunu görürlerdi. “Soyut olasılıklar alanına ilerleyen” ve “bulunduklarını aşıp geleceğe kanat açan genç memurlar” Osmanlı entelektüel “yük”lerinden birçoğunu yanlarına almışlardı.⁴³ İşin doğrusu, Ankara, Cevdet Paşa’nın “Devlet-i Türkiye” önerisini almış, fakat dini kozayı bir kenara bırakmıştı. Aslında, Cevdet Paşa’nın vizyonunu tarihe geçecekti. Türkiye’yi 20. yüzyıla taşıyan kuşak, ideolojik birikimlerini belli bir zihni birikim ortamında oluşturdu. Bu, Kemalist kadroların, Abdülhamid’in okullarında özümledikleri, sık sık onaylanan ders programından tümüyle farklı olan “zımnî bilgi” idi. Tanzimat reformlarından itibaren iki dünyanın, yani Batı ve Doğu dünyalarının birbirine geçişi, dinin kendisini laik açıdan ifade edebildiği gibi laik olanın dini motifler kullanabildiği bir toplum üretmişti. Kemalistler, bu uygarlıklar arası sentezin canlı örneği, tutan aşısıydı.

Osmanlı arşivlerindeki sayısız arıza, rapor, telgraf, yardım çağrıları, para ve askeri birlik istekleri, soğuk resmi dilin ardındaki acılar, duygusuz emirlerin ardındaki acımasızlık, tartılan olasılıkların hassas dengesi, tüm bunlar “ince ayar” sürecinin çeşitli yönlerini temsil eder. Elbette, imparatorluğun yukarıda ayrıntılarıyla aktarılan bunca çabaya karşın çöktüğünü biliyoruz. Ama bu bizi körü körüne, tüm bu siyasaların başarısızlığının aşikâr veya kaçınılmaz olduğunu düşünmeye götürmemeli. Dönemin karar vericileri ve siyasa yapıcılar, “devleti kurtarabileceklerine” içtenlikle inanıyorlardı. Ahmed Cevdet Paşa bunlar arasında karakteristik bir sestir: “Tüm bu tehlikeler Devlet-i Âliyye’nin gerekli reformları yapmasını gerektirmektedir. Eğer ciddi ve etkili bir [reform] siyaseti yürütülebilirse, on veya on beş yıl içinde, tüm tehlikelere karşı direnecek kadar güçlü olacaktır.”⁴⁴ Bu kitapta anlatılanlar, sözcüğün Yunanca anlamıyla, gerçek bir “trajedi”nin, yaklaşmakta olanı görmenin, neden kaçınmak gerektiğini bilmenin ama yine de olayların akışına karşı koyamamanın öyküsüdür. Her şeyin bir denge noktasında asılı durduğu, Osmanlı’nın adımlarını açtığı, İlber Ortaylı’nın son derece etkili bir biçimde ifade ettiği gibi, “imparatorluğun en uzun yüzyılıdır” bu.⁴⁵

Sunuş

1. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire in the Classical Age. 1300-1600*, Londra, 1973, s. 30. Buradaki Osmanlı karargâhı, ancak 1481'de, Fatih Sultan Mehmed'in ölümünden sonra teslim oldu. Albert Hourani, Osmanlıları "Müslüman dünyasının Romalıları" olarak adlandırırken, onların özgüllüğüne dikkati çeker. Bkz. Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East?", *International Journal of Middle East Studies* 23, (1991), s. 125-136.
2. Hugh Seton Watson, "On Trying to be a Historian of Eastern Europe", *Historians as Nation Builders*, der. Harry Hanak, Londra, 1988, s. 7.
3. Eric Hobsbawm, *The Age of Empire*, Londra, 1991, s. 283.
4. F. A. K. Yasamee, *Ottoman Diplomacy. Abdülhamid II and the Great Powers 1878-1888*, İstanbul, 1996, s. 4. Efsanevi Plevne kuşatması, 1877'nin temmuz ve aralık ayları arasında gerçekleşmiş, Batılıların beklentilerinin tersine, Osmanlı ordusu Rus kuvvetlerini kahramanca bir savunmayla kente sokmamıştı. Osmanlı kumandanı Osman Paşa, askerlik onurundan hiçbir şey yitirmeden teslim oldu. Bu muharebenin, görgü tanıklığına dayanan bir anlatımı için, bkz. William von Herbert, *The Defence of Plevna* (1877). Tel el-Kebir, Mısır deltasında, Ahmed Urabi önderliğindeki ulusal kuvvetlerin Eylül 1882'de bir İngiliz askeri birliği tarafından kıyıma uğratıldığı yerdir. Bu konuda, bkz. Alexander Schölch, *Egypt for Egyptians. The Socio-Political Crisis in Egypt 1878-1882*, Londra, 1981. Sudan'daki Omdurman'da yapılan muharebede, Sudanlı Mehdi'nin kuvvetleri İngilizler tarafından bozguna uğratılmıştı. Bu konuda, bkz. Mathew Anderson, *The Ascendancy of Europe 1815-1914*, Londra, 1972, s. 227-8.
5. Owen Davis, "Those Dear Turks. A Lecture at the Congregational Church, Lee, 1st November 1876", *Papers on the Eastern Question*, Londra, 1876, s. 15.
6. İstanbul Başbakanlık Arşivi, bundan böyle BBA olarak anılacak. Yıldız Esas Evrakı (bundan böyle YEE) 31/1950 Mükerrer/45/83. Said Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1856 Paris Antlaşması ile Avrupa Düvel-i Muazzaması'na dahil edilmesine gönderme yapıyordu (*Düvel ve emaret-i Hristiyane içine çakılıb kalmışız*).
7. Burada muhaliflere değil, devlet aygıtı içinde karar alma mevkiinde bulunan, devlet seçkinlerine gönderme yapıyorum. Abdülhamid'e karşı Jön Türk muhalefeti kendisini bu elitin bir parçası olarak görmüş olmasına karşın, burada onların görüşlerinden bahsedilmeyecek. Jön Türk muhalefetine ilişkin kusursuz bir kaynak için, bkz. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford, 1995.

8. Thomas L. Haskell, "Objectivity is not Neutrality", *History and Theory*, 29, 1990, s.129-57.
9. Bu tesadüfî değil, bilinçli bir tercih. Bir ölçüde hakaretamizane adlandırıldığı üzere "Ermeni meselesi", kendi başına bilimsel araştırmayı hak eden önemli bir konu. Ermeni milliyetçiliğine ilişkin yakın dönemde yapılmış iki kusursuz araştırma için, bkz. R. Grigor Suny, *Looking Towards Ararat. Armenian in Modern History*, Bloomington-Indianapolis, 1993 ve Claire Mouradian, *Armenie, que sais je*, Paris, 1995. Ayrıca Anahide Ter Minassian ve Ara Sarafian'ın yapıtları.
10. Osmanlı İmparatorluğu hakkında meşruiyet tarihinin yetkin bir örneği için bkz. Huri İslamoğlu-İnan, "Köylüler, Ticarileşme Hareketi ve Devlet Gücünün Meşrulaştırılması", *Toplum ve Bilim*, 43/44 (1988/1989), s. 7-31.
11. Engin Deniz Akarlı, "The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions", (Princeton Üniversitesi, doktora tezi, 1976), özellikle bkz. s. 1-9, 77-98.
12. Engin Akarlı, "Abdülhamid II Between East and West", *Education, Nation Building and Identity in the Period of Abdülhamid* başlıklı kolokyumda sunulan makale, Bad Homburg, Almanya, 12-15 Temmuz 1993, s. 23.
13. Carol Gluck, *Japan's Modern Myths*, Princeton, 1985, s. 41.
14. L. Carl Brown, *International Politics and the Middle East. Old Rules Dangerous Game*, Princeton, 1984, özellikle bkz. s. 67: "Gelgelelim, Osmanlı Müslümanlarının büyük bir çoğunluğu, kendisini Osmanlı İmparatorluğu ile özdeşleştiriyordu. Avrupa'nın tecavüzüne karşı direnen son büyük Müslüman devletti."
15. Bununla birlikte, eski İngiliz diplomatik tarih geleneğinde görece yakın döneme ait bazı eserler, klasik konuların tazeleyici bir revizyonuna işaret eder. Bkz. David Gillard, 'Salisbury', içinde: Keith M. Wilson (der.), *British Foreign Secretaries and Foreign Policy*, Londra, 1987, s. 133: "Gariptir ki, Salisbury'nin döneminde bu bölgedeki (Ortadoğu) hükümdarların en zeki olanları, yetersiz kaynaklarla tehlikeli bir dünyada çıkarlarını nasıl savunacaklarını bildiler. Daha önce de karşılaştıkları sorunlara göğüs gerdiler; ve iktidarın, katı bir biçimde sınırlı amaçların peşinde ekonomik ve gerçekçi kullanımı konusunda en az Salisbury kadar mahirdiler."
16. Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londra 1974, özellikle bkz. s. 365'teki ifadeler: "Osmanlı despotizminin ekonomik temeli, toprakta özel mülkiyetin tümüyle yokluğuna dayanıyordu." Ne zaman? Nerede?
17. Caroline Finkel, *The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary. 1593-1606*, Viyana, 1988, özellikle bkz. s. ix ve 313. Ayrıca bkz. Finkel, "French Mercenaries in the Habsburg-Ottoman War of 1593-1606: The Desertion of the Papa Garrison to the Ottomans in 1600", *SOAS Bulletin*, cilt LV, kısım 3 (1992), 452-71.
18. Rifâ'at Ali Abou-El-Haj'ın çalışmaları, bu yaklaşıma karşı en açık uyarıdır. Bkz. *Formation of Modern State. The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, 1991, s. 62: "Her şeyden önce, bilimsel literatürde sürekli olarak yadsınan, yalın bir malumu yeniden ilam etmek gerekiyor: Osmanlı toplumu, tarih boyunca görülen tüm insan toplumları gibi, akışkan ve dinamiktir."

19. François-Marie Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire. Essai sur les moeurs, et l'esprit des nations*, Paris, 1858, c. 3, s. 271. Fransızcadan çevirisi bana ait. Voltaire, herhalde II Selim'i değil I. Selim'i kastetmişti.
20. Taner Timur, *Osmanlı Çalışmaları*, Ankara, 1989, s. 85-86; ayrıca bkz. Timur, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul, 1986, s. 36. Timur bunun yanı sıra, s. 71'de şunu ileri sürer: "Güllü Haratı (1839), Islahat Fermanı (1856) ve Kanun-ı Esasi (1876) gibi 'reform' belgeleri ciddi bir özgürlükçü ve laik düşüncenin ürünü olmaktan ziyade 'Şark Meselesi' adı altında özetlenen diplomatik buhranın sonucu olmuşlardır." Ayrıca *Osmanlı Kimliği*, s. 162'de: "Altını çizerek belirtelim ki, Osmanlı yönetici zümresi, tarihi akış içinde kesintisiz bir şekilde düzenlenmiş bir çıkar birliği içinde bütünleşmişti. 19. yüzyılda devletin fakirleşmesine rağmen, Osmanlı yöneticilerinin Batı'da bile benzeri sık görülmeyecek bir lüks ve refah içinde yüzdüklerini unutmamalıyız." Üzücü olan, bu tarihle uzaktan yakından ilişkisi olmayan ifadelerin, temel de Batılı kaynaklara dayanan hatırı sayılır bir araştırma temelinde ileri sürülmüş olmasıdır. Timur, Osmanlıca arşiv malzemelerini hiç kullanmamıştır.
21. Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, İstanbul, 1981, s. 11.
22. Örneğin bkz. Mustafa Müftüoğlu, *Abdülhamid Kızıl Sultan mı?*, İstanbul, 1985, s. 6, 151, 181, 210. Aynı türden yeni yeni yayınlar ortaya çıkmaya devam ettiği için sürekli büyüyen bir Abdülhamid külliyatı oluşmuş durumdadır. Bunların çoğu birbirinin tekrarıdır ve tartışmaya, varsa bile, pek az katkısı olan kitaplardır. Daha yakın bir örnek için bkz. İhsan Süreyya Sırma, *Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul, 1983.
23. Engin Akarlı, "Abdülhamid II Between East and West", s. 11.
24. Bu türün klasik örneği için bkz. M. S. Anderson, *The Eastern Question. 1774-1923: A Study in International Relations*, Londra, 1966. Şark Meselesi paradigmasının iyi bir revizyonu için bkz. Brown, *International Politics*, s. 39: "İçeriden görüldüğü şekliyle Osmanlı tarihine bakmak, klasik Şark Meselesi'nin dar anlamda Avrupa merkezci perspektifini düzeltmemizi sağlayacaktır."
25. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge, 1990, s. 38.
26. Sözgelimi bkz. Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, Princeton, 1968 adlı kitabının 24 sayfalık kaynakçasında, yalnızca altı Türkçe kaynak gösterir. On altı yıl sonra aynı konuda yazdığı bir makalede, Trumpener Türkçe kaynaklarını teke indirir. Bkz. Ulrich Trumpener, "Germany and the End of the Ottoman Empire", *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, der. Marian Kent, Londra, 1984, s. 111-40. Bu durumun dikkate değer istisnaları için bkz. Feroz Ahmad, Caroline Finkel, Feroze Yasamee gibi yazarların yapıtları.
27. J. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Charlottsville, 1982, s. 295, 249. Yeniçerilerin mutfak zevkleri hakkında, bkz. Joel Carmichael, *The Shaping of the Arabs*, New York, 1967, s. 261-2: "Osmanlı kul sisteminin özü, Osmanlı İmparatorluğu'nun insan sığırlarını güden çoban köpeklerinin eğitimidir"; Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, Londra, 1974, s. 128: "Eğretilmeyi sürdürerek, eğitilmiş kullar aracılığıyla hükmetme ilkesi, imparatorluk hanedanının artık köpek maması olarak yeterli et bulamadığı 16. ve 17. yüzyıllara dek başarılı oldu."

28. P. J. O'Rourke, "Give War a Chance", *New York Atlantic Monthly*, 1992'den alıntılanan, Karl K. Barbl, "Memory, Heritage, History: Ottomans and Arabs", *Imperial Legacy, The Ottoman Imprint on the Balkans and Middle East*, der. L. Carl Brown, s. 100.
29. Armstrong, *Nations before Nationalism*, s. 64 ve özellikle s. 77: "Müslüman bir tarihçi, devasa harem ve maiyetlerin, görece alçakgönüllü Arap halifelerinden daha çok, Osmanlı ve Çin hükümdarlarının belirgin özelliklerinden biri olduğuna dikkati çeker." Bahsedilen kaynak, tesadüfen tanınmış bir Osmanlı karşıtı polemikçi ve yine tesadüfen bir Hristiyan olan Halil Ganem'in kitabıdır: *Les Sultans Ottomans*, Paris, 1901, 1902.
30. Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom. A Social History*, Princeton, 1989, s. 184. [Türkçesi: *Kalemiyeden Mülkiyeye*, İstanbul, 1996, s. 190 vd]. Ayrıca bkz. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922*, Princeton, 1980.
31. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 135.
32. a.g.e., s. 226 (Türkçesinde s. 241).
33. a.g.e., s. 226-7.
34. Masami Arai, "An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History", *Orient*, 27 (1991), 1-2.
35. a.g.e., s. 4.
36. Leon Cahun, *Excursions sur les Bords de l'Euphrate*, Paris, 1885, s. I-II.
37. a.g.e. Benim çevirim. Cahun, *poucht* sözcüğünü bir dipnotta, oldukça utangaç bir şekilde, şöyle tanımlar: "Tercüme etmekten özellikle kaçındığım bir terim. Türkçe bilmeyen okurlara, bildikleri en kötü hakareti bu sözcüğün yerine koyabileceklerini söylemekle yetinelim."
38. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursî*, New York, 1989, s. 202.
39. Michael Cherniavsky, *Tsar and People. Studies in Russian Myths*, New Haven-Londra, 1961, s. 115-116.
40. Şerif Mardin, "Centre Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, (1973), 169-190.
41. Ariel Salzmann, "An Ancien Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics & Society*, 21 (1993), s. 393-423. Ayrıca bkz. Abou El-Haj, *The Formation of the Modern State*.
42. a.g.e., s. 411.
43. Maria Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", *Imperial Legacy, the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, der. Carl Brown, New York, 1996, s. 48.
44. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 1983, s. 11.
45. Tanzimat üzerine son yapılan bazı araştırmalar için bkz. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*.
46. Abou El-Haj, *Formation of the Modern State*, s. 62.
47. Bkz. *Düstur*, 1. Tertip, İstanbul Matbaa-i Âmire, 1289 (1872), s. 4. Ayrıca fermanın İngilizce metni için bkz. C. Hurewitz, *The Middle East and Africa in World Politics*, New Haven, 1975, s. 269-71.

48. Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, 1973, s. 71. Habermas, meşruiyet bunalımını şöyle tanımlar: "Yönetiş eylem alanları ile kültürel gelenek alanları arasındaki yapısal bık kalık, bilinçli yönlendirme ile meşruiyet eksikliklerini telafi etme girişimlerine sistemli bık biçimde sınır oluşturur."
49. Bkz. Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman States: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 345-59.
50. Bu terimi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ndeki meslektaşım Prof. Faruk Birtek'e borçluyum. Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avrupa diplomatik ağı ile bütünleşmesi hakkında bkz. C. Hurewitz, "Ottoman Diplomacy and the European State System", *Middle East Journal*, 15 (1961), s. 141- 52.
51. "İnce ayar"ın belirli bir bağlamda nasıl işlediğine ilişkin usta işi bir araştırma için bkz. Engin Deniz Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920*, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1993. Bu kitap, 19. yüzyılda Lübnan'daki Osmanlı yönetimi üzerine titiz bir araştırma. Aynı bağlamda bkz. Leila Fawaz. *Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Londra, 1994.
52. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983, s. 11.
53. Anthony Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, 1986, s. 24.
54. Ali Fuad Türkgeldi, *Mesail-i Mühimme-i Siyasiye*, Ankara, 1966.
55. Ali Abou El-Haj, "Aspects of Legitimation of Ottoman Rule as Reflected in the Preambles of the Two Early *Liva Kanunnameleri*", *Turcica*, 21-3 (1991), s. 371. Abou El-Haj, Suriye'de Osmanlı egemenliğinin, Suriye'nin imparatorluğa ilk dahil edildiği 1519 yılına ait kanunnamenin mukaddemesinde Arapça olarak meşrulaştırmasına karşın, altmış yıl sonra formüle edilen kanunnamedeki benzer mukaddemede meşrulaştırma bölümünün yer almayıp, belgenin ana metninde kısaca değinildiğine işaret eder. Üstelik bu kez Türkçe yazılmıştır.
56. Abdülhamid döneminde eğitim reformu hakkında bkz. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*.
57. Bkz. Deringil, "Legitimacy Structures", s. 346.
58. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londra, 1991; "resmi milliyetçilik" terimi, Hugh Seton Watson'a aittir. Ayrıca bkz. Selim Deringil, "The Invention of Tradition in the Ottoman Empire (1808-1908)", *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1993), s. 3-29.
59. Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and World Capitalism*, Cambridge, 1987; Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, Londra, 1987. Zafer Toprak, *Türkiye'de Milliketsat*, İstanbul, 1983. Feroze Yasamee, "The Ottoman Defence Problem".
60. Kullanmış olduğum öteki kaynaklar, yer sorunu nedeniyle notlara dahil edilmedi. Son dönem Osmanlı arşiv dokümantasyonunun doğasına ilişkin bir tartışma için bkz. Akarlı, *The Long Peace*, s. 200-4.
61. Başbakanlık Arşivleri, arşivlere ilişkin yakın dönemde bir kılavuz yayımladı. Bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, Ankara, 1992.
62. Burada kullanılan kodlama, kataloglarda kullanılanla aynıdır.

63. Indley, *Bureaucratic Reform*, s. 250-1.
64. Habermas, *Legitimation Crisis*, s. 71.
65. Suraiya Faroqhi'nin Osmanlı arşivlerinde birincil kaynaklara dayalı son yapıtında işaret ettiği gibi: "(Hicaz'daki hükümlerinin ilk iki yüzyılı içinde), Osmanlı padişahlarının Hicaz'daki etkinlik ve sorumluluklarının sözü sıkça edilir, ancak, padişahın buradaki rolünü halife olarak sorumluluklarıyla bağdaştıran hiçbir metin gözüme çarpmadı..." Bkz. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans*, Londra, 1994, s. 8 (Türkçesi: *Hacılar ve Sultanlar*, İstanbul, 1995, s. 7).
66. Sorunun çok benzer bir çözümlemesi için bkz. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Berkeley, 1991.
67. Edward Said, *Culture and Imperialism*, Londra, 1994, s. 6.
68. Sir Charles Eliot, *Turkey in Europe*, Londra, 1965; 1907'deki özgün baskıdan tıpkı basım, s. 426.

1. "Padişahım çok yaşa!"

1. Yukarıdaki sahneyi, Selçuk Esenbel'in makalesine ("İstanbul'da Bir Japon, Yamada Torajiro", *İstanbul*, 9, Nisan 1994, s. 36-42) dayanarak hayalimde yarattım. Yamada'nın, aşına olduğu Çin saray ritüeline koşutluklar kurarak, padişahın annesinden "Valide Sultan", eşinden de "kadın efendi" diye söz etmesi ilginçtir. Ayrıca bkz. Selçuk Esenbel, "A fin de siècle Japanese Romantic in Istanbul: The Life of Yamada Torajiro and his *Toruko Gakan*", *SOAS Bulletin*, LIX, kısım 2 (1996), s. 237-52.
2. Özellikle bkz. *The Invention of Tradition*, der. E. Hobsbawm-Terence Ranger, Cambridge, 1983; Sean Wilentz, der. *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, Philadelphia, 1985; *Power and Ceremonial in Traditional Societies*, der. David Canadine - Simon Price, Cambridge, 1987. Ayrıca bkz. Gluck, *Japan's Modern Myths*.
3. Bkz. John Elliot, "Power and Propaganda in the Spain of Philip IV", *Rites of Power*, s. 151.
4. Cherniavsky, *Tsar and People*, s. 151.
5. a.g.e., s. 119. "Kutsal Rus Toprağı" hakkında bkz. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, s. 49.
6. Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 49-60, özellikle bkz. s. 60: "Yurtsever açıdan tatsızlık yaratmak üzere siyasal olana bir şeyler eklemek yoluyla siyaset doğallıktan uzaklaştırıldı; anayasal sistem ilk olarak işlemeye başladığı zaman bile."
7. a.g.e., s. 249.
8. Istvan Deak, "The Habsburg Monarchy: The Strengths and Weaknesses of a Complex Patrimony," *Monarchies Symposium*, Columbia Üniversitesi, 26-27 Ekim 1990. Yayımlanmayan sempozyum bildirisi.
9. Walter Leitsch, "East Europeans Studying History in Vienna", *Historians as Nation Builders*, Denis Deletant-Harry Hanak, Londra, 1988, s. 139-56. Bu gerçekleştiğinde genç Polonyalılar, Çekler, Sırp, vb. kendi "ulusal tarihlerini" yazmaya başladılar.
10. Gülru Necipoğlu, *Architecture Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge Mass. & Londra, 1991, s. 59.

11. Zeynep Çelik, *Displaying the Orient, Architecture of Islam at Nineteenth Century World Fairs*, Berkeley-Los Angeles, 1992, s. 32-6; BBAYA HUS 303/87, 5 Temmuz 1894, Balıcalı Hariciye Nezareti, Viyana Sefareti'nden telgraf, no. 307.
12. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 129. Osmanlıların törenselliğin dünya çapındaki artışı ve rekabete yetişmek yönündeki çabaları için bkz. Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908", *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1993), s. 3-24.
13. Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 249.
14. Ortalama kültürlü Osmanlı'nın göçebeliğinin uygarlığın antitezi olduğuna ilişkin kavıyı için bkz. Mardin, "Center-Periphery Relations."
15. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İstanbul, 1990. Bu terimlerin Osmanlı entelektüelleri tarafından kavramsallaştırılması hakkında bkz. Şükrü Hanioglu, "Osmanlı Aydınında Değişme ve Bilim", *Toplum ve Bilim*, cilt 27 (1984), s. 183-92.
16. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 38, 119, 172.
17. Gelgelelim, Osmanlı tarihçileri tarafından *Mukaddime*'nin fiilen okunma derecesi üzerine bazı tartışmalar vardır. Bkz. Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn-Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII 3-4 (1983), s. 198-219. Özellikle, Fleischer'in konu üzerinde standart bil kaç Türkçe referansının doğru olmadığı 2. dipnot.
18. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul, 1309/1891, 12 cilt.
19. Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Millet Görüşü*, İstanbul 1979, s. 13. Bu, "Müslüman ve Osmanlı" olduğu için "Montesquieu ya da Taine'e ihtiyacı olmadığı" söylenen Cevdet Paşa'nın "angaje-partizan" yorumudur.
20. İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul, 1990, s. 103, 331, 364. İbn Haldun'un *asabiye*'sinin girift noktaları, burada tartışılmayacak kadar karmaşıktır. Benim amacım, yalnızca onun eserinin son dönem Osmanlı devlet yönetiminin ideolojik özüne uyarlanmasından söz etmek.
21. Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, 1993, s. 54-8. Messick'in yapıtı, Osmanlı hukukunun Yemen'deki mirasını ele alır.
22. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962, s. 179.
23. a.g.e. Şerif Mardin, Sadık Rifat Paşa'nın, amacının "Doğanın hukuki tezahürü olarak halkı denetleyerek aynı zamanda adaletsizliği önleyen bir hukuki güç" olduğuna ilişkin sözlerini aktarır, bkz. s. 187.
24. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul, 1980, s. 42.
25. a.g.e.
26. BBAYEE 14/1188/126/9. Bağdat, 9 Ramazan 1309 / 7 Nisan 1892.
27. Clifford Geertz, *Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, 1980, s. 135: "Düşünceler, gözlemlenemez türden zihinsel malzemeler değildir. Bunlar araçlaştırılmış anlamlar, simge olarak araçlardır (...) bir simge, ifade eden, betimleyen, temsil eden, örnekleleyen, etiketleyen, işaret eden, çağrıştıran, resmeden, anlatan şu ya da bu yoldan belirlenen her şeydir. (...) Tartışmalar, melodiler, formüller, haritalar ve resimler, bakılacak ideali-

lıklar değil, okunacak metinlerdir, tıpkı ritüeller, saraylar, teknolojiler ve toplumsal oluşumlar gibi.”

38. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul, 1989, s. 150-1.
39. Ehud Toledano, *State and Society in mid-Nineteenth Century Egypt*, Cambridge, 1990, s. 50-3. Toledano, Mısır Hıdivi Abbas Paşa'nın, meşruiyetini, Osmanlı padişahının vassallığı konumundan aldığına işaret eder. Bu, 1882'de Mısır'daki İngiliz işgalinden sonra Mısır hıdivlerinin davranışıyla büyük bir tezat halindedir; işgalden sonra, İngilizlerin de yüreklendirmesiyle, hıdivler bağımsız hükümdarlar gibi davranmış, hatta hilafet iddiasında bulunmuşlardır. Bkz. aşağıda, Bölüm 2.
30. BBA Y. Mtv 230/24, 6 Safer 1320/15 Mayıs 1902, Ankara Vilayeti'nden Mabeyn-i Hümayun'a, no. 136. Portre için para ödenmek zorunda kalınması ilginç bir noktadır. Bugün benzer bir durumda, resmin düpedüz müsadere edileceğine kuşku yoktur.
31. İslam, insan imgesinin resmedilmesini yasaklar, fakat onun paha biçilmez fotoğraf koleksiyonu değerlendirilecek olursa, Abdülhamid bununla genelde zannedildiğinden daha az ilgilenmiş gibidir. Kişisel suretini sergilemek konusundaki tereddüdü güvenlik kaygılarından da kaynaklanmış olabilir.
32. Japonya'da bu tür sözlü ifade, imparatorun huzurunda ilk kez olarak, 1889'da anayasanın ilan edilmesinden sonra, "Avrupa 'hooray'ine benzeyen bir kalıba sokularak" dile getirilmiştir. Bkz. Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 45. İngiliz örneğinde törenselliğin başlaması hakkında bkz. David Cannadine, "Splendour at Court: Royal Spectacle and Pageantry in Modern Britain, c. 1820-1877", *Rites of Power*, s. 206-43.
33. Şükrü Hanoğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902*, İstanbul, 1985, s. 63.
34. Aptullah Kuran, "The Evolution of the Sultan's Pavillion in Ottoman Imperial Mosques", *Islamic Art*, IV (1990-1991), s. 284.
35. a.g.e., s. 283.
36. Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı: Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi", *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul, 1991, s. 459-71.
37. Louis Rambert, *Notes et impressions de Turquie. L'Empire Ottoman sous Abdulhamid*, Cenevre-Paris, t.y., s. 76.
38. Celal Esad Arseven, *Sanat ve Siyaset Hatıralarım*, haz. Ekrem Işın, İstanbul, 1993, s. 81-2.
39. Selçuk Esenbel, "İstanbul'da bir Japon: Yamada Torajiro", s. 40. Sultanın araba değiştirmesiyle ilgili gözlemi için Selçuk Esenbel'e teşekkür borçluyum. Başka bir çağdaş anlatı, 1879'da, padişahın selamlık alayına düpedüzatla gittiğini belirtir. Bkz. Ali Said, *Saray Hatıraları*, İstanbul, 1992, s. 72.
40. Arseven, *Sanat ve Siyaset Hatıralarım*, s. 82-4. Yazar, Hassa Alayı'nın bir üyesiydi ve suikast sırasında orada bulunuyordu.
41. a.g.e., s. 40. Bu noktada, Çin'le ilginç bir benzerlik vardır. Abdülhamid'in çağdaşı olan ana imparatoriçe, ancak yollara —İmparatorluğun rengi olan— sarı kum atıldıktan sonra yazlık sarayına giderdi. Bkz. Sterling Seagrave, *Dragon Lady: The Life and Legend of the Last Empress of China*, Londra, 1992. Ayrıca bkz. Rambert, *Notes et impressions*, s. 132:

"Yollar ince sarı bir kumla kaplanırdı." Ebu Eyyub el Ensari'nın türbesine yapılmış zilyonların tarihsel kökenleri için bkz. Nicolas Vatin, "Aux origines du Pelerinage à Eyüp des Sultans Ottomans", *Turica*, c. 27 (1995), s. 91-9.

42. Hagop Mintzuri, *İstanbul Anıları 1897-1940*, İstanbul, 1993, s. 14-16. "Türkçe bilmeyen Arap askerler" ile, Mintzuri'nin kastettiği birlik, Kuzey Afrika Fransız birliği modeline göre oluşturulmuş ve aynı adı taşıyan Sarıklı Zuhaf Alayı'dır. Abdülhamid bu alayı 1897'de "Sultan'ın Arap uyruklarının sadakatini göstermek" amacıyla kurmuştu. Zuhaf Alayı konusunda bkz. Necdet Sakaoğlu, "Geçmiş Zaman Olur ki," *Skylife*, Mart 1997, s. 112.
43. Bu konularda son yıllarda yapılan çok iyi bir araştırma için bkz. Ronald Grigor Suny, *Looking Toward Ararat*, Bloomington-Indianapolis, 1993, s. 15-30.
44. İbrahim Hakkı Konyalı, *Söğüd'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali*, İstanbul, 1959. Bu referans için Cemal Kafadar'a teşekkür borçluyum. Ertuğrul Gazi kültü için bkz. aşağıdaki bölüm.
45. Mintzuri, *İstanbul Anıları*, s. 13-14.
46. Ali Said, *Saray Hatıraları: Sultan Abdülhamid'in Hayatı*, İstanbul, 1993, s. 49-50.
47. BBA Yıldız Resmi Maruzat (bundan böyle Y.A RES) 135/22, Yıldız Sarayı ile nezaretlik arasındaki resmi yazışma. "Arma-i Osmanî muhteviyatının tarifnamesidir".
48. a.g.b.
49. Dr. Edhem Eldem'in kişisel koleksiyonu. Bu madalyona dikkatimi çeken Dr. Eldem'e teşekkür borçluyum. Madalyon bronzdur ve Brüksel'de basılmıştır.
50. *Salname-i Vilayet-i Hüdavendigâr*, 1303/1885, s. 110-33.
51. "Mirrors for Princes" literatürü üzerine bir tartışma için bkz. Christine Woodhead, "The Present Terror of the World? Contemporary Views of the Ottoman Empire c 1600", *History*, c. 72 (1987), s. 20-37, özellikle s. 29.
52. Osmanlı Devleti'nin kökenlerine ilişkin ilk kapsamlı kronikler, 15. yüzyıl gibi geç bir tarihte yazıldı. Bunlar da, çağdaş rejimleri meşrulaştıran bir bakışla yazılmışlardı. Bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of Ottoman State*, Berkeley, 1995, s. 122. "Oğuz aşiretinin Kayı boyundan geldikleri, 15. yüzyılın jeneolojik karışımında yaratıcı bir 'keşif' gibi görünür."
53. Karş., *Salname-i Devlet 1271; Salname-i Devlet 1297; Salname-i Devlet 1298; Salname-i Devlet 1302*. Ayrıca, ciltlerin boyutları bile, devlet aygıtındaki büyümenin en iyi göstergesidir. Karş. *Salname-i Devlet 1270*, 110 sayfa; *Salname-i Devlet 1298*, 522 sayfa; *Salname-i Devlet 1308*, 892 sayfa; *Salname-i Devlet 1324*, 1107 sayfa.
54. BBA Y.A HUS 261/91 Amedi Kalemi'nden Yıldız Sarayı'na, 11 Zilkade 1309/ 7 Haziran 1892.
55. BBA Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 39/61, 4 Zilkade 1306/ 2 Temmuz 1889, Babiâli, Dahiliye Nezareti, no. 30. Dahiliye Nazırı Münir Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.
56. Bkz. Richard Wortman, "Moscow and Petersburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia 1881-1914", *Rites of Power*, s. 244-71. Ayrıca bkz. Richard Wortman, *Scenarios of Power, Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, c. 1, Princeton, 1995.

57. Bkz. E. H. Kantarowicz, *The Kings' Two Bodies*, Princeton, 1957, s. 82.
58. Gülru Necipoğlu, *Architecture Ceremonial and Power*, s. 13.
59. Joseph Fletcher, "Turco Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire", *Harvard Ukranian Studies*, c. III, 1979-80, s. 246.
60. Gülru Necipoğlu, "The Ottoman Hagia Sophia", Ayasofya'nın Yapısı sempozyumuna sunulan bildiri, 19 Mayıs 1990, Princeton University. Yazarın izniyle aktarılmıştır. Böyle bir merasim muhtemelen sonradan oluşturulmuş bir kurgudur. Bkz. Bölüm II.
61. BBA Y.Mtv 26/3; 7 Receb 1304 / 1 Nisan 1887, Evkaf-ı Hayriyye Nezareti, no. 2. Nazır Mustafa Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti'ne. Bu belge, duvara kazınan tarihlerin, "otuz yıl kadar öncesine" ait olduğunu belirtir; bu da, Abdülhamid'in seleflerinin konuya karşı onun kadar duyarlı olmadığını düşündürüyor.
62. Gülru Necipoğlu, "Dynastic Imprints on the Cityscape. The Collective Discourse of Ottoman Imperial Mausoleums in Istanbul." Yayınlanmamış bildiri, s. 14. Yazarın izniyle aktarılmıştır.
63. BBA YEE 11/1419/120/5 II. Abdülhamid'den nazırlarına genelge, Cemaziyelevvel 1319/ Ağustos 1901. Gün belirtilmemiştir. J. Armstrong, "Osmanlılar, Bizans'ın başkentine el koyarken, özgül saray mitik formüllerini reddetmişlerdir" veya "Osmanlı'nın Konstantinopolis'e karşı kayıtsız tutumu, Bizanslıların kentle özdeşleşmeleriyle çarpıcı bir tezat oluşturur" derken, daha fazla yanılamazdı. Bkz. Armstrong, *Nations Before Nationalism*, s. 144, 174.
64. Osmanlı kentlerindeki saat kulelerinin fotoğrafları için bkz. Godfrey Goodwin, *History of Ottoman Architecture*, Londra, 1971, s. 419. Bu referans için Andrew Finkel'a teşekkür borçluyum.
65. BBA Y.Mtv 67/10, 15 Safer 1310/ 8 Eylül 1892, Hazine-i Hassa Nazırı Mikail Paşa. Ebced hesaplarının, tarihsel hükümlerlik sırasını izliyor gibi görünmesi ilginçtir. Amaç, hanedana mensup her bir padişaha adanmış bir cami inşa ettirmek olabilir mi?
66. BBA Y.Mtv. 28/37, 17 Muharrem 1305/ 5 Ekim 1887. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti.
67. BBA Y.Mtv 131/39, 17 Cemaziyelevvel 1313/ 5 Kasım 1895, Evkaf-ı Hümayun Nezareti, Kitabet no. 47.
68. BBAY.A HUS 182/93, 21 Zilkade 1302/ 1 Eylül 1885. Sadrazam Said Paşa'ya, inşaatı "kapıdan mihraba değin" (*min bab min el mihrab*) bizzat tefriş etmesi talimatı verilmişti. Ayrıca Ulu Cami'nin içinin fotoğrafları da çekilmişti.
69. BBA Y.A HUS 245/43; 10 Receb 1308/ 19 Şubat 1891; Bağdat Valisi Sırrı Paşa'dan Nafia Nezareti'ne, no. 141. "Nam-ı akdes-i Hümayun-ı Hazret-i Hilafetpenahi'yi ilelebed zîver-i elsine-i tebci edecek ma'sar-ı celile-i bediadan olan Hindiyeye seddiyle (...) tarih taşına yazılacak ibare-i Arabiyyeyi havî varaka ile rekz olunacak amud'un şeklini irae eden resim 5 Şubat 1306 tarihli telgraf emirleri mucibince leffen takdim kılındı."
70. Mardin, "Center-Periphery Relations", s. 169-90. Mardin, W. M. Ramsay, "The Intermixture of Races in Asia Minor. Some of its Causes and Effects", *Proceedings of the British Academy* (1915-1916), s. 409'dan alıntı yapar.
71. Cherniavsky, *Tsar and People*, s. 151.

72. *Villes Ottomanes a la Fin de l'Empire*, der. Paul Dumont - François Georgeon, Paris, 1992. Bu derleme, söz konusu "modernizasyon projesi"nin Balkanlar'daki Bitola (Manastır) ve Selanik'ten, Anadolu'daki Ankara ve Van'a kadar Osmanlı kentlerinde nasıl uygulamaya konulduğuna ilişkin çok ayrıntılı bir değerlendirmeyi içeren dikkate değer bir makaleler koleksiyonudur.
73. Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, s. 65.
74. Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul. Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-Boston, 1993. Bkz. özellikle bölüm 3, s. 49-63.
75. İbrahim Hakkı Konyalı, *Söğüd ve Ertuğrul Gazi İhtifali*, Ankara, 1957.
76. BBA Y.Mtv 285/167; 25 Safer 1324/ 20 Nisan 1906. Bursa Vilayeti'nden Mabeyn Başkitabeti'ne Arıza. No. 27.
77. Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*, 19 (1987), s. 7-27.
78. Konyalı, *Söğüd'de Ertuğrul Gazi Türbesi*, s. 14-19. Çeşme kitabesinin bir fotoğrafı için bkz. s. 15. Osman'ın mezarı, sonradan, kent Osmanlı payitahtı olduğu zaman Bursa'ya taşınmıştı.
79. a.g.e., s. 23. Kafadar da, "Sultan Abdülhamid, Ertuğrul'un karısının mezarının keşfini teşvik etmiştir" der. Bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 185, not 9.
80. BBA Y.Mtv 228/58; 21 Zilhicce 1319/ 31 Mart 1902. Söğüd Kazası'nın İdare Meclisi'nden Ertuğrul Sancağı Mutasarrıfı'na, no. 27. Söz konusu yapıların "Hristiyan konutları" olarak belirtilmesi dikkat çekicidir. Bedelleri tümüyle ödendi ve "sakinleri yoksul olduğu için" yıkıntılar kendilerine verildi. Konutların ve sahiplerinin adlarının listesini içeriyor.
81. a.g.e., s. 34.
82. BBA Y.Mtv. 222/54; 7 Teşrin-i Evvel 1317/ 20 Ekim 1901. Karakeçili Aşireti reisi Hacı Bekir'den Yıldız Sarayı'na telgraf. "Ced-i Pâk-i Hazret-i Şehinşahî Ertuğrul Gazi Hazretlerinin türbe-i münevvereleri bu sene dahi ber mutad ziyaret-i resm-i behiyeti icra ve bu vesile ile duay-ı bi'l-hayr-ı Hazret-i Hilafetpenahi tekrarı'l-tekrar yâd ve tezkâr edilmiştir."
83. BBA Y.Mtv 47/92. Selh-i Cemaziyellevvel 1308/12 Şubat 1891. Ceb-i Hümayun Kisedarı Agop Paşa, no. 612.
84. BBA Y.Mtv 301/37; 6 Receb 1325/ 15 Ağustos 1907; Ceb-i Hümayun Nazırı Agop Paşa. Türbeye yeni bir avize konulmasına ilişkin ayrıntılar veriyor.
85. Bkz. Enver Kartekin, *Ramazanoğulları Beyliği Tarihi*, İstanbul, 1979, s. 149-50.
86. Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 95.
87. BBA Y.Mtv 38/59; 24 Mart 1305/ 6 Nisan 1889. Kudüs Mutasarrıfı'ndan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.
88. BBA Y.Mtv 132/156; 20 Cemaziyelahir 1313/8 Aralık 1895, Mekke Emiri Avn El Refik'ten Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 5.
89. BBA Y.Mtv 66/87; 13 Safer 1310/ 6 Eylül 1892. Ceb-i Hümayun Nazırı Mikail Paşa. Şeriyeye Sicilleri'nin korunması için özel bir binanın inşası gibi ilginç hiçbir yönü bulunmayan örneklerde bile, Ceb-i Hümayun yapının masraflarını ödüyordu. Bkz. BBA Y.Mtv 63/17.
90. BBA Y.A HUS 184/65 Sadrazam Kâmil Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. 14 Muharrem 1303/ 23 Ekim 1885.
91. Y.A HUS 306/46, Sadrazam Cevad Paşa, Babiâli Amedî Kalemî, no. 589; 12 Safer 1312/ 16

Mart 1894. Kararda şöyle denilmekteydi: "Mukaddema cemaat-i muhtelif e patrikhanelerine birer kıt'a tuğrayı garra-i hümayun ihsan buyurulup şu lütuf ve inayet-i seniyyeden diğer rüesa-i ruhaniyyenin dahi hissedar olması muvafık-ı şah-ı âli olacağından..." Bugünün Türkiye'sinde gayrimüslim ibadet yerlerinin Türk bayrağı asmasına karşın, hiçbir camide ulusal bayrağın dalgalandığının görülmemiş olması da ilginç bir başka noktadır.

92. BBA Y.Mtv 68/27; 6 Rebiyülevvel 1310/ 28 Eylül 1892. İstanbul Şehremini Rıdvan Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
93. *Annuaire Commercial de Constantinople*, 1893.
94. BBA Y.Mtv 282/6; Gurre-i Zilkade 1323/ 28 Aralık 1905. Dahiliye Nazırı Mahmud Memduh Paşa'dan Babiâli'ye.
95. BBA İrade Hususi 188/51; 14 Şevval 1310/ 12 Mayıs 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, 8836.
96. Rambert, *Notes et Impressions de Turquie*, s. 159.
97. Osmanlıların Batılılara has nişan dağıtma uygulamasını benimsemesi hakkında bkz. Jacob Landau, "Nishan," *Encyclopaedia of Islam*, Yeni basım, Leiden, 1995, s. 57-9.
98. Bu anlamda Landau, Abdülhamid döneminde nişanların sayısının "değerlerini düşürecek denli arttığı" yönündeki iddiasında hatalıdır.
99. BBA Y.A HUS 306/91, 16 Safer 1312/ 19 Ağustos 1894.
100. BBA Y.A HUS 261/141, Sadrazam Cevad Paşa'dan Konya Vilayeti'ne, 23 Zilkade 1309/ 19 Haziran 1892. "Cemaat-i gayrimüslimeden zî-rütbe bulunanların Paskalyalarında rütbelerine mahsus üniformayı iksa eylemeleri taraf-ı saltanat-ı seniyyeden ihsan buyurulmuş olan bir şerefle iftihar maksadına mübtenî bulunmuş olduğundan buna müma-naat olunmaması..."
101. BBA Y.Mtv 296/46, 10 Mart 1323/ 23 Mart 1893. Osmanlı Yüksek Komiseri Ferik Sadık el-Muayyed'den Mabeyn Başkitabetine, no. 131/16.
102. BBA Y.Mtv 290/183. Prof. Adolphe Strauss'tan Mabeyn Başkitabeti'ne mektup, 19 Mart 1906. "Le Sultan Abd-ul-Hamid II" başlıklı makaleyi havi, içinde: *Revue d'Orient et de Hongrie*.
103. Abdülhamid rejiminin Kürt aşiretlerini, imparatorluğun siyasal olarak güvenilir unsurları kendine çekme girişimi hakkında bkz. Bölüm 2 ve 3. Ayrıca, Ali Karaca, *Doğu Anadolu Islahatı ve Ahmed Şakir Paşa (1838-1899)*, İstanbul, 1993, s. 173-203.
104. BBA Y.A HUS 251/24, 27 Ağustos 1307/ 11 Eylül 1891. Trabzon Valisi Ali Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.
105. BBA Y.Mtv 66/84, 13 Safer 1310/ 6 Eylül 1892. Ceb-i Hümayun Kisedarı Mikail Efendi, no. 420. Mikail Efendi, bu tür beş sancağın, daha önce ihsan edilmiş diğer yedisine ek olarak verildiğini bildirir.
106. Naci Kıcıman, *Medine Müdafası: Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı?*, İstanbul, 1971, s. 135, 229. Bkz. Bölüm 1 ve 2.
107. BBA Y.Mtv 61/80; 24 Ramazan 1309/ 22 Nisan 1892: Ceb-i Hümayun, no. 98. Kisedar Mikail Efendi. Alay, Osmanlı İmparatorluğu'nun efsanevi kurucusu Ertuğrul Gazi'nin adıyla anılıyor ve Osmanlı aşiretinin ilk çıkış yeri olduğu söylenen Söğüt kasabasından toplanan askerleri içeriyordu.

108. BBA Y.A HUS 182/36; 5 Ramazan 1302/ 18 Temmuz 1885, Sadrazamı Said Paşa'dan Yıllız Sarayı'na.
109. BBA YEE 14/292/126/8; 7 Teşrin-i evvel 1306/ 20 Ekim 1890.
110. Butrus Abu-Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *International Journal of Middle East Studies*, (1990), s. 268-9.
111. BBA Y.A HUS 235/28; 14 Ramazan 1307/ 4 Mayıs 1890: Sadrazam Kâmil Paşa'dan Mabeyn Başkıtabeti'ne, no. 19. Belgedeki isim "Perpinyani" olarak yazılmış olmakla birlikte, söz konusu şahsın, İstanbul'daki İtalyan kökenli ünlü bir Levanten ailesi olan Perpigniani'lere mensup olması mümkündür. Buna dikkatimi çeken Prof. Cem Behar'a teşekkür ederim. Gassaniler, 6. yüzyıla mensup, Bizanslıların müttefiki olan bir Arap hanedanıydı. Bkz. *Ana Brittanica*, c. 9, s. 29.
112. BBA Y.A HUS 257/64; 15 Receb 1308/24 Şubat 1891. Heyet-i Vükelâ'nın özel oturum zabıtları.
113. BBA Y.A HUS 257/64; 13 Şaban 1309/ 13 Mart 1892; Sadrazam Cevad Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
114. BBA İrade Hususi, 62; 20 Muharrem 1311/ 3 Ağustos 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti, no. 450.
115. BBA Y.Mtv 71/98; 11 Cemaziyelevvel 1310/ 1 Aralık 1892. Mabeyn Hususi Kâtibi Süreyya Paşa.
116. a.g.b., Zaptiye Nazırı Nazım Bey'in raporu; 15 Cemaziyelevvel 1310/ 5 Aralık 1892.
117. BBA Y.Mtv 57/57; 21 Cemaziyelevvel 1309/ 23 Aralık 1891. Kâtib-i Hususi Süreyya Paşa'ya.
118. Burada ileri sürdüğüm şeyin, aslında mevcut olmayan bir sabitlik kurma riskini taşıdığının farkındayım. Yine de, Osmanlı resmi belgelerindeki bazı formüllerin sürekli tekrarının rastlantısal olmadığını, aslına bakılırsa, Osmanlı seçkinlerinin kendi "hiyerarşi"lerini nasıl meşru olarak algıladıklarının bir göstergesi olduğunu hissettiğim için, bunu yapacağım.
119. James Finn, *Stirring Times*, Londra, 1878, s. 405-7. Vurgular orijinal metne aittir.
120. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988, s. 62.
121. BBA İrade Dahiliye 56; 11 Eylül 1308/ 24 Eylül 1892. Babıâli Sadaret Dairesi. Yezidilerin ihtidası için yürütülen Osmanlı çabaları hakkında bkz. Bölüm 3. Tüm bu örneklerin sayısı neredeyse sonsuz olarak çoğaltılabilir. Ben, temsil edici bir örnek seçtim.
122. BBA İrade Dahiliye, 68120; 29 Muharrem 1299/ 21 Aralık 1881. Yanya Vilayeti'nden sadrazama, no. 24.
123. BBA İrade Dahiliye, 99649; 19 Cemaziyelahir 1309/ 21 Aralık 1892. Suriye Vilayeti'nden sadrazama, no. 32.
124. BBA Y.Mtv 53/108; 2 Zilkade 1308/ 9 Haziran 1891. Tokat Mutasarrıfı Lütfi Bey'den Dahiliye Nezareti'ne, no. 159.
125. BBA Y.A RES 134/71; 20 Zilkade 1323/ 16 Ocak 1906. Yıldız Hususi Maruzat Defteri, no. 13613.
126. BBA Y.Mtv 59/22; 28 Kânun-ı sani 1308/ 10 Şubat 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti. Redhouse Sözlüğü, *sebükmagz*'ın ikinci anlamı olarak "gelgeç gönüllü, istikrarsız ve kararsız" sözcüklerini de verir.

127. BBA Y.Mtv 43/117; 4 Haziran 1306/ 17 Haziran 1890. Basra Valisi Esseyid Mehmed bin Yunus'dan Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 52.
128. BBA Y.A HUS 379/8; 27 Cemaziyelahir 1315/ 24 Ekim 1897, Dahiliye Nezareti no. 3380. Belge, bu tür ciddi sorunların gazetelerden çok, risale şeklinde yayınlanmasını emreden bir iradeye gönderme yapar.
129. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918*, Berkeley, 1997, s. 144-173.
130. Naci Kıcıman, *Medine Müdafaası*, s. 435.
131. BBA Babiâli Evrak Odası (BEO), 24234, Musul Giden 336; 21 Cemaziyelevvel 1311/ 30 Kasım 1893; BBA İrade Dahiliye; 4 Gurre-i Ramazan 1313/ 15 Şubat 1896.
132. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 169.
133. Arménouhie Kévonian, *Les Noces Noires de Gulizar*, Paris, 1993, s. 112.
134. BBA Y.A RES 25/14; 2 Ağustos 1300/ 15 Ağustos 1884. Bingazi Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne.
135. BBA Y.Mtv 37/73; 3 Ağustos 1300/16 Ağustos 1888. Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa'dan Babiâli'ye. Bu gibi durumlarda kullanılan *tevahhuş* sözcüğü, Redhouse'da "vahşi bir hayvan gibi ürkekleşmek" olarak tanımlanıyor.
136. BBA Y.Mtav 51/74; 23 Zilkade 1308/ 1 Temmuz 1891. Umur-ı Askeriyye Komisyonu tarafından, Bingazi'deki düzensiz Hamidiye birimlerinin oluşturulmasına ilişkin rapor; BBA İrade Dahiliye 56; 11 Eylül 1308/ 24 Eylül 1892; bkz. Bölüm 1; BBA Y.Mtv 53/108; 2 Zilkade 1308/ 9 Haziran 1891, Tokat mutasarrıfından Dahiliye Nezareti'ne, no. 159.
137. BBA Y.Mtv 34/39; 22 Kânun-ı Evvel 1305/ 4 Aralık 1889.
138. BBA 53/108; 26 Zilhicce 1308/2 Ağustos 1891. Sivas Vilayeti Valisi Mehmed Memduh Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.
139. İrade Hususî 878/123; 17 Muharrem 1310/ 11 Ağustos 1892; Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti no 678. Söz konusu sorun, 1893 Chicago Dünya Fuarı'na gönderilecek fotoğrafların seçimiyle ilgiliydi.
140. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 129.
141. BBA YEE 31/1950 Mükerrer/45/83; 22 Zilkade 1299/ 5 Ekim 1882. Sadrazam Said Paşa'nın, bütçe sorunlarına, Mısır'daki İngiliz işgaline ve taşradaki Osmanlı hükümlerinin yasal temeline ilişkin sorunlar hakkındaki raporu.
142. Osman Nuri Paşa'nın Hicaz'daki sorunlar hakkında raporu. BBA YEE 14/292/126/8; 5 Temmuz 1301/ 18 Temmuz 1885; Kantaraowicz, *The King's Two Bodies*, s. 79.
143. Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 77.
144. Edward Shils, *Tradition*, Chicago, 1980, s. 198.
145. *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies*, der. Cannadine -Price, Cambridge, 1987, s. 19.

2. Şeriatın Osmanlılaştırılması

1. Naci Kıcıman, *Medine Müdafaası*, s. 121, 181, 215.
2. Elie Kedourie, "The Surrender of Medina, January 1919", *Middle Eastern Studies*, c. 13

(1977), s. 130. Kedourie, Osmanlıların kutsal yerlere hasas ve tahibilleceği korkusuyla ken te saldırmadıklarına ilişkin Lawrence ve İngilizler tarafından anlatılan öykünün, düpe düz gerçek dışı olduğunu gösterir. Arap birlikleri, güçlü Türk karargâhıyla boy ölçüşebilecek nitelikte değildi ve Fahreddin Paşa'nın, büyük bir saygı duyduğu bu mekânlara zarar vermek gibi bir niyeti yoktu. Bkz. s. 135: "Örtaya çıkan resim, mülkiyet haklarına saygı gösterilen, yiyecek maddelerinin sağlandığı ve moralin sağlam tutulduğu düzgün ve adil bir yönetimdir."

3. Kıcıman, *Medine Müdafaaası*, s. 192.
4. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, s. 84.
5. Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 16.
6. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 105. Lewis "reorganizasyon" terimini kullanmakla birlikte ben, hareketin amaçlarının ve sonuçlarının "yeniden düzenleme" terimini haklı çıkardığı kanısındayım.
7. Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams*, 34 (1994), s. 173-203.
8. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 107, 112, 117, 120.
9. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, s. 73.
10. a.g.e.
11. Carter Vaughn Findley, "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East", *Studia Islamica*, LV (1982). Carter Findley, Osmanlı devlet adamlarının "yurtseverliğin gücünü bir miktar anlamalarına" rağmen, "ancak bu gücün 19. yüzyılın dünyasındaki biçimlerine vâkıf değildiler" sonucuna varmaktadır. Bu tipik bir neo-oryantalist yanılgıdır.
12. Joan Haslip, *The Sultan. The Life of Abdül Hamid II*, New York, 1958, s. 124.
13. Thomas Arnold, *The Caliphate*, Londra, 1965, s. 129-62.
14. Halil İnalçık, "The Ottoman State and its Ideology", *Süleyman the Magnificent*, der. H. İnalçık - C. Kafadar, Chicago - Princeton, Princeton Occasional Papers, 1992, s. 49-72.
15. Arnold, *The Caliphate*, s. 146-7.
16. Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 49.
17. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, der. H. İnalçık -D. Quataert, Cambridge, 1994, s. 20-1.
18. Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton, 1986, s. 276.
19. Osmanlı padişahının halife olarak konumuna karşı Arap tehdidi konusunda bkz. U. Haarmann, "Ideology and Alterity: The Arab Image of the Turk", *International Journal of Middle East Studies*, 20 (1988), s. 175-96.
20. Anderson, *Imagined Communities*, s. 83-111.
21. Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies*, 9 (1973), s. 139.
22. India Office Library and Records. Political and Secret Home Correspondence (bundan böyle L/P&S/) 7/27, s. 617. Basra Körfezi Siyasal Danışmanı Yarbay E. C. Ross'tan, Hindistan Hükümeti Dışişleri Bakanı A. C. Lyall'a, no. 240 Bushire 13 Aralık 1880.
23. Ramsay, "The Intermixture of Races", s. 359-422: "1880'den 1882'ye kadar, Türk toplu-

ının her kesiminde ülkenin geleceğine yönelik büyük bir ümitsizlik egemen oldu. Türk Devleti'nin sonunun yakın olduğuna ilişkin kehanetler ortalıkta dolaşıyordu." Bu gönderme için Şerif Mardin'e teşekkür borçluyum.

24. Albert Hourani, *A History of Arab Peoples*, Londra, 1991, s. 280.
25. Huri İslamoğlu-Inan, "Mukayeseli Tarih Yazımı İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet", *Toplum ve Bilim*, 62 (1993), s. 30.
26. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 18.
27. Bkz. Halil İnalcık, *State and Ideology*, s. 49-72. "Süleyman döneminde Hanefilik (...) tek mezhep olarak (...) ilan edildi." Ayrıca bkz. *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1983, s. 728. Standart bir başvuru kaynağı olan bu çağdaş basımda bile, bu mezhebe açık bir eğilim olması ilginçtir. "Balkanlardan Japonya'ya kadar" yayılmış Hanefiliğin, Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi olduğu açıkça (ve biraz da abartılı bir dille) ifade edilmektedir.
28. Gelgelelim, bizzat Ebu Hanife'nin başlangıçta meşru hükümdarın Kureyş'ten gelmesi gerektiğini söylediğini unutmamak gerekir. Hilafetin bu daha pragmatik yorumunun, tarihsel koşulların zorlamasının yanı sıra, Moğollar ve Türkler gibi, çok güçlü hükümdarlara uyarlamak için yapılmış olduğu anlaşılıyor. Bkz. Ann K. S. Lambron, *State and Government in Medieval Islam*, Londra, 1985, s. 5, 9, 32, 182.
29. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 280.
30. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Londra, 1931, s. 182-3.
31. BBA YEE 14/1188/126/9, Bağdat; 9 Ramazan 1309/ 7 Nisan 1892. Süleyman Hüsnü Paşa, imparatorluğun yönetimini gerçekleştiren bürokrat/asker/entelektüelin iyi bir örneğidir. Ünlü bir sürgün olarak, Sultan Abdülaziz'in Mayıs 1876'daki hal'inde oynadığı merkezi rol yüzünden, kuşkucu Abdülhamid tarafından Bağdat'a gönderilmişti. Reform öneren ünlü bir risale olan *Hiss-i İnkilâb*'ın ve ayrıca yirmi kitap ve monografin yazarıdır. Süleyman Hüsnü Paşa hakkında bkz. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul, 1943, s. 360.
32. a.g.e.
33. Burada, Süleyman Hüsnü Paşa'nın, "evrenin yaratılışı"ndan Çin hanedanları silsilesine kadar farklı konuları ele alan bir "Dünya Tarihi" (*Tarih-i Âlem*) yazmış olduğuna dikkati çekmekte yarar var. Bkz. Kemal Zülfü Taneri, *Süleyman Hüsnü Paşa'nın Hayatı ve Eserleri*, Ankara, 1963.
34. a.g.e. Hüseyin Hüsnü Paşa'nın, Hristiyanlık üzerine olan bölümü yazmasını tavsiye ettiği Molla Rahmetullah, Snouck Hurgronje tarafından "Büyük saygınlığa sahip Hristiyanlık düşmanı Rahmatullah, İngiliz Hindistanı'ndan sürgün edilmiş (Hicaz'da yaşamakta) idi." Bkz. Hurgronje, *Mekka*, s. 173.
35. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 76.
36. Şerif Mardin, "Some Notes on an Early Phase in the Modernisation of Communication in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, 3 (1960-61), s. 257-71.
37. Duguid, "The Politics of Unity", G. P. Gooch - H. Temperley, *British Documents on the Origins of War*, c. V, s. 27, Londra, 1938'den alıntı.

38. Milaslı Durmuşzade Hafız Mehmed Sadık, Milas'ta Ağa Camii müderrisi ve Camii Kebir vaizi. *Müvaz-i Diniye*, İzmir, 1328/1910, s. 38.
39. Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, İstanbul, 1876. Ayrıca Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul, 1990, s. 7. Mecelle Komisyonu 1869'da işe başladı, ancak birçok ciltten oluşan eser 1876'ya kadar basılmadı. Bir Arapça tercümesi de yapıldı.
40. Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 9.
41. a.g.e., s. 8.
42. a.g.e., s. 10.
43. Messick, *The Calligraphic State*, s. 56. Messick, bu düzenlemenin padişahın otoritesini güçlendireceğine de değinir.
44. BBA İrade Dahiliye 72560; 18 Cemaziyelahir 1301/ 15 Nisan 1884. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti.
45. BBA Y.MTv 183/16; 5 Cemaziyelahir 1316/ 31 Ekim 1898. Yemen Valisi Hüseyin Hilmi Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Kâtipliği'ne, no. 192.
46. Messick, *The Calligraphic State*, s. 50.
47. BBAYEE 14/292/126/8; 5 Temmuz 1301/18 Temmuz 1885.
48. a.g.b. Osmanlı terminolojisinde, Hicaz'ın yerli halkını "uygarlaştırma motifi" resmi yıllıklarda da yer alır. Hicaz vilayeti salnamelerinin birinde, bölgenin ve halkının "ilkel durumu" aşağıdaki gibi dile getirilir: "[Osmanlıların gelişinden önce] Mekke halkının zekâsı oldukça kıt olduğu için, Harem-i Şerif, Bab-el-Safad'dan Cebel-i Kâbis'e kadar geyiklerin otlayarak Harem'in çevresinde dolaşabileceği bir dereceye kadar terk ve ihmal edilmişti." Bkz. *Salname-i Vilayet-i Hicaz*, 1309, s. 185.
49. BBA Y.Mtv 37/73; Yemen Valisi Osman Nuri Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 1562. Belge tarihsiz olmakla birlikte, 3 Ağustos 1304/ 16 Ağustos 1888 tarihli bir önceki yazışmaya gönderme yapmaktadır.
50. BAA YEE 14/292/126/8; 7 Teşrin-i evvel 1306/ 20 Ekim 1890. Yemen'deki görev dönemi hakkında rapor.
51. BBA Y.A RES 16/21; 10 Şaban 1299/ 27 Haziran 1881; Sadaret makamına.
52. Messick, *The Calligraphic State*, s. 65.
53. BBA Y.A RES 93/38; Maarif Nazırı Zühdü Paşa'dan Bab-ı Meşihat'e tezkire.
54. a.g.e.
55. a.g.e. Ancak bu yasak 1859'dan beri geçerliydi. Snouck Hurgronje, "[Mekke'de] yeni açılmış olan (1885-86) Devlet Matbaası"na gönderme yapar. Bkz. Hurgronje, *Mekka*, s. 165. Hurgronje, Muhammed'in döneminden 1885'e değin "Müslüman Fetihlerinin Evrensel Tarihi" gibi eserlerin devlete ait matbaada basıldığına değinir.
56. a.g.e. Ayrıca Şûra-yı Devlet tezkiresi; 16 Şaban 1314/ 20 Ocak 1897. "Hatalı" nüshaları bile olsa Kuran-ı Kerim'in imha edilmesi söz konusu olamayacağından, bunlara ne yapılması gerektiğine ilişkin de yabana atılmayacak ölçüde tartışmalar vardı. Abdülhamid'in hal' fetvasında öne sürülen nedenlerden birinin, onun resmi inanca aykırı metinleri içeren Kuran'ların yakılmasını emretmesi olduğu söylenir. Padişahı tahtından indirmesine karşın, Jön Türk rejimi Kuran'ların "gözden geçirilmesi" uygulamasını sürdürdü ve 1909'dan sonra,

"Kuran'ların ve hukuk eserlerinin basımı müfettişliği" kurdu. Bkz. *Meclis-i Vükela Mazbataları*, c. 184, no. 730, ve *First Encyclopedia of Islam*, "Shaikh al-Islam", s. 276-8. Bu uygulama bugün bile sürmektedir. Herhangi bir Kuran'ın satışa çıkarılmasından önce Diyanet İşleri Başkanlığı'nın onayının alınması zorunludur; bkz. İstar Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul, 1993.

57. BBA Y.Mtv 222/20; 5 Receb 1319/ 18 Ekim 1901. Maarif Nazırı Zühdü Paşa, no. 26.
58. BBA Y.Mtv 227/139; 19 Mart 1902. Stockholm'deki Osmanlı Sefareti, no. 20.
59. Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, İstanbul, 1993, s. 242-3. Tevfik, ayrıca yetkililerin *Buhari-i Şerif* ve Taftazani'nin *Akaid-i Nefise* gibi öteki klasikleri de müsaderе ederek, İstanbul küllhanlarında yaktıklarını ileri sürüyordu. Buhari'nin sansür edildiğini ve *Sahih-i Buhari* adıyla yeni bir versiyonun basıldığını iddia ediyordu.
60. J. W. Redhouse, *A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of 'Caliph'*, Londra, 1877, s. 6-7.
61. BBA İrade Meclis-i Mahsusa 4625. 26 Rebiyülevvel 1307/ 20 Kasım 1889. Bu "dışlayıcı" ton, bizzat "Osmanlı tabiyeti kanunu"nda (19 Ocak 1869) da vardır. Bu kanunun 8. maddesi şöyle der: "Ölen ya da Osmanlı tabiyetinden ayrılan kişinin çocukları, küçük yaşta bile olsalar, babalarıyla aynı tabiyette olarak kabul edilmezler ve Osmanlı uyruğu olarak görülmeye devam edilirler. (Bununla birlikte) Osmanlı tabiyetine geçmiş olan bir yabancıнын çocukları, küçük yaşta bile olsalar babalarının tabiyetinde kabul edilmezler ve yabancı olarak görülürler." Bkz. *Düstur* 1. Tertip, s. 16-18. "Fransız Cezayirliler" hakkında bkz. Pierre Bardin, *Algériens et Tunisiens dans L'Empire Ottoman de 1848 a 1914*, Paris, 1979, s. 54-78.
62. Gervais Courtellemont, *Mon voyage a la Mecque*, Paris, 1896, s. 46 ve 58.
63. BBA Y.A RES 15/38; 17 Cemaziyevvel 1299/ 6 Nisan 1882. Şûra-yı Devlet, no. 2317.
64. BBA YEE 14/292/126/8; 5 Temmuz 1301/ 18 Temmuz 1885. Osman Nuri Paşa'nın raporu.
65. a.g.b.
66. Courtellemont, *Mon voyage*, s. 151.
67. a.g.e., s. 95.
68. BBA Y.A RES 15/38; Hicaz İdare Meclisi'nden tezkire, 24 Safer 1299/15 Ocak 1882.
69. Bernard Cohn, "Representing Authority in Victorian India", *The Invention of Tradition*, der. Hobsbawn - Ranger, s. 174.
70. India Office, Siyasal ve Gizli Yazışmalar. L/P&S/30239, c. 52, s. 937. Konsolos Moncireff'ten Lord Granville'e.
71. a.g.e.
72. BBA İrade Dahiliye 68044; 15 Rebiyülahir 1299/ 6 Mart 1882. Bkz. Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman Empire: The Reign of Abdülhamid II 1876-1909", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 345-9.
73. Courtellemont, *Mon voyages*, s. 101. Ebu Muttalib, Mekke emiriydi; bu bakımdan, her ne kadar emirler hatırı sayılır özerkliğe sahip olsalar da, teknik olarak bir Osmanlı memuruydular.
74. Y.A RES 98/38, Şûra-yı Devlet tezkiresi; 16 Şaban 1314/ 20 Ocak 1897.

75. BBA Yıldız Arşivi Hususî Maruzat (Y.A HUS) 295/108, 10 Zilkade 1311/ 15 Mayıs 1894 Babiâli Amedi Kalemi 2968.
76. BBAY.A HUS 297/25; 12 Zilkade 1311/17 Mayıs 1894, Babiâli Amedi Kalemi.
77. BBA Y.A HUS 245/45; 10 Şaban 1308/ 17 Mart 1891, Babiâli no. 7. Son dönem Osmanlı ve Fas ilişkileri hakkında bkz. Edmund Burke III, "Le Pan-islamisme et les origines du nationalisme en Afrique du nord, 1890-1918", *Cahiers de l'Unite de l'Anthropologie sociale et culturelle*, Oran Üniversitesi (Cezayir), 1987, s. 21-40.
78. Daha önceki yüzyıllarda Osmanlılar, Fas sultanları ve Moğollar arasındaki rekabet hakkında bkz. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, s. 143-8.
79. Yüzyıl ortası Mısır'ına ilişkin yetkin bir çalışma için bkz. Toledano, *Egypt in the Nineteenth Century*.
80. İngiliz kuvvetleri Mısır'ı, Ahmed Urabi Paşa'nın önderliğindeki milliyetçi harekete bir tepki olarak Eylül 1882'de işgal ettiler. Bu tarihten sonra, İngilizler ismen Mısır'daki Osmanlı egemenliğini tanımakla birlikte, ülke aslında "örtülü Protektorat"a ve teknik olarak bir Osmanlı memuru olan yönetimdeki hıdiv bir İngiliz kuklasına dönüştürüldü. Bkz. Selim Deringil, "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82", *Middle Eastern Studies*, c. 24 (1988), s. 3-25. Padişah ile hıdiv arasındaki ilişkiler hakkında bkz. L. Hirsowicz, "The Sultan and the Khedive 1892-1908", *Middle Eastern Studies*, c. 8 (1977), s. 287-311.
81. BBA Y.A HUS 159/80, 6 Zilkade 1295/ 1 Kasım 1878. Hariciye Nazırı Safvet Paşa'nın tezkiresi.
82. BBA Y.A HUS 188/101; 17 Cemaziyelevvel 1303/ 21 Şubat 1886. Sadrazam Kâmil Paşa'dan Mabeyn-i Hümayun Kitabeti'ne; Snouck Hurgronje de, "yıllık (...) para ve Mısır'dan gönderilen mısırdan oluşan yıllık armağanlarını durdurduğu takdirde, Türk sultanlığının Müslüman âlemindeki itibarını kaybedeceğine" işaret ediyordu. Bkz. Hurgronje, *Mekka*, s. 173. Yiyecek ihtiyacı Mısır'dan karşılanmakla birlikte, resmi durum, hıdivin yalnızca padişahın cömertliğine aracılık ettiği şeklindeydi.
83. BBA YEE 14/292/126/8. Son dönem Osmanlı tarihinde "meçhul asker" gibi bir yere sahip olan Osman Nuri Paşa, vilayet yöneticilerinin çok önemli bir örneğidir. Reşid Paşa, Âli Paşa, Fuad Paşa, Midhat Paşa, vb çarpıcı isimler hakkında çok şey söylenmiş ve yazılmış olmasına karşın, yaşamlarını giderek daha çok su alan bir tekneyi onarmaya çalışmak gibi nankör bir göreve adanmış olan birçokları unutulmuştur. Osman Nuri Paşa, çalışkan valilerin çok iyi bir örneğidir ve görüşleri son dönem Osmanlı dünya görüşünün temsilcisidir.
84. a.g.e. Hicaz, özel bir statüye ve hatırı sayılır özerkliğe sahipti; imtiyazlarından biri, halkının askerlik hizmeti yükümlülüğünden muaf tutulmasıydı.
85. a.g.e. Ağaç benzetmesi burada önemlidir. Osmanlı Devleti'nin simgesel temsilcilerinden biri çınar ağacıydı.
86. a.g.e.
87. Fleischer, "İbn Khaldunism".
88. Bkz. Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, s. 141. "Osmanlı padişahlarının, kendilerini ne erken İslam tarihindeki rolleriyle meşrulaştırmaları mümkündü, ne de (...) Cengiz Han ya da Timurlenk'in soyundan geldiklerini iddia edebilirlerdi. Dolayısıyla, onların meşruiyeti

genel anlamda İslam ümmetine yaptıkları pratik hizmete dayanıyordu (...) ve hacılara yaptıkları hizmetler özel bir önem taşıyordu.”

89. William Ochsenwald, *Religion Society and the State in Arabia. The Hicaz under Ottoman Control 1840-1908*, Colombus-Ohio, 1984.

90. BBA İrade Dahiliye 27; 9 Şaban 1313/ 25 Ocak 1896. Hacıların güvenliğini ve rahatını sağlamak üzere İstanbul'dan Hicaz'a gönderilen yıllık elçilik heyetine verilen talimat.

91. a.g.e.

92. BBA İrade Hususi 102, 23 Cemaziyelahir 1311/ 1 Ocak 1894.

93. BBA Y.Mtv 67/51; 21 Safer 1310/ 14 Eylül 1892. Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

94. Hicaz Demiryolu hakkında İngilizcedeki en ayrıntılı yapıtlar şunlardır: Jacob Landau, *The Hijaz Railway*, Detroit, 1971; William Ochsenwald, *The Hijaz Railroad*, Charlottesville, 1980.

95. Alman mühendisler de kullanılmakla birlikte, biraz arka planda tutuldu. Bkz. Oschenwald, *Hijaz Railroad*, s. 60, 66, 152.

96. Tasarlanan donanmanın ayrıntılı çizimlerini ve planlarını içeren ayrıntılı bir rapor için bkz. BBA İrade Meclis-i Mahsus 5368; 18 Rebiyülevvel 1309/ 22 Ekim 1891. Bu konunun tartışıldığı Heyet-i Vükela toplantısının zabıtları. Ayrıca bkz. Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 65/117; 25 Muharrem 1310/ 19 Ağustos 1892. Donanma-yı Hümayun tarafından bildirilmiştir.

97. Feroze Yasamee, "Abdülhamid II and the Ottoman Defence Problem", *Diplomacy and Statecraft*, c. 4 (1993), s. 20.

98. India Office L/P&S/7/27, s. 613. 27 Kasım 1880 ve 10 Aralık 1880. Kraliçe hazretlerinin Zanzibar Başkonsolosu John Kirk'ten Hindistan Hükümeti Dışişleri Sekreteri A.C. Lyall'a.

99. a.g.e. Maskat, 6 Aralık 1880. Maskat'taki siyasal temsilci ve Konsolos Yarbay S. B. Miles'dan, Basra Körfezi Siyasal Danışmanı E. C. Ross'a.

100. a.g.e., s. 617. Bushire 13 Aralık 1880. Basra Körfezi Siyasal Danışmanı Albay E. C. Ross'tan, Hindistan Hükümeti Dışişleri Bakanı A. C. Lyall'a.

101. Osmanlılar, Aden'in işgalini hiçbir zaman tanımadılar ve 20. yüzyılın başında basılan Osmanlı atlasları burayı Aden Sancağı olarak göstermeye devam etti.

102. India Office L/P&S/7/28, s. 715. Aden, 4 Ekim 1880. Binbaşı G. R. Goodfellow'dan, Bombay Hükümeti Siyasal Departmanı Başbakanı C. Gonne'a.

103. a.g.e. Aden, 14 Şubat 1881. Aden Komutanlığı, Tümgeneral F. A. E. Loch'tan, Hindistan hükümetine.

104. a.g.e. Danışman, Ali Mukbil'in bu dilekçelerin baskıyla elde edilmiş olduğunu eklemekte gecikmiyordu.

105. a.g.e. L/P&S/7/27, s. 628. Simla, 2 Şubat 1881. Hindistan hükümetinden Londra'da Hindistan bakanına mektup.

106. BBAY.A HUS 209/15, 5 Rebiyülahir 1305/ 21 Aralık 1887. Kâmil Paşa'dan padişaha. "Arab hükümeti" (*hükümet-i Arabiyye*) Arapların —Arap milliyetçiliği gibi— her türlü nahoş etkinliği hakkındaki kullanılan klişe idi. Erken dönem Arap milliyetçiliğine, özellikle de Urabi hareketine karşı Osmanlı tepkileri için bkz. Deringil, "The Ottoman Response", s. 6-24.

107. BBA Y.A HUS 209/15. Kâmil Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti'ne.
108. BBA Y.A HUS 214/46. Kâmil Paşa'dan Mabeyn Başkıtabeti'ne. 21 Ramazan 1305/ 1 Haziran 1888.
109. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 112. Daha çok birkaçıyla işbirliği yapıp, diğerlerinin kendi başına bırakıldığı bir durumu çağrıştırmaktadır. Irak'taki medreselerin acınlı ve yetersiz durumunu aktaran sayısız dilekçeler, bu yorumu haklı çıkarıyor.
110. Bu türün bir örneği olarak bkz. Mehmed Sadık, Milas Müftüsü, *Âlem-i İslâm'da Cihad ı Ekber*. Böylesine köklü bir meselede, bir küçük kasaba müftüsünün fiilen dini risaleler yayınlaması, başlı başına alt düzey ulema arasında bu yeni militanlığın bir göstergesidir.
111. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul, 1989, s. 221. Bu yapıt, son derece önemli, bu meseleye ışık tutan kapsamlı bir araştırmadır.
112. a.g.e., s. 222-3.
113. BBA Y.A HUS 203/69. Babiâli; 29 Ramazan 1304/ 21 Haziran 1887. Sadrazam Kâmil Paşa'dan, Mabeyn Başkıtabeti'ne. Gelgelelim, bir önlem olarak, müritlerinin infialini kıskırtmasından kaçınılmak üzere İstanbul üzerinden yolculuk etmesine karar verilmişti.
114. BBA YEE 14/2065/74/30; 18 Teşrin-i sani 1306/ 1 Aralık 1890. Yaver-i Hümayun Süvarî Binbaşısı Mehmed Bey'in raporu. Bu referansı, Butrus Abu-Manneh'e borçluyum.
115. a.g.e. Gümüşhanevi'nin çeşitli etkinlikleri hakkında bkz. Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyaüddin El-Gümüşhanevî and the Ziya'l-Khalidi Suborder", *Shi'a Islam, Sects and Sufism*, der. Frederick De Jong, Utrecht, 1992, s. 104-17. Bu olay, Raymond Lifchez, *The Dervish Lodge*, Berkeley, 1992, s. 223'te de tartışılır.
116. Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyaüddin", s. 113.
117. a.g.e.
118. BBA Y.A HUS 263/6; 1 Muharrem 1310-26 Temmuz 1892. Babiâli'den Yıldız Sarayı'na. Yaver-i Hümayun Cevad Paşa'nın raporu.
119. a.g.e.
120. Önceki padişahlar da, tarikatların popüler enerjisinden yararlanmak için çaba göstermişlerdi. 1826'da Yeniçerileri ortadan kaldıran Sultan II. Mahmud, Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ni kurarak tekke şeyhlerinin atanmalarını merkezileştirmeye çalışmıştı. Tanzimat da bu süreci devam ettirdi. Bkz. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 197. "Bu önlemler aslında geleneklerimize karşı olmakla birlikte, her şeyde merkezî yetçilik eğilimi gösteren devletin başka bir seçeneği yoktu."
121. Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Ebulhuda Al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, c. 15 (1979), s. 138.
122. a.g.e., s. 136-9. Ahmad Esad'ın bu bağlamda oynadığı rol hakkında bkz. Deringil, "Ottoman Response".
123. Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Ebulhuda", s. 140-1.
124. BBA YEE, Kâmil Paşa Evrakı'na Ek. (KPE) 86-9/880. Gelgelelim, burada Kâmil Paşa'nın Ebulhuda'nın hayranlarından olmadığına da belirtilmesi gerekiyor.
125. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 126.
126. Haslip, *The Sultan*, s. 246.

127. H. Anthony Salmone, "The Real Rulers of Turkey", *The Nineteenth Century*, c. 37 (Mayıs 1895), s. 719-33. Arşivlerden ortaya çıkan kanıtlar ışığında, Abdülhamid'in kendi emri altındaki adamlar tarafından korkutulması pek de olası görünmüyor.
128. Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 127.
129. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, s. 79. Daha çok erken yüzyıllardan itibaren, Osmanlı seçkinleri, çok belirgin bir öz-imge oluşturmuşlardı. Bkz. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, özellikle s. 410 ve 261-72.
130. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 80.
131. BBA YEE 14/1188/126/9. Ayrıca bkz. Bölüm 3.
132. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 32 ve 253, 17 Ekim 1889 tarihli *Bitlis Gazete*'den alıntı: "Bu kaza açısından, padişahın desteği altında (...) düzenin kurulması, ve uygarlığın (...) yerleştirilebileceği umulmakla birlikte, halihazırdaki koşulları, tümüyle böyle bir düzen ve uygarlıktan yoksundur." Osmanlı vilayetlerinde bilimin süzgeçten geçirilmesi ve "popülerleştirilmesi"ne ilişkin bkz. a.g.e., s. 76.
133. Ahmet Yaşar Ocak, "Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslam'ına Genel bir Bakış", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Bildiriler*, İstanbul, 1994, s. 123. Vurgu orijinal metne aittir.
134. Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 204.
135. Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen*, Stanford, 1976.

3. İhtida ve ideolojik pekiştirme

1. Bu düstur hakkında bkz. Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 29. "Müslüman toplumsal ve siyasal yaşamının temel kuralı, genellikle 'iyiliğe katılıp kötüyü kovmak' şeklinde formüle edilen, dolayısıyla, yöneten ve yönetilenin ortak sorumluluğunu oluşturan kuraldı." Lewis, bu alıntıyı Kuran'dan yapmaktadır (III, 104, 110, 114; VII, 157; IX, 67, 71, 112; XXII, 41; XXXI, 17; Lewis'in s. 129, n. 8'inde gösterildiği üzere). Aynı ilke hakkında bkz. Lambton, *State and Government*, s. 36, 37, 42, 105, 145.
2. John Guest, *The Yezidis: A Study in Survival*, Londra-New York, 1987, s. 132-3.
3. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki heretik inançlar hakkında bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin Karamanî", *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1991, s. 473-84. Ayrıca, aynı yazarın, "Les reactions socioreligieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de zendeqa ve ilhad (Hérésie et Atheisme au XVI^{ème} siècle)", *Turcica*, 21-3 (1991), s. 71-82. Aynı yazarın, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Zındıklar ve Mülhidler* adlı bu konudaki eseri ne yazık ki bu bölümü yazdıktan sonra yayımlandı.
4. Weber, *Peasants into Frenchmen*.
5. Bu taktiklerin, dönemin diğer imparatorluk sistemlerinde kullanılan yöntemlere son derece benzer olması ilginç bir noktadır. Bkz. Gyanendra Pandey, "Encounters and Calamities: The History of North Indian *Qasba* in the Nineteenth Century", *Selected Subaltern Studies*, der. Ranajit Guha - Gayatri Chakravorty Spivak, Oxford, 1988, s. 106-7. Pandey, Raj memurla-

rının gözündə yerel bir “ayaklanma”nın 1893-94’te, kente [Mubarakpur] birkaç aylığına konuşlandırılan bir “tecziye polisi” yoluyla nasıl bastırıldığının öyküsünü verir. Vurucu bana aittir.

6. Guest, *The Yezidis*. Bu, Doğu Anadolu, Kuzey Irak ile eski Sovyetler Birliği topraklarında yaşayan bu halk üzerinde bugüne dek yapılan en iyi araştırmadır. Yezidi dini hakkında bilgi için bkz. Isya Joseph, *Devil Worship. The Sacred Books and Traditions of Yezidis*, Londra, 1919, yeni baskı, Health Research Institute, California (1972). Kendileri Şeytan’a taptiklarını şiddetle inkâr etmelerine karşın, bu yaftanın üzerlerine yapışık kaldığı görülüyor. Günümüz Türk tarihçilerinin, Yezidilerin İslam’dan saptıklarına ilişkin Osmanlı çizgisine sadık kalmış olmaları ilginç bir noktadır. Bkz. Mehmet Aydın, “Yezidiler ve İnanç Esasları”, *Belleten*, c. 52 (1988), özellikle s. 33. “Son araştırmalara göre, Yezidilik İslam’ın heretik bir dalıdır. Başka bir deyişle, sapkın bir mezheptir.”
7. Guest, *The Yezidis*, s. 126.
8. Hamidiye Alayları hakkında bkz. Selim Deringil, “Ottoman to Turk, Minority-Majority Relations in the Late Ottoman Empire”, konferans bildirisi: “Majority-Minority Discourse. Problematizing Multiculturalism”, East-West Center, Honolulu, Hawaii, 11-13 Ağustos 1994.
9. BBA Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.Mtv) 50/21; 5 Mayıs 1307/ 18 Mayıs 1891. Binbaşı Abdülkadir’den Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti’ne.
10. a.g.b. On reisin adı veriliyor.
11. BBA Y.Mtv 51/61; 19 Mayıs 1307/31 Mayıs 1891. Binbaşı Abdülkadir’den Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti’ne.
12. BBA Y.Mtv 53/6, 11 Zilkade 1308/18 Haziran 1891. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, Mabeyn-i Hümayun Başkâtibi Süreyya Paşa. Bu yazışmadan bir ay sonraki bir raporda en belalı elebaşının Şeyhan miri Mir Mirza olduğu yazılıyor ve bunun “sürgün edilmesi halinde, bu ahalinin inançlarının düzeltilmesinin (tashih-i akaid) asla mümkün olmadığı” anlatılıyordu.
13. BBA Y.Mtv 51/61, 18 Zilkade 1308/ 25 Haziran 1891. Yaver-i Hümayun Müşir Şakir Paşa’dan tezkire.
14. a.g.b.
15. BBA Y.Mtv 61/18, 19 Mart 1308/ 28 Mart 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti. Dördüncü Ordu Kumandanı Müşir Mehmed Zeki Paşa’dan Yıldız Sarayı’na şifreli telgraf.
16. BBA İrade Dahiliye 97775; 9 Rebiyülevvel 1309/ 13 Ekim 1891. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 818.
17. Guest, *The Yezidis*, s. 129.
18. a.g.e., s. 130.
19. BBA İrade Dahiliye 53; 7 Ağustos 1307/ 20 Ağustos 1892. Ömer Vehbi Paşa’dan Babiâli’ye telgraf.
20. BBA İrade Dahiliye 53; 8 Ağustos 1307/ 21 Ağustos 1892. Ömer Vehbi Paşa’dan Babiâli’ye telgraf. Belge, 11 köyün adını ve okullar için gereken para miktarını gösteren bir liste içermektedir. Yekûn 229,930 kuruştur. “Şebekli”nin tam olarak kim olduğu açık değildir. Şafii mezhebinden Müslümanlar olduğuna dair bir iddia vardır. Bununla birlik-

te, bunların bir çeşit Şii olduklarını ileri sürenler de vardır. Bkz. Harry Charles Luke (bir dönemin Kudüs vali yardımcısı), *Mosul and its Minorities*, Londra, 1925, s. 14-15. "[Musul'da] pek bilinmeyen tarımla uğraşan bir kabile olan Şebekleri görebilirsiniz; bunların Kürt Şiiilerinin bir grubu olması mümkündür, ama garip bir diyalektleri vardır, hiç camileri bulunmaz ve komşuları onların büyük Moğol istilalarının, Hülagû ya da Timurlenk'in yadigârları olduklarına inanırlar."

21. a.g.e. Laliş'teki Yezidi tapınağı, Yezidi dininin 11. yüzyılda yaşayan peygamberi Şeyh Adi b. Musafir'in türbesiydi. O ve türbesi hakkında bkz. Guest, *The Yezidis*, s. 15-27.
22. BBA İrade Dahiliye 53; 27 Muharrem 1310/ 21 Ağustos 1892. Musul Vilayeti Vilayet Meclisi'nden Babiâli'ye. Meclis de Şebekli'ye "Musul'un güneyindeki bir bölgede yaşayan heretik bir mezhep" olarak gönderme yapar.
23. BBA Meclis-i Vükela Mazbataları (M.V) 71/10; 2 Safer 1310/ 26 Ağustos 1892. Söz konusu şeyhler Mirza Bey, Ali Bey, Hamza Bey ve Hüseyin Bey idi.
24. BBA İrade Dahiliye 53; 31 Ağustos 1308/ 13 Eylül 1892. Ömer Vehbi Paşa'dan Babiâli'ye.
25. BBA İrade Dahiliye 56; 11 Eylül 1308/ 24 Eylül 1892. Ömer Vehbi Paşa ve Vali Osman Paşa'dan Babiâli'ye. Burada sözü edilenler, kutsal yadigârları, yani Melek Tavus adı verilen bronzdan tavus heykelini taşıyarak bağış toplayan Yezidi *kaval*'lardır. Ömer Vehbi Paşa'nın, büyük miktarların toplandığına ilişkin iddiaları, tümüyle temelsiz değildi. Bir Yezidi *köçek*, ya da medyum, Fransız konsolosluk kaynaklarına göre, bağış olarak 9.000 pound değerinde para toplamış ve kendisine bir şato yaptırmıştı. Bkz. Guest, *The Yezidis*, s. 28-41, 134.
26. Guest, *The Yezidis*, s. 130.
27. BBA İrade Dahiliye 56; 12 Eylül 1308/ 25 Eylül 1892. Ömer Vehbi Paşa ve Vali Osman Paşa'dan Babiâli'ye.
28. BBA İrade Dahiliye 56; 14 Rebiyülevvel 1310/ 6 Ekim 1892. Babiâli no. 744. İrade-i Hümayun 18 Rebiyülevvel 1310/ 11 Ekim 1892 tarihinde çıkarılmıştı.
29. BBA Meclis-i Vükela Mazbataları (M.V) 71/37; 24 Safer 1310/ 17 Eylül 1892. Musul Vilayeti'nden gelen telgrafın tartışıldığı Osmanlı Meclis-i Vükela zabıtları.
30. a.g.e.
31. BBA Y.Mtv 68/90; 28 Eylül 1308/ 11 Ekim 1892. Musul Valisi Osman Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitaleti'ne.
32. Guest, *The Yezidis*, s. 130-1. Guest, mülki valinin haberdar edilmediğini söylese de, Osmanlı belgeleri tersine işaret etmektedir.
33. a.g.e., s. 133.
34. BBA Y.A HUS 282/27; 13 Teşrin-i evvel 1309/ 26 Ekim 1893. Musul Valisi Aziz Paşa'dan Babiâli'ye.
35. BBA Y.A HUS 283/55; 22 Rebiyülahir 1311/ 2 Kasım 1893. Babiâli Amedi Kalemi, no. 1394. Sadrazam Cevad Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
36. BBA Y.A HUS 283/55; 19 Teşrin-i evvel 1309/1 Aralık 1893. Musul Valisi Aziz Paşa'dan Babiâli'ye.
37. BBA BEO 25835, Musul Giden 336; 3 Receb 1311/ 10 Ocak 1894. Babiâli hususi Meclis-i Vükela oturumu.

38. BBA Y.Mtv 71/25; 4 Cemazıyelevvel 1310/ 24 Kasım 1892. Yaver-i Hümayun İbrahim Derviş bin İbrahim ve Şakir Paşa.
39. BBA Y.Mtv 71/53; 8 Cemazıyelevvel 1310/ 28 Kasım 1892. Erkân-ı Harbiyye Dairesi.
40. BBA Y.Mtv 74/33; 12 Kânun-ı sani 1308/ 25 Ocak 1893. Yaver-i Hümayun Derviş.
41. BBA Y.Mtv 74/91; 24 Kânun-ı sani 1308/ 6 Şubat 1893. Ferik Şakir, Ferik Sadık, Mirliya Kâmil, Yaveran-ı Hazret-i Şehriyari Derviş.
42. BBA İrade Hususi 22; 6 Safer 1311/19 Ağustos 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti, no. 865.
43. BBA BEO 24234, Musul Giden; 27 Cemazıyelevvel 1311/ 6 Aralık 1893.
44. BBAM.V 184/733; 27 Safer 1332/25 Ocak 1914. I. Dünya Savaşı sırasındaki Ermeni katliamları sırasında da, Yezidilerin baş düşmanlarını korudukları ileri sürülmüştür. Bkz. Luke, *The Yezidis*, s. 25. "Yezidiler Ermeni katliamları sırasında Deyr-i Zor'dan sürüne sürüne Cebel Sincar'a gelen yüzlerce Ermeni mülteciye barınak verdiler ve Türklerin ikna çabaları ve tehditlerine karşın onları teslim etmeyi inatla reddettiler."
45. BBA YEE 11/1554/120/5; 1 Ramazan 1300/ 6 Temmuz 1883. Yıldız Sarayı'ndan Bâb-ı Meşihat'e.
46. BBA Y.Mtv 65/33; 9 Muharrem 1310/ 3 Ağustos 1892. Bab-ı Meşihat, Şeyhülislam Cemaleddin. Redhouse'un *Turkish and English Lexicon'u*, "da'i" sözcüğünü şöyle tanımlar: i) Çağırان ya da davet eden, niyaz eden. ii) insanları dine çağırان kişi; ayrıca acemilerin eğitimini başlatan kişi, bir misyoner, iii) Ulema mensupları, bu terimi kendilerini adlandırmak için kullanır. Bu sözcüğün gördüğüm belgelerde kullanıldığı şekliyle ikinci anlamında kullanıldığını düşünüyorum. Ancak terimin daha geniş anlamıyla kullanılıp olmayı kastetmesi de mümkündür.
47. BBA Y.Mtv 231/79; 14 Rebıyülevvel 1320/ 1 Temmuz 1902. Şeyhülislam Mustafa Celaleddin'den Mabeyn Başkitabeti'ne.
48. BBA MV 96/1, 96/2; 12 Safer 1302/1 Aralık 1884.
49. a.g.e.
50. Zeydi mezhebi hakkında bkz. Lambton, *State and Government*, s. 28-34. Messick, *The Calligraphic State*, s. 27, 114, 129.
52. BBA Y.Mtv 195/34; 6 Cemazıyelaahir 1317/ 12 Ekim 1899. Yemen Vilayeti'nden Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne, no. 205. Yemen Valisi Hüseyin Hilmi Paşa.
53. BBA Y.Mtv 92/127; 7 Temmuz 1315/ 20 Temmuz 1899. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti.
54. Eugene Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire. Transjordan 1850-1921*, Cambridge 1999, s. 197-200.
55. BBA Y.Mtv 189/165; 27 Zilhicce 1316/8 Mayıs 1899. Bab-ı Fetva, Daire-i Meşihat. Şeyhülislam Mehmed Cemaleddin. Ankara'ya gönderilecek hocaların adları, her ikisi de İstanbul ulemasından "iyi hal ve yetenekleriyle tanınan" Süleymaniye Camii'nden İshak Efendi ile Bayezid Camii'nden Abdülhalim Efendi olarak belirtilmekteydi. Ayrıca aynı şekilde Ege Adaları Vilayetine (*Cezayir-i Bahr-i Sefid*) de vaizler gönderilmiş olduğu ifade edilmekteydi.
56. Suny, *Looking Towards Ararat*, s. 103-6.
57. Şakir Paşa, uzun süre devlet hizmetinde bulunmuş bir ailenin çocuğu olarak 1838'de

İstanbul'da doğdu. 1856'da Mekteb-i Harbiye'den mezun olarak, Tuna Vilayeti (Bulgaristan) Mülteci Komisyonu'nda hizmet etti. 1870'lerin başında, Bağdat mutasarrıfı olarak görev yaptı. 1878 Savaşı afetinden temiz bir sicille çıkabilen birkaç askerden biri oldu. Mayıs 1878'de Sen Petersburg sefirliğine atandı. 1889-90'da, Girit valisi olarak hizmet etti. Dikkate değer kariyerinin bir sonucu olarak, Temmuz 1890'da Sultan Abdülhamid'in başyaverliğine (*yaver-i ekrem*) getirildi. Ermeni sorununa olan ilgisi ve Rusya'daki Ermeni etkinliklerine ilişkin bilgisi, onun Vilayat-ı Şahane Müfettiş-i Umumiliği'ne atanmasına neden oldu. Şakir Paşa akıcı bir Fransızca ve Rusçanın yanı sıra, biraz da Arapça konuşurdu. Bkz. Ali Karaca, *Anadolu Islahatı ve Ahmed Şakir Paşa*, İstanbul, 1993, s. 17-29.

58. BBA YEE/A/24-X/24/132; 3 Kânun-ı sani 1314/ 16 Ocak 1898, Trabzon Vilayeti'nden Amasya'daki Umumi Müfettişe.
59. a.g.b. Trabzon Vilayeti'nden Amasya'ya. 23 Zilhicce 1316/ 4 Mayıs 1899. Gizli, no. 346. Belgede tekrarlanan uyarı ve araştırmalara göndermeler vardır.
60. Anthony A. M. Bryer, *The Empire of Trebizond and the Pontos*, Variorum reprints, Londra, 1980, s. 268-72. Bu referansı Dr. Gün Kut'a borçluyum.
61. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, c. 2, s. 469-70.
62. BBA YEE A/24-X/24/132, Şakir Paşa'dan Ankara Vilayeti'ne; 11 Ağustos 1313/ 23 Ağustos 1897, no. 337.
63. Bryer, *The Empire of Trebizond*, s. 48: Çünkü Hristiyan olarak vergiden muaftılar, 1890'lara değin de Müslüman olarak askerlik hizmetinden uzak kalmışlardı. Örtülü Hristiyanlar bu nedenle Osmanlı bakış açısından, hiç mevcut olmayan bir halktan başka bir şey değildi.
64. BBA YEE A-24/X/24/132, Şakir Paşa'dan Ankara Vilayeti'ne. 11 Ağustos 1313/ 23 Ağustos 1897, no. 337.
65. a.g.b.
66. a.g.b. Yozgat Mutasarrıfı Ahmed Edib'den Müfettiş-i Umumi Şakir Paşa'ya. Şifre no. 9476.
67. BBA YEE 31/76-45/76/81; 6 Şaban 1316/ 20 Aralık 1898. Vilayat-ı şahane müfettişinden Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti'ne, no. 768.
68. a.g.b. Pomaklar, İslam'ı benimseyen ve dini coşkularıyla tanınan Slav halklardı.
69. a.g.b.
70. BBA Y.Mtv 230/96; 27 Nisan 1318/10 Mayıs 1902. Şifreli telgraf, no. 80, Ankara Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne.
71. a.g.b. 18 Safer 1320/ 27 Mayıs 1902. Ankara Valisi Mehmed Cevad Bey'den Mabeyn Başkıtabeti'ne. Ankara Vilayeti, tel. no. 177.
72. R. Janin, "Musulmans Malgré Eux, Les Stavriotes", *Echos d'Orient*, c. XV (1912), s. 495-505. Bu referansı Dr. Gün Kut'a borçluyum.
73. BBA Ayniyat Defteri (AD) 1422, s. 115; 23 Rebiyülevvel 1307/ 17 Kasım 1889. Babiâli'den Seraskerlik makamına.
74. BBA MV 68/44; 26 Ramazan 1309/ 24 Nisan 1892. Dönmeler, 1676'da Sabetay Sevi önderliğinde İslam'ı benimseyen Yahudilerdi. *Avdeti* terimi, resmi belgelerde dönme karşılığı olarak kullanılıyordu. Selanikli dönmeler hakkında bkz. Stanford Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Londra, 1991, s. 177-9.

75. a.g.b. Shaw da, dönmelerin "gerçek Müslümanlar" ve Yahudilerle evlenmelerinin yasak olduğuna değinir. Bkz. *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 177.
76. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 149.
77. BBA Y.Mtv 65/68; 17 Muharrem 1310/ 11 Ağustos 1892. Hazine-i Hassa-i Şahane.
78. BBA Ayniyat Defteri, no. 1423; 19 Mayıs 1307/ 1 Haziran 1891, s. 172.
79. Kızılbaşlar hakkında bkz. Altan Gökalp, *Tetes Rouges et Bouches Noiers. Une confrerie tribale de l'ouest Anatolien*, Paris, 1980.
80. BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 181; 23 Kânun-ı evvel 1305/ 4 Ocak 1890. Babiâli'den, Maarif Nezareti'ne.
81. BBA Y.Mtv 53/108; 2 Zilkade 1308/ 9 Haziran 1891. Tokat mutasarrıfından Dahiliye Nezareti'ne, no. 159. Bu talimatların genel içeriği, bölgedeki Hristiyan misyonerlere gönderilen talimatları hatırlatır.
82. BBA Y.Mtv 53/108; 26 Zilhicce 1308/ 2 Ağustos 1891. Sivas Valisi Mehmed Memduh Paşa. Burada ilginç bir karışıklık olmuş gibi görünüyor. Memduh Paşa, Kızılbaşların, Yezidilerin kutsal figürü ve Şeytan'ın unvanlarından biri olan, bu yüzden Yezidilere "Şeytana Tapanlar" şöhretini kazandırmış olan *Melek Tavus*'a taptıklarını ifade etmekteydi. Memduh Paşa bu iki grubu karıştırmışa benziyor. Bkz. Guest, *The Yezidis*.
83. a.g.e. Kızılbaşların Osmanlı silahlı kuvvetleri saflarına alınması, 17. yüzyıldan beri sorun yaratan bir konuydu, bkz. Gökalp, *Tetes Rouges*, s. 229.
84. Hasluck, *Christianity and Islam*, c. 2. s. 445.
85. BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 35; 18 Muharrem 1307/ 14 Eylül 1889. Maarif Nezareti'ne irade. Ayrıca bkz. *Ana Britannica*, s. 624: Nuseyriiler, Hazret-i Ali'nin peygamberliğine inanır, bu nedenle Şii olarak kabul edilirlerdi.
86. BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 57; 16 Receb 1307/ 8 Mart 1890.
87. BBA İrade Meclis-i Mahsus 4867; 13 Haziran 1306/ 26 Haziran 1891. Lazkiye Mutasarrıfı Muhammed Hassa'dan Babiâli'ye.
88. a.g.b.
89. a.g.b.
90. Osmanlı Devleti ile misyonerler arasındaki mücadele hakkında bkz. A. L. Tibawi, *American Interests in Syria*, Oxford, 1966, özellikle s. 262-3.
91. BBA YEE 31/76-45/76/81; 6 Şaban 1316/ 20 Aralık 1898. Vilayat-ı Şahane Müfettiş-i Umumi'sinden Yıldız Sarayı'na, no. 768.
92. a.g.b.
93. BBA İrade Maarif 1; 7 Safer 1314/ 18 Temmuz 1896.
94. Hasluck, *Christianity and Islam*, s. 469.
95. BBA Yıldız Resmi Maruzat (Y.A HUS) 5/38; 14 Rebiyülevvel 1297/ 25 Şubat 1880. Sadrazam Said Paşa'dan padişaha. Hristiyanlar daima topçu ya da donanma gibi özel birliklerde hizmet ediyorlardı.
96. a.g.b.
97. R. M. Ramsay, *Impressions of Turkey During Twelve Years' Wanderings*, Londra, 1897, s. 163.
98. BBA Dahiliye Nezareti, Hukuk Müşavirliği, (bundan böyle DH-HMŞ) 13/47; 23 Haziran

1320/ 6 Temmuz 1904. Genel no. 244. Dosya no. 62570. Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği belgeleri kataloğunda, "ihtida" başlığı altında ayrı bir bölüm yer alır.

99. Bkz. Seyit Solak, *1571'den Günümüze Kıbrıs Türk Yönetimleri*, Lefkoşa, 1989, s. 107. Solak, 1658-1662 yıllarında Larnaka'da müftülük yapan Ahmed bin Mehmed Emin Hoca'nın hatıratından alıntı yapmaktadır. Bkz. *Ahmed bin Mehmed Emin Hoca Hatıratı*, Larnaka, 1672, s. 63, Solak'ta aktarıldığı şekilde Osmanlı yetkilileri ile Rum Patrikliği arasındaki ihtilaf, Kıbrıs'ta özellikle alevlenmişti. Kıbrıs kaynakları, "Osmanlı'dan adada güçlendikçe, birçok genç Rum İslam'a geçmeyi istemeye başladı. Rahibin yöresi, hiçbir zorlamanın varolmadığını ve muhtedinin reşit olduğunu belirlemekte. Gelgelelim, müteakiben daima muhtedinin reşit olmadığını ve ihtida etmek istemediğini iddia etmenin bir yolunu buluyorlardı." Bkz. Ali Nesim, *Kıbrıslı Türklerin Kimliği*, Lefkoşa, 1990, s. 40. Bu referanslar için Başar Özal'a teşekkür ediyorum.

100. DH-HMŞ 13/47.

101. a.g.b.

102. BBA DH-HMŞ 13/46; 8 Rebiyülahir 1312/ 9 Ekim 1903. Babiâli. Dahiliye Nezareti, no. 110.

103. a.g.b.

104. BBA DH-HMŞ 13/47; 30 Teşrin-i sani 1327/ 12 Kasım 1911. Dahiliye Nezareti'nin muhtedilerin yaşının saptanmasına ilişkin genel talimatı, no. 503. Dosya 3.

105. BBA DH-HMŞ 13/49; 25 Mayıs 1329/ 7 Haziran 1913. Dahiliye Nezareti, no. 79107; DH-HMŞ 13/50, 3 Ağustos 1329/ 16 Ağustos 1913.

106. BBA Y.A HUS 352/1; 18 Şubat 1311/ 3 Mart 1895. Babiâli. Sadret Dairesi. Halep Evkaf Dairesi muhasebecisi Ali Rıza, Halep mahkemesi reisi Mustafa, İngiltere'nin özel temsilcisi Fitzmaurice tarafından hazırlanan rapor.

107. a.g.b. "18 Şubat 1311. Bazısının eski dinlerine dönmek fikri evzâatından istidlal olunuyor." Belgeye zaten tarih konulmuşken, bu ibareye de tarih konulmuş olması, komisyonun Osmanlı üyelerinden birinin Ermenilerin eski dinlerine dönecekleri tahmin ettiğini kayda geçirmek istediğini düşündürüyor.

108. BBA a.g.b. Gurre-i Zilhicce 1313/ 14 Mayıs 1896. Sadrazam Rifat Paşa.

109. BBA Y.A HUS 352/60, 15 Mayıs 1312/ 28 Mayıs 1896. Babiâli Sadret makamı. Halep Vilayeti Valisi Rauf Paşa'dan şifreli telgraf.

110. a.g.b.

111. a.g.b.

112. a.g.b. Bu, kuşkusuz, valinin önerilerinin İstanbul'da kabul edildiği ya da merkezin onunla görüş birliği içinde olduğu anlamına gelmez. Fakat, vali hareketlerinin sınırlarını çok iyi biliyor olmalıdır.

113. BBA Y.A HUS 355/38; 3 Temmuz 1312/ 13 Temmuz 1896. Babiâli. Sadret Dairesi. Halep Vilayeti'nden şifreli telgraf. Vali Rauf.

114. BBA Y.A HUS 352/4; 29 Zilkade 1313/12 Mayıs 1896. Babiâli Amrî Kalemî, no. 893. Hariciye Nazırı Tevfik Paşa.

115. BBA Y.A HUS 352/133; 9 Mayıs 1897. Babiâli. Londra Sefaretinin 9 Mayıs 1897 tarihli şifreli telgrafı, no. 383.

116. BBA Y.Mtv 50/57; 17 Mayıs 1307/ 30 Mayıs 1891. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkîtabeti. An kara Vilayeti'nden şifreli. En küçük kıskırtmanın, cemaatler arası şiddetle sonuçlanabileceği bir dönem olduğundan, zaptiye memurunun tereddüdü önemli bir noktadır.
117. Erivan'daki Madenataran Elyazmaları Arşivi. Bu mektup dizileri "Kutsal İstanbul Patrikliği'ne gönderilen mektupların nüshaları"başlığını taşıyor. Bu, 159 numaralı mektup. "Saygıdeğer Kutsal Peder, Konstantinopolis Patriği ve Ulusal Siyasal Konsey'in Saygı değer Üyeleri"ne hitaben yazılmış. Krikor Vartabet Aghvanyan imzasını taşıyor. Bu referans ve çevirisini, bu bilgiyi benimle paylaşma nezaketini gösteren Ara Sarrafyan'a borçluyum. Kendisi, "Dacig"ın Ermenilerce Müslümanlara verilen bir isim olduğunu belirtti.
118. BBA Y.Mtv 33/88; 15 Şevval 1305/ 25 Haziran 1888. No. 2411-111. Yaver-i Hazret-i Padişahi İbrahim Edhem Paşa'dan Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa'ya.
119. Arménouhie Kévonian, *Les nocés noires de Gulizar*, Paris, 1993. Presentations historiques de Anahide Ter Minassian et Kéram Kévonian. Bu esere dikkatimi çeken Prof. Ter Minassian'a teşekkür etmek isterim.
120. BBA Y.Mtv 54/12; 18 Muharrem 1308/ 3 Eylül 1890. Sivas Valisi Mehmed Memduh Bey'den Seryaver-i Hazret-i Padişahi Derviş Paşa'ya.
121. BBA Babıâli Evrak Odası (BEO), 149343; 6 Zilkade 1320/ 4 Şubat 1903. Musul Vilayeti'nden Dahiliye Nezaretine.
122. BBA BEO 149434; 9 Zilkade 1320/ 7 Şubat 1903. Musul Vilayeti'nden Dahiliye Nezaretine.
123. BBA BEO 149900; 16 Zilkade 1320/14 Şubat 1903. Musul Vilayeti'nden Dahiliye Nezaretine.
124. BBA İrade Dahiliye 97963; 30 Rebiyülevvel 1209/ 3 Kasım 1891. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkîtabeti.
125. BBA YEE/31/76-45/76/81.
126. BBA İrade Hususi 123; 3 Rebiyülahir 1315/ 1 Ağustos 1897. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkîtabeti, no. 3659.
127. BBA YEE A/24/X/24/132; 28 Kânun-ı evvel 1314/ 11 Ocak 1898. Saray Kâtibi Mehmed Kâmil Bey'den Ahmed Şakir Paşa'ya deşifre edilmiş şifreli telgraf.

4. Eğitim: Tüm sorunların çaresi mi?

1. Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, s. 142.
2. Hobsbawm, "Mass Producing Traditions", *The Invention of Tradition*, s. 282; *Nations and Nationalism*, s. 110.
3. Abdülhamid dönemi eğitim siyasası üzerine başvuru kitabı hâlâ şudur: Bayram Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, İstanbul, 1980. Elinizdeki kitap, Abdülhamid dönemi eğitim siyasaları üzerine doktorasını tamamlamak üzere olan Akşin Somel'le yapılan sohbetlerden büyük ölçüde yararlanmıştır. Somel'in tezi, öncü bir araştırma olarak değerlendirilebilir.
4. Weber, *Peasants into Frenchmen*, s. 72-3.

5. Anderson, *Imagined Communities*, s. 85.
6. Karaca, *Anadolu Islahatı ve Ahmed Şakir Paşa*, s. 184-5.
7. BBA Y.Mtv 25/52; 6 Cemaziyelahir 1304/ 2 Mart 1887. Bab-ı Fetva Encümen-i Maarif, Şeyhülislam Ahmed Esad El-Uryanî.
8. a.g.b. Osmanlı okullarının dereceleri üzerine bkz. Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*.
9. a.g.e. BBA Y.Mtv 25/52.
10. a.g.b.
11. a.g.b. Galatasaray Lisesi Müdürü Ahmed Recai Efendi'nin ilişik tezkiresi. Hem Ahmed Esad'ın, hem de Recai'nin tezkirelerinin öneri düzeyinde olduğuna, bununla birlikte her ikisinin de muhtemelen, Abdülhamid'in muhafazakârlığını etkileyeceğini ümit ettikleri görüşleri öne sürdüklerine dikkati çekmek gerekir.
12. a.g.b. Sınıflara göre müfredatın ayrıntılı çizelgesi.
13. BBA Y.Mtv 175/234; 15 Zilkade 1315-7 Nisan 1898. Serasker Rıza Paşa'dan Maarif Nazırı'na.
14. BBA Y.Mtv 181/62; 16 Rebiyülahir 1316/ 3 Eylül 1898. Serasker Rıza Paşa'dan Maarif Nazırı'na.
15. BBA Ayniyat Defteri no. 1422, s. 297. Gurre-i Ramazan 1307/ 21 Nisan 1890.
16. BBA Y.Mtv 189/184; 24 Kânun-ı evvel 1307/ 6 Ocak 1891. Maarif Nezareti'nden tamim.
17. a.g.b.
18. BBA Y.Mtv 113/49; 22 Receb 1310/ 9 Şubat 1893. Maarif Nazırı Zühdü Paşa, Maarif Nezareti no. 62.
19. BBA Y.Mtv 172/20; 29 Şaban 1315/ 23 Ocak 1898. Bahriye Nezareti, Nazır Hasan Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
20. BBA Y.Mtv 172/20; 10 Kânun-ı sani 1313/ 23 Ocak 1898. Yaver-i Şehriyari ve Askeri Okullar Nazırı Mustafa Zeki Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
21. BBA Y.Mtv 260/200. Selh-i Rebiyülevvel 1322/ 15 Haziran 1904. Rumeli Vilayetleri Umumi Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitaleti'ne, no. 418. Ladino dilinde Cavelleros, Türkçede Kapancılar denilen dönme ticaret seçkinleri hakkında bkz. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 178.
22. BBA Y.Mtv 199/74; 18 Şevval 1317/ 19 Şubat 1900; Yaver-i Şehriyari ve Askeri Mektepler Nazırı Mustafa Zeki Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
23. BBA Y.Mtv 180/16, 2 Rebiyülahir 1316/ 20 Ağustos 1898. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitaleti no 320.
24. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 243.
25. a.g.e., s. 243-5.
26. BBA Y.Mtv 189/184; 30 Zilhicce 1316/ 11 Mayıs 1899; Maarif Nezareti. Maarif Nazırı Ahmed Zühtü Paşa, Mekteb-i Sultani (Galatasaray) Müdürü Abdurrahman Şeref, Mekteb-i Mülkiye Müdürü Mehmed Recai tarafından imzalanan tezkire. Abdurrahman Şeref, sonradan, 19. yüzyıl Osmanlı tarihine ilişkin bir başvuru kitabı olan *Tarih Musahabeleri* adlı eseriyle ünlü bir tarihçi olarak tanınacaktır.

27. a.g.e.
28. Bkz. Cory Blake, "Arab Students in Mekteb-i Mülkiye", (doktora tezi, Princeton University, 1991).
29. a.g.e.
30. BBA Yıldız Esas Evrakı (YEE) 14/292/126/8. "Eski Yemen ve Hicaz valisinin göçebe yönürlm, dini sorunlar ve reformlar hakkındaki görüşleri", 5 Temmuz 1301/18 Temmuz 1885. Osmanlı Nuri Paşa'nın Mekke Şerifleri'yle olan ilişkileri hakkında bkz. Butrus Abu Manneh, "Sultan Abdülhamid II and the Sharifs of Mecca", *Asian and African Studies*, c. 9 (1973), s. 1-21.
31. a.g.e.
32. a.g.e.
33. a.g.e. Osman Nuri Paşa, yerli sakinlerin geleneksel vergi muafiyetlerinin bile yeniden gözden geçirilmesi gereğini dile getiriyordu.
34. a.g.e. Merkezin dil öğretimi hakkında bkz. Weber, *Peasants into Frenchmen*, s. 72-3. "Halkı Fransızca öğretmek, onları 'uygarlaştırmanın', daha üst modern dünyayla bütünleştirmenin önemli bir yönüydü. (...) Emperyalist duygunun daha açık bir ifadesi olamaz: İlk fetihçili ülkesinde yapmak zorunda olan beyaz adamın Frankofoni yükü." Burada da, eğitimin 19. yüzyıl sonu Fransa'sındaki algılanmasıyla çarpıcı bir benzerlik vardır, bkz. Weber, s. 329-30. "Aşladığı nazik üsluplar, köylülüğe içkin yabanıllık ve insafsızlığı yumuşattı."
35. BBA YEE 31/76-45/76/81; Amasya, 6 Şaban 1316/ 20 Aralık 1898. Anadolu Umumi Müfettişi Şakir Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti'ne, no. 768.
36. BBA İrade Dahiliye 98525; 28 Cemaziyelevvel 1309/ 30 Aralık 1891. İradede, oğlanların adlarını içeren bir liste de yer alır. Sünni olan iki çocuk, adlarının üzerinde yer alan *sin* harfiyle işaretlenmişlerdir. Ayrıca bkz. BBA İrade Dahiliye 98993; 19 Cemaziyelahir 1309/20 Ocak 1891: Sultan, İstanbul'da geldiklerinde kalacakları yer için Ceb-i Hümayun'dan 200 lira ayırmıştı. Daha sonra yiyecekleri, hizmetkârları, çamaşırları, özel hocaları için aylık 5.000 kuruş tahsis etti. Osmanlı karşıpropagandası sorununun bütünü için bkz. Selim Deringil, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq", *Die Welt Des Islams*, 30 (1990), s. 45-62.
37. BBA Y.Mtv 72/43; 20 Rebiyülahir 1310/ 11 Kasım 1892. Musul Valisi İsmail Nuri Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. Yezidilere karşı yapılan ihtida seferberliği için bkz. Bölüm 2.
38. a.g.b. Kullanılan cümle tam olarak şöyledir: "Kabailin ulum ve maarifle meydan-ı medeniyet ve cemaat-i mümtaze-i beşeriyete is'ali."
39. BBA İrade Dahiliye 100672; 24 Zilkade 1309/ 21 Nisan 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti'nden Musul Vilayeti'ne, no. 8037.
40. John Presland, *Deedes Bey. A Study of Sir Wyndham Deedes 1883-1923*, Londra, 1942, s. 87. Deedes, Osmanlı jandarmasında bir subaydı. Türklerin eğitim konusundaki tutumunda pek değişiklik yoktur ve "öğretmenin vurduğu yerde gül biter" düsturu bugün hâlâ Türk öğretmenleri tarafından gerçek anlamıyla uygulanır.
41. Bu okulun kurulmasının nedenlerine ilişkin iyi bir anlatı için bkz. Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, İstanbul, 1983. Ayrıca bkz. Alişan Akpınar, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, İstanbul, 1997.

42. a.g.e., s. 106-8.
43. a.g.e.,s. 108-9.
44. a.g.e., s. 117.
45. BBA Y.Mtv 67/90; 27 Safer 1310/ 20 Eylül 1892. Dahiliye Nazırı Halil Rifat Paşa'dan Yıldız Sarayı'na. Babiâli Dahiliye Nezareti, no. 42.
46. Aşiret şeyhlerine baskı ve gösterdikleri rıza açısından farklı bir görüş için bkz. Eugene Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes 1892/1907", *IJMES*, 28 (1996), s. 83-107.
47. BBA Y.Mtv 68/41; 20 Eylül 1308/ 3 Ekim 1892. Mamuretülaziz Valisi Enis Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne.
48. a.g.b.
49. BBA DH-HMŞ 24/1; 15 Zilkade 1321/ 2 Şubat 1904; Dahiliye Nezareti, no. 249.
50. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 47, 61, 62, 226.
51. BBA Y.Mtv 70/14; 4 Rebiyülahir 1310/ 26 Ekim 1892. Maarif Nazırı Zühtü Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne.
52. a.g.b.
53. BBA Y.Mtv 73/99. Aşiret Mektebi'nin talimatname-i dahiliyesidir.
54. a.g.b.
55. BBAY.Mtv 76/88; 21 Ramazan 1310/ 8 Nisan 1893. Maarif Nazırı Zühdü Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
56. BBA Y.Mtv 114/80; 26 Kânun-ı sani 1310/ 8 Şubat 1894. Maarif Nazırı Zühtü Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.
57. Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Siyaseti*, s. 116.
58. BBA Y.Mtv 167/189; 23 Rebiyülahir 1315/ 21 Eylül 1897. Askeri Mektepler Nazırı Müşir Mustafa Zeki Paşa'dan Yıldız'a. Mustafa Zeki Paşa hakkında bkz. *Salname-i Devlet* 1315, s. 218.
59. BBA Y.A RES 134/17; 18 Muharrem 1323/ 25 Mart 1905. Dahiliye Nezareti'nden Sadaret Dairesi'ne, no. 161.
60. Şerif Mardin de, yemek isyanının "daha somut taleplere doğru gelişecek bir hazırlık gibi görüldüğüne" işaret eder. Bkz. *Religion and Social Change*, s. 126 vd.
61. BBA YEE 11/1419/120/5; Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'nden Babiâli'ye tamim. Tarih, 1319 Cemaziyelevvel (Ağustos 1901) olarak verilmekte, gün kaydedilmemektedir.
62. Sözelimi, 1869 yasası, 100'ü aşkın gayrimüslim hanenin bulunduğu topluluklarda, devlet yerel dilde öğretim yapacak fakat aynı zamanda Türkçe öğretimini de vurgulayacak bir Hristiyan rüşdiyesi kurmak zorundaydı. Bkz. Bertold Spuler, *Die Minderheitenschulen der europäischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg*, Breslau, 1936, s. 75. Bu kaynak için Akşin Somel'e teşekkür borçluyum.
63. a.g.e., s. 56-7.
64. Voyn Bojinev, *Bulgarskaya Prosveta v Makedonya i Odrinska Trakya 1878-1913*, Sofya, 1982, s. 33-4. Bu gönderme için, Akşin Somel'e teşekkür borçluyum.
65. Richard Clogg, "The Greeks and their Past", *Historians as Nation Builders*, der. Dennis Deletant - Harry Hanak, s. 29.

66. BBA Ayniyat Defteri. Suriye Vilayeti'ndeki Hristiyan okulları için, no. 1244; 7 Muharrem 1301/ 8 Kasım 1883, s. 85. Van'daki Ermeni okulları için, no. 1419; 26 Şaban 1297/ Ağustos 1880, s. 46. Yalova'daki bir Ermeni okulu için, no. 1423; 14 Şaban 1308/ 25 Mart 1891, s. 34 (*inter alia*). Bu göndermeler için Akşin Somel'e teşekkür ederim.
67. Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, s. 94.
68. Atilla Çetin, "II. Abdülhamid'e Sunulan Beyrut Vilayeti'ndeki Yabancı Okullara Dair Rapor", *Türk Kültürü*, c. 22 (1984), s. 316-24.
69. BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 267; 28 Receb 1307/ 20 Mart 1890. Bu elbette öyle okullarını göstermez.
70. BBA Ayniyat Defteri 1422, s. 577-, 20 Kânun-ı evvel 1306/ 2 Şubat 1891.
71. a.g.b.
72. H. F. B. Lynch, *Armenia, Travels and Studies, II: The Turkish Provinces*, Londra, 1901, 213-15.
73. Andreas Tietze, "Ethnicity and Change in Ottoman Intellectual History", *Turcica*, c. 22 (1991), s. 393. Tietze, Rumya'da Ermeni alfabesiyle yazılmış Türkçe literatüre gönderini yapmaktadır.
74. a.g.e. Gelgelelim, İstanbul ile taşra gayrimüslimleri arasında fark da göz önüne alınmalıdır.
75. BBA Ayniyat Defteri 1422; 16 Ramazan 1307/ 6 Mayıs 1890, s. 317. Sadaret Dairesi'nden Maarif Nezareti'ne.
76. BBA Ayniyat Defteri 1422; 10 Muharrem 1308/26 Ağustos 1890, s. 411. Sadar Dairesi'nden Maarif Nezareti ile Mevazib Nezareti'ne.
77. BBA Ayniyat Defteri 1422; 19 Zilkade 1307/ 7 Temmuz 1892, s. 347. Sadar Dairesi'nden Maarif Nezareti'ne.
78. Kozmas Politis, *Yitik Kentin Kırk Yılı*, çev. Osman Bleda, İstanbul, 1992, s. 61-2. Anca Politis'in dar görüşlü bir şovenist olmadığına, öyküsünü mizah ve sevecenlikle anlattığına da işaret etmek gerekir. Sözelimi, çocuklar öğretmenlerinin trajik havasına yendüşerler, ama dağların eski Yunanca adlarını söylemekte zorluk çekerler ve akıllarına i olarak gelen şeyi, yani Türkçe adlarını ağızlarından kaçıtırırlar.
79. Eric Hobsbawm, "Mass Producing Traditions", *The Invention of Tradition*, s. 265.
80. BBA Ayniyat Defteri 1422; 14 Receb 1307/ 6 Mart 1890, s. 255. Sadaret Dairesi'nden Maarif Nezareti'ne.
81. BBA Ayniyat Defteri 1422; 1 Cemaziyelahir 1307/ 23 Ocak 1890, s. 215. Sadar Dairesi'nden Maarif Nezareti'ne.
82. BBA Y.A RES 107/50; 1 Şaban 1317/ 5 Aralık 1899. Kastamonu Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne, no. 386. Vali Mehmed Enis Paşa.
83. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 134-5, 139.
84. A. P. Comte de Cholet, *Voyage en Turquie d'Asie*, Paris, 1892, s. 2-3. Yazar, Orta Anadolu'da Kapadokya civarındaki Hacı Bektaş bölgesinde bir köy okulunu ziyaret ediyordu.
85. Presses Annie de Lusignan, *The Twelve Years' Reign of His Imperial Majesty Abdul Hamid II, Sultan of Turkey*, Londra, 1889, s. 176-7.

86. Şırası Tekin, "Imperial Self Portrait."
87. Anderson, *Imagined Communities*, s. 82.
88. Cherniavsky, *Tsar and People*, s. 150; BBA YEE 11/1419/120/5; Saray'dan tüm nezaretlere tamim.
89. Jeffrey Brooks, *When Russia Learned to Read*, Princeton, 1985, s. 216.
90. a.g.e., s. 218.
91. a.g.e., s. 47. "Programları hazırlayan devlet ve kilise yetkilileri, dini, Rus devlet sisteminin temeli olarak görüyorlardı." Ayrıca bkz. s. 53. "Din ve milliyet, Bukanov'un popüler el kitabında iç içe geçmişti: 'Anavatanımız Rusya'dır. Biz Rus halkıyız (...) Kentlerde ve köylerde kiliseler vardır. Kilise, Tanrı'nın evidir.'"
92. a.g.e., s. 48, 49. Gelgelelim, Rus okullarındaki resmi programın, öğretmenin uygun gördüğü şekilde dolduracağı bir tavsiye niteliği taşıdığına dikkati çekmek gerekir. Bu, öğretmenlerin belirlenen programdan kesinlikle ayrılmamaları talimatı aldıkları Osmanlı sisteminden tümüyle farklıdır. Bir başka aşikârfarklılık, genişlemekte olan bir imparatorluğun sorunlarının, küçülen ve hayatta kalma savaşı veren bir imparatorluğunkilerle aynı olmadığıdır. Burada yapılan karşılaştırmaların amacı, sadece her iki sistemdeki ders programlarının ideolojik içeriğini ortaya koymaktır.
93. a.g.e., s. 53.
94. Namık Kemal hakkında bkz. *Türk ve Dünya Meşhurları Ansiklopedisi*.
95. Anderson, *Imagined Communities*, s. 83.
96. Lesley Blanche, *The Sabres of Paradise*, Londra, 1960, s. 162-75.
97. Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*.
98. Bkz. Brooks, *When Russia Learned to Read*, s. 42: "8-11 [yaşları] için, Eğitim Bakanlığı yetkilileri (...) Ocak 1915 itibarıyla, Avrupa Rusyası'ndaki tüm 8-11 yaş grubunun ancak yüzde 58'inin okula gittiğini ve gerekli öğretmenlerden ancak yüzde 70'inin mevcut olduğunu hesap ediyorlardı. Bir bütün olarak imparatorluk için rakamlar, sırasıyla yüzde 51 ve yüzde 61 idi." Osmanlı örneği için bkz. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 52.
99. Anderson, *Imagined Communities*, s. 86.
100. Gluck, *Japan's Modern Myths*, özellikle s. 102-56, Bölüm V, "Civil Morality".
101. a.g.e., s. 105.
102. a.g.e., s. 108-9.
103. Bununla birlikte, Japon eğitiminin daima Batılı fikirlere daha açık kaldığının ve "dünya milletlerini öğrenme"ye yönelik vurgunun hiçbir zaman ortadan kalkmadığının altını çizmek gerekiyor. Ayrıca pedagojik tartışmanın düzeyi de, Osmanlı örneğinde olduğundan çok daha yüksekmiş gibi görünüyor. Bkz. Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 104, 108.
104. BBA YEE 14/292/126/8.
105. Şükrü Hanoğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902*, İstanbul, 1985, s. 176. Hanoğlu'nun eseri, birincil kaynaklar ve sayısız arşivden alınmış belgelerin zenginliği açısından dikkate değerdir. İttihad ve Terakki Cemiyeti hakkında hatırı sayılır bir literatür mevcuttur. Ufuk açıcı nitelikte iki eserden söz etmek gerekirse bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 1983, ilk basım 1964;

ve Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*, Oxford, 1969. Bunları başka önemli eserler izledim. Sadece birkaç tanısından söz etmek gerekirse: Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, İstanbul, 1980, Zafer Toprak, *Türkiyede Milli İktisat*, İstanbul, 1983, Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul, 1984. Bundan başka önde gelen İTC üyelerinin yayımlanmış anı ları da mevcuttur.

106. Hanoğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 178, 181, 182. Ne var ki, Hanoğlu, İTC'nin devrimci jargonunu bir ölçüde abartılı bulan İngiliz Sefareti tarafından, cemiyetin gelişmesinin pek fazla ciddiye alınmadığına değinir.

107. a.g.e., s. 401-2.

5. Misyonerler sorunu

1. Bkz. aşağıda.
2. Gluck, *Japan's Modern Myths*, s. 57.
3. a.g.e., s. 133-5. Gelgelelim, Hristiyanlara yönelik en büyük eleştirilerin, kendileri de Meiji rejiminin laik siyasalarının gittikçe artan baskısını hisseden Budist çevrelerden geldiğine işaret etmek gerekir.
4. a.g.e., s. 138. Bununla birlikte, Japon ve Osmanlıların okullardaki din öğretimine yönelik tutumu, birbirine düpedüz karşıtı. Japonlar, 1899'da okullarda din öğretimi yasak larken, Osmanlılar, bilinçli bir eğitim politikası olarak, din öğretimine daha da ağırlık verdiler.
5. Seagrave, *Dragon Lady*, s. 296.
6. Edward Said, *Orientalism*, Basingtoke, 1985, s. 294. Vurgular orijinaldir.
7. Jean Haythorne Braden, "The Eagle and the Crescent: American Interests in the Ottoman Empire, 1860-1870", Ohio State University, doktora tezi (1973), s. 22.
8. Tibawi, *American Interests*, s. 256-7.
9. a.g.e., s. 260.
10. a.g.e., s. 269.
11. Jeremy Salt, "A Precarious Symbiosis: Ottoman Christians and Foreign Missionaries in the Nineteenth Century", *International Journal of Turkish Studies*, 3 (Kış 1985-86), no. 2, s. 56.
12. a.g.e., s. 65.
13. BBA İrade Dahiliye 100258. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 6975; 27 Şevval 1309/ 25 Mayıs 1892.
14. Hobsbawm, *The Age of Empire*, s. 71. Ayrıca bkz. aynı sayfa, misyoner etkinliğin hızlan masına ilişkin değerlendirmesi: "1876 ve 1902 yılları arasında, 119 Kitab-ı Mukadder çevirisi vardı; oysa önceki otuz yılda bu sayı 74, 1816-54 arasında ise 40 idi. Afrika'daki yeni Protestan misyonlarının sayısı, 1886-95 yılları arasındaki dönemde yirmi üçe, yani önceki herhangi bir on yıldakinin üç katına ulaşmıştı."
15. Salt, "A Precarious Symbiosis", s. 56.

16. Jeremy Salt, *Imperialism Evangelism and the Ottoman Armenians, 1878-1896*, Londra, 1993, s. 37.
17. Bir şarklı devlet adamı, "Contemporary Life and Thought in Turkey", *Contemporary Review*, 37 (1880), s. 343.
18. a.g.e., s. 344.
19. Samuel M. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam. Answering the Question why there are so Few Moslem Converts, and giving Examples of their Moral Courage and Martyrdom*, (Londra-Edinburgh-New York). Kitapta baskı tarihi yer almamakla birlikte, yazarın ön-sözü 1924 tarihini taşır. Bkz. özellikle s. 24. İstanbul'daki Robert Kolej Müdürü C. F. Gates şöyle der: "Ölüm korkusunun, Müslümanlıktan Hristiyanlığa dönme olaylarının azlığı-nın en önemli nedeni olduğu kesindir. Her Müslüman bilir ki, Hristiyan olması halinde hayatı tehlikeye girmiş demektir. Gizlice Hristiyan olmakla birlikte, bu tehlike yüzün-den bunu açıkça ifade etmeyen pek çok Müslüman tanıdım."
20. Salt, *Imperialism, Evangelism*. s. 35.
21. BBA Y.A RES 78/54; 7 Şevval 1313/ 22 Mart 1896. Sadaret Mektubî, no. 2360.
22. Salt, "Precarious Symbiosis", s. 55. Ayrıca bkz. Bölüm 3.
23. BBA İrade Dahiliye, 99649; 19 Cemaziyelahir 1309/ 20 Ocak 1892. Suriye Vilayeti Amedi Kalemi, no. 32. Vali Osman Nuri Paşa'dan Babiâli'ye.
24. a.g.b.
25. BBA (YEE) Kâmil Paşa Evrakına Ek (KPE) 86-8/798; 30 Kânun-ı evvel 1314/ 12 Ocak 1898. Aydın Vilayeti, liman kenti İzmir'in yakınında bulunan çok canlı bir ticaret toplulu-ğunu barındırması açısından, özel bir öneme sahiptir.
26. BBA YEE KPE 86-11/1098; 18 Haziran 1316/ 1 Temmuz 1900. Vali Kâmil Paşa'dan Babiâli'ye.
27. BBA İrade Dahiliye 99649; 29 Receb 1309/ 28 Şubat 1892. Sadrazam ve Yaver-i Ekrem Cevad Paşa.
28. BBA İrade Dahiliye 100687; 29 Zilkade 1309/ 25 Haziran 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Ki-tabeti, no.8185. Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa.
29. BBA Ayniyat Defteri no. 1313, s. 57; 28 Şaban 1309/ 28 Mart 1892. Babiâli'den Adliye ve Mezahib Nezaretî'ne, Dahiliye Nezaretî'ne ve Hariciye Nezaretî'ne.
30. BBA Y.A RES 96/14; 11 Cemaziyelahir 1316/ 27 Ekim 1898. Encümen-i Mahsus-ı Maarif raporu.
31. a.g.b.
32. BBA Y.A RES 137/45; 4 Cemaziyevvel 1324/ 26 Haziran 1906. Sadrazam Ferid Paşa. Babiâli, Sadaret Mektubî Kalemi. Kayıt numarası 1056, belge numarası 4694. Meclis-i Vükela tezkiresini içeriyor. Tezkire, İslami okullardaki öğretimi yükseltmek için önlemle-rin alınmasına ilişkin Saray'dan alınan emirleri açıkça belirtiyor.
33. BBA Y.A HUS 257/153; 29 Şaban 1309/ 29 Mart 1892. Babiâli Amedi Odası. Sadrazam Cevad Paşa. Gelgelelim, Babiâli, Kitab-ı Mukaddes Derneği'ne, Rum alfabesiyle Arna-vutça Eski Ahid basım ve dağıtımını yapma izni vermişti. Bkz. Y.A HUS 261/19; 3 Zilkade 1309/ 30 Mayıs 1892.

34. BBA Y.A HUS 257/153; 9 Mart 1898. Babiâli Tercüme Odası, no. 308.
35. BBA Y.Mtv 57/65; 24 Cemaziyevvel 1309/ 27 Aralık 1891. Maiyet-i Askeri Komisyonu.
36. BBA Ayniyat Defteri no. 1420, s. 299; 11 Rebiyülahir 1299/ 2 Mart 1882. Babiâli'den Marif Nezareti'ne.
37. BA Ayniyat Defteri no. 1422, s. 57; 5 Safer 1307/ 1 Ekim 1889. İşkodra Vilayeti'nden Marif Nezareti'ne.
38. Guest, *The Yezidis*, s. 49,50.
39. BBA İrade Dahiliye 100258; 10 Mayıs 1308/ 23 Mayıs 1892. Musul Valisi Kemalî Paşa'dan şifreli.
40. Salt, "A Precarious Symbiosis", s. 55.
41. Guest, *Yezidis*, s. 130.
42. BBA İrade Dahiliye 56; 12 Eylül 1308/ 25 Eylül 1892. Fırka-i İslahiye Kumandanı Ömer Vehbi Paşa'dan, Babiâli'ye şifreli telgraf. Bu özgül olayda Fransız konsolosuna, İstanbul'daki üstleri olaya karışmaması talimatını verdiler. Bkz. Guest, *The Yezidis*, s. 130.
43. Lübnan'daki Fransız varlığı için bkz. Akarlı, *The Long Peace*.
44. BBA YEE KPE 86-1 /80, imzasız ve tarihsiz Arapça mektup.
45. a.g.b. Fransız-Prusya (1870) ve Rus-Osmanlı (1877-78) savaşlarından söz ettiğine göre, bu belge 1880 sıralarında yazılmış olmalıdır.
46. BBA Y.A HUS 208/77; 25 Rebiyülahir 1305/ 10 Ocak 1888. Sadaret Dairesi. Kâmil Paşa imzalı, no. 565.
47. a.g.b.
48. BBA Y.A HUS 208/79. Askeri Hekim Yusuf Zeki bin Mihail Hamoye, tarihsiz.
49. a.g.b.
50. BAY.A RES 24/47; 10 Şevval 1301/ 3 Ağustos 1884, Meclis-i Vükela zabıtları, no. 598.
51. a.g.b.
52. BBA İrade Hususi 50; 31 Muharrem 1315/ 22 Haziran 1897. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitâbeti, no. 735. Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa.
53. BBA Y.A RES 80/5; 4 Muharrem 1314/ 15 Haziran 1896. Babiâli Amedi Odası, no. 55.
54. BBA KPE 86-15/1500; 17 Zilhicce 1319/11 Mart 1902. Kâmil Paşa'nın Hristiyan çocuklarından *evlad-ı vatan* diye söz etmesi ilginçtir.
55. BBA KPE 86-14/1336; 18 Teşrin-i evvel 1318/ 31 Ekim 1902. Dahiliye Nazırı Memdulî Paşa'dan Aydın Vilayeti'ne. Babiâli, Cizvitleri kendi toprağından sürgün etmekle beraber, Fransa'nın bu şahısları kabul ve himaye edecek bir ülke aradığına ilişkin istihbarat almıştı.
56. BBA Y.A HUS 207/79; 3 Safer 1305/ 1 Ekim 1887. Sadrazam Kâmil Paşa tarafından, İsmi Papalık temsilcisinin (*legat*) İstanbul ziyareti üzerine hazırlanmış rapor; buradan, padişahla ilgili mültefit bir dil kullandığı Selanik'e geçecekti; BBA 209/59; 6 Kânun-ı evvel 1304/ 19 Ocak 1888 Babiâli, Hariciye Nezareti.
57. BBA Y.Mtv 112/12; 1 Kânun-ı evvel 1310/ 14 Aralık 1894. Katolik Patrikliği'nden Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti'ne.
58. BBA İrade Hususi 96; 6 Şevval 1315/ 28 Haziran 1898. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti

- 12249; İrade Hususî 16; 6 Zilkade 1315/ 29 Mart 1898. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabeti, 13509.
59. BBA Y.Mtv 54/65; 29 Ağustos 1307/11 Eylül 1891. Ermeni Patrikliği'nden, Adliye ve Mezahib Nezaretî'ne.
60. İngiliz işgali ve sözüm ona "geçici yönetimi" hakkında bkz. Nesim Zia, *Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçışı ve Ada'da kurulan İngiliz İdaresi*, Ankara, 1975. Genel olarak yabancı okullar hakkında biraz taslak sayılabilecek bir araştırma olarak bkz. İlknur Polat Haydaroglu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ankara, 1990.
61. BBA Y.A RES 25/9; 8 Zilkade 1301/ 30 Ağustos 1884. Evkaf Nazırı Kâmil Paşa. Kâmil Paşa, Lefkoşalı olduğu için, bu belge belli bir burukluk taşır.
62. a.g.b. Ne var ki, korkularının temelsiz olduğu anlaşılıyor; İngiliz idaresi, adadaki Müslüman okullarını finanse etmeye ve desteklemeye devam etti. Bkz. Nesim Zia, *Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçışı*, s. 93-4. "İngiliz İdaresi, her köye en azından bir mektep kurdu (...) [1881'de] adada 122 Müslüman ibtidai mektebi vardı."
63. BBA Y.A RES 24/21; 28 Şaban 1301/ 23 Haziran 1884. Babîâli. Hariciye Nezaretî. İngiliz sefaretinden alınan notun tercümesi.
64. BBA BEO 245757; 6 Receb 1325/ 15 Ağustos 1907. Basra Vilayeti, no. 44. Vali Abdurrahman Hasan Paşa'dan Dahiliye Nezaretî'ne.
65. BBA İrade Dahiliye 99013; 24 Cemaziyelahir 1309/ 26 Ocak 1892.
66. BBA BEO Yemen gelen, no. 366, giriş no. 1307; 22 Şaban 1308/ 3 Nisan 1891.
67. BBA Y.A HUS 292/51; 12 Ramazan 1311/ 19 Mart 1894. Babîâli. Sadaret Dairesi. Sadrazam Cevad Paşa.
68. BBA Y.A HUS 307/7; 16 Temmuz 1894. Belge no. 188, Washington Osmanlı sefaretinden. İngiliz-Amerikan işbirliği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Salt, "A Precarious Symbiosis."
69. Salt, *Imperialism, Evangelism*, s. 31. "1880'lerde İstanbul'daki Amerikan ortaelçisi S. S. Cox, Osmanlı Devleti'nde kurulmuş misyoner örgütlerinin listesini veriyordu: Amerikan Misyonlar Kurulu, Presbiteryen Yabancı Misyonlar Kurulu (Suriye), Birleşik Presbiteryen Misyonları Kurulu (Mısır), New York Metodist Episkopal Kilisesi Yabancı Misyon Kurulu (Bulgaristan), New York Reforme Presbiteryen Kilisesi (Kuzey Suriye'deki Nuseyriiler arasında etkin), Amerikan Kitab-ı Mukaddes Derneği, İstanbul Kitab-ı Mukaddes Evi Mütevellişi, Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji ile İstanbul'daki Robert Kolej Mütevellişi (...) Misyonerlerce işgal edilmiş kentlerin sayısı 394'e ulaşıyordu."
70. Türkiye'deki Amerikan misyoner etkinliğine ilişkin bugüne dek yapılmış en iyi çalışma için bkz. Frank Andrew Stone, *Academies for Anatolia*, New York-Londra, 1984. Konu hakkında, Amerikan arşivlerini kullanmakla birlikte, resmi milliyetçi perspektifin pek ötesine geçemeyen ve Osmanlı arşiv kaynaklarını kullanmayan bir çalışma için bkz. Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika*, İstanbul, 1989. Bu konuda bugüne dek standart eser: Joseph L. Grabill, *Protestant Diplomacy and the Near East. Missionary Influence on American Policy*, Minneapolis, 1971, hiç Türkçe kaynak kullanmamakla birlikte, sorunun, Amerikan bakış açısından adil bir değerlendirilmesi olmayı sürdürür.

71. BBA Y.A RES 1/2 (tarih yok). Tezkire, Yıldız Sarayı'nın emniyeti Hariciye Nezareti tarafından hazırlanmıştı. Millet sistemine göre, her gayrimüslim cemaat, gündelik temelde, Babiâli'ye karşı sorumlu olan kendi dini ve seküler liderlerince yönetilirdi.
72. a.g.b. Islahat Fermanı'nın bu bağlamda öne çıkartılması ilginçtir; çünkü yabancı güçler aynı belge temelinde, Osmanlı hükümetini yükümlülüklerini yerine getirmediği gerekçesiyle suçluyordu. Bu, Osmanlıların uluslararası hukuk yorumlarını, kendi çıkarlarını savunma amacıyla kullanmaları eğiliminin bir parçasıydı.
73. BBA Y.A HUS 352/89, 5 Mayıs 1896. Washington Osmanlı sefaretinden, belge no. 240. Ek te *Missionary Herald* makalesinin çevirisi iliştilirilmiş. Osmanlı arşivi belgelerini Stone'un *Academies* kitabıyla karşılaştırmak ilginç sonuç veriyor; çünkü burada Osmanlı yazışmalarında adı geçen kişiler ya da verilen bilgiler hakkında ek bilgi bulma imkânı doğuyor. Örneğin yukarıdaki makalede bahsi geçen Barlett ailesinin İzmir'de yaşayıp Ermeni çocuklar için anaokulu işlettiğini, Kayseri'deki Evanjelik merkezin "bir kilise ve ilkokullar ağına" dönüştüğünü ve "1909'da 44 okulda neredeyse 2000 çocuğun eğitim gördüğünü" öğreniyoruz. *Academies*, s. 89-90.
74. BBAY.A HUS 291/63; 26 Şaban 1311/ 4 Mart 1894. Babiâli Amedi Odası, no. 3008. Sadrazam Cevad Paşa. Stone, bundan başka, çeşitli fırsatlarda "Birçok örnekte, Türkiye'deki American Board personelinin Ermeni devrimcilere karşı çıktığına" işaret eder ve onların görüşlerini "dindar ve pratik olmayıp, tehlikeli" olarak değerlendirir. Bkz. *Academies*, s. 122, 191.
75. BBA Y.A HUS 282/120; 15 Rebiyülevvel 1311/26 Eylül 1893. Hariciye Nezareti. Yazı no. 182.
76. a.g.b.
77. BBA Y.A HUS 282/120, 15 Rebiyülahir 1311/ 27 Ekim 1893. Babiâli Amedi Odası, no. 1298.
78. BBA Y.A HUS 376/68. Başkonsolos Münci Bey'den Hariciye Nezareti'ne. 8 Ağustos 1313/ 21 Ağustos 1897. Bu konuda ayrıca bkz. Selim Deringil, "An Ottoman View of Missionary Activity in Hawaii", *Hawaiian Journal of History*, (1993), s. 119-25.
79. a.g.e.
80. a.g.e.
81. BBA Y.A HUS 352/18; 1 Zilkade 1313/ 14 Mayıs 1896. Washington'daki Osmanlı sefaretinden Hariciye Nezareti'ne.
82. Dr. Knapp olayı hakkında bkz. Stone, *Academies*, s. 122.
83. BBA Y.A HUS 352/18; Gurre-i Zilhicce 1313/ 14 Mayıs 1896. Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'dan sadrazama.
84. BBA Y.MTv 197/16; 2 Şaban 1317/ 6 Aralık 1899. Hariciye Nezareti, no. 332.
85. BBA Y.Mtv 19/77; 30 Teşrin-i sani 1315/ 13 Aralık 1899. Erzurum Vilayeti'nden Hariciye Nezareti'ne telgraf.
86. BBA İrade Hususi 86; 25 Rebiyülahir 1315/ 23 Eylül 1897. Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitaleti, no. 4724.
87. BBA Y.A RES 125/103; 29 Zilkade 1312/ 24 Mayıs 1895. Meclis-i Vükela, no. 3294.

88. a.g.b.
89. BBA Y.Mtv 53/108; 26 Zilhicce 1308/ 3 Ağustos 1891. Sivas Valisi Mehmed Memduh Paşa'dan Babiâli'ye.
90. John Joseph, *The Nestorians and their Muslim Neighbors*, Princeton, 1961, s. 123.
91. BBA Y.A HUS 365/39; 16 Kânun-ı evvel 1312/ 29 Aralık 1896. Hoy ve Selmas Konso-İosluğundan Hariciye Nezareti'ne yazı. Karş., Stone, *Academies*, s. 130. "Kanıtlar, Türkiye'deki American Board misyonlarının, Ermeni komitacılarca daima hedeflerini kısıtlayan geçici sığınaklar" olarak bakıldığına işaret eder.
92. Stone, *Academies*, s. 127.
93. a.g.e., s. 140.
94. Grabill, *Protestant Diplomacy*, s. 47.
95. a.g.e., s. 41.
96. BBA Y.Mtv 188/118; 22 Zilkade 1316/ 4 Nisan 1899. Belge, katliamlara doğrudan hiçbir gönderme yapmazsa da, burada sıralanan vilayetler, katliamların gerçekleştiği yerler, yani Bitlis, Halep, Mamuretülaziz, Trabzon, Erzurum, Diyarbekir ve Sivas'tır. Yetimlerin toplam sayısı 6896 olarak verilir.
97. Stone, *Academies*, s. 12-13.
98. Joseph, *The Nestorians*, s. 123.
99. BBA Y.A HUS 374/103; 27 Safer 1315/ 28 Temmuz 1897. Babiâli. Sadaret Dairesi, 267. Sadrazam Rifat Paşa.
100. a.g.b. İlişikte Worcester Mass. *Daily Spy*, 6 Aralık 1895'ten kupürler.
101. a.g.e. *Daily Spy*, 1 Ocak 1896'dan kupür.
102. a.g.e. *Boston Ideas*'tan tarih belirtilmemiş bir kupür. Knowles ayrıca halihazırda almış olduğu nişanların listesini de veriyordu.
103. a.g.e. Konunun ayrıntılı tartışması Meclis-i Vükela zabıtlarında yer alır.
104. BBA İrade Hususi 86; 2 Rebiyülahir 1323/ 6 Haziran 1905. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 1258.
105. BBA Y.A RES 122/145; 26 Receb 1321/18 Ekim 1903. Yerleri, eğitim düzeyleri ve kuruluş tarihleriyle birlikte, ruhsatlı Amerikan eğitim kuruluşlarının ayrıntılı listesi eklenmiş.
106. BBA Y.A RES 127/49; 9 Cemaziyelahir 1322/ 21 Ağustos 1904. Meclis-i Vükela zabıtları.
107. BBA Y.MTv 294/22; 21 Zilhicce 1323/16 Şubat 1906. Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'dan Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne. 108. Ramsay, *Impressions of Turkey*, s. 221.
108. Ramsay, *Impressions of Turkey*, s. 221.
109. Salt, *Imperialism, Evangelism*, s. 32.
110. a.g.e., s. 227. Kuşkusuz, ifadenin geri kalan bölümü, Ramsay'in Osmanlılar konusunda ne kadar farklı düşündüğünü ortaya koyar. "Eğitilmiş bir orta sınıf, Şark ülkelerinde ve Şark toplumunda kesinlikle yoktur; bu toplumda bulunan tek şey, hükümdar ile onun kullarıdır."
111. Karl K. Barbir, "Memory, Heritage, History: Ottomans and Arabs", *Imperial Legacy*, der. Carl L. Brown, s. 106.
112. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 206.

113. Bkz. Pashalis Kitromilides, "Imagined Communities and the Origins of National Question in the Balkans", *European History Quarterly*, 19 (1989), s. 149-94; özellikle, s. 183. "20. yüzyıla gelindiğinde, milliyetçiliğin değerlerinin Ekümenik Patrikliğin siyasetinin içine yavaş yavaş süzülmesiyle, tümüyle yeni bir zihniyet biçimlendi."
114. Mardin, *Religion and Social Change*, s. 103-22.
115. a.g.e., s. 51.
116. Stone, *Academies*, s. 142.
117. Hafız Mehmed Sadık, *Âlem-i İslam'da Cihad-ı Ekber*, İstanbul 1342-39, s. 25. Yazar, Mılla müftüsü olarak tanıtılır. 19. yüzyılın son çeyreği boyunca ve 20. yüzyılın uzunca bir bölümünde, bu tür risaleler Türk yazın çevrelerinde ortaya çıkmayı sürdürdü.
118. Rahip Dr. J. Muhleisen-Arnold, *The Society for Propagating the Gospel among the Moslems, In Connection with the Church of England: Its First Appeal on Behalf of 180 millions of Mohammedans*, Londra, 1860, s. 4.
119. a.g.e.
120. Samuel M. Zwemer, *The Law of Apostasy*, s. 16.
121. Tibawi, *American Interests*, s. 269.
122. Said, *Culture and Imperialism*, s. 45-6

6. Osmanlı imaj yönetimi ve hasar kontrolü

1. R. G. Latham MA MD (Cambridge Kings College eski profesörü), *Russian and Turk, from a Geographical, Ethnological, and Historic Point of View*, Londra, 1878, s. 160.
2. Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, s. 4.
3. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 388.
4. Said, *Culture and Imperialism*, s. 6.
5. BBA Yıldız Perakende (Gazeteler).
6. BBA YA HUS 181/63; 7 Nisan 1885. Musurus Paşa'dan Babiâli Tercüme Odası'na., tel. no. 149.
7. BBAY.A HUS 186/75; 17 Rebiyülevvel 1303/ 24 Aralık 1885. Babiâli Hariciye Nezareti.
8. Musurus Ghikis Bey, "L'avenir de l'Islam", *Questions Diplomatiques et Coloniales*, c. XI (1901), s. 595-7.
9. Henry Elliot, "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform", *The Nineteenth Century*, Şubat 1888, s. 276-96.
10. a.g.e., s. 296.
11. BBAY.A HUS 210/53; 21 Cemaziyelevvel 1305/ 4 Şubat 1888 Babiâli Hariciye Nezareti no. 1027; YA HUS 211/65-A; 21 Cemaziyelahir 1305/ 5 Mart 1888.
12. BBAY.A HUS 212/19; 10 Mart 1888. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Babiâli'ye tel. no. 80.
13. Lusignan, *The Twelve Years' Reign*, s. 4.
14. a.g.e., s. 33. Kuşkusuz, Midhat Paşa'yı yargılayan "özel mahkeme" ile meslektaşlarını, adil bir "olağan mahkeme" olarak tanımlamak mümkün olmadığı gibi, halk bu yargılamada bulunmamıştı. Yıldız Mahkemeleri hakkında bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, Ankara, 1967.

15. BBAY.A HUS 222/71; 2 Mart 1889. Londra'daki Osmanlı sefaretinden, Babiâli Hariciye Nezaretî, yazı no. 50.
16. BBA YEE 14/1337/126/10; tarih yok. (Ama bağlamından yola çıkarsak, bu metin 1890'ların başında yazılmış olsa gerektir.) Selim Melhame tarafından yazılmış makale taslağı ve makaleyi padişaha arz eden mektup. Selim Melhame, Abdülhamid'in "resmi Araplar"ından biriydi. Makalenin gerçekten de yayınlandığına ilişkin hiçbir kanıt yoktur; açıkça anlaşıyor ki, Melhame efendisini pohpohluyordu. Bununla birlikte, bu belge, Abdülhamid'in yaratmak istediği imaja ilişkin iyi bir fikir vermesi açısından çok ilginçtir.
17. Lusignan, *The Twelve Years' Reign*, s. 198.
18. Feroze Yasamee, "The Ottoman Empire and the European Great Powers", SOAS doktora tezi (1984), s. 56-60.
19. BBAY.A HUS 219/75; 2 Kânun-ı evvel 1888/15 Ekim 1888. Viyana'daki Osmanlı sefaretinden Babiâli'ye şifreli telgraf. Armenius Vambéry hakkında bkz. M. Kemal Öke, *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambéry'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi*, İstanbul, 1983. Ayrıca Londra Public Record Office'de, "Vambéry Letters" başlığı altında, profesörün İstanbul'dan İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği materyali içeren bir kısım vardır.
20. a.g.e. Vambéry'den bilinmeyen bir alıcıya, muhtemelen Viyana sefaretinden Münir Bey'e Türkçe olarak yazılmış, 3 Kânun-ı evvel 1888/ 16 Ekim 1888 tarihli mektup.
21. BBA Y.A HUS 220/32; 11 Rebiyülahir 1306/ 15 Aralık 1888. Hariciye Nezaretî'nden sadrazama. Hariciye Nâzırı Said Paşa.
22. BBAY.A HUS 223/2; 18 Şubat 1889. Viyana'daki Osmanlı sefaretinden Hariciye Nezaretî'ne, yazı no. 61.
23. BBA Y.A HUS 226/42; 14 Mayıs 1889. Sen Petersburg'daki Osmanlı sefaretinden Hariciye Nezaretî'ne, yazı no. 70.
24. BBA Y.Mtv 51/45; 15 Zilkade 1308/22 Haziran 1891. Gümrük Nezaretî, no. 52.
25. BBAY.A HUS 303/87; 5 Temmuz 1894. Babiâli Hariciye Nezaretî. Viyana sefaretinden telgraf, no. 337; Babiâli Amedi Odası, no. 254, Sadrazam Cevad Paşa.
26. BBA İrade Hususi 34; 5 Safer 1311/ 18 Ağustos 1893. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 836.
27. BBA İrade Hususi 3; Gurre-i Şevval 1311/ 7 Nisan 1894. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 6880.
28. BBA Y.Mtv 132/76; 15 Teşrin-i sani 1311/ 28 Kasım 1895. Osmanlı sefiri Alexander Mavroyeni'den Yıldız Sarayı Mabeyn Başkitabeti'ne.
29. Said, *Orientalism*, s. 49-73.
30. BBA YEE Kâmil Paşa Evrakı'na Ek (KPE) 86-3/264; 6 Ramazan 1307/26 Nisan 1890. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti.
31. BBAY.A HUS 283/54; 21 Teşrin-i evvel (3 Kasım) 1896. Babiâli Hariciye Nezaretî.
32. BBA Y.A HUS 284/74; 7 Teşrin-i sani (20 Kasım) 1896. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Babiâli'ye, yazı no. 500.
33. BBA Y.A HUS 287/49; 14 Kânun-ı evvel 1893/ 27 Aralık 1893. Roma'daki Osmanlı sefaretinden Babiâli Hariciye Nezaretî'ne, no. 413.
34. BBA Y.A HUS 237/50; 19 Temmuz 1890. Londra'daki Osmanlı sefaretinden, Babiâli Hariciye Nezaretî'ne, mahrem, no 182.

35. a.g.b. Belge, Osman Bey'in Dr. Millingen'in, "daha sonra kötü davranışları nedeniyle doktordan boşanacak olan Sakızlı bir Rum olan" ilk karısından doğduğunu belirtir; "Rum" hanımın daha sonra yüzyıl ortası İstanbul'unun çok iyi tanıdığı bir isim olan Kılıbrıslı Mehmed Paşa ile evlendiğini belirterek devam eder. Bu evliliğin ardından Osman, Mehmed Paşa tarafından evlat edinilmiş ve bir Müslüman gibi yetiştirilmişti. Londra sefaretinin verdiği bilgi, ancak kısmen doğrudu. Adı Marie Dejean olan ve daha sonra Melek Hanım adını alan "Rum kadın"ın büyükannesi Rum, büyükbabası Ermeni ve babası da Fransız'dı. Dr. Millingen'le olan evliliğini bitirdikten sonra ve Mehmed Paşa da yüzyıl ortası İstanbul'unun saçma sapan entrikaları yüzünden onu boşamak zorunda kalınca, 1866'da Paris'e kaçmak zorunda kaldı; Osman burada Hristiyan oldu. Melek Hanım, *Thirty Years in the Harem or the Autobiography of Melek Hanum, Wife of H.H. Kıbrıslı Mehmet Pasha*, New York, 1872 adlı anılarını yayımladı. Açıkça ki, Londra'daki sefirin "bayağı ve rezil bir süprütü" olarak gönderme yaptığı türden literatüre giriyordu.
36. BBA Y.Mtv 100/26; 17 Temmuz 1894. Lahey'deki Osmanlı ortaelçiliğinden Babiâli Hariciye Nezaretine, no. 1780.
37. a.g.b. Skecin özeti Fransızcadır. Bayağı türden oryantalizmin ilginç bir örneği olarak değerlendirilebilir.
38. Rambert, *Notes et Impressions*, s. 175-6.
39. BBA Y.A HUS 309/31; 18 Rebiyülevvel 1312/ 19 Eylül 1894. Sadaret Dairesi, no. 1077. Sadrazam Ekrem Cevad'dan Yıldız Sarayı'na.
40. BBA Y.A RES 124/80; 17 Zilhicce 1321/ 5 Mart 1904. Sadrazam Mehmed Ferid Paşa; Y.A RES 129/54; 5 Zilkade 1322/ 11 Ocak 1905. Babiâli. Öyle görünüyor ki, Abdülhamid Japonya'nın bir dünya gücü olarak yükselişinin olası sonuçlarının farkındaydı. Rus-Japon Savaşı'ndan epey önce, 1892'de, Abdülhalim Noda Efendi adındaki bir Müslüman Japon, Mekteb-i Harbiye'de Japonca öğretmekle görevlendirilmişti. Bkz. BBA Y.Mtv 66/61; 3 Safer 1310/ 27 Ağustos 1892. Seraskerlik Amedi Odası, no. 146.
41. BBA Y.A HUS 203/70; 19 Haziran 1887. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Babiâli Hariciye Nezaretine. Mısır işgali ve bunu önceleyen olaylar hakkında bkz. Selim Deringil, "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-2", *Middle Eastern Studies*, 24 (1988), s. 3-24.
42. BBA Y.A HUS 203/68; 27 Ramazan 1304/ 19 Haziran 1887. Babiâli Amedi Odası, no. 4.
43. BBA Y.A HUS 193/28; 30 Haziran 1896. Londra'daki Osmanlı sefaretinden Babiâli'ye.
44. L. Hirsowicz, "The Sultan and the Khedive", s. 287-311.
45. BBA Y.A RES 86/104; 29 Zilhicce 1314/ 31 Mayıs 1897. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti.
46. BBA Y.A RES 57/52. Kraliçe Victoria'dan II. Abdülhamid'e mektup, 25 Ocak 1892. Bu mektup, siyahla çerçevelenmiş, bir sekreter tarafından yazılmış ve kraliçenin "Padişah hazretlerinin kız kardeşi, Victoria Regina" sözleriyle imzalanmış son derece yalın bir belgedir. Kraliyet hanedanları arasında, ailevi değişikliklerden birbirini haberdar etmek çok yaygın bir uygulamaydı.
47. a.g.b. Abdülhamid'den Kraliçe Victoria'ya hitaben, "Dost-ı Bülend-i İtibarımız Hazretleri" sözleriyle başlayan, Receb 1309 (Ocak 1892) tarihini taşıdığına göre, bir taslak olan mektup.

48. Rambert, *Notes et Impressions*, s. 100. Günlük girişi, 5 Eylül 1900 tarihini taşır.
49. BBA Y.A HUS 284/85; 7 Teşrin-i sani 1893/ 20 Kasım 1893. Londra'daki Osmanlı sefare-tinden Babiâli Hariciye Nezareti'ne.
50. Charles Williams, *The Armenian Campaign, A Diary of the Campaign of 1877 in Armenia and Koordistan*, Londra, 1878, s. ix, x.
51. Latham, *Russian and Turk*, s. 160. "Etkili yazarların boş laflarına"na yapılan gönderme-nin, Gladstone'un 1876'da yayımlanan, "The Bulgarian Massacres" adlı broşürüne ya-pılan bir referans olması pekâlâ mümkündür.
52. Roger Adelson, *Mark Sykes, Portrait of an Amateur*, Londra, 1975. s. 110. O'Connor 1898'den beri Babiâli nezdindeki İngiliz büyükelçisiydi. Bu pasaj 1905-1906 yılların-dan bahsediyor.
53. a.g.e., s. 98. Sözü edilen okulun Aşiret Mektebi olduğu açıktır.
54. a.g.e., s. 64-5.
55. Karl Blind, "Young Turkey", *Forthnightly Review*, LXVI, Londra, 1896, s. 840.
56. BBA Y.A HUS 191/123; 23 Mayıs 1883. Londra'daki Osmanlı sefare-tinden Babiâli Harici-ye Nezareti'ne, no. 358.
57. BBA Y.A HUS 189/25; 10 Şubat 1886. Londra'daki Osmanlı sefare-tinden Babiâli Hariciye Nezareti'ne.
58. Lusignan, *The Twelve Years' Reign*, s. 147.
59. Constance Sutcliffe, "Turkish Guilds", *Forthnightly Review*, LXVI (1896), s. 828.
60. Fatma Aliye, *Nisvan-ı İslam*, İstanbul, 1891.
61. Mehmed İzzet, *Yeni Afrika*, İstanbul, 1308, s. 3. İzzet Bey, bu kitabı saraydan verilen görevle yazdığını da belirtir.
62. Y.Mtv Katalog no. 5'te (Dreyfus meselesine dair) kayıtlar.
63. India Office Library and Records. L/P&S/3/226, c. 39, s. 787. Layard'dan Salisbury'ye. İstanbul, 15 Nisan 1880.
64. L/P&S/3/226, c. 29, s. 1315-20. Sir Louis Malet'den Dışişleri Bakanlığı ve Hindistan Hükümeti'ne.
65. L/P&S/7/c. 26, kısım 6, s. 1252. Hindistan Hükümeti'nden Hindistan Bakanlığı'na. Simla, 28 Eylül 1880.
66. a.g.b., s. 1256. 15 Temmuz 1880. Albay P. D. Henderson'ın İstanbul ile Hindistan Müs-lümanları arasındaki entrikalar hakkında tezkiresi.
67. Side Emre, "Political Imagery in the Journal *Servet-i Fünun*", (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Boğaziçi Üniversitesi, 1996.

7. Osmanlı otoportresi

1. Said, *Orientalism*, s. 204.
2. BBA Y.Mtv 66/66; 10 Safer 1310/ 5 Eylül 1892. Washington'daki Osmanlı sefiri Alexander Mavroyeni'den Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne.
3. a.g.b. Mavroyeni'nin İslam'ın onurunu savunan bir Rum olması da ayrı bir ironidir.

4. BBA Y.A HUS 285/66; 21 Cemaziyellevvel 1311/1 Aralık 1893. Babiâli Amedi Odası, no. 1821. Sadrazam ve Yaver-i Ekrem Cevad Paşa tarafından hazırlanan tezkire.
5. a.g.b.
6. "Imperial Self Portrait. The Ottoman Empire as Revealed in Sultan Abdul Hamid's Photographic Album", der. Carney E. S. Gavin, Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin, *Journal of Turkish Studies*, 12 (1988).
7. a.g.e., s. 47.
8. a.g.e., s. 48.
9. a.g.e., s. 112, 114, 115.
10. BBA Y.Mtv 70/67; 12 Rebiyülevvel 1310/ 4 Kasım 1892. Harbiye Nazırı Rıza Paşa'dan Yıldız Saray'na. Fotoğrafların boyutları ve pozları göz önüne alındığında, bunların söz konusu albümler için çekildiği hemen hemen kesin gibidir. Aşiret Mektepleri hakkında bkz. Bölüm III.
11. "Imperial Self Portrait", s. 162-4.
12. Hobsbawm, *Age of Empire*, s. 123.
13. "Imperial Self Portrait", s. 193, 194, 203, 205.
14. Anderson, *Imagined Communities*, s. 27.
15. Mitchell, *Colonising Egypt*, s. 13-15.
16. BBA Y.A RES 54/30; 18 Şubat 1891. Londra Osmanlı sefaretinden Hariciye nazırına: Y.A RES 55/1. Babiâli Heyet-i Vükela. Önerilen Osmanlı heyeti, Galatasaray Lisesi Müdürü İsmail Bey ile ünlü yazar Ahmed Midhat Efendi'den oluşacaktı.
17. BBA İrade Hariciye 6; 7 Cemaziyellevvel 1320/ 13 Ağustos 1902.
18. BBA Y.A RES 62/27; Gurre-i Cemaziyelahir 1310/ 21 Aralık 1892. Babiâli Meclis-i Hususi, no. 1517.
19. BBA Y.A RES 106/71; 22 Zilhicce 1317/ 24 Nisan 1900. Babiâli Meclis-i Vükela, no. 3541. O dönemde Afrika'daki tek Osmanlı mülkü, Kuzey Afrika'daki, Trablus ve Bingazi sancaklarından oluşan Trablusgarp'tı. Bu vilayetin başlıca ihraç malları, devekuşu tüyü ve kaplumbağa kabuğunun yanı sıra, Trablusgarp ovalarında yetişen ve iyi kalite kâğıt yapımında kullanılan halfa otu (*esparto*) idi. Bu konuda, bkz. Michel Le Gall, "Pashas Bedouins and Notables: The Ottoman Administration in Tripoli and Benghazi 1881-1902", Princeton University, doktora tezi, (1986), s. 95-7, 153-4.
20. BBA İrade Hariciye 5; 9 Rebiyülevvel 1320/ 17 Haziran 1902. Babiâli Amedi Odası, no. 500. Sözü edilen albümlerden birindeki fotoğraf, Körler Okulu'ndan iki kör çocuğu gösteriyordu. Bkz. *Imperial Self Portrait*, s. 177.
21. "Tüm dünya seyrediyor" düşüncesi, Carol Gluck'un çok benzer görüngüleri, Japonya bağlamında ele alan çalışmasından alınmıştır. Bkz. Gluck *Japan's Modern Myths*.
22. Dünya fuarları hakkında yakın tarihli çok geniş bir literatür vardır. Bkz. Burton Benedict, *The Anthropology of World Fairs. San Francisco's Panama Pacific Exposition of 1915*, Londra-Berkeley, 1983; Mitchell, *Colonising Egypt*; Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas. The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs 1851-1939*, Manchester, 1988; Robert W. Rydell, *The Book of Fairs*, Chicago-Londra, 1922. Osmanlı İmparatorluğu'nun fuarlara iştiraki hakkında uzun bir süre boyunca tek araştırma olarak

kalan, Rifat Önsoy, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Katıldığı İlk Uluslararası Sergiler ve Sergi-i Umumî-i Osmanî", *Belleten*, 47 (1983), s. 195-235. Bu eksiklik, şimdi Çelik'in konu hakkındaki, *Displaying the Orient* adlı yetkin çalışmasıyla giderilmiş durumdadır.

23. Çelik, *Displaying the Orient*; Rifat Önsoy, "Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Sergileri".
24. Benedict, *Anthropology of World's Fairs*. s. 6-7.
25. BBA Y.Mtv 33/72; 2 Haziran 1304/ 15 Haziran 1888. Madrid'deki Osmanlı sefaretinden Hariciye Nezareti'ne, no. 2379.
26. YA HUS 224/96; 27 Şaban 1306/ 27 Nisan 1889. Babiâli Hariciye Nezareti. Sonunda Osmanlılar Bahriye Nezareti bülteninin de ödül kazanmasıyla açılışa katıldılar. Bkz. Y. Mtv 63/33; 7 Zilkade 1309/ 4 Haziran 1892. Monarşilerin, olaydan bir yüzyıl sonra bile hâlâ bu devrimden bu kadar rahatsızlık duymaları ilginçtir; bu konuda bkz. Eric Hobsbawm, *Echoes of the Marseillaise*, New Brunswick, 1990, s. 69-70.
27. BBA Y.A RES 58/33; 25 Şevval 1309/ 24 Mayıs 1892. Babiâli Meclis-i Vükela.
28. a.g.b. Mekânla ilgili itibar meselesi hakkında bkz. Mitchell ve başkaları.
30. Çelik, *Displaying the Orient*, s. 24-5, 1889 Paris Fuarı'ndaki Mısır sergisi hakkında.
31. BBA Y.Mtv 77/114, 28 Nisan 1309/ 11 Mayıs 1893. Osmanlı Sefiri Mavroyeni Bey'den Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne.
32. Said, *Orientalism*, s. 21, vurgular orijinaldir.
33. BBA İrade Hususi 878/123; 17 Muharrem 1310/ 12 Ağustos 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 678.
34. BBA Y.Mtv 75/202; 28 Şubat 1308/ 13 Mart 1893. Chicago Fuarı'ndaki Osmanlı temsilcisi Hakkı Bey'den Yıldız Sarayı'na.
35. BBA Y.Mtv 76/35; 13 Mart 1309/ 26 Mart 1893; Y.Mtv 79/163; 11 Muharrem 1311/ 26 Temmuz 1893. Ticaret ve Nafia Nazırı Hasan Tevfik Paşa'dan Babiâli'ye. Özel olarak yapılmış beş tören sancağı da Chicago'ya gönderilecekti.
36. BBA İrade Hususi 1746/59; 21 Receb 1310/ 11 Şubat 1893. Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa. Mabeyn Kitabeti'ne, no. 5746.
37. BBA İrade Hususi 1310/141; 20 Rebiyülevvel 1310/ 3 Ekim 1892. Akkâ'dan bir teba-yı şahane Raci [Bey].
38. a.g.b. Osmanlı At Meydanı Talimatnamesi.
39. a.g.b. Osmanlı At Meydanı Talimatnamesi.
40. İrade Hususi 1310/141; 2 5 Rebiyülevvel 1310/ 8 Ekim 1892. Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti, no. 3027.
41. Çelik, *Displaying the Orient*, s. 23; ayrıca bkz. "Imperial Self Portrait", s. 198-99.
42. BBA Y.Mtv 75/167; 26 Şubat 1308/11 Mart 1893. Hakkı Bey, Chicago Fuarı Osmanlı temsilcisinden, Yıldız Sarayı Mabeyn Kitabeti'ne; Y.Mtv 76/36; 12 Mart 1309/25 Mart 1893. Gemlik tüccarından Ali Beyzade Nuri'den mektup.
43. BBA Y.Mtv 76/36; 13 Mart 1309/ 26 Mart 1893. Chicago Fuarı'ndaki Osmanlı temsilcisi Hakkı Bey'den Yıldız Sarayı'na.
44. BBA İrade Nafia 9/5; Şevval 1310. Ticaret ve Nafia Nezareti, Amedi Odası no. 169. Hakkı Bey'den 25 Receb 1310/ 13 Şubat 1893 tarihli mektubu.

45. a.g.b. 3 Şaban 1310/ 21 Şubat 1893; Babiâli Meclis-i Vükela, no. 2115. 17 Ekim'de, Babiâli, İngilizce konuşan iki rehber, Serafim Efendi ile Ekerin Efendi'yi gönderme kararı aldı. Bkz. İrade Nafia 1/8. R.1311.
46. BBA İrade Nafia 3/23.Zilkade 1310. Hakkı Bey'den Ticaret ve Nafia Nezareti'ne 15 Mayıs 1893 tarihli mektup, no. 3.
47. a.g.b. 4 Teşrin-i evvel 1309/ 17 Ekim 1893. Hakkı Bey'den Ticaret ve Nafia Nezareti'ne mektup.
48. BBA İrade Nafia 3; 23 Zilkade 1310/ 15 Mayıs 1893. Hakkı Bey'den Ticaret ve Nafia Nezareti'ne mektup, no. 2.
49. a.g.b. Ek fonlar 9 Haziran 1893'te onaylandı; bkz. İrade Nafia 3; 23 Zilkade 1310. Babiâli Amedi Odası, no. 2877.
50. Rydell, *All the World's a Fair*, s. 64-5.
51. Bkz. *The Chicago Fair Illustrated*, Sahibi S. K. Bistany (Osmanlı Heyeti Resmi Gazetesi), 1 Haziran 1893; fuarın planı, s. 7. Bu referans için Gültekin Yıldız'a teşekkür ediyorum.
52. BBA Y.Mtv 103/15; 21 Safer 1312/ 25 Ağustos 1894. Saray mücevhercisi İstefan Mihran Dikran Çubukçuyan Efendi tarafından verilen rapor. Tasarımın ve sergi vitrinlerinin ayrıntıları: İrade Nafia 3/23 Zilkade 1310. Şu anda Yıldız Sarayı müzesinde sergilenen mücevher ve porselenlerin tarzı, Viktorya tarzına uygun, son derece cıvıltıdır.
53. BBA Y.Mtv 100/38; 10 Temmuz 1894. Brüksel'deki sefaretten Babiâli Hariciye Nezareti'ne.
54. BBA Y.Mtv 99/55; 7 Muharrem 1312/ 12 Temmuz 1894. Hariciye Nazırı Said Paşa'dan Brüksel'deki Osmanlı sefaretine, no. 21.
55. BBA Y.Mtv 100/38; 15 Muharrem 1312/ 20 Temmuz 1894. Hariciye Nazırı Mehmed Sald Paşa. Babiâli, no. 21.
56. BBA Y.Mtv 154/53; 8 Zilkade 1314/11 Nisan 1897. Ticaret Nazırı Mahmud Celaleddin Paşa, ilişkide Brüksel'deki Osmanlı fahri konsolosu C. H. Sudre ve Brüksel Fuarı'ndan sorumlu şirketin temsilcisi Paul Kupelyan'ın mektubu.
57. BBAY.A HUS 354/41; 23 Muharrem 1314/ 5 Temmuz 1896. Babiâli Hariciye Nezareti, no. 1610.
58. BBA Y.A RES 72/47; 21 Rebiyülahir 1312/ 23 Ekim 1894; Babiâli Meclis-i Vükela, no. 1117.
59. 1890'larda fotoğrafçılık, amatör bir hobiye dönüşmüştü ve bazıları sokaklarda dilenen saçlı sakallı birbirine karışmış dervişlere odaklanıyordu. Bu, Osmanlıların onaylamadığı bir şeydi. Derviş fotoğrafçılığı hakkında bkz. Nancy Micklewright, "Dervish Images in Photographs and Paintings", *The Dervish Lodge*, der. R. Lifchez, s. 269-285.
60. BBA YEE 14/1163/74/14; tarih yok. Ebuzziya Tevfik'ten Mabeyn Kitabeti'ne.
61. a.g.b.
62. BBA Y.A RES 82/43; 18 Safer 1314/ 30 Temmuz 1896. Ticaret ve Nafia Nezareti. Nazır Mahmud Celaleddin Paşa'dan sadrazama, no. 39.
63. BBAYEE Kâmil Paşa Evrakı'na Ek (KPE) 1087/1; 8 Haziran 1312/ 21 Haziran 1896. Dahiliye Nazırı Memduh Paşa.

64. BBA Y.A RES 83/99; 11 Cemaziyellevvel 1314/ 18 Kasım 1896. Ticaret ve Nafia Nazırı Mahmud Celaleddin Paşa'dan Sadrazam'a, no. 63.
65. BBA Y.A RES 85/21; 2 Ramazan 1314/ 4 Şubat 1897. Ticaret ve Nafia Nazırı Mahmud Celaleddin Paşa'dan sadrazama, no. 82.
66. BBA Y.A RES 91/30; 24 Aralık 1897. Osmanlı Sefiri Münir Bey'den, Hariciye Nazırı Tefvik Paşa'ya.
67. BBA Y.Mtv 178/194; Selh-i Muharrem 1316/ 21 Haziran 1898. İstanbul Şehremini'nden Babiâli'ye.
68. BBA Y.A RES 94/68; Y.A RES 95/24; 20 Rebiyülahir 1316/ 8 Eylül 1898. Babiâli Meclis-i Vükela, no. 1198.
69. BBA Y.A RES 95/24; 8 Cemaziyellevvel 1316/ 25 Eylül 1898. Ticaret ve Nafia Nezareti, no. 58.
70. BBA Y.Mtv 206/143; 29 Rebiyülahir 1318/ 25 Ekim 1900. Serasker Rıza Paşa'dan sadrazama.
71. Çelik, *Displaying the Orient*, s. 89.
72. BBA Y.A RES 124/59; 17 Kânun-ı evvel 1319/ 30 Eylül 1903. Babiâli Hariciye Nezareti. Banker Konta'dan, Washington'daki Osmanlı sefaretine gelen mektup. Bu referans için Bay Benjamin Fortna'ya teşekkür borçluyum.
73. Bkz. Bölüm I.
74. BBA Y.A RES 124/59; 15 Zilkade 1321/ 3 Şubat 1904. Hariciye Nâzırı Tefvik Paşa'dan sadrazama.
75. BBA Y.A RES 134/10; 25 Şaban 1323/ 15 Ekim 1905. Maliye Dairesi Meclisi, no. 2813.
76. BBA Y.Mtv 258/51; 7 Muharrem 1322/ 25 Mart 1904. Bulgaristan'daki Osmanlı Komiseri Ali Ferruh Bey'den Babiâli'ye, no. 5791/33. Osmanlı Bulgaristanı, 1878 Berlin Kongresi sırasında ikiye bölünmüştü. Bu iki parça, Doğu ve Batı Rumeli olarak adlandırılıyordu. Batı Rumeli fiilen 1885'te, sözde Osmanlı süzerenliğiyle bağımsız hale geldi.
77. BBA Y.A RES 59/21; 1 Zilhicce 1309/ 27 Haziran 1892. Babiâli Meclis-i Vükela. Bulgar gazetesi *Plovdiv*'den, "tarımsal ürünümüzün büyük bölümünün İstanbul'a gitmesine karşın, Türkler fuarımızda hazır bulunmadılar" şeklindeki sözlerin tercümesini içeriyor.
78. Çelik, *Displaying the Orient*, s. 10-11.
79. Benedict, *The Anthropology of World's Fairs*, s. 45-6. "Yadigâr halklar" (*people as trophies*) Benedict'in kullandığı, fethedilen halkların teşhir kategorilerinden biridir.
80. a.g.e., s. 7.
81. Çelik, *Displaying the Orient*, s. 3, 39.
82. a.g.e., s. 48.

8. Sonuç

1. Habermas'ın sözcüklerini kullanırsak, bunun nedeni şuydu: "Yönetsel eylem alanları ile kültürel gelenek alanları arasındaki yapısal benzemezlik, kasıtlı yönlendirme aracılığıyla meşruiyet açığını kapatmaya yönelik girişimler üzerinde sistemli bir sınır oluşturur." Bkz. Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, 1983, s. 71.

2. Shils, *Tradition*, s. 22.
3. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 171. Vurgular orijinaldır.
4. a.g.e., s. 70.
5. Carter Findley, "Factional Rivalry in Ottoman Istanbul: The Fall of Pertev Paşa, 1831", *Kıyiyet Rüşumu. Essays Presented to Halil İnalcık*, *Journal of Turkish Studies*, 10 (1986), s. 130, 131; ayrıca bkz. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, s. 70-80.
6. İ. H. Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, Ankara, 1967.
7. İ. H. Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Taif Mahkûmları*, Ankara, 1985, s. 88, 95, 106, 112.
8. Uzunçarşılı "Midhat Paşa'nın şahadetî"nden söz eder.
9. İl. Mahmud'u dinamik bir reformcu olarak değerlendiren klasik görüş için karş. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964. Ayrıca bkz. Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1986, c. II, s. 20. "Geri kalan yeniçerilerin yakalanması için sert önlemler alındı."
10. BBA YEE 18/1858/93/39. Tarihsiz.
11. BBA YEE 31/1950 mükerrer/45/83; 22 Zilkade 1299/ 6 Ekim 1882. Said Paşa'dan tezkire.
12. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 19.
13. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 171.
14. BBA YEE 18/1858/93/39. Bu imzasız vesika Yıldız arşivinde Cevdet Paşa'nın evrakı arasında yer almaktadır. Vesikanın gerçekten Cevdet Paşa'ya ait olduğuna dair, konunun uzmanı Christoph Neumann'ın görüşlerine teşekkür etmeyi bir borç bilirim.
15. a.g.b.
16. a.g.b.
17. a.g.b.
18. a.g.b. Burada ilginç olan şudur ki, Mihal Bey'in İslam'ı kabul edip etmediği konusunda, Cevdet Paşa, Mihal Bey'in Türk olduğunu ısrarla ispat etmeye çalışan Fuat Köprülü'den daha ileridedir. Bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 1-30.
19. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. III, 2. baskı, s. 160. Bu paragrafa dikkatimi çeken Dr. Stephanos Yerasimos'a teşekkürü borç biliyorum.
20. Said, *Imperialism and Culture*, s. 23.
21. Çin imparatorunun Yazlık Sarayı'nın 1862'de İngiliz birliklerince yakılması, Osmanlı dünyasında derhal büyük yankı yaptı. Bkz. Münif (Reis-i Sani-i Ticaret), "Mukayese-i İlm ve Cehl", *Mecmua-i Fünun*, no. 1 (1270), s. 21, 22, 25, 29-30. "Çinliler, eski yöntemlerinde ve kusursuz olmayan medeniyetlerini sürdürmek için bu kadar direnmeselerdi, birkaç bin yabancı'nın elinde böyle hakarete uğrarlar mıydı?" Hanoğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti*, s. 19'da alıntılındığı şekliyle.
22. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, s. 41.
23. Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963.
24. Selim Deringil, "Les Ottomans et le partage de l'Afrique", *Studies on Ottoman Diplomatic History*, V (1992), s. 121-33.
25. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 36-9.

26. Yavuz Selim Karakışla, "Exile Days of Abdülhamid II (1900-12) and the Confiscation of His Wealth", (Boğaziçi Üniversitesi, yüksek lisans tezi, 1991). Karakışla, Ali Cevad, *İkinci Meşrutiyet'in İlanı ve 31 Mart Hadisesi*, Ankara, 1985, s. 269-70'ten alıntı yapmaktadır.
27. Yani, Fransa Kralı XVI. Louis basitçe "vatandaş Louis Capet" olmuştur. "Doğal haline rücu etmiştir, artık sadece bir adamdır." Bkz. Mona Ozouf, "Le Proces du roi", *Dictionnaire Critique de la Revolution Française*, Paris, 1988, s. 134-45, özellikle s. 136. "Il a repris son titre originel, il est homme."
28. Ali Cevad, *İkinci Meşrutiyet*, (Biz Meclis-i Mebusan tarafından geldik. Fetva-i şerif var. Millet seni hal' etti. Ama hayatınız emindir.) Bu ifadeye dikkatimi çeken Dr. Edhem Eldem'e teşekkür ederim.
29. *Düstur*, Tertib-i Sani, no. 57, s. 166: "Sultan Abdülhamid Han-ı Saninin Hilafet ve Saltanat-ı Osmaniyeden İskatıyla Sultan Mehmed Han-ı Hamis Hazretlerinin Asad ve İclası hakkında Fetva-yı Şerife ve Meclis-i Umumi-i Milli Kararnamesi."
30. Bkz. Bölüm II. Gelgelelim, müsadere edilen Kuran nüshalarının, fetvada belirtildiği gibi gerçekten yakıldığı kesin değildir.
31. *Düstur*.
32. *Türkiye Büyük Millet Meclisi. Gizli Celse Zabıtları*, Ankara, 1985, s. 1046. Ayrıca bkz. Selim Deringil, "Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal" *European History Quarterly*, 23 (1993), s. 165-93.
33. Deringil, "Ottoman Origins", s. 165-93.
34. Halil İnalcık, "The Caliphate and Atatürk's İnkılab", *Belleten*, CXLVI (1982), s. 353-65.
35. "Califat et Souveraineté Nationale", *Revue du Monde Musulman*, no. 59 (1925)'teki imzasız bildirisi. Derginin bu sayısı, "hilafet meselesi"ne ayrılmış özel bir sayı olması nedeniyle çok ilginçtir. Belge, ayrıca "Hilafet ve Milli Hâkimiyet" başlığıyla Türkçe ve Arapça olarak da yayımlanmıştır. Belgedeki ilk madde yukarıda aktarılıyor. Bunu izleyen maddeler, sorunun Mısır'da nasıl alındığını ele alıyor. Diğerleri, Orta Asya açısından önem taşıyan sonuçlarla ilgilidir. Hindistan hakkındaki kesim, ünlü din adamı Molla Barakattallah tarafından kaleme alınmıştır.
36. a.g.e., s. 7. İmzalanmamış olan Fransızca versiyonunun tersine, Türkçe metin erken Kemalist hareketin en önde gelen isimleri tarafından imzalanmıştır. Bkz. *Hilafet ve Milli Hâkimiyet. Hilafet ve Milli Hâkimiyet mesaili hakkında muhtelif zevatın makalat ve müataalatından mürekkep bir risaledir*, Ankara İstihbarat Matbaası, 1339.
37. a.g.e., s. 55, 56, 57; s. 12, 16.
38. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Londra, 1982, s. 55-6.
39. Youssef M. Choueiri, *Arab History and the Nation State*, Londra, 1989, s. 197.
40. Toledano, *State and Society*, s. 22.
41. Philip Khoury, *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism*, Princeton, 1987, s. 4.
42. David Fromkin, *A Peace to End All Peace. Creating the Modern Middle East, 1914-1922*, Londra, 1990, s. 43-54.

43. Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 120.
44. BBAYEE 18/1858/93/39.
45. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 1983, s. 10.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Arşivi

Yıldız Esas Evrakı

Yıldız Sadaret Hususi Maruzat

Yıldız Sadaret Resmi Maruzat

Yıldız Mütenevvi Maruzat

Yıldız Perakende Gazeteler

Babîâli Evrak Odası Gelen/Giden

Ayniyat Defterleri

İradeler/Hariciye/Meclis-i Mahsus/Dahiliye

Salname-i Devlet 1270, 1271, 1297, 1298, 1299, 1302, 1308, 1324

Salname-i Vilayet-i Hüdavendigâr 1303/1885.

Salname-i Vilayet-i Hicaz 1309.

Düstur 1. Tertip.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları (Ankara 1985).

India Office Library and Records. Political and Secret Home Correspondence (LP&S).

Kitaplar ve Makaleler

Abou-El-Haj, Rifa'at, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire-Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, 1991.

Abu-Manneh, Butrus, "Shaykh Ahmed Ziya'üddin El-Gümüshanevi and the Ziya'i-Khalidi Suborder", *Shi'a Islam, Sects and Sufism*, der. Frederick De Jong, Utrecht, 1992, s. 104-17.

"Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, 15 (1979).

"The Sultan and the Bureaucracy: The anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *International Journal of Middle East Studies*, 22 (1990), s. 268-9.

"The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams*, 34 (1994), s. 173- 203.

Adelson, Roger, Mark Sykes, *Portrait of an Amateur*, Londra, 1975.

Ahmad, Feroz, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*, Oxford, 1969.

Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Ankara, 1986.

Tarih-i Cevdet, I-II, İstanbul, 1309 [1891].

Ma'rûzat, haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul, 1980.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, İstanbul, 1876.

Akarlı, Engin, *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdulhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*, Princeton University, Doktora tezi. (1976).

The Long Peace. Ottoman Lebanon 1861-1920, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1993.

"Abdulhamid II Between East and West", *Education, Nation Building and Identity in the Period of Abdulhamid II*, (Sempozyuma sunulan bildirisi), Bad Homburg, Almanya, 12-15 Temmuz 1993.

Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, İstanbul, 1997.

Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul, 1980.

Ali Cevad, *İkinci Meşrutiyet*, by., ty.

An Eastern Statesman, "Contemporary Life and Thought in Turkey", *Contemporary Review*, 37 (1880), s. 343.

Ana Britannica, cilt 9.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Londra, 1991.

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, Londra, 1974.

Anderson, Matthew, *The Eastern Question 1774-1923. A Study in International Relations*, Londra, 1966.

The Ascendancy of Europe 1815-1914. Aspects of European History, Londra, 1972.

Annuaire Commercial de Constantinople 1893.

Arai, Masami, "An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History", *Orient*, 27 (1991), s. 1-20.

Armstrong, J., *Nations Before Nationalism*, Charlottesville, 1982.

Arnold, Thomas, *The Caliphate*, Londra, 1965.

Arseven, Celal Esad, *Sanat ve Siyaset Hatıralarım*, haz. Ekrem Işın, İstanbul, 1993.

Aydın, Mehmet, "Yezidiler ve İnanç Esasları", *Belleten*, 52 (1988), s. 33-45.

- Barbir, Karl**, "Memory, Heritage, History: Ottomans and Arabs", *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, der. Carl Brown, New York, 1996.
- Bardin, Pierre**, *Algériens et Tunisiens dans l'Empire Ottoman de 1848 à 1914*, Paris, 1979.
- Benedict, Burton**, *The Anthropology of World's Fairs. San Francisco's Panama Pacific Exposition of 1915*, Londra-Berkeley, 1985.
- Berki, Ali Himmet**, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul, 1990.
- Blanche, Lesley**, *The Sabres of Paradise*, Londra, 1960.
- Blind, Karl**, "Young Turkey", *Fortnightly Review*, LXVI, Londra 1896, s. 829-40.
- Bojinev, Voyn**, *Bulgarskaya Prosveta v Makedonya i Odrinska Trakya 1878-1913*, Sofya, 1982.
- Braden, Jean Haythorne**, "The Eagle and the Crescent: American Interests in the Ottoman Empire, 1860-1870", Ohio State University, Doktora tezi, (1973).
- Brooks, Jeffrey**, *When Russia Learned to Read*, Princeton, 1985.
- Brown, L. Carl**, *International Politics and the Middle East. Old Rules Dangerous Game*, Princeton-Londra 1984.
- Bryer, Anthony A. M.**, *The Empire of Trebizond and the Pontos*. Variorum Reprints Londra, 1980.
- Burke, Edmund III**, "Le pan-islamisme et les origines du nationalisme en Afrique du nord, 1890-1918", *Chaiers de l'Unite de d'Anthropologie Sociale et Cutturelle. Universite d'Oran*, Cezayir 1987, s. 21-40.
- Chaun, Leon**, *Excursions sur les bords de l'Euphrate*, Paris 1885.
- "Califat et souveraineté nationale", *Revue du Monde Musulman*, no. 59 (1925). (İmzasız)
- Cannadine, David**, "Splendour at Court: Royal Spectacle and Pageantry in Modern Britain, c. 1820-1977", *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, 1987, s. 206-43.
- Cannadine, David; Price, Simon (der)**, *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, 1987.
- Carney, Gavin E. S.; Şinasi Tekin; Gönül Alpay Tekin (der)**, "Imperial Self Portrait", *The Ottoman Empire as Revealed in Sultan Abdul Hamid's Photographic Albums*, *Journal of Turkish Studies*, 12 (1988).
- Carmichael, Joel**, *The Shaping of the Arabs*, New York, 1967.

- Cherniavsky, Michael**, *Tsar and People Studies in Russian Myths*, New Haven-Londra, 1961.
- Choueiri, Youssef M.**, *Arab History and the Nation State*, Londra, 1989.
- Clogg, Richard**, "The Greeks and their Past", *Historians as Nation Builders*, der. Dennis Deletant-Harry Hanak, Londra, 1988, s. 22-36.
- Çelik, Zeynep**, *Displaying the Orient. Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fair*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1992.
The Remaking of İstanbul. Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century, Berkeley-Los Angeles-Boston, 1993.
- Cohn, Bernard**, "Representing Authority in Victorian India", *The Invention of Tradition*, der. E. Hobsbawm - T. Ranger, Cambridge, 1988, s. 165-209.
- Courtellemont, Gervais**, *Mon voyage à la Mecque*, Paris, 1896.
- Davis, Owen**, "Those Dear Turks. A Lecture at the Congregational Church, Lee on 1st November 1876", *Papers on the Eastern Question*, Londra, 1876.
- Davison, Roderic**, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton, 1963.
- Deak, Istvan**, "The Habsburg Monarchy: The Strengths and Weaknesses of a Complex Patrimony", Columbia University, Monarchies Symposium (Monarşiler Sempozyumu) 26-27 Ekim 1990. (Yayımlanmamış bildiri)
- Deringil, Selim**, "Legitimacy Structures in the Ottoman Empire: Abdülhamid II 1876-1909", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 345-59.
"The Struggle Against Shi'ism in Hamidian Iraq", *Die Welt des Islams*, 30 (1990), s. 45-62.
"The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908", *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1993), s. 1-27.
"The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82", *Middle Eastern Studies*, 24 (1988), s. 3-24.
"Les Ottomans et le Partage de l'Afrique", *Studies on Ottoman Diplomatic History*, V (1992), s. 121-33.
"The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal", *European History Quarterly*, 23 (1993), s. 165-93.

"Ottoman to Turk, Minority-Majority Relations in the Late Ottoman Empire", *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, China, Korea, Malaysia, Fiji, Turkey and the US*, der. Dru C. Gladney, Stanford University Press, 1998.
"An Ottoman View of Missionary Activity in Hawaii", *Hawaiian Journal of History*, 27 (1993), s. 119-25.

Duguid, Stephen, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies* 9 (1973), s. 130-55.

Dumont, Paul; Georgeon François (der.), *Villes Ottomanes à la fin de l'empire*, Paris, 1992.

Elliot, Charles, *Turkey in Europe*, Londra, 1965.

Elliot, Henry, "The Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform", *The Nineteenth Century*, (1888), s. 276-96.

Elliot, John, "Power and Propaganda in the Spain of Phillip IV", *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*, der. Sean Wilentz, Philadelphia 1985, s. 151.

Emre, Side, "Political Imagery in the Journal *Servet-i Fünun*", Boğaziçi Üniversitesi, master tezi, İstanbul 1996.

Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Londra-Austin, 1982.

Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, İstanbul, 1990.

Esenbel, Selçuk, "A fin de siècle Japanese Romantic in Istanbul: The Life of Yamado Torajiro and his Toruko Gakan", *SOAS Bulletin*, 59, kısım 2 (1996), s. 237-52.

"İstanbul'da Bir Japon", *İstanbul Dergisi*, 9, s. 36-42.

Faroghi, Suraiya, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans*, Londra, 1994.

Fatma Aliye, *Nisvan-ı İslam*, İstanbul, 1891.

Fawaz, Leila, *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Londra, 1994.

Findley, Carter, *Ottoman Civil Officialdom. A Social History*, Princeton, 1989.

"Factional Rivalry in Ottoman Istanbul: The Fall of Pertev Paşa, 1837", *Raiyyet Rüsumu. Essays Presented to Halil İnalcık. Journal of Turkish Studies*, 10 (1986), s. 120-35.

"The Advent of Ideology in the Islamic Middle East", *Studia Islamica*, LV (1982).

Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922, Princeton, 1980.

Finkel, Caroline, *The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary 1593-1606*, Viyana, 1988.

"French Mercenaries in the Habsburg-Ottoman War of 1603-1606", *SOAS Bulletin*, LV, kısım 3 (1992), s. 452-71.

Finn, James, *Stirring Times*, Londra, 1878.

Fleischer, Cornell, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire; The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton 1986.

"Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn-Khaldunism", *Sixteenth-Century Ottoman Letters. Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983), s. 198-219.

Fletcher, Joseph, "Turco Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies*, III (1979-80), s. 246-52.

Fromkin, David, *A Peace to End All Peace. Creating the Modern Middle East 1914-1922*, Londra, 1990.

Geertz, Clifford, *Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, 1980.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983.

Gluck, Coral, *Japan's Modern Myths*, Princeton, 1985.

Gooch, G. P.; Temperley, Harold (der), *British Documents on the Origins of the War 1898-1914*, Londra, 1938.

Goodwin, Godfrey, *History of Ottoman Architecture*, Londra, 1971.

Gökalp, Altan, *Tetes rouges et Bouches noires. Une confrerie tribale de l'ouest Anatolien*, Paris, 1980.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989, s. 150-1.

Grabill, Joseph, L., *Protestant Diplomacy and the Near East. Missionary Influence on American Policy*, Minneapolis, 1971.

Greenhalgh, Paul, *Ephemeral Vistas. The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs 1851-1939*, Manchester, 1988.

Guest, John, *The Yezidis. A Study in Survival*, Londra-New York, 1987.

Haarman, Ulrich, "Ideology and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 20 (1988), s. 175-96.

Habermas, Jurgen, *Legitimation Crisis*, Boston, 1983.

Hafız, Mehmed Sadık, *Âlem-i İslam'da Cihad-ı Ekber*, İstanbul, 1342-1339, s. 25.

Hanioglu, Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, Oxford, 1995.

Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük 1889-1902, İstanbul 1985.

“Osmanlı Aydınunda Değişme ve Bilim”, *Toplum ve Bilim*, 27 (1984), s. 183-92.

Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, İstanbul, 1983.

Haskell, Thomas L., “Objectivity is not Neutrality”, *History and Theory*, 29 (1990), s. 129-57.

Haslip, Joan, *The Sultan. The Life of Abdul Hamid II*, New York, 1958.

Hasluck, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans*, I-II, Oxford, 1929.

Haydaroglu, İlknur Polat, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ankara 1990.

Herbert, William von, *The Defence of Plevna 1877: written one who took part in it*, Ankara 1990.

Hilafet ve Milli Hâkimiyet, Hilafet ve Milli Hâkimiyet mesaili hakkında muhtelif zevatın makalat ve mütalaatından mürekkep bir risaledir, Ankara İstihbarat Matbaası, 1339.

Hirszowicz, L., “The Sultan and the Khedive 1892-1908”, *Middle Eastern Studies*, 8 (1977), s. 287-311.

Hobsbawm, Eric, *Nation and Nationalism*, Cambridge, 1990.

Echoes of the Marseillaise, New Brunswick, 1990.

The Age of Empire, Londra 1987.

Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (der), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, Londra, 1991.

“How Should We Write the History of the Middle East?”, *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 125-36.

Hurewitz, J. C., “Ottoman Diplomacy and the European State System”, *Middle East Journal*, 15 (1961), s. 141-52.

The Middle East and Africa in World Politics, New Haven, 1975.

Hurgronje, Snouck, *Mecca in the Latter Part of the 19th Century*, Londra, 1931.

İnalcık, Halil; Quataert, Donald (der), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, Cambridge, 1994.

İnalcık, Halil, “The Ottoman State and its Ideology”, *Conference on Suleyman the Magnificent*, der. H. İnalcık-C. Kafadar, Princeton Occasional Papers (1992), s. 49-72.

"The Caliphate and Atatürk's İnkılab" *Belleken*, CXIMI (1982), s. 353-65.

The Ottoman Empire in the Classical Age: 1300-1600, Londra, 1973.

İpşirli, Mehmet, "Cuma Selamlığı. Halk Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi", *Prof. Bekir Kütükoğlu'na Armağanı*, İstanbul, 1991, s. 459-71.

İslamoğlu, İnan, Huri, "Mukayeseli Tarih Yazarı İçin Bir Öneri Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet", *Toplum ve Bilim*, 62 (1993), s. 19-34.

"Köylüler, Ticarileşme Hareketi ve Devlet Gücünün Meşrulaşması", *Toplum ve Bilim*, 43/44 (1988-89), s. 7-31.

Janin, R., "Musulmans malgré eux, Les Stavriotes", *Echos D'Orient*, XV (1912), s. 495-505.

Joseph, Isya, *Devil Worship. The Sacred Books and Traditions of the Yezidis*, Londra, 1919; tıpkıbasım, California 1972.

Joseph, John, *The Nestorians and their Muslim Neighbors*, Princeton, 1961.

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, 1995.

Kantarowicz, E.H., *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957.

Karaca, Ali, *Doğu Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa 1838-1899*, İstanbul, 1993, s. 173-203.

Karakışla, Yavuz Selim, "Exile Days of Abdülhamid II (1909-1912) and the Confiscation of his Wealth", Boğaziçi Üniversitesi master tezi, (1991).

Kartekin, Enver, *Ramazanoğulları Tarihi*, İstanbul, 1979.

Kayalı, Hasan, "Arabs and Young Turks: Turkish Arab Relations in the Second Constitutional Period 1908-1918", Harvard University, doktora tezi, (1988).

Kedourie, Elie, "The Surrender of Medina, January 1919", *Middle Eastern Studies*, 13 (1977), s. 124-43.

Kent, Marian (der.), *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, Londra, 1984.

Kévonian, Arménouhie, *Les Noces noires de Gulizar*, Paris, 1993.

Khoury, Philip S., *Syria and French Mandate: The Politics of Arab Nationalism*, Londra, 1987.

Kıciman, Naci Kâşif, *Medine Müdafaası. Hicaz bizden nasıl ayrıldı?*, İstanbul, 1971.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*, İstanbul, 1981.

- Kltromilides, Pashalis**, "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans", *European History Quarterly*, 19 (1989), s. 149-94.
- Kocabaşoğlu, Uygur**, *Anadolu'daki Amerika*, İstanbul, 1989.
- Kodaman, Bayram**, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, İstanbul, 1990.
- Sultan Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, İstanbul, 1983.
- Konyalı, İbrahim Hakkı**, *Söğüd'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali*, İstanbul 1959.
- Kuran, Aptullah**, "The Evolution of the Sultan's Pavillion in Ottoman Imperial Mosques", *Islamic Art*, IV (1990-1991).
- Lambton, Ann K. S.**, *State and Government in Medieval Islam*, Londra, 1985.
- Landau, Jacob**, "Nishan", *Encyclopaedia of Islam*. Yeni basım, Leiden 1993, s. 57-9.
- The Hijaz Railroad*, Detroit, 1971.
- Latham, R.G., MA, MD**, *Russian and Turk, from a Geographical, Ethnological, and Historic Point of View*, Londra, 1878.
- Le Gall, Michel**, "Pashas Bedouins and Notables: The Ottoman Administration in Tripoli and Benghazi 1881-1902", Princeton University, doktora tezi (1986).
- Leitsch, Walter**, "East Europeans Studying History in Vienna", *Historians as Nation Builders*, der. Dennis Deletant - Harry Hanak, Londra, 1988.
- Lewis, Bernard**, *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988.
- The Emergence of Modern Turkey*, Londra, 1973.
- Lifchez, Raymond**, *The Dervish Lodge*, Berkeley 1992.
- Luke, Harry Charles**, *The Yezidis or Devil Worshippers of Mosul*, Bombay 1925.
- Mosul and its Minorities*, Londra, 1925.
- Lusignan, Princess Annie de**, *The Twelve Years' Reign of H.I.M. Abdul Hamid II, Sultan of Turkey*, Londra, 1889.
- Lynch, H. F. B.**, *Armenia, Travels and Studies II: The Turkish Provinces*, Londra, 1901.
- Mardin, Şerif**, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursî*, New York 1989.
- "Center-Periphery Relations, A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, (1973) s. 169-90.

"Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, 3 (1960-61), s. 257-71.

The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962.

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İstanbul 1983.

Mehmed, İzzet, *Yeni Afrika*, İstanbul, 1308.

Mehmed Sadık, *Âlem-i İslam'da Cihad-ı Ekber*, İstanbul, 1904.

Milaslı Durmuşzade Hafız Mehmed Sadık, Milas'da Ağa Camii Müderris ve Cami-i Kebir Vaizi.

Müvaiz-i Diniye, İzmir, 1328 (1910).

Melek Hanum, *Thirty Years in the Harem or the Autobiography of Melek Hanum, Wife of HH Kıbrızlı Mehemet Pasha*, New York, 1872.

Meriç, Ümit, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Millet Görüşü*, İstanbul, 1979.

Messick, Brinkley, *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993.

Micklewright, Nancy, "Dervish Images in Photographs and Paintings", *The Dervish Lodge*, der. Raymond Lifchez, s. 269-84.

Mintzuri, Hagob, *İstanbul Anıları 1897-1940*, İstanbul, 1993.

Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*, Berkeley, 1991.

Mouradian, Claire, *Arménie, que sais je*, Paris, 1995.

Müftüoğlu, Mustafa, *Abdülhamid Kızıl Sultan mı?*, İstanbul, 1985.

Muhleisen-Arnold, Dr J., *The Society for Propagating the Gospel Among the Moslems, in Connection with the Church of England; Its First Appeal on Behalf of 180 millions of Mohommedans*, Londra, 1860.

Musurus, Ghikis Bey, "L'avenir de l'Islam", *Questions Diplomatiques et Coloniales*, XI, (1901), s. 595-7.

Necipoğlu, Gülru, *Architecture Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge Mass-Londra, 1991.

"The Ottoman Hagia Sophia", Princeton University. The Structure of Hagia Sophia Symposium, 19 Mayıs 1990.

"Dynastic Imprints on the Cityscape. The Collective Discourse of Ottoman Imperial Mausoleums in İstanbul", Yayınlanmamış makale, s. 14. Yazarın izniyle kullanılmıştır.

Nesim, Ali, *Kıbrıslı Türklerin Kimliği*, Lefkoşa, 1990.

Niyazi, Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslamı’na Genel Bir Bakış”, *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Bildiriler*, İstanbul, 1994, s. 107-25.

“Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin Karamanî”, *Prof. Bekir Kütükoğlu’na Armağan*, İstanbul, 1991, s. 473-84.

“Les reactions socio-religieuses contre l’idéologie officielle ottomane et la question de zendega ve ilhad (Heresie et Atheisme au XVI^{ème} siecle)” *Turcica*, 21-2 (1991), s. 71-82.

Ochsenwald, William, *Religion Society and the State in Arabia. The Hijaz under Ottoman Control 1840-1908*, Columbus, 1984.

The Hijaz Railroad, Charlottesville, 1980.

Önsoy, Rifat, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Katıldığı İlk Uluslararası Sergiler ve Sergi-i Umumî-i Osmanî”, *Belleten*, 47 (1983), s. 195-235.

Ortaylı, İlber, “II. Abdülhamid Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrimüslimler”, *Sultan II Abdülhamid ve Devri Semineri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, İstanbul, 1994.

İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul, 1983.

Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878), Ankara, 1974.

Öke, M. Kemal, *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery’nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi*, İstanbul 1983.

O’Rourke, P.J., “Give War a Chance”, *Atlantic Monthly*, New York, 1992.

Owen, Roger, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, Londra, 1987.

Ozouf, Mona, “Le Proces dur Roi”, *Dictionnaire Critique de la Revolution Française*, Paris, 1988, s. 134-45.

Pamuk, Şevket, *The Ottoman Empire and World Capitalism*, Cambridge 1987.

Pandey, Gyanendra, “Encounters and Calamities: The History of the North Indian Qasba in the Nineteenth Century”, *Selected Subaltern Studies*, der. Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak, Oxford, 1988, s. 106-7.

- Presland, John**, *Deeds Boy: A Study of Sir Wyndham Deedes 1883-1923*, Londra, 1942.
- Politis, Kozmas**, *Yitik Kentin Kirk Yılı*, çev. Osman Bleda, İstanbul 1992.
- Rambert, Louis**, *Notes et impressions de Turquie. L'Empire Ottoman sous Abdul-Hamid*, Cenevre-Paris, ty.
- Ramsay, R.M.**, *Impressions de Turkey during Twelve Years Wanderings*, Londra, 1897.
- Ramsay, William Mitchell**, "The Intermixture of Races in Asia Minor", *Proceedings of the British Academy 1915-1916*, s. 359-422.
- Redhouse, James W.**, *A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of Caliph*, Londra, 1877.
- Rıza Tevfik**, *Biraz da Ben Konuşayım*, İstanbul, 1993.
- Rogan, Eugene L.**, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996), s. 83-107.
- "The al-Karak Revolt of 1910: Ottoman Order at Odds with Local Order", *The New Order and Local Order: Continuity and Crisis in Everyday Life*. MESA Toronto 16 Kasım 1989, panel bildirisi.
- Rydell, Robert W.**, *The Book of the Fairs*, Chicago-Londra, 1992.
- Süleyman Hüsnü Paşa**, *Tarih-i Âlem*, İstanbul, 1872.
- Said, Ali**, *Saray Hatıraları. Sultan Abdülhamid'in Hayatı*, İstanbul, 1993.
- Said, Edward**, *Culture and Imperialism*, Londra-Melborne-Sydney, 1994.
- Orientalism*, Basingtoke, 1985.
- Sakaoğlu, Necdet**, "Geçmiş Zaman Olur ki", *Skylife*, Mart 1997, s. 112.
- Salmoné, Anthony H.**, "The Real Rulers of Turkey", *The Nineteenth Century*, 37 (Mayıs 1895), s. 719-33.
- Salt, Jeremy**, *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians 1878-1896*, Londra, 1993.
- "A Precarious Symbiosis: Ottoman Christians and Foreign Missionaries in the Nineteenth Century", *International Journal of Turkish Studies*, 3 (Kış 1985-86), s. 56.
- Salzmann, Ariel**, "An Ancien Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics and Society*, 21 (1993). s. 393-423.
- Schölch, Alexander**, *Egypt for the Egyptians: The Socio-Political Crisis in Egypt 1878-1882*, Londra, 1981.

- Seagrave, Sterling**, *Dragon Lady. The Life and Legend of the Last Empress of China*, Londra 1992.
- Seton Watson, Hugh**, "On Trying to be a Historian of Eastern Europe", *Historians as Nation Builders*, der. Harry Hanak, Chicago, 1980.
- Sırma, İhsan Süreyya**, *Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul, 1983.
- Smith, Anthony D.**, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, 1986.
- Solak, Seyit**, *1571'den Günümüze Kıbrıs Türk Yönetimleri*, Lefkoşa, 1989.
- Spuler, Bertold**, *Die Minderheitenschulen der europäischen Türkei von der Rejormzeit bis zum Weltkrieg*, Breslau 1936.
- Stone, Andrews Frank**, *Academies for Anatolia*, Lanham-New York-Londra 1984.
- Suny, Ronald Grigor**, *Looking Toward Ararat. Armenia in Modern History*, Bloomington-Indianapolis, 1993.
- Sutcliffe, Constance**, "Turkish Guilds", *Forthnightly Review*, LXVI (1896), s. 828-35.
- Taneri, Kemal Zülfü**, *Süleyman Hüsnü Paşa'nın Hayatı ve Eserleri*, Ankara, 1963.
- Tarhanlı, İftar**, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul, 1993.
- Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1983.
- Tekin, Şinasi; Tekin, Gönül Alpay**, "Imperial Self Portrait. The Ottoman Empire as Revealed in Sultan Abdul Hamid's Photographic Albums" *Journal of Turkish Studies*, 12 (1988).
- Tietze, Andreas**, "Ethnicity and Change in Ottoman Intellectual History", *Turcica*, 22-31 (1991).
- Timur, Taner**, *Osmanlı Çalışmaları*, Ankara, 1989.
- Osmanlı Kimliği*, İstanbul, 1986.
- Todorova, Maria**, "The Ottoman Legacy in the Balkans", *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, der. Carl Brown, New York, 1996, s. 46-77.
- Toledano, Ehud**, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, Cambridge, 1990.
- Toprak, Zafer**, *Türkiye'de Milli İktisat*, İstanbul, 1983.
- Trimingham, J. Spencer**, *The Sufi, Orders in Islam*, Oxford, 1971.

- Trumpener, Ulrich**, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, Princeton, 1968.
- Tunaya, Tarık Zafer**, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1984.
- Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul, 1943.
- Türkgeldi, Ali Fuad**, *Mesail-i Mühimme-i Siyasiye*, Ankara, 1966.
- Uzunçarşılı İ. H.**, *Midhat Paşa ve Taif Mahkûmları*, Ankara, 1985.
- Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, Ankara, 1967.
- Vatin, Nicolas**, "Aux Origines du Pelerinage A Eyüp des Sultans Ottomans", *Turcica*, 27 (1995).
- Voltaire, François-Marie**, *Essaie sur les moeurs. Et l'esprit des nations*, Paris, 1858.
- Weber, Eugene**, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914*, Stanford, 1976.
- Wilentz, Sean (der.)**, *Rites of Power, Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, Philadelphia, 1985.
- Williams, Charles**, *The Armenian Campaign, A Diary of the Campaign of 1877 in Armenia and Koordistan*, Londra 1878, s. ix, x.
- Wilson, Keith M. (der.)**, *British Foreign Secretaries and Foreign Policy*, Londra, 1987.
- Woodhead, Christine**, "The Present Terror of the World. Contemporary Views of the Ottoman Empire c. 1600", *History*, 72 (1987), s. 20-37.
- Wortman, Richard**, *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, I, Princeton 1995.
- "Moscow and Petersburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia 1881-1914", *Rites of Power*, der. Sean Wilentz, Philadelphia, 1985, s. 244-71.
- Yasamee, F. A. K.**, *Ottoman Diplomacy, Abdülhamid II the Great Powers 1878-1888*, İstanbul, 1996.
- "Abdülhamid II and the Ottoman Defence Problem", *Diplomacy and Statecraft*, 4 (1993).
- "The Ottoman Empire and the European Great Powers", School of Oriental and African Studies, doktora tezi, (1984), s. 56-60.
- Zia, Nesim**, *Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçışı ve Ada'da Kurulan İngiliz İdaresi*, Ankara, 1975.

Zwemer, Samuel M., *The Law of Apostasy in Islam, Answering the Question why there are so few Moslem Converts, and Giving Examples of their Moral Courage and Martyrdom*, Londra-Edinburgh-New York, 1924.

A

Abbas Hilmi Paşa 72, 161,
Abbasiler 60, 191
Abdullah biraderler 169
Abdülaziz, sultan 209
Abdülhamid, sultan 45, 78, 98,
131, 155, 156, 161, 164, 169,
181, 202, 204, 214, 224
Abdülmecid, sultan 35
Abhaz 187
Abu el Haj, Rifat 22, 23, 195,
197, 198,
Abu Manneh, Butrus 12, 50, 58,
78, 206, 208, 214, 224
Adana 43, 45, 102
Aden 75, 139, 213
Afrika/Afrikalılar 16, 55, 78,
79, 127, 129, 164, 170, 171,
181, 189, 202, 228, 237, 238
Ahmed Cevdet Paşa 33
Ahmed Efendi 77
Ahmed Esad 223
Ahmed I, sultan 43
Ahmed Muhtar Paşa 162
Ahmed Şakir Paşa 91, 97, 105,
108, 205, 219, 222, 223
Akarlı, Engin Deniz 195, 198
Akif Paşa 184
al-cevaib 74, 75
Alaeddin Keykubad 40
Albert Victor 161
Aleksandr 30, 42
Aleviler 55
Ali Nizami Paşa 160
Ali Reşid Efendi 96

Alkuş (Basra) 104
Alliance Evangélique 139
Almanya 20, 30, 34, 48, 162,
171, 177, 195, 246
Amerika 8, 14, 36, 47, 53, 54,
127-129, 134, 138-144, 146-
148, 150, 160, 168, 174-177,
181, 231, 233
Amerika Birleşik Devletle-
ri (ABD) 140, 144, 147, 152,
160, 166, 168, 169, 180
Anderson, Benedict 169, 171,
198, 238, 239, 241
Ankara 35, 77, 90, 93, 94, 102,
104, 191-193, 196, 198, 204,
209, 218, 219, 222, 231, 234,
242, 243
Antakya 97, 104
Anvers fuarı 177
Arai, Masssami 20, 197
Arnavutluk, Arnavutlar 29, 36,
38, 94, 115, 123, 134
Arnold, Dr. Muhleisen 149, 234
Asım Bey 81, 86, 87
Aşçı Dede 19
At Meydanı 174, 176, 182, 239,
Avusturya 16, 27, 30, 33, 34, 48,
98, 107, 122, 156, 172
Ayasofya 42, 44, 203
Aydın vilayeti 132, 229, 230
Aziz Paşa, Musul valisi 86, 217

B

Babîâli 14, 16, 25, 27, 48, 49, 59,
69, 72, 74, 75, 77, 97, 99, 103,
105, 132, 133, 137-139, 146,

147, 153-155, 157-159, 161, 165, 168, 172, 175-181, 189, 192, 200, 202, 204-207, 212, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 225, 229-241
Bağdat 20, 44, 80, 89, 113-115, 121, 200, 203, 209, 219
Balkanlar 13, 49, 58, 94, 95, 204, 209
Barbir, Karl 148
Barcelona fuarı 171
Basmacıyan, Karabet 47
Basra Körfezi 16, 74, 75, 76, 208, 213
Batum 77
Bayezid, Yıldırım sultan 43, 218
Bayezid II, sultan 43
Bedeviler 54, 55, 73, 81, 90, 174, 176
Benedict, Burton 171, 247
Berlin Antlaşması 130
Beşiktaş 37, 116
Beyrut 119, 135, 136, 146, 226, 231
Bingazi 72, 115, 118, 207, 238
Birecik 100-102
Birinci Dünya Savaşı 160, 188, 192
Bismarck 155
Bitlis 80, 103, 107, 215, 233
Bizans imparatorluğu 41, 42, 203, 206
Blind, Karl 163
Bretanya 20
British Museum 51, 169
Brüksel 171, 177, 178, 202, 240
Budapeşte 156, 178
Budizm 123
Bulgaristan, Bulgarlar 49, 59, 93, 162, 171, 219, 231, 241

Bursa 40, 43, 44, 52, 120, 204

Büchner 68

C

Cahun, Leon 20, 197

Caratzas, Kyrillos 94

Carnot, Sadi 158

Cava, Cavahılar 69, 70, 73, 112, 181

Cebele 97

Cemaleddin, şeyh 123, 218

Central Turkey College (Antep) 148

Cevad Paşa, sadrazam 130, 204-206, 217, 229, 231, 232, 235

Cezayir 66-69, 79, 141, 181, 211, 212

Chicago fuarı 48, 141, 172-174, 175, 177, 179, 180, 182, 206, 208, 238-240

Choueriri, Youssef 192, 243

Cidde 69, 70, 76

Cizvitler 89, 120, 135, 137, 230

Comédie Française 158

Courtellemont, Gervais 69, 70, 211

Cromer, Lord 72

Currie, Sir Philip 159

Ç

Çatalca 47

Çelik, Zeynep 44, 182, 200, 204

Çerkesler 187

Çin, Çinliler 122, 197, 199, 209, 242

D

Dacıgler 103

Dağıstan 77, 123

Darwin, Charles 68
De Lusignan, Anne Marie 122,
155, 163, 226
Débats 153
Diderot 152
Diplomatic Flashes 155
Dix-Neuvième Siècle 157
Dönmeler 94, 219
Dreyfus olayı 165, 237
Duguid, Stephen 208
Dumont, Paul 204

E

Ebu Hanefi 109, 191, 209
Ebuziya Tefvîk 178, 240
Edirne 47
Elbasan 94
Elliot, John 199
Elliot, Mr. 143, 144, 154
Elliot, Sir Henry 234
Emetullah Hatun 45
Emeviler 191
Emin Efendi 184
Emirgan 169
Enayat, Hamid 192, 243
Ermeniler 47, 55, 100-104, 107,
138, 142-144, 148, 155, 163,
221, 222
Ertuğrul Alayı 45, 50
Ertuğrul Gazi 38, 43, 45, 202,
204, 205
Erzurum 49, 119, 120, 136, 142,
232, 233
Esad Paşa 172
Eyüp sultan 202

F

Fahreddin Paşa 54, 57, 208
Fas 71, 72, 181, 212
Fatma Aliye 164, 237
Fatma Sultan camii 77

Fehim Efendi, Hacı 77
Ferah Ali Paşa 187
Feyzullah Efendi 94
Filiki Etheria 93
Filipinler 147
Findley, Carter 19, 111, 121,
184, 197, 199, 208, 223, 226,
227, 242
Finkel, Caroline 11, 195
Fitzmaurice 100, 101, 221
Fleischer, Cornell 60, 61, 200,
208, 209, 212, 215
Fransa 20, 48, 82, 85, 111, 129,
135-137, 171, 188, 192, 224,
230, 243
Fransa-Prusya Savaşı 230
Fransız Devrimi 33
Fuad Paşa 189, 212

G

Garber, Maria 146
Gazi Osman Paşa 171
Geertz, Clifford 200
Georgeon, François 12, 44, 204
Girit 41, 219
Gladstone 151, 163, 165, 237
Gluck, Carol 15, 30, 32, 195,
199, 200, 201, 215, 227, 228,
238
Grabill, Joseph 144, 231, 233
Gregorius XV, papa 134
Gülmez biraderler 48
Gümüşhane 91, 93, 103
Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Efendi 77, 78, 214

H

Habermas, Jürgen 22, 26, 198,
199, 241
Habsburglar 60
Hakkâri 50, 84

Hakkı Bey 175-177, 180, 239, 240
Halep 78, 97, 100, 101, 115, 138, 221, 233
Hamburg 170
Hamidiye Alayları 49, 83, 84, 88, 95, 115, 216
Hamlin, Cyrus 145
Hasan Turhan Paşa 171
Hasluck, William 96, 219, 251
Hayme Ana 45
Hepworth, George H. 144
Hıdaiye 97
Hristiyanlık, Hristiyanlar 7, 9, 13-16, 18, 21, 24, 26, 46, 49, 53, 55, 58, 61, 62, 71, 73, 82, 85, 90-94, 96-105, 108, 110, 119, 128-132, 135-137, 140, 143, 147-149, 152, 162, 165, 167, 168, 175, 181, 186, 187, 189, 194, 197, 204, 209, 219, 220, 225, 226, 228-230, 236
Hicaz (vilayeti) 70
Hicaz demiryolu 57, 74, 181, 213
Hilal-i Ahmer 160
Hindistan 16, 21, 70, 72, 75, 76, 123, 165, 188, 208, 209, 213, 237, 243
Hobsbawn, Eric 199, 211
Hourani, Albert 61, 192, 194, 209
Howard, Mr. 143, 144
Hoy 143, 233
Hurgronje, Snouck 62, 209, 210, 212
Hüseyin Çağmani, kadı 64
I-İ
L'Illustration 166
Irak 15, 53, 54, 62, 64, 81, 87, 114, 121, 214, 216

İbn Haldun 33, 200
İnalçık, Halil 191, 194, 208, 209, 242, 243
İngiltere 129, 157, 159, 162, 163, 171, 190
İran 66, 85, 114, 139, 143
İslamoğlu İnan, Huri 61, 195, 209, 252
İsmail Hakkı Paşa İsmail 75
İsmail Nuri Paşa, Musul valisi 114, 224
İspanya 29, 71, 72, 171
İstanbul 14, 17, 21, 24, 29, 38, 41, 42, 44, 46, 47, 49-51, 64, 65, 68, 71, 73, 78, 79, 80, 82, 83-86, 88-90, 94, 96, 98, 99, 102-104, 113-115, 118, 120-122, 131-134, 136-141, 144, 149, 153, 154, 156, 161, 163, 165, 168, 170, 172, 174, 175, 180, 181, 186, 189, 194, 196, 197-206, 209, 211, 213-215, 218, 219, 221, 222, 224, 226-231, 234-237, 241, 242, 244
İstavri 91-94
İsveç 68
İşkodra 134, 230
İtalya 34, 39, 111, 134, 158, 162, 180, 206
İttihad ve Terakki Cemiyeti 124, 125, 201, 227, 228, 242
İzmir 120, 136, 210, 229, 232
İzmit 47
J
Japonya, Japonlar 27, 29, 30, 32, 36, 128, 141, 188, 201, 209, 236, 238
Jessup, Henry 129, 149
Jön Türkler 36, 54, 68, 118, 121, 190-192, 194, 201, 211, 227, 228

K

Kabe 46, 70
Kafkasya 77, 187
Kahire 35, 159
Kamil Paşa 46, 76, 79, 135, 137, 138, 204, 206, 212-214, 229-231, 235, 240
Kantorowicz, E. H. 185, 190, 242
Karaca Paşa 159
Karahisar 140
Karak (Ürdün) 90
Karakyan, Leon Bey 179
Karmelitler 134
Kars 162
Kastamonu 121, 226
Katerina II, çariçe 152
Kayalı, Hasan 54
Kayseri 140, 232
Kemalistler 191-193
Kerbela 113
Kethüdazade Hacı Göğüş Efendi 149
Kevar 139
Khoury, Philip 192, 243, 252
Kıbrıs 99, 128, 138, 221, 231, 257, 258
Kırım Savaşı 22, 151-153, 162
Kızılbaş 53, 95, 96, 104, 220
Kızıldeniz 74, 76
Kitab-ı Mukaddes Derneği 129, 133, 139, 143, 228, 229, 231
Knapp, George Perkins 142, 232
Knowles, Edward Randall 145, 233
Konfüçyüsçülük 123
Konta 180
Konya 48, 53, 146, 202, 204, 205, 253
Kore 128

Korfu 93

Köprülü, Ahmed 40
Köprülü, Mehmed 40
Kudüs 20, 115, 180, 204, 217
Kuran 34, 43, 49, 50, 65-68, 71, 86, 96, 112, 123, 128, 190, 210, 211, 215, 243
Kuran, Aptullah 36
Küçük Said Paşa 185
Kürtler 15, 32, 53, 54, 77, 81, 82, 95, 103, 107, 117

L

Lahey 159, 236
Laliş 85, 86, 217
Latham, R. G. 162, 234, 237
Layard, Sir Henry 59, 131, 165, 237
Lazkiye 96, 97, 220
Lefkoşa 138, 221, 231
Leitner, Dr. G. W. 170
Lewis, Bernard 53, 206
Libya 72
London Chronicle 166
London Daily News 133
Londra 11, 20, 102, 130, 139, 151, 153, 154, 156, 158, 159, 160-165, 168, 170, 171, 194, 195-199, 201, 203, 206, 208, 209, 211, 213, 215-217, 219-221, 224, 226, 227, 229, 231, 234-238, 243
Londra Dünya Sergisi 171
Louis XVI, kral 190, 243
Lourdes 20
Lübnan 20, 135, 198, 230
Lynch, H. B. 119, 226,
M
Maan vadisi 90, 104
Macaristan 178

- Macauley, Thomas Babington 123
- Madrid 71, 239
- Mahmud Efendi 92
- Mahmud II, sultan 21, 31, 35, 39, 60, 184, 185, 214
- Mahmud Memduh Paşa 94, 205
- Maksimoff 71
- Malet, Sir Louis 165, 237
- Malluh 167
- Mamuretülaziz (Elazığ) 116, 136, 225, 233
- Manastır 91, 119, 138, 143, 204
- Manolaki 47
- Mardin, Şerif 11, 44, 54, 55, 63, 76, 80, 95, 107, 116, 184, 197, 200, 209, 225, 227
- Maskat 75, 76, 213
- Mavroyeni Bey 167, 168, 173, 235, 237, 239
- Mazzini 113
- Mecelle 33, 63, 210
- Meclis-i Vükela 85, 89, 94, 98, 131, 133, 146, 160, 170, 171, 211, 217, 229, 230, 232, 233, 238-241
- Medine 38, 42, 46, 49, 54, 57, 68, 122, 181, 205, 207, 208
- Mehmed Emin Ali Paşa 221
- Mehmed Emir Ali Han 165
- Mehmed II, Fatih sultan 17, 40
- Mehmed IV, sultan 43
- Mehmed İzzet 164, 237
- Mehmed Sadık, Hafız 210, 214, 234
- Mehmed Şakir Efendi 100
- Mehmed VII, Vahdeddin 191
- Meiji hanedanı 29, 30, 32, 123, 128, 188, 228
- Mekke 34, 38, 42, 46, 50, 57, 68, 70, 122, 181, 204, 210, 211, 224
- Mekteb-i Aşiret (Aşiret Mektebi) 8, 115, 169, 263
- Mekteb-i Bahriye 110, 263
- Mekteb-i Harbiye 36, 219, 236
- Mekteb-i Mülkiye-i Şahane 108, 110, 223, 224
- Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) 118, 223
- Mekteb-i Tıbbiye 36, 124
- Melamiler 95
- Melhame, Selim 155, 235
- Merzifon 139, 144
- Messick, Brinkley 64, 200
- Mevleviler 20, 178
- Mısır 15, 35, 44, 54, 60, 66, 72, 78, 79, 109, 128, 135, 136, 149, 160, 161, 167, 172, 173, 180-182, 188, 192, 194, 201, 207, 212, 231, 236, 239, 243
- Mızraklı İlmihal 68
- Midhat Paşa 154, 155, 184, 185, 190, 212, 234, 242
- Mihal Bey 242
- Mihran Boyacıyan Efendi 119
- Milano 158
- Mill, John Stuart 68
- Millingen, Osman 159, 236
- Mintzuri, Agop 37, 38, 202, 254
- Mir Ali Bey 84, 85
- Mir Mirza Bey 87
- Missionary Herald* 140, 232
- Mitchell, Timothy 44, 199
- Molokai Adası (Hawaii) 142
- Mondros Mütarekesi 57
- Moskova 41, 42, 170
- Mukaddime* 33, 200
- Munci Bey 141, 142, 232
- Murad III 43
- Musa Bey, Kürt şeyhi 103
- Mustafa I, sultan 43
- Mustafa Kemal (Atatürk) 191, 193, 243, 248

Mustafa Reşid Paşa 17, 40, 42, 58, 122, 212
Mustafa Zeki Paşa 110, 118, 216, 223, 225
Musul 53, 55, 80, 81, 84-88, 103, 104, 113-115, 118, 134, 135, 207, 217, 218, 222, 224, 230, 259, 262, 264
Musurus Ghikis Bey 234, 254
Musurus Paşa 153, 154, 160, 234
Muş 103
Münir Paşa 49

N

Nablus 133
Naci Kıcıman 57, 205, 207
Nakşibendiler 77, 78, 95
Napoléon Bonaparte 135
Nazım Bey 51, 52
Necipoğlu, Gülru 12, 42, 199, 203
New York 141, 167, 168, 196, 197, 208, 215, 229, 231, 236,
Niğde 43
Nikola I, çar 30, 108
Normandiya 20
Norveç 68
Noya Vremya 156
Nubar Paşa 160
Nuri Bey 175
Nuseyriiler 96, 97, 220, 231

O-Ö

Ocak, Ahuned Yaşar 12, 80, 215
Oğuz boyu 40, 41, 202
Omdurman savaşı 194
Orhan, sultan 44
Ortaylı, İlber 12, 193, 197
Osman Dikna 76
Osman II, sultan 43
Osman Nuri Paşa 50, 65, 69, 72,

73, 112, 113, 115, 124, 207, 210-213, 224, 229
Osman Paşa, Gazi 38, 44, 45, 171, 187
Osman Paşa, Musul valisi 86, 217
Osman, sultan 45
Osmanlı-Rus Savaşı (1877-78) 77, 162, 171
Otranto 13
Ömer Vehbi Paşa 84-88, 216, 217, 230

P

Paik-i İslam 165
Pall Mall Gazette 151, 154
Papalık (Vatikan) 230
Paris 22, 31, 49, 80, 151, 153, 155, 157, 159, 166, 172, 173, 178-180, 189, 194, 195, 196, 197, 201, 204, 207, 211, 220, 222, 226, 236, 239, 243
Paris Antlaşması 22, 151, 194
Paris sergileri 31, 172, 173, 178, 179, 180, 189, 239
Patrak 84
Pertev Paşa, sadrazam 184, 242, 249
Peşderli 114
Petit Journal 157
Petro, çar (Büyük) 21
Philip IV, İspanya kralı 29, 199, 264
Picard, Mösyö 179
Plevne 14, 171, 194
Politis, Kozmas 120, 226, 256
Polonya 108, 199

Q

Questions Diplomatiques et Coloniales 153, 234

R

Raci Bey 174, 176
Rambert, Louis 48, 159, 161, 201, 205, 236, 237
Recai Bey 112
Redhouse, Sir James 68, 206, 207, 211, 218
Reşid Paşa 17, 40, 42, 58, 122, 212
Richard II 9, 190, 191,
Rifailer 78
Rifat Paşa, sadrazam 131, 200, 221, 225
Robert Kolej 145, 229, 231
Roma 13, 42, 55, 109, 124, 137, 145
Romanov hanedanı 60
Roseberry, Lord 158
Rosenstein, Mr. 47
Rumeli 111, 152, 181, 223, 241, 241
Rumlar 53, 91, 111
Rus-Japon Savaşı 19, 152, 160, 236
Russell, Earl 130
Rusya, Ruslar 21, 27, 30, 34, 66, 98, 122, 123, 129, 135, 142, 144, 155, 162, 163, 219, 227

S

Sadullah Efendi 172, 180
Sabit Bey 176
Sadık Rifat Paşa 33, 200
Said-i Nursi, Bediüzzaman 107, 116, 148
Said Paşa, sadrazam 9, 14, 50, 51, 98, 156, 194, 203, 206, 207, 220, 240, 242
Said, Edward 27, 128, 152, 167, 173, 199, 228

Salisbury, Lord 102, 160, 165, 195, 237
Salt, Jeremy 129, 228, 229
Salzmann, Ariel 11, 21, 197
San'a 64, 75, 90, 121
Selahaddin Bey, Albay 151
Selanik 104, 111, 204, 219, 230
Selim I, Yavuz sultan 42, 43, 60, 104, 196
Selim II, sultan 43, 60
Sen Petersburg 156, 219, 235
Servet-i Fünun 166, 237, 249
Seton-Watson, Hugh 60, 194, 198, 257
Shils, Edward 56, 184, 207, 242
Sırbistan/ Sırp lar 31, 199
Sincar 54, 81, 86, 87, 88, 218
Sivas 91, 95, 103, 127, 143, 207, 220, 222, 233, 265
Smith, Anthony 79
Snider, J. 177
Sofracioğlu, Ömer 93
Söğüt 38, 43, 45, 46, 205
Spencer, Herbert 194
St. Louis fuarı 180, 181
Stockholm 68, 211
Sudan 76, 194
Sudre, C. H. 178, 240
Sunnilik 90
Suriye 53, 68, 72, 78, 89, 90, 96, 97, 115, 121, 129, 131, 132, 135, 136, 149, 165, 167, 173, 192, 198, 206, 226, 229, 231
Surre Alayı 38, 39
Sutcliffe, Constance 164, 237, 257
Süleyman Hüsnü Paşa 34, 62, 80, 148, 209
Süleyman I, Kanuni sultan 17, 43
Sünusiler 54
Sykes, Mark 163, 237

Ş
Şam 112, 136
Şark meselesi 18, 196
Şebekli 85, 86, 114, 216, 217
Şeyh Adi 87, 114, 217
Şeyh Ali Efendi 96
Şeyh Fehmi 19
Şeyh İbn Reşid 50
Şeyh Muhammed Nur 104
Şeyh Şamil 123
Şeyhan vadisi 83-86, 88, 114, 216
Şiilik 62
Şûra-yı Devlet 69, 143, 210, 211

T

Tahir Efendi 52
Tahsin Efendi, Hoca 148
Taif 184, 242, 258
Tanzimat 22, 26, 33, 44, 58-61, 78, 108, 119, 122, 123, 148, 152, 175, 184-186, 193, 197, 206, 214
Tarih-i Cevdet 200, 242, 246
Taşnaksütyun 144
Teasdale, General Christopher 151, 162,
Tel el-Kebir 14, 194
Tevfik Bey 176
Tevfik Paşa, hıdiv 147, 221, 232, 233, 239, 241
The Nineteenth Century 154, 204, 212, 215, 234
Tibawi, A. L. 128, 220, 228, 234
Tietze, Andreas 257
Timur, Taner 17, 196
Todorova, Maria 21, 197
Tokat 53, 55, 95, 206, 207, 220
Toledano, Ehud 192
Topkapı Sarayı 37, 42, 172, 177

Toptani, Esad 190
Torajiro, Yamada 29, 37, 199, 201
Trablusgarp 238
Trablusşam 86, 96, 115
Trabzon 49, 90-92, 104, 136, 139, 140, 205, 219, 233
Trimingham, J. Spencer 79, 214, 215
Tütün Rejisi 48
Tzu Hsi 128

U

Ubeydullah Efendi 77
Uvarov, Kont 108, 122

Ü

Üsküdar 169
Üsküp 47

V

Vajda, Sigismonde 49
Vakit 93, 165
Vambéry, Arminius 156, 178, 235
Van 63, 88, 107, 148
Vassaf Efendi 184
Victoria, kraliçe 15, 47, 70, 160, 161, 164, 211, 236, 248
Viyana 21, 30, 156, 157, 195, 200, 235, 249
Voltaire, François Marie 17, 152, 196

W

Washington Post 141
Weber, Eugene 108, 215, 222, 224
Weber, Max 15
Westerly, Dr. Michael 143

Williams, Charles 162

Woods Paşa 161

Y

Yemen 50, 64, 65, 69, 72, 75,
89, 90, 93, 112, 115, 118, 121,
139, 151, 184, 200, 210, 218,
224, 231

Yeniçeriler 17, 18, 175, 179,
196, 214, 242

Yezidiler 7, 53, 55, 81-86, 88,
104, 114, 135, 206, 216, 218,
220, 224

Yıldız Mahkemesi 185, 234, 242

Yozgat 43, 91-94, 102, 219

Yunan-Osmanlı Savaşı 157, 160

Yusuf Zeki Efendi 135

Z

Zafir, Şeyh Hamza 78, 79

Zanzibar 74, 75, 213

Ziya Paşa 152

Zola, Émile 165

Zor 86, 115, 116

Zühdü Paşa 66, 117, 210, 211,
223, 225

DK'da yayımlanmış diğer tarih kitapları

