

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>

4. Baskı

Kemal H. Karpaz

İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

KEMAL H. KARPAT • İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI



KEMAL H. KARPAT

Kemal Karpas, Dobruca'nın Babadağ kasabasında doğdu. Akademik çalışmalarına 1950 yılında New York ve Washington üniversitelerinde başladı. Birleşmiş Milletler Toplumsal Araştırmalar Bölümü'ndeki görevinin ardından, sırasıyla Montana Devlet Üniversitesi, New York Üniversitesi, Princeton Üniversitesi, Robert Koleji, Bilkent Üniversitesi, ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, AÜ Siyasi Bilgiler Fakültesi, Harvard Üniversitesi, John Hopkins Üniversitesi, Colombia Üniversitesi ve Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales gibi eğitim kurumlarında öğretim üyeliği ve yöneticilik faaliyetlerinde bulundu. 1970-88 yılları arasında Wisconsin Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Bölüm Başkanlığı'nı yürüten Profesör Karpas, Türk Araştırmaları Derneği ile Türk Araştırmaları Kurumu'nun başkanlıklarını da yaptı. Wisconsin Üniversitesi Orta Asya Çalışmaları Programı'nı yürüttü. Halen Türk Tarih Kurumu onur üyesi olan Karpas, *International Journal of Turkish Studies*, *Central Asian Survey* ve *Journal of Muslim Minority Affairs* dergilerinin editörler kurullarında yer aldı. Karpas, Wisconsin Üniversitesi Tarih bölümünde öğretim üyeliğini sürdürmektedir.

Kemal Karpas'ın yayımlanmış olan bazı eserleri şunlardır: *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, Princeton University Press, 1959, *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton University Press, 1964, *Türk Demokrasi Tarihi*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, Preager, 1968, 1971, *Gecekondu Üzerine*, ODTÜ 1973, *Social Change and Politics in Turkey*, Brill Leiden, 1973, *Osmanlı ve Dünya*, 2000, *Turkey's Foreign Policy in Transition*, Leiden, 1975, *Ottoman Population 1830-1914 Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, 1985, *The Turks of Bulgaria: The Social-Political History of a Minority*, 1990, *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden, 2000; *Osmanlı ve Dünya*, 2000, *The Politicization of Islam: Reconstruction and Identity, State Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, 2001, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, İmge Kitabevi Yayınları, 2002, *Osmanlı Modernleşmesi/ Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, İmge Kitabevi Yayınları, 2002, *Türkiye ve Orta Asya*, İmge Kitabevi Yayınları, 2003, *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, 2003, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*, İstanbul, 2003.



KEMAL H. KARPAT
İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI
OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE KİMLİK, DEVLET,
İNANÇ VE CEMAATİN YENİDEN YAPILANDIRILMASI
İNGİLİZCE'DEN ÇEVİREN ŞİAR YALÇIN

© KEMAL H. KARPAT, 2001

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 58
TARİH 7

ISBN 975-6857-58-7

KAPAK MECLİS-İ MEBUSAN'IN 1908'DEKİ AÇILIŞINDA MEBUSLAR II. ABDÜLHAMİD'İ SELÂMLIYOR.

1. BASKI İSTANBUL, NİSAN 2004
2. BASKI İSTANBUL, NİSAN 2005
3. BASKI İSTANBUL, NİSAN 2009
4. BASKI İSTANBUL, EYLÜL 2010

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / FAKS: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYANLAR MEHMET Ö. ALKAN - FAHRİ ARAL
TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ
DİZİN VE DÜZELTİ SAİT KIZILIRMAK
KAYNAKÇA DÜZENLEME ALKAN DALKILIÇ - AHU AYAN
BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL
TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
Istanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Karpat, Kemal H.
İslâm'ın siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin son döneminde kimlik, devlet,
inanç ve cemaatin yeniden yapılandırılması / Kemal H. Karpat; çev. Şiar Yalçın.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 975-6857-58-7 (pbk.)

1. Turkey—History—1878-1909. 2. Turkey—History—Mehmed V, 1909-1918.
 3. Islam and state—Turkey. 4. Panislamism. I. Title. II. Yalçın, Şiar.
- DR572.K2819 2004

KEMAL H. KARPAT

İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI
OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİNDE
KİMLİK, DEVLET, İNANÇ VE CEMAATİN
YENİDEN YAPILANDIRILMASI

İNGİLİZCE'DEN ÇEVİREN ŞİAR YALÇIN

İçindekiler

xı Türkçe Çeviriye Önsöz

xxvii Önsöz

1 Giriş

1 Genel Tema

7 Kapitalizm, Toplumsal Değişim ve Dinî Uyanış

9 Yeniden Canlanma, Reformlar, Osmanlıcılık ve II. Abdülhamid

12 Bir Kitlesel Seferberlik İdeolojisi ve Uygarlık Kavramı Olarak İslâm

16 Çatışan Hristiyan ve Müslüman Medeniyet ve İslâmcılık Kavramları

18 Türkler, Cemaatler ve Etnik Gruplar

19 Ulusal Kimlik ve Türk Milliyetçiliği: Bir Sentez

20 Osmanlıların Avrupa ile İlişkileri

22 Hilafet, İslâmcılık (Pan-İslâmizm) ve II. Abdülhamid

31 BİRİNCİ BÖLÜM İslâmcı Uyanış: İslâmcılığın (Pan-İslâmizm) Popüler Kökenleri

31 Dinsel Uyanış Hareketinin Genel Özellikleri

39 Vehhabiler: Osmanlılarla Fırtınalı İlişkileri

46 Hindistan Uyanış Hareketi: Seyyid Ahmed Barelvi

55 Nakşibendiyye-Müridiyye

72 Afrika'da Dini Uyanış Hareketleri: Senusilik ve Osmanlılar

77 Sonuç

83 İKİNCİ BÖLÜM Pan-İslâmizmin Öncüleri: Çevresel İslâm ve Hilafet Merkezi

85 Mysore Sultanı Tipu

91 Açe (Açe) Örneği

99 Comoro (Komor) Adaları'nın Müslümanları

102 Yakub Bey'in Osmanlı Sultanlarıyla İlişkileri: Yeni Bir Yorum

- 114** Arabistan ve Bahreyn'in Arap Şeyhleri: Halife Karşısı Tebaa
119 Sonuç

121 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Rusya, İslâm ve Modernizm:
Geçmişin Mirası

- 123** Rusların Kazan ve Kırım'a Yayılması ve
ve Osmanlı Tepkisi
131 Kırım Savaşı ve Avrupa'ya Açılma
133 Siyaset ve İslâm Doktrini
141 Osmanlı Türkleri ile Orta Asya Türkleri
Arasındaki Tarihi İlişkiler
147 Rusların Orta Asya Fethine
Osmanlı-Müslüman Tepkisi
151 İngilizlerin Orta Asya İçin İslâm Planı
159 Sonuç

161 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Yeni Orta Sınıflar ve
Nakşibendiyye

- 161** Yeni Sınıfların Oluşumu
166 Yeni Orta Sınıfın Ekonomik Temelleri:
Toprak Tasarrufu, Özel Mülkiyet
169 Yeni Osmanlı Orta Sınıfının Ortaya Çıkışı:
Sosyo-Ekonomik Şartlar ve Siyasi Tavrılar
175 Göç ve Siyasi ve Toplumsal Sonuçları
178 Modern Eğitim ve Toplumsal-Felsefi Değişim
188 Siyasette Yeni Orta Sınıflar ve İdeolojileri
192 Orta Sınıflar ve Nakşibendiyye
208 Sonuç

213 BEŞİNCİ BÖLÜM Bilgi, Basın ve
İslâmcılığın Popülerleşmesi

- 218** İslâmcılık ve Basın
227 Sınav: İslâmi Birlik ve Savaş
231 *Basiret* ve Sultan Değiştirmek İçin Sivil Teşebbüs
243 Sonuç

- 247 ALTINCI BÖLÜM 1878-1879 Savaşı ve Farklılaşan İslâm ve Avrupa Algıları**
- 249** 1871 Cezayir İsyanı ve Fransızların Hilafete Bakışları
 - 255** Doğu Sorunu ve İngiltere’de Değişen İslâm İmajı
 - 265** 1876-1878 Savaşları
 - 272** Savaş Sonrası
 - 279** Sonuç
- 281 YEDİNCİ BÖLÜM Modern Bir Müslüman Hükümdarın Zuhuru: II. Abdülhamid**
- 281** Geçmişin Mirası
 - 287** Abdülhamid’in Hayatı
 - 300** Abdülhamid, Bürokrasi, Anayasa ve Otoritenin Merkezileştirilmesi
 - 317** Modernizm ile İslâm Arasında
 - 324** Hilafet, Müslümanların Kaderi ve Dış Siyaset
 - 327** Uluslararası Olayların Abdülhamid Üzerinde Etkileri
 - 332** Sonuç
- 337 SEKİZİNCİ BÖLÜM Sultanın Danışmanları, Araplarla Göçmenlerin Entegrasyonu**
- 338** Göç
 - 347** Halife-Sultanın Danışmanları
 - 360** Ahmed Midhat Efendi ve *Tercüman-ı Hakikat*
 - 367** Abdülhamid’in İslâm Birliği ve Şiiler Konusunda Danışmanı Cemaleddin Afgani
 - 379** Sonuç
- 383 DOKUZUNCU BÖLÜM Osmanlı-Avrupa İlişkileri ve İslâmcılık**
- 383** Berlin Antlaşması’nın Sonrası: Gladstone’un Politikası ve Osmanlılar
 - 389** İngilizlerin Pan-İslâmizmden Korkusu
 - 394** Fransızların, İngilizlerin Pan-İslâmizme Bakış Açısında Meydana Gelen Değişikliğe Tepkisi

398 İngilizlerin Mısır'ı İşgali

408 Sonuç

411 ONUNCU BÖLÜM Biçimde Süreklilik, Özde Değişiklik:
Hanedan, Devlet ve İslâmcılık

413 Hanedan, Devlet ve Din Uyumu

415 Modern Devlete Sadakat Sağlamak İçin Eski Seremoniler

421 Cemaati (Milleti) Güçlendirmeye ve
“Millileştirmeye” Yönelik “Dini” Faaliyetler

429 Denizaşırı “Pan-İslâmcı” Faaliyetler

441 Sonuç

445 ONBİRİNCİ BÖLÜM Haremeyn, Hilafet ve İngilizlerin
Bir Arap Halife Arayışları

445 Hilafetin ve Hicaz'ın Yeni Roller

451 Hicaz'da Arap Emiri ve Osmanlı Valisi

456 Emirler ve İngilizler

463 Hilafetle İlgili İngiliz Planlarına Osmanlı Tepkileri

468 Hicaz Demiryolu

474 Sonuç

477 ONİKİNCİ BÖLÜM Hilafet ve Afrika'da
Osmanlı Dış Politikası

479 Cezayir-Tunus

483 Senusiye ile Osmanlı İlişkileri

491 Fas ile Yakınlaşma

– **498** Mısırlı Arabi ve Sudan Mehdi'si

504 Doğu Orta Afrika'da Müslüman Birliği

511 Sonuç

513 ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM Modern Milliyet Kavramının
Oluşumu: Rusya'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda
Türkçülük ve Pan-İslâmizm

513 Rus ve Osmanlı İmparatorluğu Müslümanları Arasındaki
Kimliğin Yeniden Tanımlanması

- 522** Ekonomik-Sosyal Değişim, Modern Eğitim ve Aydınlar
- 526** 1878'den Sonra Rusya'nın Müslümanları
ve Osmanlı Politikaları
- 532** Rusya Müslümanları Arasında Toplumsal Değişiklik
ve Kimliğin Yeniden Yapılanması
- 534** Kapitalizm, Sosyal Değişiklik ve Eğitim
- 544** Rusya'da Müslüman Kurtuluş Hareketinin Liderleri
ve "Milli" Özellikler
- 550** İsmail Gaspıralı ve Milliyetçilik
- 558** Orta Asya'da Modernizm ve Milliyetçilik
- 561** Sonuç

- 571** ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM Devlet, Cemaat-Millet
ve Kimliğin Yeniden Yapılanması
- 572** Kimlik Değişikliği ve Devlet
- 576** Yapısal Dönüşüm, Yeni Bürokrasi ve Kimlik Değişikliği
- 582** Osmanlıcılık ve Modern Millet
- 586** Merkezîyetçilik, Osmanlıcılık ve Bölgecilik
- 592** İslâmcılık ve Millet Kavramı
- 597** Millet
- 604** Sonuç

- 607** ONBEŞİNCİ BÖLÜM Osmanlıcılık, Anavatan
ve Devletin "Türklüğü"
- 609** Vatan, Toprak ve Türklükle İlgili İlk Algılamalar
- 620** Vatandan Milliyete: Devletin Türklüğü
- 622** Etnisite Kaynakları Olarak Dil ve İletişim
- 627** Devlet ve Milli Kimlik
- 629** Yeni Bir "Türk" Toplumunun Ortaya Çıkışı:
Göç ve Sosyo-Kültürel Yeniden Yapılanma
- 638** Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Arapçılık (Arabizm)
- 644** Jön Türk İhtilali
- 647** Sonuç

653 ONALTINCI BÖLÜM Toplumun Türklüğü:

Dinî Kimlikten Etnik Ulusal Kimliğe

655 Jön Türkler ve Osmanlıcılık

660 Türklüğün Ortaya Çıkışı

681 Jön Türkler ve Türklük

685 Sonuç

691 ONYEDİNCİ BÖLÜM Türk Düşünürleri:

Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Fuad Köprülü

693 Ziya Gökalp (1878-1924)

718 Yusuf Akçura (1876-1935)

734 Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966)

744 Sonuç

755 Sonuç

781 Seçilmiş Kaynakça

823 Dizin

Türkçe Çeviriye Önsöz

Bu kitap, İngilizce “giriş”te belirttiğim gibi, mesleki hayatım boyunca zihnimde yoğrulmuştur. Aslında kitap Osmanlı’nın son yarım yüzyıl tarihi üzerine sosyo-politik kavramlar ve şahsi görüş ve sezgilerimden örülmüş bir arayıştır. Arayış, Türklerin yani Osmanlıların nasıl modern millet haline dönüştüklerini anlamak ve anlatmaktır.

Başka deyimle benim yapmak istediğim, bugün Türkiye sınırları içinde yaşayan ve eski isim altında yeni bir siyasî ve kültürel kimlikle ortaya çıkan modern Türk milletinin nasıl oluştuğudur. Aslında “oluş” olayını “değişme” “evrim” (tekâmül) olarak ifade etmek daha doğru olur. Bu oluş iki sosyo-politik varlığın yani “devlet” ve “millet”in (toplumun) yeni şekillere bürünerek aralarındaki ilişkileri yeni bir düzene sokmakla gerçekleşmiştir. Devlet, bir otorite örgütü olarak belirli bir bürokrasinin idaresinde hem kendini ekonomik bakımdan vergi yoluyla destekleyecek hem de savunması için askeri güç (ordu) temin edecek bir topluluğa ihtiyaç gösteren bir kurumdur. Siyasi ve hukukî bakımdan başta gelen sorun devletin üzerine bina edildiği topluluk ile olan ilişkileridir - yani meşruiyet. Topluluğu devlete itaat etmeye, güvence duymaya ve onu savunmaya sevk eden ana güç, kader or-

taklığı, dayanışma ve birlik gibi duygulardır. Devlet elindeki otoriteyi topluluğun kabul ettiği kanunlara uyum için kullanırsa meşru olur. Kanun yapan bir merciin çıkardığı yasaların toplumun kültür, felsefe ve yaşam şekli ile bağdaşması gerekmektedir. Devlet ile toplum arasındaki ilişkiler durmadan değişir. İnsan topluluklarının yapıları, kültürleri ve dayanışma kuralları değiştikçe devlet ile olan eski ilişkilerinin de değişeceği aşîkârdır. Devletin dayandığı topluluğun yani idare edilenler teşkilâtının son ana şekli siyasi millet (ulus)’tir. Siyasi milletin ana modeli Amerikan Devrimi (1776) ve Fransız İhtilâli (1789) ile oluşan iki topluluktan ibarettir.

Eskiden din, dil, gelenek, krallık, soy (aşîret, kavim) gibi esaslar üzerine kurulmuş olan “Fransız” toplulukları 1789 İhtilâli’nden sonra devlet baskısı ve propagandası ile kısmen entegrasyon ve asimilasyon ile taazzuvlaşmış, yani birbiri içinde erimeye yüz tutmuşlardır. Devlet bu yeni topluluğu siyasi-kültürel (dil dahil) kimlikle bilinçlendirerek siyasi yönü ağır basan yeni bir topluluk haline getirmiştir. Fransa’da, bu “Fransızlaşma” olayını *Ile de France* denilen ve Paris civarını kapsayan bir bölgenin liderleri gerçekleştirmiştir. Bu olayın sosyal ve yapısal temelleri aslında 1789 İhtilâli’nden evvel burjuvazinin doğumu ile atılmıştır. Böylece Fransız asıllı olmayan birçok etnik gruplar, mesela Oksitanlar, Bretonlar, vs. bu yeni siyasi topluluğun yani Fransız milletin bir parçası olmuşlardır. Aslında “Fransızlaştırılan” gruplar eski etnik kimliklerini bir dereceye kadar muhafaza ederek onun üstüne bir “Fransız” siyasi kimliği kabul etmişler ve böylece “yeni” ve “eski” kimliklerini birarada yaşatabilmişlerdir. İlginç ana nokta şudur ki eskiden Fransız olmayanlar (gerçek Fransızların nereden geldiği, nasıl “Fransız” oldukları ayrı bir konudur) fakat gittikçe “Fransızlaşan” kimseler eski Fransız etnisitesinin üstünde doğmakta olan yeni bir siyasi “Fransız etnisitesini kabullenmişlerdir. Böylece “eski” ve “yeni” Fransızlar siyasi modern Fransız (nation française) milletini oluşturmuşlardır. Fransa’nın “millileşmesine” benzer olayları 1870’lerde İtalya’da ve Almanya’da görmek mümkün. Bu “millileşme” olaylarının nasıl gerçekleştiğini millet ve milliyetçiliği inceleyen

Hans Kohn'dan A. Smith ve M. Hroch'a kadar birçok düşünürün yazdıkları kitaplarda bulmak mümkündür. ABD ise, daha başlangıçta ve bilhassa 1776'da İngiliz kolonyalizmine karşı gerçekleşen bağımsızlık savaşından sonra kendine mahsus bir yol izleyerek göçler ve yeni tip ticari-sınai kapitalizm yolu ile yeni bir etnisite ve yeni tipte bir millet yaratmıştır. Toplumun karşılıklı güvenine ve dayanışmasına dayanan Amerikan milleti, kişinin hürriyet, ekonomik refah ve güvenliğine birinci derecede önem vermiştir. Böylece ABD merkezi (federal) devleti zayıf kalmış ve topluluğun ötesinde ayrı bir felsefeye ve ideolojiye sahip olmamış (Son kırk yıl içinde bu temel felsefe gittikçe hızlanan bir değişikliğe uğramıştır ve federal hükümetin otoritesi çok artmıştır).

Osmanlı siyasi felsefesi ve dünya görüşü ve millet anlayışı biraz Fransız devlet anlayışına benzemekle beraber aslında toplum ve toplum-devlet ilişkileri konusunda Anglo-Sakson ve dolayısıyla Amerikan tipine daha yakındır. Daha sonra belirteceğim gibi, devlet ve toplum anlayışı ve Türkiye'ye miras kalmış halk siyasi kültür ve davranışı itibariyle Osmanlı Devleti kendi başına ayrı bir kategori oluşturmaktadır (Osmanlı İmparatorluğu terimi her bakımdan yanlıştır). Gerçekten Batı milletlerinin ortaya çıkışından çok farklı bir yol takip eden modern Türk milletinin doğuşunu incelemek için Osmanlı'dan bugünkü Türkiye'ye miras kalan bazı tarihsel ve kültürel faktörlere birinci derecede önem vermek gerekir. Bunların başında her şeyden evvel İslâm faktörü vardır, çünkü İslâm, modern milletlerin ortaya çıkışını kolaylaştıracak bazı temel faktörleri sinesinde barındırmaktadır. Kur'an, aşiret ve kavim farklarını tanıdığı gibi (Hucurat Suresi) aynı zamanda bu farkların daha geniş âlemşümul bir kavram olan "ümme" içinde bağdaşmasını sağlamıştır. Ayrıca, aşiretlerin ve kavimlerin karışımını ve tekâmülünü (gelişmesini) sağlayan göçler İslâm'da ve Kur'an'da birinci derecede yer almaktadır. Böylece İslâm'da ırkçılığa, temiz ırk iddialarına yer yoktur. İkinci faktör, İslâm'da devletin doğuşunun din ile beraber olmasıdır. Din-devlet arasındaki farklar daha başlangıçta mevcut olmakla beraber zaman geçtikçe daha belirgin şekil almıştır. Farklar, devletin "dünyevî", dinin ise ilahî olmasından doğmaktadır.

Dinin ahlâkî, insani ve birleştirici değerlerine zarar vermeden devlet ile uzlaşma ve denge kurmak İslâm düşünürlerinin baş amacı olmuştur. Din-devlet ilişkileri, yani düzenli yaşama kurulduktan beri düşünürleri ilgilendirmiştir. Farabi, İbn Sina gibi ileri gelen Müslüman filozoflar Helen medeniyetinin -yani Eflatun ve Aristo'nun- devlet, toplum gibi temel konuları inceleyen eserlerinden hareket ederek çözüm yolları aramışlardır. Onlar, her bakımdan tüm Müslüman olmakla beraber (Mekke ve Medine'de yaşayan ve Vehhabiliğe önderlik edecek küçük bir ulemanın tenkidine rağmen) ilahi olan dinin dünyevi olan toplum ve devletle barış içinde ve faziletle (bu kavramı Farabi ideal yaşam olarak göstermiştir) birarada yaşamalarının kaçınılmaz olduğuna inanmışlardır.

İslâm'da "mülk", "mâlik" gibi terimler siyasi idareyi, yani dünyeviliği temsil eden devleti tanımlamaktadır. Bilindiği gibi 11. yüzyılda, Gazzali'nin de işaret ettiği gibi devlet ve devleti temsil eden güçler -yani valiler, sultanlar- İslâm dünyasına hâkim olmuşlardır. Devlet dini kontrol etmiş ve devlet-din farkını yok etmeye girişmiştir. Böylece, Bağdat'da bulunan halifenin otoritesi daha Moğollar'ın 1258'de Bağdat'ı yağma etmelerinden önce azalmış, yok olmuştu. Diğer yerlerde mesela İspanya'da meydana çıkan diğer halifelikler, din-devlet ayırımını bir dereceye kadar muhafaza etmişlerdir. Osmanlı Devleti İslâm'da bu din-devlet meselesini bir düzene sokmak işini daha II. Murad (1421-51) zamanından başlayarak baş müftüye (sonra Şeyhülislâm olarak bilinir ve benzeri, başka İslâm ülkelerinde yoktur) devlet ve din ilişkilerini düzenlemede büyük rol vermiştir. Şeyhülislâmın fetvasını devlet kararlarının dine uygunluğunu onay şeklinde görenler vardır. Bu görüş 16. yüzyılın sonunda yani devlet dine tam manasıyla hâkim olduktan sonra geçerli olabilir. Molla Fenari (ö.1431) (Zenbilli) Ali Cemali Efendi (ö.1525/26)'ler bu ayrılığı ve devletin ve dinin ayrı *otonimleri*ni çeşitli şekilde savunmuşlardır. Zenbilli Efendi Veziriazam Karamani Mehmed Paşa'nın hattâ Fatih Mehmed'in I. Selim'e, 150 kişinin idamını emretmesinin kanuna aykırı olmasını söylemesine karşı sultan şu cevabı vermiştir. "Sen devlet (emri-saltanat) işlerine karışıyorsun. Bu senin so-

rumluluğunun dışındadır.” Ama Şeyhülislâm bu adamların devlet vazifelerini yerine getirmedikleri için devletin bunları suçlarına göre normal cezalandırmasını uygun bulmuştur. Devlet-din ayrımının en güzel örneği, Osmanlı’nın, din kökenli şariat yanında devlet iradesini ve toplum geleneğini ifade eden Kanunname’yi ve Örf’ü uygulamış olmasıdır. Ebussuud Efendi’nin Şeyhülislâmlığına kadar din ve devlet işleri birbirinden ayrılmış vaziyette görülür. Din ve devlet kendi hareket alanı saydıkları işlerde diğlerinin müdahalesi olmadan hareket etmekte serbesttir. Devletin ve mensuplarının hak, adalet ve ahlâk kurallarına uymaları din icabı sayılmakla beraber bu kurallar artık topluma mal olduğu için bunları dini değil toplumun sosyal kültürünün bir parçası olarak görmek daha yerinde olur. Bu ayrılış Hıristiyanlık’ta Sezar ve Allah otoriteleri ayrımı gibi gözükmekle beraber ondan çok farklıdır çünkü devlet ve dinin birarada aynı kulları idare ettiklerini kabul etmekle işe başlar. İslâm otorite ayrımı değil fonksiyon ayrımı yapar (Amerika ve Anglosakson’larda bu görüş hâkimdir).

Ben burada İslâm topluluklarına mahsus olan bir devlet-din münasebetinden söz etmekteyim. Bunun bildiğimiz laiklikle çok az ilgisi olduğu aşikârdır. Osmanlı Devleti’nde din ve devletin birbirine kenetlenmesi 17 ve 18. yüzyıllarda olmuştur ki bu süreç ilmiye sınıfının devletle ortak olmasına ve dejenerleşmesine tekâbül etmektedir. Müslüman devletlerinin ve toplumlarının -ki buraya Osmanlı da girer- gerilemesini, ben, ilmiyenin ya devlete kul olmasında veya tamamıyla devleti, yani dünyayı inkâr ederek Kur’an’ın ve Hadis’in ruh ve emrine aykırı olarak siyasi gücü ellerinde toplamasında bulurum.

Osmanlı Devleti din ile olan ilgisi ne olursa olsun sonuna kadar bir Müslüman devlet olarak kalmıştır ve modernleşmesi de İslâmi bir yol takip etmiştir. Kitapta İslâmi terimini biz en geniş anlamda kullandık. Burada “İslâmi” terimi, değişimlerin gereği ve gerekçesini İslâm’da aramak manasına gelir. Osmanlı Devleti’nin bir siyasi kültürü olduğunu, bu kültürün dünyevi sosyal ve ekonomik boyutları bulunduğunu fakat bunların din yolu ile ahlâkî ve etik bir boyut kazandığını anlattık. “Devlet”in bu kültürü topluma mal ettiğini ve böylece bir

Osmanlı kimliği, felsefesi ve yaşam şekli yarattığını anlatmaya çalıştık. Başka bir deyimle Osmanlı siyasi kültürünün “İslâmi” kültür olarak bilindiğini fakat İslâm’ın çok ötesinde kendine mahsus özellikleri olan bir toplumsal kültür ve kimlik taşıdığını belirtmeye çabaladık. 1600’lerden sonra toplum ve devlet arasında anlaşma ve tabir caiz ise işbölümü sınırları aşılmıştır, çünkü devlet kendi varlığını korumak derdine düşmüştür.

Birçok İslâm devleti Batı emperyalizmi tarafından yok edilince yani İslâm’ın kuruluşundan beri devlet-toplum ikiliği ortadan kalkınca ortaya yeni bir durum çıkmıştır. “İslâmi” devletin yerini İngiliz, Fransız gibi gayri Müslim idare alınca devlet İslâmi karakterini ve meşruiyetini kaybetmiştir. Böylece toplum, kimliğini ve kültürünü korumak için yeni yollar aramaya koyulmuştur. Başka bir deyimle Müslüman topluluklar yeni siyasi bir idare, yani zamanına ve kendi ruhuna uygun yeni bir devlet tipi aramak yoluna gitmiştir. İhya ve cedidcilik hareketleri bu arayışın neticeleridir. Osmanlı, siyasi özgürlüğünü ve geleneksel devlet şeklini muhafaza ettiği için yeni bir yol aramakta serbest kalmıştır. Böylece Osmanlı Devleti hem iç hem de dış güçler zoru ile 18. yüzyıldan sonra yeni bir toplum ve devlet olma sürecine girmiştir. Bu sürece Osmanlı kendi serbest kararı ile başlamıştır. Başka Müslüman topluluklar Fransız, İngiliz, Rus işgalinden kurtulmak için savaşırken siyasi özgürlüğünü korumuş olan Osmanlı Devleti, kendi serbest kararı ile çağına uyma yollarını kendisi seçmiştir. Ve bu yolu seçen tek Müslüman devlet Osmanlı’dır.

Kitapta hâkim olan ana düşünce Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun sosyo-kültürel ve sonunda siyasi değişmesi ve bugünkü Türkiye şekline nasıl girdiğidir. Değişen din değil, toplumdur. Mesele toplumun nasıl değiştiğini ve bu değişme içinde dinin nasıl bir fonksiyon ifa ederek hem kendi varlığını korumaya hem de toplumun kültür ve kimliğinin özünü kaybetmeden değişmesine yardım ettiğini anlamak ve anlatmaktır. Devlet bazen din adamlarına karşı gelerek bazen onlarla işbirliği yaparak bu değişmeyi yürütmekte büyük rol oynamıştır. Her zaman da hâkim durumunu korumuştur.

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılda başlayan *yeni tipte sosyal değişme*, Osmanlı klasik devrini, Tanzimat ve Cumhuriyet devirlerinden ayıran ana faktördür. Gerçekten Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılda başlayan değişimin hem nitelik hem de kapsam bakımından eski dönem değişmelerinden çok farklı olduğunu kabul etmek gerek. Bu değişimin ana niteliği *devletle toplum arasındaki bağların değişmesidir*. Ana değişim faktörünü ele almakla yetineceğim.

Devletin klasik, sosyal ve kültürel yapıyı kontrol etmesini sağlayan ekonomik kaynaklar (arazi, ticaret) üzerindeki otoritesini kaybetmesi, serbest kalan güçlerin birbirini diyalektik biçimde etkileyerek kişisel (ferdi) eğilimlerin ve ihtiyaçların gittikçe önplana çıkmasına yol açmıştır. Osmanlı değişiminin (bunun bir diğer ismi modernleşmedir) nedenlerini bizzat Osmanlı toplumunun kendisinde aramak gerekir. Böylece, Batı, Osmanlı'nın değişmesinde doğrudan doğruya bir neden ve model olmaktan çıkarak bir yan etki kaynağı halini almaktadır. Osmanlı'yı değiştirmeye mecbur eden yeni tipte güçler, mesela Amerika kıtasının bol gümüş ve altın, ondan sonra şeker, pamuk, vs. gibi ucuz fiyata üretilen maddeler yani üretimin artması ve ticari kapitalizmin gelişmesi aynı zamanda Avrupa'yı değiştirmeye mecbur etmiştir. Bu yeni tip kapitalizm Osmanlı'da da mevcut geleneksel pazar ekonomisini kökünden değiştirmiştir. Ama Osmanlı bu yeni ekonomik etkenlere kendi şartlarına göre cevap vermiştir. Böylece III. Selim (1789-1807) ve ondan sonra Tanzimat'ın (1839) getirdiği değişiklikleri Batı taklitçiliği olarak değil, Osmanlı toplumunun içinden, etkileşen güçlerin bir sonucu olarak görmek gerekmektedir. Başka bir deyimle III. Selim, II. Mahmud (1808-1839) ve Tanzimat'ın getirdiği değişiklikler Osmanlı'nın yeni şartlara karşı verdiği bir Osmanlı türü karşılıktır. Osmanlı'nın kusurunu arayanlar bu kusuru Avrupa medeniyetini bütünü ile kabul etmemesinde bulurlar. Halbuki Osmanlı 19. yüzyılda sosyo-kültürel ve siyasi değişme faktörlerine kendi özünü koruyarak cevap vermek yolunu aramıştır.

Osmanlı'nın, Osmanlılığı bırakarak kısmen Avrupa'yı izlemeye kalkması 1856 Islahat Fermanı ile olmuştur. Ferman, Osmanlı'nın dü-

şüncelerinin ne olduğu sorulmadan Avrupa devletlerinin kendi aralarında hazırladıkları sözde bir reform tasarısıdır. Bu tasarının ana amacı Hristiyan tebaaya eşitlik, daha doğrusu imtiyaz vermektir. Fermanın Osmanlı tarafından kabulü Paris Antlaşması'nın kabulüne bağlanmıştı. Osmanlı'nın Avrupa "medeni" ülkeleri arasında yer alması için Ferman'ı kabul etmesi öngörülmüştür (Bugün Avrupa Birliği'ne üye olmak için bazı koşullara uyması gibi bir durum vardı ortada). Islahat Fermanı Osmanlı'ya, Avrupa'nın ekonomik, kültürel, sosyal, siyasi görüşlerine ve kurumlarına kapılarını sonuna kadar açmıştır. Bunun sonunda "devletin esasına halel geldi" tartışmalarının neden olduğunu sanırım ilk kez biz belirttik bu kitapta. *Osmanlılık* siyaseti 1856'dan sonra başlamış fakat "birlik" "eşitlik" "kardeşlik" yaratması beklenen vatandaşlık kanunu (1864), Müslüman ve Hristiyan'ı birbirinden ayırmakla sonuçlanmıştır. Müslüman nüfus, imtiyazlı duruma gelen ve Avrupa devletlerinin ve misyonerlerinin himayesinde durmadan gelişen Hristiyanlardan siyasi bakımdan uzaklaşmıştır. Din farkı siyasi fark haline gelerek Müslüman'ı hem kendi Hristiyan vatandaşlarından uzaklaştırmış hem de Avrupa'yı kendi kimliğini ve siyasi hürriyetini tehdit eder görünümüne sokmuştur. Yeni (Genç) Osmanlılar -Namık Kemal, İbrahim Şinasi, Ziya Paşa, vs. bu duruma tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Bu ilk *millî* Müslüman tepkisidir fakat tüm edebî, siyasi, felsefi vs. alanlarda "medeni" "çağdaş" olmak şeklinde ortaya çıkmıştır. Onlar ayrıca ilk olarak Osmanlı hükümetine "bizim özümüzü feda ediyorsunuz- özümüz hürriyettir çünkü hürriyet bize duyduklarımızı ve düşündüklerimizi ifade etmek imkânını vermektedir" diye seslenmişlerdir. Uzun uzadıya incelediğimiz Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* piyesi bu duyguyu ifade etmektedir. Ayrıca onlar Avrupa'ya medeniyet adına bizi köle ediyorsunuz ve bunun için Hristiyanlarımızı alet olarak kullanıyorsunuz" diye haykırarak toplumun özünü korumak fakat gelişmelere ayak uydurmak - yani kendi kültür ve kimlik çerçevesi içinde "muasırlaşmak" mücadelesi vermişlerdir. Avrupa'dan ilham alarak Avrupalı'nın siyasi emellerine engel olmak için çağdaş vatansever modern bir Osmanlı yaratmak istemişlerdir.

Yeni Osmanlılar ve sonra Genç (Jön) Türkler (İttihad ve Terakki) aslında toplumun ve kültürünün bir yandan sözcüsü olmak isteyen diğer yandan devletin hem toplumun hem dünyanın yeni şartlara uyması gerektiğini savunan Müslüman yeni bir orta sınıfın temsilcileri olarak ortaya çıkmışlardır. Fakat toplum ile devlet arasında onlar devlete yandaş olarak toplumu bir yana koymuşlardır. Neticede din ve devleti temsil eden elitler birbirinden ayrılmışlardır. Bu iki eliti birleştiren fakat onların üstünde yeni bir elit Cumhuriyet'in son devrinde ortaya çıkmıştır.

Orta sınıf konusu son derece önemli olduğu için biraz derine inmek gerekmektedir. Gerçekten son dönem Osmanlı tarihinde ve Cumhuriyet devrinde orta sınıfın can alıcı bir yeri vardır. Ancak Türkiye'de orta sınıf denilince genellikle "okumuşlar" "diplomalı" bürokrasi akla gelir ki bunların "orta sınıfa" girmelerini sağlayan araç modern okul diplomasıdır. Eğitim ve Diyanet İşleri mensupları ile birçok mesleklerde çalışanlardan oluşan bu orta sınıfa "idare edenler" demek daha doğru olur. Halbuki bizim "orta sınıf" dediğimiz grup yukarıdakilerden çok farklıdır. Her şeyden evvel "sınıf" terimini açıklamak gerek. "Sınıf" terimi Batı'dan alınmıştır ve genellikle endüstride çalışan işçileri kapsamaktadır. Marksist ve Leninistlerin gayretine rağmen köylüler "işçi" sınıfının genellikle dışında kalmışlardır. Bir toplum içinde sınıflaşmayı oluşturan en azından iki ana faktör vardır. Birinci faktör insanların sosyal tabakalara, "taife"lere ayrılmasını sağlayan meslek, gelir, eğitim vs. seviyesi farklarıdır. İkinci faktör kültürel ve siyasidir, yani toplumun bu farkların bilincine varması, değerlendirmesi ve onlara karşı tepkisidir. Osmanlı toplumunun Müslüman kesiminde (Cumhuriyet'te olduğu gibi) cemaat anlayışı, bu anlayıştan kaynaklanan eşitlik, dayanışma, birlik ve ortak direniş, sosyal grupları Batı'daki sınıflardan bir dereceye kadar ayırmaktadır. Türkiye'de fabrika işçisinden tutunuz ordu subayına kadar toplum kökenli ortak kültürü paylaşan herkes bir dereceye kadar bu cemaat ruhuna ve felsefesine sahiptir. Başka bir sözle meslek farkları ve çıkarları ne olursa olsun bu kişiler cemaat (community) ruhunu paylaşmaktadır ki, toplum gücünü bu ortak değer paylaşımından almaktadır.

Orta sınıf bizim kitabımızda can alıcı bir yer tutmaktadır, çünkü kitabımızda değişme, modernleşme, din ve cemaatin yeniden yapılaşması gibi temel konular bir yerde bu orta sınıfa bağlanmaktadır. Ancak kitabımızda ele alınan “orta sınıf” ne gayri Müslimlerden oluşan ticaret burjuvazisi ne de devlet etrafında oluşan idare edenler grubudur. Bizim görüşümüze göre Osmanlı’da 1800’den sonra ortaya çıkan ve Cumhuriyet döneminde de etkisini gösteren bu Müslüman orta sınıf Osmanlı Devleti’ne mahsus olan toprak rejimi ve mülkiyetinin değişmelerinin bir sonucudur. Bu sınıf kendi intelligensiyasını yaratmıştır. Fakat bu intelligensiya idare edenler içinde yer almakla beraber kendi “sosyo-kültürel”, “sınıfsal”, “taşra” vs. özelliklerini korumuştur.

Kısaca mesele şundan ibarettir: Osmanlı Devleti’nin ekonomik temeli ziraat ve ziraat ürünlerini işleten bir esnaf grubu üzerine kurulmuştur. Devlet kendi varlığını vergi yolu ile sağlamak ve siyasi iradesini uygulamak için hem zirai üretimi hem fiyatları kontrol etmek zorunda kalmıştır. Devlet bu işlerde gayet rasyonel hareket ederek hem vergi gelirlerini artırmak hem de toplum üzerindeki siyasi kontrolünü koruyabilmek için eski timar sistemini (bu sistemin kökeni İslâmi’dir fakat devlet buna yeni boyutlar getirerek değiştirmiştir) 16. yüzyıldan sonra çiftlik, malikâne şekline dönüştürmekten geri kalmamıştır. Bilindiği gibi, devlet bilhassa 1650’lerden sonra, arazi idaresini ve vergi işlerini genellikle sivil olan kişilerle ortaklaşarak idare etmiştir. Vergi ve toprak iradesinin ferdileşmesi ve sivilleşmesi 18. yüzyılda ayânlar devrini yaratmıştır ki bu toplumu temsil ettiğini iddia edenlerle devleti temsil eden bürokrasiyi karşı karşıya getirmiştir. II. Mahmud’un ayânların ile gelenlerini 1815’den sonra yok etmesine rağmen, devlet, ayânların öncülük yaptığı yerel Müslüman bir orta sınıfın iç ve dış güçlerin etkisinde durmadan gelişmesine engel olamamıştır. Ama dış etken bir yandan endüstrileşen Avrupa’nın Osmanlı Devleti’nin ürettiği yiyecek ve hammaddelere olan ihtiyacının artmasıdır. Serbest olan iç ve dış piyasalarda bu maddelere ödenen fiyatlar içeride devletin ödediği fiyattan çok yüksekti. Tarım üreticilerinin belirli miktarda ürünü düşük fiyattan devlete satmak zorunluğunda olması serbest piyasanın çekiciliğini bir

kat daha arttırmakta idi ki bu da dış ticareti ellerine geçirmeye başlayan gayri Müslimlerin ekonomik durumunu güçlendirmiştir.

Neticede devlet arazinin özel mülkiyet gibi işletilmesini daha uygun görerek nihayet birçok denemeden sonra 1858’de Arazi Kanunnâmesi’ni çıkarmış ve Sultan Abdülmecid bu sayede “İkinci Kanuni” sanını almıştır. Arazi Kanunnamesi’nin birkaç amacı vardır. Başta zirai üretimi arttırarak devletin vergi gelirini yükseltmek gelir. İkinci olarak devlet, almış yürümüş mirî arazinin şahsî mülkiyete dönüştürülmesini önlemek arzusunda idi. Üçüncü olarak arazi üzerindeki eski rakabe (mülkiyet) hakkını yeni bir biçime sokarak pekleştirmekti. Dördüncü olarak araziye işleyenin daha verimli olmasını sağlamaktı ki bu da araziye işleyeni *quasi* (görünürde) toprak sahibi yapmaktı. Başka bir deyimle devlet arazinin verimini alabildiğine arttırmak ve böylece Hazine’nin tahsil edeceği Aşar Vergisi’ni yükseltmek için araziye işleyeni bir çeşit yarı mülk sahibi yapmak gibi teşvik edici (daha doğrusu aldatmacı) yollara da başvurmuştur. Şurası da bir gerçektir ki devlet, eski geleneğine uygun olarak tebaanın müreffeh, güven içinde yaşamasını arzu ediyor fakat kimsenin devlete karşı gelecek kadar da zenginleşmesini yani ekonomik güç sahibi olmasını istemiyordu. Ekonomik ve askeri güçleri sayesinde 1808’de Sened-i İttifak’ı elde eden ayânın ortadan kaldırılmasının ana nedeni devlete karşı bazı direnişleridir. Devlet, II. Mahmud ve bilhassa Islahat Fermanı’ndan sonra, taşralı Müslüman tebaa gözünde meşrutiyetini bir derece kaybetmiş olarak gözüktüğü için taşra halkı ve köylünün bir kısmının devletin bitarafılığına ve adaletine karşı güveni sarsılmıştır. Devlet, Müslümanları da mülk sahibi yaparak devlete karşı ısındırmak yollarını aramıştır. Devletle toplum arasındaki ilişkiler, daha doğrusu tebaanın devlet emrine uymasını sağlamak için *çıkar* esasına yönelmiş görünüyordu. Çıkarın, devlet-toplum ilişkileri düzenlemesi felsefi-kültürel bir devrimdir.

Zaten Balkanlar’da mirî araziye işleyen gayri Müslimlerin ayaklanmalarını önlemek için devlet bu kimseleri arazinin maliki haline getirmiştir. Ayrıca 1856’dan sonra milyonlarca Müslüman göçmenin Os-

manlı topraklarına sığınmaları ve arazi sahibi olmaları özel mülkiyetin kapsamını çok genişletmiştir. Nihayet 1850’lerde, bürokratik nedenlerle mirî arazinin işletilememesi devleti vergiden mahrum bıraktığı için arazide özel mülkiyetin yaygınlaşmasını çıkar yol olarak gören bürokratların sayısı çoğalmıştır (Midhat Paşa’nın Ion Dela Brad isminde bir Romen arazi mühendisine hazırlattığı rapor çok aydınlatıcıdır).

Hlsa olarak denilebilir ki çiftçinin işlediğı toprağıa sahip olmasının ziraî üretimi ve devlet vergi gelirlerini arttıracığı düşünülmüştü. Sonuçta yle olmuştur çünkü Aşar (şr) Vergisi 19. yüzyılın sonunda elli sene evveli duruma göre üç misli artmıştı. Ayrıca ziraî retimnin artışı araziye işletenlerin veya kontrol edenlerin de gelirini çok arttırmıştır. Neticede ziraî gelir dağılımında dengesizlik tarım alanında bir grubun zenginleşmesine ve diğerlerinin, topraklarını tefecilere kaybeden dahil, fakirleşmesine ve birçoğunun şehirlere göç etmelerine yol açmıştır.

Esasen Osmanlı Devleti zel mülkiyeti tanıdığı ve devletçiliğini hiçbir zaman “sosyalizme” dnştrmediğı için mirî arazinin mülk şekline dönüşmesini pek önlemek istemediğı, daha doğrusu nleyemediğı söylenebilir. Zaten ziraî arazinin bir kısmı ve şehir evleri ve bahçeleri özel mlkt. Bütün bu gelişmeler neticesinde Arazi Kanunnâmesi hükümleri durmadan değıştirilerek 1890’larda –yani Abdülhamid ve 1908’de İttihad ve Terakki dönemlerinde, artık “mirî” arazinin büyük bir kısmının mülk şekline dönüşmüş olduğunu söylemek mümkündür. Esasen para ihtiyaı nedeniyle, devlet, birçok araziye özel kişilere satmış veya hibe etmiştir. Devlet idaresinin üst kademelerinde çalışanlar geniş arazilere sahip olmuşlardır. Arazi onların çocukları ve torunlarına miras kalmıştır (Padişah mirî araziye her zaman bir şahsa devir ederek özel “mülk” şekline sokabilirdi).

İşte kitabımızda bu Müslüman orta sınıfını ayrı bir bölüm halinde inceleyerek bunun bazı özelliklerini belirttik. Bu sınıfın sayısını kesin tespit etmek imkânsız olmakla beraber bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Bizim kanımızca Anadolu ve Rumeli’de 200 ve daha fazla dönüm araziye sahip olan kişilerin sayısı 250.000 kişi civarında idi. Eşraf ve ayn olarak bilinen bu kişiler aileleriyle beraber bir bu-

çok milyon civarında bir kitle oluşturmakta idi. Bu toprak sahipleri rasyonel hareket etmeye meyilli, çıkarlarını koruyan, gereğinde bu çıkarları uğruna hem kendi devletine hem yabancı işgalcilere (Kurtuluş Savaşı'nda olduğu gibi) karşı koymaktan çekinmeyen yeni tipte bir gruptur. Ayrıca bu sınıf gelenekçi ve Osmanlı-İslâm kültürüne bağlı olduğu kadar kendi durumunu ekonomik bakımdan sağlamlaştıracak değişmelere ve gelirini arttıracak teknolojiye açıktı. Okullar açarak çocuklarını okutan veya mesleki okullara gönderen (mesleki okulların sayısı 1850'de 4-5 iken 1900'de 26'ya çıkmıştır) bu orta sınıf kendine göre bir dünya felsefesi ve hattâ ideolojiye sahipti. Bu kişilerin oğulları devlet bürokrasisinde ve orduda vazife alarak yurdun siyasi geleceğini yakından etkilemişlerdir. Nitekim 1889'da ilk gizli İttihad ve Terakki kurucularının beşi de taşra kökenlidir. Aynı durumu 1908'den sonra iktidarı ele alanlar hakkında da söylemek mümkündür. Nihayet Türkiye'de çok partili rejime geçiş vesile olan 1945 tarihli sözde Toprak Reformu Kanunu'na karşı muhalefete öncülük edenler ve 1946'da DP'yi kuranlar yine bu tarımsal orta sınıf mensubudur. İdeoloji alanında bu orta sınıfın bazıları ekonomik ve siyasi liberalizmi savunurken diğer bir kısmı İslâmi-Osmanlı kültürünü modernizmle bağdaştırarak gelenekçi bir millî-dini ideoloji aramak yolunu aramışlardır. Nitekim Ziyaeddin Gümüşhanevî yeni, anti-kolonyalist, dinamik, dünyevî sayılabilecek Halidiye Nakşibendiliğini Osmanlı-Türkiye koşullarına göre "millîleştirmek" istemiştir. Dinin "millîleşmesi" olarak tanımlanabilecek bu konu uzun uzadıya tartışılabilir.

Bu kitabı okuyanlar haklı olarak neden bu yeni Müslüman orta sınıfından (ki bu 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır) söz ederken gayri Müslimleri dile getirmediğimi şorgulayabilir. Kitapta bu konuyu tartışmakla beraber burada çok kısa bir açıklama ile yetineceğim. Anadolu'da 19. yüzyılın ikinci yarısında toprakla uğraşanların ezici çoğunluğu Müslüman olduğu için toprak mülkiyeti de onlarda kalmıştır. Ticaret kasaba ve şehirlerde geliştiği ve ziraatten çok daha verimli olduğu için gayri Müslimlerin önemli bir kısmı ticaretle uğraşmaya başlamışlardır. Bu arada köylerde, bilhassa verimsiz arazide yaşayan gayri

Müslimler -bilhassa Rumlar ve Ermeniler- şehirlere göçmeye başlamışlar ve onların yerini Müslüman göçebeler ve köylüler almıştır.

Kitapta Sultan II. Abdülhamid ve onun zamanında oluşan iç ve dış siyasi gelişmelere geniş yer verilmiştir. Abdülhamid'in dış siyasetinin baş amacı her şeyden evvel Osmanlı devlet bütünlüğünü korumaya yönelikti ve geniş çapta başarılı olmuştu. Balkanlar'ın 1878'de kaybindan sonra geri kalan nüfusun ezici çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktaydı. Ayrıca Kafkaslar, Balkanlar, Kırım ve Adalar'dan gelen göçmenleri birbiriyle ve yerli halkla kaynaştırmak amacıyla hepsinin ortak değer olarak paylaştıkları dine önem vermek gerektiği aşikârdır. Bu nedenlerle Abdülhamid, İslâm'ı kısmen bir ideoloji haline getirerek önplâna çıkarmıştır. Halifeliği birleştirici bir sembol haline getirerek saltanatın üstünde görmüştü. Abdülhamid hem devleti hem toplumu güçlendirmeye önem vermişti. Sultan bir yandan merkeziyetçiliği en yüksek noktaya çıkarırken kendinden önceki dönemlerde görülmeyen bir şekilde toplumu da değişmeye tabi tutmuş, bu arada eğitim sistemini alabildiğine genişletmişti. İstibdat idare şeklinin İslâm'a ve Osmanlı'ya uygun bir rejim olduğunu ileri sürerken halifeliği saltanatın siyasi gücünü arttırmak için kullanmaktan çekinmemiştir. Diğer yandan Abdülhamid edebiyat, basın, seyahat, ekonomik yatırım, vs. alanlarda gerçek manada bir serbestiyet getirerek toplumun hem yapı hem kültür ve düşünce bakımından yepyeni bir şekil almasına yol açmıştı. Saltanatının son yıllarında Osmanlılık ve Türklük konuları, yani toplumsal ve kültürel gelişmelerin yarattığı kimlik değişmesi tartışılmaya başlanmıştı. Ayrıca bizzat Abdülhamid zamanında meydana çıkan değişimler siyasi rejim değişimi isteklerine kaynak olmuştur. Sonuçta hürriyet yani demokrasi istekleri ileri süren yeni kuşaklar Abdülhamid ve istibdadını baş hedef almışlardı. Abdülhamid döneminde "Osmanlı'nın" nasıl "Türkleşmeye" yüz tuttuğunu uzun uzadıya inceledik. Sonuçta bizzat Abdülhamid'in ve hattâ son Halife Abdülmecid'in kendilerini "Türk" olarak nasıl tanıttıklarını anlattık. Nihayet "Türk" teriminin ırk ifade etmediğini, Osmanlı camiası içinde yaşayan her Müslümanı kapsadığını ve böylece kültürel-tarihsel bir kimlik ifa-

desi olduğunu açıkladık. Türk'ün bu şekilde tanımını bizzat Misak-i Milli'de bulmak mümkündür. Ayrıca "Türk" teriminin ırkın üstünde 19. yüzyılda meydana gelen yeni bir etnisiteyi ifade ettiğini de belirttik. Böylece bir Bosnalı'nın, Kürd'ün, Çerkes'in aynı zamanda hem Türk kimliğini benimseyerek hem eski kimliğini koruyarak ikisini birarada nasıl yaşattığını açıklamaya gayret ettik. İkinci ve üçüncü kuşaklar bu yeni Türk etnisitesini ana kimlik olarak kabullenmektedirler. Osmanlı'da devlet dilinin her zaman Türkçe olduğunu bu dilin edebiyat ve gazete yolu ile nasıl halk dili olarak sadeleşerek bu yeni toplumun ve etnisitenin dili şekline girdiğini anlattık. Ayrıca değişmenin yani modernleşmenin, akılcılığın İslâm'la asla çatışmadığını -İslâm doğru dürüst anlaşılırsa- çatışmayacağını uzun uzadıya anlattık. Aslında İslâm-modernite (değişme) çatışmasının elitler kavgası olduğunu ve her ikisinin de savundukları görüşleri ideolojik şekillere nasıl soktuklarını açıklamaya çalıştık. İslâmcılık ve modernizm gibi zamanı geçmiş ideolojilerin hâlâ insanları birbirine düşüren, zaman kaybına yer veren ve daha önemli işlerin ele alınmasına bu arada gerçek demokrasiye geçişe ve toplumsal ilerleme ve barışa nasıl engel olduklarını inceledik. Ayrıca Türkleşmenin nasıl siyasi Türkçülük haline geldiğini de uzun uzadıya eleştirel biçimde ele aldık.

Bu girişin amacı kitabın bir özetini vermek değildir. Amaç daha başta belirttiğimiz gibi bugün Türkiye sınırları içinde yaşayan Türklerin nasıl toplumsal kimlik değişmelerine uğrayarak tarihi kimlik ve kültürlerini koruyarak modern çağa girdiklerini kendi anlayışına göre anlatmaktır. Kitap Türkler ve Türklerin bugünkü duruma nasıl geldiklerini merak edenler için yazılmıştır (Türk toplumunun 1960'tan sonra köyden şehre göç, demokrasi vs. etkenler yolu ile nasıl bütünleştiğini ve eski kimliğini yeni bir seviyeye çıkardığını başka bir kitapta ele aldık. Bu kitap da nihayet Türkçeye çevrilmiştir).

Kitap basıldıktan sonra hakkında birçok olumlu tanıtma yazısı çıktı. Türkiye'yi çok iyi tanıyan ve birçok değerli eseri olan Prof. Feriz Ahmad kitabı modern Türkiye hakkında son otuz yıl içinde yazılmış, muhtemel en önemli çalışma olarak tanıttı. Her ölçünün dışına çı-

kan ağır bir yazıyı ise bir Türk meslektaş yazmış, benim tartıştığım ana konuların hepsini bir yana bırakarak, çoğu yersiz ve hattâ uydurma imlâ ve isim “hataları” bularak benim incelediğim dönemi kısmen ele alan ve birçok konuya yanlış yaklaşan kitabını ve kendi şahsî reklamını yapmıştır. Bu zatın eleştirisi, Türkiye’de bazı kimselerin halen şahsî, şan ve şeref ihtiraslarını tatmin etmek için partizanlığı nasıl önplâna çıkardıklarının en açık örneğidir. Şunu da belirtmek isterim ki Türkiye’de, ağırbaşlı, ülkelerinin ve kültürlerinin nasıl geliştiğini ve değiştiğini ciddiyetle araştıran kimselerin sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Esasen bu kitap bir tartışma zemini hazırlamak için bu yeni kuşaklara yazılmıştır ve kitabı onlara ithaf ediyorum.

KEMAL H. KARPAT
Quogue, New York,
3 Eylül 2003

Bu kitabı yazma düşüncesi akademik kariyerimin başından beri aklımdaydı. Gereken tüm bilgileri toplamış, uygun yaklaşım ve metodolojiyi bulmuş olsaydım, onu çok daha önce yazardım. Osmanlı Devleti'nin şekil değiştirmesi ve modern Türkiye'nin (ve öteki Müslüman ulus-devletlerin) doğuşu hakkında yazılan ve söylenenlerin birçoğunun ya değişim konusundaki bazı kilit etkenleri gözden uzak tuttuklarını ya da bunları eksik ve yanlış bir tarzda birbirine bağladıklarını sanıyorum. Özellikle, modernleşme ile İslâm'ın bir ölüm kalım savaşına girmiş olduklarını farz etmenin hatâlı olduğunu düşünüyorum. Bunu yapmak, modernleşmeyi yaratan ve İslâm'ın içinde bulunduğu sosyo-politik ortamı değiştiren ekonomik, politik, kültürel ve uluslararası şartların etkisini görmezlikten gelmek demektir. Bir başka deyişle, İslâm ile İslâm toplumunun ayrı ayrı ele alınması ve toplumdaki değişimin, inancın transformasyonuna eşdeğer görünmemesi gerekir. Bu yüzden, Osmanlı transformasyonuna, gerek iç gerek dış somut ve elle tutulur faktörlerin yol açtığı bir olay gözüyle bakıyorum; İslâm'ı ise, toplumun yeni bir örgütlenme birimine, yani toprağa dayanan bir millet ve devlete dönüşümü sırasında bir yasallaştırma, uzlaştırma, denge-

leme, psikolojik destek, harekete geçirme, savunma vs. aracı olarak görüyorum. İslâm, kültürel değerleri korumanın ve sömürgeleştirilme-ye karşı çıkmanın ideolojisi olarak siyasallaştığı ölçüde, değişim ve adaptasyonun bir aracı haline gelmiştir.

Bu çalışmanın yaklaşımı ve metodolojisi, Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun değişim ve dönüşümünü etkileyen başlıca iç ve uluslararası faktörlerin tümünü dikkate almanın yanı sıra, İslâm'ın ve bu süreç içinde halife-padişahın gerçek rolünü gözden geçirmeyi amaçlayacak biçimde tasarlanmıştır. İslâm aracılığıyla aşağı sınıfların toplumsal yapının dönüşüm sürecinin içine çekilmelerine; geleneksel devlet, iman ve otorite kavramlarındaki değişikliklere ve bir dizi başka konulara gereken önem verilmiştir. Kitap İslâmcı yeniden doğuşu, sosyo-ekonomik ve kültürel dönüşüm genel sürecinin bir parçası olarak ele almıştır; bugünkü köktendinciliğin hararetli tartışmalarına katılmak yolunda bir çaba değildir. Bu kitap ayrıca, tüm politik, ekonomik, sosyal ve kültürel boyutlarıyla Osmanlı Devleti'nin olabildiğince global bir portresini çizmek yolunda bir çabadır. Ta ki, Osmanlı-Türk İslâm modernizasyonunun gidişatı tam anlamıyla anlaşılabilсин.

Bu çalışmanın hatırı sayılır bir kısmı Sultan II. Abdülhamid (sl. 1876-1909) ile ilgilidir. Mutlak bir hükümdar ve Osmanlı modernizasyonunun arkasındaki başlıca güç olduğu kadar, halife olarak da onun yasallaştırıcısı ve İslâmlaştırmanın mimarı olarak görünen II. Abdülhamid ayrıca modernizasyon süreci açısından hayatî önemi olan otuz yıllık bir dönem boyunca Osmanlı devletinin toprak bütünlüğünü korumuş ve modern Türkiye'nin doğuşunun zeminini hazırlamıştır. Bu dönüşüm sırasında ortaya çıkan modern kimlikler toplumdaki sıradan insanların din, folklor ve kültüründen olduğu kadar, yönetici seçkinlerin yukardan empoze ettikleri etnik-ulusal modellerden de nemalanmıştır.

Bu kitap üzerinde çalışmaya yirmi yıl kadar önce, Osmanlı arşivlerine girmenin son derece zor olduğu bir dönemde başladım. 1989'dan beri, arşivleri kullanmak büyük ölçüde kolaylaştı ve bu sayede çoğu Türk olmak üzere bir düzinenin üstünde araştırmacı ve bilim adamı kısmen bu kitapta kullanılan materyale dayanarak II. Abdülhamid dö-

nemine ait tezler ve kitaplar yayımlamaya başladılar. Bütün bu çalışmalara mümkün olduğu ölçüde atıflarda bulunulmuştur. Elyazmasının uzunluğu beni olaylara dayanan birçok bilgileri dışlamaya ve olayların arkasındaki anlamlar üzerinde durmaya zorladı (gerçi bu anlam ve anlam çıkarmalar okuyucuya çok açık görünebilir).

Bu kitabın hazırlanmasında emeği geçen birkaç kişiye buradan teşekkür etmek isterim. Merhum Hayri Mutluçağ'ın arşivler, kaynaklar ve belgeler üstüne bilgisinin yanı sıra, Jön Türklere ve Cumhuriyet'in ilk dönemine ait vukuf ve anlayışının bana çok büyük yardımı olmuştur. Deniz Balgamiş son derece özverili bir araştırma asistanlığı yapmış ve bilgisayar ihtisası sayesinde yardımı daha da kıymet kazanan Steve Hahn ile birlikte çeşitli taslak ve düzeltmeleri bilgisayara geçirmiştir. Barbara Husseinî de çalışmanın yayına hazırlanması sırasında kıymetli yardım ve öğütlerini esirgememiştir. Wisconsin Madison Üniversitesi Lisansüstü Programı'na da, araştırma gezileri için birkaç kez Türkiye'ye gitmemi ve orada kalmamı sağlayan malî desteği için teşekkür etmek isterim. Son olarak da, aynı içtenlikle, eleştirici ve sorgulayıcı kafası yüzünden hayatında çok eziyet çekmiş bir insan olarak, bana tam bir serbestlik içinde çalışma, düşünme ve kendimi ifade etme fırsatını, ortamını ve güvenliğini sağladığı için Amerika Birleşik Devletleri'ne teşekkür etmekten özel bir zevk duyuyorum.

KEMAL H. KARPAT
Madison, Wisconsin,
Nisan 2000

GENEL TEMA

Bu çalışma Osmanlı Devleti'nin toplumsal, kültürel ve siyasal yenileşmesi ve etnik dönüşümü ile bu yenileşme ve dönüşümü şartlandırmada ve yönlendirmede İslâm'ın ve Sultan II. Abdülhamid'in –bundan böyle sadece Abdülhamid diye anılacaktır– rolünü ele almaktadır.

Osmanlı Devleti, Müslüman dünyanın geri kalan kısmı gibi, 19. yüzyılda kapitalizmin ve Avrupa'nın zorla işgal tehditlerinin etkisi altında kalmıştır. Kapitalizm, başka etkilerinin yanı sıra, *vakıf*, *imaret* kurumlarının ve her şeyden önce de toplumun kendine has İslâmî kültür özelliklerini sürdüren ve teminat altına alan devlet denetimi altındaki toprak sisteminin ekonomik ve sosyal temellerini sarstı. Ve Avrupa'nın işgali, Müslüman kurumların ve hayat tarzının ayakta kalmasını sağlamış ve otoritelerini meşrulaştırmak için sık sık İslâm'ı kullanmış bir dizi hükümdar ve hanedanın hâkimiyetini sürdürmüş olan İslâm *devlet*'ine son vermiştir. Kapitalizm aynı zamanda bütün Müslüman toplumlarda rüşeym halinde de olsa var olan özel mülkiyet ve pazar güçlerini de harekete geçirerek ticareti, kârı ve yerel tarımsal malların üretimini arttırdı. Bütün bu yapısal gelişmeler, artan okuma yaz-

ma yüzdesinin, modern (Avrupalı) bir okul sisteminin, basın ve benzeri gibi etkenlerin eklenmesiyle, yeni bir Müslüman orta sınıfı yarattı. Bu orta sınıf artık akılcı düşünme tarzını benimsemiş, kendi sosyal durumunu ve İslâm kültürünü eleştirel ve dünyevî bir yaklaşımla değerlendirmeye başlamıştı.

Geleneksel İslâm devletinin yıkılması ise toplumu siyasi seçkinlerin hâkimiyetinden kurtardı ve cemaati, kültürel ve dinsel kimliği ile ayakta kalabilmek için, kendi entelektüel ve ruhanî kaynaklarına dayanan yeni araçlar aramaya sevk etti. Sözgelimi, 19. yüzyılın yaygın ve popüler uyanış hareketleri, Müslüman toplum tabanının klasik Müslüman toplumunun ekonomik, politik ve kültürel değişimine karşı bir tepkisi olduğu kadar, aynı zamanda bir ortodoks-İslâm referans çerçevesi içinde İslâm'ı değişen şartlara uyarlamaya yönelik yerel-bölgesel bir çabaydı. Devletin ortadan kalktığı yerde, Müslümanlar toplumu veya cemaati ıslah etmeye çalıştılar; devletin ayakta kaldığı yerde ise elit zümre devleti ıslah etmeye çalıştı. Devletin ya da toplum-cemaatin iyileştirilmesine yönelik bu çabalar çok değişik sonuçlar yaratan teşebbüsler olmuştur. Devlet cemaatin İslâmî kültürünü ve kimliğini koruma aracı olarak ortaya çıktı, ama bunun yanı sıra toplumsal ve bürokratik seçkinler tarafından kendi egemenliklerini sürdürmenin aracı olarak da kullanıldı. Bireyin doğuşu devletin rolünü ve dinin işlevini değerlendirmek açısından yeni bir bakış noktası getirdi; modernizm bir yerde akılcı bireycilikti.

Bağımsız tek büyük Müslüman devleti olan Osmanlı Devleti Müslüman dünyanın kıyısındaki devletlerden ve hükümdarlardan gelen ve bağımsızlıklarını ve İslâmî yaşam tarzlarını korumalarına yardımcı olunmasını isteyen taleplerle âdeta kuşatıldı. Osmanlı İmparatorluğu İngiltere, Rusya, Fransa ve İtalya'nın sürekli baskısı altındaydı: bu devletler önce esas itibarıyla kapitalizmin benimsenmesini kolaylaştıracak bir dizi "reform" talepleri ileri sürüyor, arkasından da orta sınıfı büyük ölçüde gelişmiş olan Hıristiyan tebaasına özerklik ve bağımsızlık tanımalarını isteyerek kendi parçalanışını kendi eliyle hazırlamasını bekliyorlardı. Osmanlı orta sınıfı (ki devlet topraklarının

çoğunu denetimi altında bulunduruyor ve bunları özel mülkiyete dönüştürüyordu) ile gayri-Müslimler (ki dış ve daha küçük bir ölçüde iç ticarete hâkimdiler) arasındaki mücadele, devlet, eğitim sistemi ve ordu üzerindeki denetimleri sayesinde eninde sonunda Müslümanların lehine sonuçlandı. 19. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı Devleti İslâm dünyasının dinî merkezi haline geldi; bunun nedeni sadece Hicaz (Müslümanların kutsal yerlerinin başlıcalarını barındıran eyalet) ve Hacc'ın hayatî önemi haiz kontrolünü ellerinde bulundurmaları ve modern reformların Osmanlı Devleti'ni yeniden canlandıracağı ümidi değil (1897'de Yunanistan'a karşı kazanılan zafer tüm Müslüman dünyasında kutlanacaktı) aynı zamanda ve özellikle Müslüman bir siyasi merkeze yönelik gittikçe büyüyen talepti. İşte bu gelişmelerin bağlamındadır ki, Sultan Abdülhamid Müslüman dünyanın sözde birliğini sağlayacak *dinî* lideri olarak ortaya çıktı. Abdülhamid aslında Batı'ya hayran olmasına ve dogmatizmden kendini kurtardığı için Hristiyanlığı övmesine rağmen, Batı onu medeniyetin ve aydınlanma akımının düşmanı olarak damgalamıştı. Sultan, genel olarak Ortadoğu'nun ve özel olarak Türkiye'nin temellerini atmış olan modern eğitim de dahil olmak üzere, bir dizi geniş reformlar yapmıştır. Abdülhamid ve danışmanları dinin ve geleneğin savunucuları ve İslâm'ın bilim ve ilerleme ile bağdaştırılabileceğine inanan kişiler oldukları kadar, değişim ve yenilenmeden de yanaydılar.

Daha somut bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu kitabın temel konusunu oluşturan nokta, geleneksel korporatist Osmanlı Devleti'ni önce bütün vatandaşları için, inançları ve dilleri ne olursa olsun, ortak bir Osmanlı siyasi kimliği yaratmaya ve arkasından da dinsel, siyasal ve kültürel açıdan o vatandaşların büyük çoğunluğunu oluşturan kısmıyla, yani Müslümanlarla yeniden bir hizaya gelmeye zorlayan çeşitli ekonomik, kültürel ve toplumsal iç ve dış güçleri incelemektir. Bu "Osmanlılaştırma" süreci, eski sistem altında iyi korunmuş mevcut bütün eski kimliklere kalıp değiştirterek "yeniden İslâmlaştırma", "Türkleştirme", "Araplaştırma" ve benzeri şekide tanımlanabilecek yeni bir şeye dönüştürmek ve böylece erken İslâm tarihinden farklı bir

biçimde kültürel ve siyasal bir kimlik değişimini gerçekleştirmeyi amaçlıyordu. Bu radikal şekil değiştirme çeşitli alanlardaki değişiklikler, sınıf farklılaşması, eğitim, bölgesel etnik tarihin keşfi vb. olayların yanısıra, bir düzeyde belirli bir türdeşleşme yaratırken bir başka düzeyde çeşitliliği ve farklılaşmayı derinleştiren coğrafi faktörlerin bir sonucuydu.

Osmanlı Devleti Müslüman dünyanın çevresinde, Bizans olarak bilinen Doğu Roma İmparatorluğu'nun topraklarında kurulmuştur – İslâm'ı cihad sayesinde yaymaya çalışan fanatik *gazi*'ler tarafından değil, bir grup aşiret reisi, Ahîler ve birçoğu 13. yüzyıl Moğol saldırılarından kurtulmaya çalışan Batı Anadolu ve Balkanlar'da yerleşmiş Hristiyan derebeylerini de içeren başka Anadolu unsurları tarafından. 16. yüzyılda Müslüman Ortadoğu'ya kadar yayılmasına değin, Osmanlı Devleti coğrafî açıdan esas itibarıyla bir Doğu Avrupa devleti olarak kaldı. Öncelikle iktidar, ekonomik kazanç ve grubun bekası ile ilgilenen ve aralarından hiçbir aşiret ya da toplumun lider olarak sivilmediği bu devlette sonradan seçkinler zümresini teşkil eden ilk liderler kabile, etnik ve toplumsal bağların üzerinde bir devlet yarattılar ve bu sayede bir statü grubu olarak durumlarını sağlamlaştırdılar. Belirli bir plana göre değil de, şartların sonucunda devlet kendine özgü bir varlık halinde gelişti. Kendi kurumları, yasaları ve kültürü İslâmî bir kisveye bürünmüştü, ama aynı zamanda Güneydoğu Avrupa'nın siyasal-kültürel ve benzeri olmayan etnik-dinsel ortamının yanısıra, Türklerin kendi halk kültürü ve inançlarıyla da uyum içindeydi.

Sosyopolitik ortam ile kendi inançlarını bağdaştırma ihtiyacı bir ölçüde Osmanlı bürokratlarının felsefesini ve yönetim tavırlarını biçimlendirdi. Bir meslek (statü) grubu olarak bütün yönetim erkini kendilerinde toplarken son derece sofistike bir pragmatizm, esneklik ve görecelik anlayışı getirdiler; bu anlayış egemenlik kurumlarını genellikle zamanın gereklerine göre şekillendirmelerini mümkün kıldığı gibi, kültürel ve kurumsal devamlılığı da hem görünüşte hem özde korumayı sağladı.

Devlet ya da, uygulamada, bürokrasi aynı zamanda, hem İslâm

dininin koruyucusu, hem değişimin mimarı, hem de eski düzende etnik-dinsel ve kültürel gruplar arasında bir uzlaştırıcıydı. 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar süren ilk hızlı büyüme dönemini iki yüzyıllık nisbî bir durgunluk ile iç ve dış gaileler dönemi izledi. Sonunda, ağır ağır genişleyen kapitalist sistemin getirdiği yapısal değişikliklerden ve devletin karşılaştığı ekonomik tehdidin mahiyetini ve kültürel, siyasal ve askerî etkilerini lââyık ile anlayamamaktan kaynaklanan baskılar, devletin kendi varlığını sürdürmeyi amaçlayan ıslahatı başlatmasına yol açtı. Hükümet merkezîyetçi otoritesini genişletti ve taşradaki kaynakları denetlemesine ve çeşitli toplumsal gruplar ile etnik-dinsel cemaatler arasındaki ilişkileri izlemesine izin verecek –ve ister istemez merkezîyetçi otoritenin denetlediği “vatan”ın (devlet topraklarının) çıkarlarının korunmasına ve savunmasına onları da katacak– değişiklikleri gerçekleştirdi. Daha baştan beri bir yanda resmî bir devlet görüşü, öbür yanda özel bir vatan imajı vardı; birincisi planlanmış pratik mülâhazalardan, ikincisi tarihî tecrübe ve kültürel bağlılıklardan kaynaklanıyordu. Sivil bir düzen kurma görevi devleti bir dizi “reformlar” gerçekleştirmeye sürükledi; bu reformlar, kendilerine özgü çıkarları ve oryantasyonları olan yeni toplumsal gruplar yarattı, fakat eninde sonunda devletin kendi özü, misyonu, rolü ve meşruiyeti ile ilgili çok büyük bir karışıklığa yol açtı. Böylece, yeni sivil düzen, hüküm süren iç veya uluslararası şartlara bağlı olarak, kendini yaratan devletin ortağı ya da rakibi oldu. Ne var ki, bunun getirdiği çatışmalar ve periyodik çözümleri “yeni”nin nihaî zafere doğru yürüyüşünü durdurmadı, çünkü bunlar geleneksel faktör ve değerlerin etkileşiminden meydana gelen sentezin çeşitli yönlerinden ibaretti; bireysel ve grup kimliklerinin doğuşu da bu etkileşimin sonuçlarından biriydi. Binaenaleyh, bu araştırmamda kimlik kaynağı olarak etnik kökene özel bir önem verdim, fakat din, dil, siyasal ve etnik kimlik gibi faktörleri birbirlerini dışlayan unsurlar olarak görmedim. Tam tersine, klasik Osmanlı Devleti’nde gerek Müslümanlar gerek Hristiyanlar arasında etnik kimliğin dinsel kimlik ile yan yana var olduğunu vurguladım. Modern çağda ise etnisite ile dinin karışımı ve ikisi arasındaki öncelik sırasında meydana ge-

len değişiklik Osmanlı Devleti'ndeki başlıca etnik grupların her birine "millî" özelliklerini vermiştir. Türklerin bir etnik toplum (ve daha sonra bir millet) olarak ortaya çıkışı hem din ile etnisite karışımının, hem de modernliğe doğru sürüklenişin bir sonucu olmuştur. Modernlik (asrılık) yeni bir dine benzer yaygın bir ideolojik güç halini almış bu bugünün modern Türklerinin şiarı olmuştur.

Müteveffa Ernest Gellner, Türklerin modernliğe "derin" bağlılığının "hiçbir etraflı ve zorlayıcı doktrine sıkı bir şekilde bağlı olmadığını", "idare şeklini ve toplumu yenileştirme konusundaki kararlılıklarının (bugün olmasa bile hiç değilse eskiden) daha ziyade bir Osmanlı ve Kur'an niteliği taşıdığı izlenimini verdiğini" söyler.¹ Devletin oynadığı rolü vurgulamasının ardından, Gellner şöyle bir teori koyar ortaya: "Türkler, Osmanlı ve İslâm kimliklerinin bir zamanlar nasıl kaynaşmış olduğunu hatırlatır bir biçimde, Türk ve Müslüman kimliğini görünüşte dikişsiz bir simge ve duygu ağında birleştiren bilinç dışı bir Kemalist cumhuriyetçilik ve kentsel İslâm'a yönelir gibi görünüyorlar. İyi bir yurttaş ve Müslüman olmak bir kez daha birleştirebilir."² Bu inceleme, birkaç bakımdan, devletin eski Osmanlı-Müslüman kimliğini önce etnisiteyle bütünleştirmek, ardından Osmanlı-Müslüman içeriğini resmen reddederken, devletin modern bir millî kimliğe ilişkin kavrayışına uyarlamak üzere yeniden tanımlamak yoluyla, nasıl yeniden biçimlendirmeye çalışıldığını göstermek için o özgün tarihî birleşmede odaklaşmaktadır.

Özet olarak, bu çalışma Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda geçirdiğı transformasyonu incelerken başlıca etnik grupların ve özellikle eski evrenselci Osmanlı ve İslâm kimlikleriyle etkileşme sonucunda yeni kimlikler edinmiş olan Anadolu ve Rumeli (Balkanlar) Müslüman gruplarındaki kimlik değişimlerini vurgulamaktadır. Kitap ayrıca Araplar arasındaki "millî" sorun üzerine de bazı bilgiler vermektedir.

1 Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism* (Oxford, 1994), s. 83.

2 A.g.e., s. 89.

KAPİTALİZM, TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİNÎ UYANIŞ

Kapitalist sistemin Osmanlı'nın devletçi sosyo-ekonomik yapısı üzerindeki etkisi daha 18. yüzyılda hissedilmeye başlamış ve bu 1830'dan sonra tarımın hızla ticarileşmesine, başlangıçta Balkanlar'daki ekilebilir arazinin yüzde 60 ilâ 80'ini oluşturan devlet topraklarının özelleştirilmesine, zamanla da *vakıf* ve *imaret* gibi tipik Müslüman kurumlarının ekonomik temellerinde değişikliklere yol açmıştır. Eski İslâmî siyasal-kültürel sistemin bu hayatî destekleri ortadan kalkmaya ya da kapitalist sisteme intibak etmeye yüz tuttuğunda, yüzyıllar boyunca sürekli ve diyalektik olarak kendi eksenini etrafında geliştirmiş ve değişmiş olan fakat bu değişiklikleri Allah'ın iradesi olarak kabul eden Asya ve Osmanlı İmparatorluğu Müslüman toplumlarında sosyo-kültürel ve siyasal dönüşüm daha önce hiç görülmemiş dünyevî bir nitelik, bir derinlik ve genişlik kazanmaya başladı.

Tarihî açıdan, Müslüman toplumlar oldum olası değişime uğradılar, fakat bu değişimin entelektüel değerlendirmesi –yani sebeplerine ilişkin rasyonel araştırma– zaman zaman yapılmış olsa bile, sebep ve netice arasında ender olarak uygun bir râbita kurabildi. Her şey ilâhî iradeye bağlandı ve böylece değişikliğin uluslararası bir olay olarak anlaşılmasından ve sonuçlarıyla baş edebilmenin çarelerini aramaktan kaçınıldı. Basite indirgemek gerekirse, iktidardaki hemen hemen bütün Müslüman seçkin kadroları ilâhî ve değişmez bir düzen kavramını ileri sürmüş ve savunmuşlar, bu sayede kendi ekonomik ve politik üstünlüklerini sürdürmeye çalışmışlar ve bu düzene bir meşruiyet kisvesi giydirmek için de İslâm'ı kullanmışlardır. Fakat ardından yabancı işgali ister istemez Müslüman kitleleri kendi devlet seçkinlerinin “vesayet”inden (aslında hâkimiyetinden) kurtarmış ve yeni, modern bir toplum anlayışının doğmasına yardımcı olmuştur. Bu bir kendi kendini savunma tepkisiydi ve istemeyerek de olsa, yeni düşünce biçimlerine yol açmış ve Müslümanları geçmişlerine bakmaya, akılcı bir gözle dertlerinin sebeplerini aramaya ve kendi ruhsal ve düşünsel kaynaklarında bulunabilecek olan çareler üretmeye sevk etmiştir. Yabancı işgali böylece farkında bile olmadan Müslüman toplumun geçmiş-

teki altın çağ –*devr-i [Asr-ı] saadet*– anısını canlandırmaya yardımcı olmuş, bir taraftan da devletin siyasi ve askerî açıdan dini korumaya muktedir olmadığını ortaya çıkarmış ve toplum üzerinde tek kesin otorite olan meşruiyeti yıkmıştır. Sonuç olarak, işgal altındaki Müslüman topraklarında İslâmî devletin çöküşü, temel bir toplumsal örgütlenme biçimi olan cemaatin canlanmasına yol açmış ve eğitim görmüş modern ve geleneksel elit tabakasını topluluğun İslâmî kimlik ve kültürünü yeniden güçlendirmek ve kalıcı kılmak için çareler bulmaya sürüklemiştir.

Bilerek veya bilmeyerek, işgal altındaki topraklarda oturan bazı Müslüman seçkinler, çoğu zaman tâbi bir toplumsal grup olarak, ama kimi zaman da bir ekonomik ortak ve kültür aracısı olarak Avrupa kuvvetleriyle işbirliği yaptı. Gerek geleneksel gerek yeni liderlerin yeni düzene körü körüne itaat etmeleri ve modern ve açık fikirli olmakla beraber yarı-sömürgeci bir orta sınıf olarak ortaya çıkmaları kitleleri yabancılaştırdı ve kapitalist sistem ile Avrupa işgalinin yarattığı güçlüklerle başa çıkabilecek ve toplumları için “İslâmcı” bir hareket tarzı çizecek yeni popülist lider tiplerinin ortaya çıkmasına izin verdi. Böylelikle, bütün İslâm tarihinin en büyük devrimi, dini yeniden canlandırmak kisvesi altında aşağı sınıflar arasında patlak veren ama aslında eşyanın yeni düzeniyle “İslâmî” bir uyuşma arayan bir dizi popüler sufi dinsel uyanış hareketi olarak gerçekleşti (Osmanlı İmparatorluğu’nda yeni düzenle bu uzlaşma, daha sonra belirtileceği gibi, bağımsız bir İslâm devleti ve onun “Müslüman” hükümdarı tarafından gerçekleştirildi ve dinden farklı olarak siyasal köktendincilik de dahil olmak üzere, kitle eyleminin siyasal etkisi burada daha az hissedildi). 19. yüzyılda genellikle kerâmetleri kendilerinden menkûl popüler dinî liderlerin önderliğinde yirmi beşin üstünde dinsel uyanış hareketi baş gösterdi. Eylem ve düşünce modeli olarak kendilerine, inancını ve pratik becerilerini kullanarak, Arabistan’ın sefahate düşkün, hazcı ve putperest toplumundan, ahlâki, yasalara saygılı bir toplum yaratan Peygamber’in kendisini örnek aldılar. Yönettiği toplumun bin bir sorunu ile başa çıkan, Allah’ın hizmetinde örnek bir insan olarak Hz. Mu-

hammed vizyonu, dogmayı insanlaştırmak yoluyla bütün bu sufi –ve yeni sufi– uyanış hareketlerinde hayatî bir rol oynadı. *Hadis* (Peyam-bere atfedilen söz ve hareketler), modern hümanist *ihya* hareketinde veya İslâm rönesans ve reformunda kilit unsur ve meşrulaştırıcı araç oldu. Dinsel uyanış hareketinin biçimleri ve terminolojisi geleneksel olmakla birlikte, Müslüman toplumları değişen toplumsal ve siyasal gerçeklere intibak ettiren mekanizmalar olarak özleri yeniydi.

Popüler dinsel uyanış hareketleri çoğunlukla kendi yeni orta sınıflarına, özellikle entelijensiyaya karşı çıkma durumunda kaldılar. Kendisini ister “modernist”, ister “İslâmcı”, ister “Batıcı” saysın, entelijensiya yeni şartlara intibak etti ve yeni sistem altında gördüğü eğitim sayesinde elit statüsüne geçmek istedi. Modern (Batılı) eğitim sisteminin, akılcı düşünce tarzıyla, en devrimci güç olduğu ortaya çıktı: nitekim, gerek modernist, gerek gelenekçi Müslüman entelijensiyasına, Batılı ölçülere ve akıl yürütme yöntemlerine göre, daha doğrusu erken İslâm’a damgasını vurmuş olan evrensel akıl standartlarına göre –bu yönelmeyi pek az kişi kabul etmiş olsa bile– kendi tarihini yeniden değerlendirmesinde ve kimliğini yeniden tanımlamasında yardımcı oluyor, hattâ onu buna zorluyordu. Modernistler –hem Avrupa’nın hizmetinde olanlar, hem Avrupa’ya karşı çıkanlar– yeni siyasal, ekonomik ve eğitsel güç merkezlerini işgal ettiler ve az gelişmişlik üzerine bir ağıt ve sorumlularının ortaya çıkarılmasına yönelik bir çaba olarak özetlenebilecek olan tarihlerini yazdılar. Matbaa teknolojisinin mevcut oluşu modern bir basının doğmasını kolaylaştırdı ve bir bilgi devrimi yarattı. Eninde sonunda kendi görüşlerini yaymak için aynı basılı sözü kullanacak olan gelenekçi ve tutucular üzerinde modern entelijensiyanın üstünlüğü bu sayede sağlanmış oldu.

YENİDEN CANLANMA, REFORMLAR, OSMANLICILIK VE II. ABDÜLHAMİD

İslâm dünyasında neredeyse bir tek Osmanlı İmparatorluğu, başında sultan-halife unvanı altında bağımsız bir Müslüman hükümdar bulunan egemen bir devletti. Sultan-halifenin emrinde sofistike bir siyasal

örgüt ve elinde yasal olarak İslâm'ın savunucusu olduğunu iddia edebilmesini sağlayan geniş yetkiler vardı. Osmanlı padişahına dini koruma ve savunma ehliyetini veren hilafet, aynı zamanda gerçekleştirilecek reformların meşruiyet zeminini sağladı. Abdülhamid'in köklü reformcu politikasını pek az kimse takdir etse bile, bu inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Dahası, halife, yani İslâm ümmetinin reisi olarak, Abdülhamid, toplumsal ve siyasal statükoyu tehdit ettikleri zaman manevî otoritesini kullanarak uyanışçı popüler hareketleri bastırmasını veya, işine geldiği zaman, onlarla uzlaşmasını ve görüşlerini mevcut sistemle bütünleştirmesini de bilmıştır. II. Abdülhamid'in uyanışçı hareketlere karşı politikasının özeti budur. Ama çatışma bir ölçüde kaçınılmazdı. Gelenekçi alt ya da orta sınıf liderlerinin başkanlığında Osmanlı İmparatorluğu'nun dışında da başlayan uyanışçı hareketler temelde halk kitlelerinin hareketiydi ve müminlere hem dini hem de cemaati Avrupalı işgalcilere karşı savunmaları için çağrıda bulunuyordu. Buna karşı, bağımsız Osmanlı Devleti'nde modernist reform hareketleri halife-sultanın başını çektiği siyasi elit tarafından başlatılan tepeden inme hareketlerdi ve bunların temel amacı devleti kurtarmaktı. Devlet ile din arasındaki eski ilişki dinî-felsefî temelini büyük ölçüde çoktan kaybetmiş olsa da, bu hareketler amaçlarına ulaşmak için dini kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu gelişme, paradoksal bir biçimde, sözde *din ü devlet* (devlet ile dinin kaynaşması) kavramı bâki kalmakla beraber, klasik Osmanlı çağının hükümet uygulamalarında din ile devlet arasındaki *de facto* ayırımı son verdi. Onun yerine modernizasyon, gerektiğinde dini laiklik adına kendi menfaati için kullansa bile, dinin nisbeten özerk alanını ortadan kaldırmak ve tüm iktidar odaklarını tekeline geçirmek için yeni bir argüman sağladı devlete. Bundan dolayı, Türklerin eninde sonunda karşılaştıkları sorun, sözde laikler tarafından genellikle savunulduğu gibi, devleti dinin baskısından korumak değil, tam tersine, dini devletin hâkimiyetinden kurtarmaktı (Toplum kendini savunmak için İslâmî özelliklerini o derece ön plana çıkardı ki, bugün Türkiye nüfusunun büyük bir kesimi, kendilerini Türkiye gibi "laik" saymayan birçok Müslüman ülkelerden daha din-

cidir. 19. yüzyılda bile, birçok yabancı gözlemci Mısır ve Hindistan'ı Türkiye'den daha modern ve reformcu saymışlardır).

Reformcu padişahların ilki olan III. Selim (sl. 1789-1807) tarafından izlenen siyaset din ile devlet arasındaki *de facto* ayırımı sürdürmüş olmakla beraber, II. Mahmud (sl. 1808-1839) popüler dinî tarikatlere, Yeniçerileri, taşra ileri gelenlerini ve devletin (padişahın) otoritesini sınırlayıcı rollerini –ki o zamana kadar dine bir ölçüde özerk bir alan sağlayan bir roldü bu– ortadan kaldırmak yoluyla bu ayırımı gevşetti. Onun ardından, Abdülmecid (sl. 1839-1861) tarafından başlatılan Tanzimat reformları (1839-1876) geleneksel devlet kavramını tamamen terk etti: devlet artık kendi geleneksel temelleri üzerinde duran, kendine özgü bir meşruiyete sahip bir statü grubu olmaktan çıktı, bir tür “millet” kavramına dayanmaya başladı. Bu “millet” kavramı, iyice belirlenmiş toprak sınırları içinde oturan ve ortak bir yurttaşlığı ve siyasi kültürü paylaşan bireylerden oluşmaktaydı. İşte Osmanlıcılığın özü buydu: farkında olmadan, bireyin millet-devlet içindeki temel kimliğine politik ifadesini vermeye doğru giderken devlet, din, toplum ve hürriyet kavramlarının yeniden belirlenmesini zorunlu kıldı. Ne var ki, bu bireyci yönelim kısmen devlet otoritesinin üstünlüğüne dayanan “Türk” kültürünün örgütsel ve kurumsal çerçevesi içinde doğdu. Kaçınılmaz olarak, bireycilik ile otoritercilik arasında olduğu gibi, dinsizlik ile dünyevîlik ve dindarlık ile cemaatçilik arasında da başgösteren çatışma Türk modernizminin temel bir özelliği ve itici gücü haline geldi. Nasıl ki, müteveffa Arnold Toynbee “meydan okuma” ve “tepki” unsurlarını Batı dünyasının kilit özelliği olarak görmüştü.

Aslına bakılırsa, toplumsal hareketlilik, meslekî çeşitlilik ve uyanışçılık ve öteki popüler dinsel hareketlerin çekiciliği “halk”, “millet”, “kamuoyu” vb. gibi çeşitli adlarla anılan aşağı tabaka kentsel grupların üyelerini kamusal arenaya itiyordu. Sultan olsun, 1860’larda ortaya çıkan meşrutiyetçi muhalifleri olsun, ikisi de kitlelerin siyasal potansiyelini harekete geçirmenin peşindeydi; Abdülhamid onların dinsel geleneklerine ve hükümdara olan sadakatlerine sesleniyor, meşrutiyetçiler ise onlara yepyeni bir siyasal özgürlük ve maddî gelişme

ortamı vaad ediyordu. Kısacası, padişah, dinsel uyanışçılar ve meşrutiyetçiler hep birlikte kendi felsefeleri ve beklentileriyle uyum halinde popülizm’i çeşitlemelerini telkin ediyorlardı. Dinsel uyanışçılar, toplumun alt düzeyinde ümmet temeline dayanan bir dinsel popülizm uyguladılar; sultan, devlet –diğer bir deyişle kendisi– tarafından tepeden yönlendirilen, planlanan ve dizginlenen dinsel popülizmi destekledi; meşrutiyetçiler ise, ilk kez 1876 Kanun-ı Esasî’sinde ve 1876-1878 Meclis-i Mebusanı’nda somut biçimini alan, sonra 1908-18’de yeniden ortaya çıkan bir kurumsal popülizmi savundular. Böylece popülizm hem geleneksel mutlakiyetçilik hem de –Cumhuriyet dahil– modern otoritercilik için elverişli bir destek oldu.

Uyanışçılar tarafından desteklenen yeni popülist patlama hem dine dönüşü hem de elitist siyasal ve toplumsal düzene meydan okuyuşu temsil ettiği için, Sultan Abdülhamid, uyanışçıların dindar amaçlarına sıcak bakmakla beraber, popülizmlerinin siyasal ve kültürel sonuçlarından ürktü. Uyanışçı hareketlerin yaktığı ateş kuşkusuz geniş kapsamlı değişikliklere gebeydi. Eyleme yönelik popülist hareketler olarak, istemeden dindışı folkloru, etnik ve bölgesel kimlikleri ve aşağı sınıfların ekonomik özelemlerini yukarıya sızdıran ve din adına seçkinlerin “sapkın” kültürüne meydan okuyan, aslında adaletsiz toplumsal ve ekonomik düzenin siyasal temellerine karşı bir protesto olan kanallar oluşturdu. Abdülhamid gerek kitleleri gerek seçkinleri denetimi altına almak için koyu bir mutlakiyet rejimi uyguladığından, bizzat bir çatışma kaynağına dönüşen ve tepki olarak, liberalizm da dahil olmak üzere, yeni ufuklar açan siyasal gelişmelere gebe bir strateji kullanıyordu. Sultan Abdülhamid ve dinsel uyanışçılar dinin, toplumun ve devletin hayatîyetini canlandırmanın peşindeydiler, ama bunu yapmaktla İslâm’ı bir ideolojiye dönüştürdüler.

BİR KİTLESEL SEFERBERLİK İDEOLOJİSİ VE UYGARLIK KAVRAMI OLARAK İSLÂM

Antonio Gramsci, Marx ve Engels’in ideolojinin sadece burjuvazi veya proletarya için sınıf egemenliği aracı olduğuna ilişkin görüşünün

tersine, zanaatkârlardan, köylülerden ve sıradan insanlardan oluşan geleneksel sınıflar tarafından da kullanılabileceğine işaret etmiştir. Gramsci bunun da ötesine giderek, tarihsel olarak, belirli yapılara özgü organik ideolojilerin, keyfî, akılcı ya da “amaçlı” ideolojilerin yoksun oldukları bir kabiliyete, kitleleri örgütlemeye yönelik psikolojik bir kabiliyete sahip olduklarını da ileri sürmüştür.³ Bu ayırımı kullanarak, uyanışçı tarikatlerin İslâm’ı toplumun ve dinin savunulmasında kitleleri harekete geçirmek için kullanmalarına mukabil, Sultan Abdülhamid’in aynı İslâm’ı Osmanlı Devleti’nin savunulmasında kitleleri harekete geçirmeye çalışan “amaçlı” bir ideoloji olarak kullandığını söyleyebiliriz. Uyanışçılar ve padişah aynı dine inanan Müslümanlardı, ama o dinin adına padişah devletçi elit düzeni korumaya çalışırken, kitleler bu düzenden kurtulmaya çalışıyorlardı.

Daha Marksçı bir anlamda, genel olarak Müslüman dünyada, özel olarak da Osmanlı İmparatorluğu’nda, ideolojinin doğuşu, başlangıçta devlet ile cemaat arasında bir aracı olarak hizmet ederken, sonraları ikincisini kendi kültürel, ekonomik ve toplumsal güç zeminine dönüştüren, zaman zaman yönetici devlet seçkinlerine muhalefet eden yeni bir burjuvazinin doğuşundan kaynaklanmıştır. İlkel bir kapitalizmin ortaya çıkışı ve devlet arazilerinin özelleştirilmesi, modern eğitim ve akılcı düşünce tarzları yeni bir orta sınıf yarattı. Bireyciliği, çıkarıcılığı ve sosyo-ekonomik köklerinin dinamik bilincinde olması sayesinde bu orta sınıf geleneksel benzerlerinden çok farklıydı ve ticarî, tarımsal ve entelektüel bağlantılarıyla Müslüman dünyanın dört bir köşesinde kırsal kesimin transformasyonunda belirleyici bir rol oynadı.

Sonunda, Osmanlılar da dahil olmak üzere, yabana atılmayacak sayıda Müslüman, toprağa dayalı millet anlayışı gibi, yeni toplumsal ve siyasal örgütlenme kalıplarını da benimsediler ve ya yeni kimlik-

3 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Q. Hoare ve Geoffrey Nowell Smith tarafından yayımlanmış ve çevirilmiştir (New York, 1971). Ideolojinin kullanım alanları üzerine bu görüşler George Rude tarafından da ifade edilmiştir, *Ideology and Popular Protest* (New York, 1980). s. 21-22 ve E.P.Thompson, “Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class,” *Social History* 3 (Mavis 1978): 133-65.

ler geliştirdiler ya da görünürde İslâmî kimliklerini korurken, mevcut kimliklerine yeni anlamlar verdiler. Devlet ile millet arasındaki ilişkileri ele alan müteveffa Ernest Gellner, milliyetçiliğin ancak devletin varlığının teminat altına alındığı ve gereken ahlâkî-siyasi iklimin bulunduğu bir ortamda ortaya çıkabileceğini ileri sürerek devletin var oluşuna birinci derecede önem atfediyordu: “Bu yüzden, devletin olmadığı yerde milliyetçilik sorunu söz konusu olmaz.”⁴ Her ne kadar Gellner başlıca önemi sanayileşen toplumdaki modern milliyetçiliğe vermiş olsa da, gözlemleri Osmanlı toplumu gibi sanayi öncesi toplumlar için de geçerlidir devlet bunlarda da toplumsal mühendislik ve milliyetçiliğin doğuşu konularında hâlâ hayatî bir rol oynamaktadır.

Osmanlı örneğinde, meşru bir hükümdara ve ona hizmet edip onu savunan bir bürokrasiye sahip bir devletin var olmasının bu dönüşümü idare edilebilir sınırlar içinde tutmaya ve toplumun, milletin ve devletin önceden belirlenmiş ideallerine yöneltmeye yardım ettiğini tekrarlamakta yarar vardır. Avrupa’nın, Müslüman toplumunda meydana gelen değişikliği, gerek kültürel ve siyasal özerkliğine meydan okuyarak, gerekse izlenmesi gereken bir örnek teşkil ederek harekete geçirdiğinde kuşku yoktur. Ne var ki, en Batıcı evrelerinde bile Osmanlı reformcularının Avrupa’yı kayıtsız şartsız bir değişim modeli olarak kabul ettiğini düşünmek yanlış olur. Yapmak istedikleri daha çok, Batı’nın, kendi kültürleri ve ortaya çıkmakta olan etnokültürel kimlikleri ile uyum içinde olduklarına inandıkları bilim ve sanatlarını edinmelerine yardımcı olacak yeni uzlaştırmacı kavramlar yaratmaya çalışmaktı.⁵

4 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, 3. baskı (Ithaca, 1991), s. 4-5.

5 Müslüman dünyasında değişiklik ve modernlik eninde sonunda ne “Doğu” ne de “Batı” olan, fakat geleneksel toplumun birçok unsurlarının yanı sıra, Avrupa kültürünün de maddî ve kültürel özelliklerine sahip nev’i şahsına mahsus tipte yeni birer İslâm devleti olan ulus-devletler üretmiştir. Modern Müslüman devletlerde, bu süreçte destekleyici bir rol oynayan sosyal gruplar bazen mevcut grupların içinden çıkmışlardır; bazı durumlarda ise bağımsız olarak ortaya çıkmışlar fakat o zaman da eskilerle ilişkiler kurmuşlardır. Mesela, yeni girişimci (müteahhit) orta sınıflar esas itibarıyla pazar ilişkilerinin ürünleridirler, ama eski düzenin tacirleri, zanaatçıları ve uleması sık sık işlerini ve mesleklerini değiştirmişler ya da kendilerini pazar şartlarına uydurarak yeni toplumsal tabakalar içindeki girişimcilere katılmışlardır. Müslüman dünyasında ulus-

Osmanlı entelijensiya ve bürokrasinin icat ettiği *medeniyet* kavramı, uygarlığı kültürel-dinsel içeriğinden –yani onların gördüğü şekliyle kültürden– ayırmak ve uygarlığı evrensel, üstün bir yaşam biçimi olarak meşrulaştırmak yoluyla –ki bu uygarlık ile kültür arasında Almanlar tarafından yapılan ayırımdan pek farklı bir şey değildi– değişim için nötr bir çıkış yolu açtı. *Medeniyet* teriminin klasik İslâm literatüründe yeri yoktur, çünkü bu kelimeyi Arapça *medine* (kent) kelimesinden, yeni icat edilen Fransızca *civilisation*’un karşılığı olarak Türkler yarattılar.⁶ Bu yüzden, daha yüksek bir sosyal düzen, ahlâk, incelik, zarafet, terbiye, görgü, gelişme (*umran*) ve güvenli, rahat bir hayat tarzı anlamına geliyordu; ve cehalet, atalet, durgunluk, hareketsizlik, dirençsizlik, üretmeden yaşamak ve ilkelik kavramlarının karşıtıydı. Bu kelimeyi 1838’de Sadık Rifat Paşa ve İbrahim Şinasi gibi ilk kullananların gözünde “uygarlık” hem yüce bir ilke hem de bireysel çabayla olduğu kadar, devlet destekli eğitim ve öğretim aracılığı ile de edinilebilecek ve bir bütün olarak topluma faydalı olacak pragmatik bir zorunluluktur. 19. yüzyıl sonuna gelindiğinde, tutucu olsun liberal olsun, seçkinlerin çoğu uygarlığı son derece arzu edilir bir değer (ve meta) ve millî başarının ölçüsü olarak görüyordu. En tutucu Müslüman düşünürler bile İslâm’ı sadece bir müminler toplumu olarak görmekle ‘yetinmeyip, bazı bakımlardan İslâm’ın maneviyat üzerinde odaklaşmasını kınayarak onu maddî unsurları da içeren bir uygarlık olarak telâkki etmeye başladılar. Uygarlık ve ekonomik gelişme birbirine çok yakından bağlı olarak görüldü; bu fikri ortaya atan ve uzun uzadıya izah eden, Jön Türklerin Maliye Nazırı ve hemen hemen tamamen Leroy Beaulieu’nün eserine dayanarak dört ciltlik bir ekonomi kitabının (*İlm-i İktisad*) yazarı olan Mehmed Cavid Bey (1875-1926) olmuştur.

devletlerin doğuşunun anlamı için bkz. Janes P. Piscatori, *Islam in a world of Nation-States* (New York, 1986). Değişikliğin mahiyeti için Bernard Lewis’in ilginç makalesine bakın: “The Middle East, Westernized Despite Itself.” *Middle East Quarterly* 3 (1996): s. 53-61 ve bu kitap-taki referanslar.

6 Tuncer Baykara, *Osmanlı Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir, 1992), s. 11-22.

Türklerin *medeniyet*'e karşı kendi kültürel yatkınlıklarının çeşitli tarihî kökleri vardı. Büyük Çin, Doğu Roma ve İslâm medeniyetlerinin doğup geliştiği bereketli toprakların kıyısında yaşayan eski Orta Asya Türkleri değişen derecelerde bütün bu medeniyetlerin varisleri oldular. Her ne kadar Türkler eninde sonunda kendi Selçuklu ve Osmanlı medeniyetlerini yarattılsa da, ne bu medeniyetle özdeşleştirebilecekleri bir aristokrasiye sahip oldular, ne de onu kendi sınıf veya etnik gruplarının kültürel özelliği haline getirebildiler. Buna karşılık, İranlılar ve Araplar kendi etnik ve lengüistik damgalarını Türklerin İslâmî medeniyetine basmakla kalmayıp, milliyetçilik çağında bunun aslında kendi millî dehalarının ürünü olduğunu iddia ettiler (Uygur ve diğer Türk gruplarının uygarlığına ilişkin tartışma bu kitabın kapsamı dışında kalır).

Ne var ki, 19. yüzyılda *medeniyet* fikri, Osmanlı bürokrasi-entelijensiyasının kendi toplumunun başarılarını ölçmesi ve buna göre kendisine bir kimlik biçmesi için akşamdan sabaha yeni bir yöntem yarattı. O zamana kadar kendi öz uygarlığını yaratma özlemini çeken hiçbir kurum ya da grup olmadığından, böyle bir işi yapabilecek tek güç olarak devlet kalıyordu. Sonuç olarak, *devlet baba*'nın bekasını ve üstünlüğünü sağlamak, uygarlığın (yani, modernleşmenin) aracı olarak tartışılmaz bir öncelik ve meşruiyet kazandı ve bürokrasi-entelijensiya –askeriye dahil– devletin tek ve en üstün ajanı haline gelerek onun adına siyasi üstünlüğünü ve mutlakiyetçiliğini meşrulaştırdı. Böylece muhaliflerini “mürteci”likle damgalayarak yeni dini, medeniyet (yani modernleşme) adına etkisiz hale getirdi.

ÇATIŞAN HİRİSTİYAN VE MÜSLÜMAN MEDENİYET VE İSLÂMCILIK KAVRAMLARI

Osmanlıcılık temel bir reformcu kavram ve politika olarak özellikle 1856'dan sonra ortaya çıktı. Müslümanlar ile gayri-Müslimler arasında “müsavat” yaratmayı ve siyasi birliği ortak Osmanlı yurttaşlığına oturtmayı amaçlayan bu kavram padişahın tebaasını devletin yurttaşları haline getirdi ve dinî inancı kişisel bir soruna dönüştürmenin yö-

lunu açtı. Teorik olarak, Osmanlıcılık ile amaçlanan, otoriteyi gayri şahsileştirerek kurumlara doğru kaydırmaktı, ama bu arada bir dizi idarî ıslahatı teşvik etmekten de geri kalmadı. Bu reformlar mahallî eşrafın ve okumuşların siyasi nüfuzunu arttırdı ve bölgesel ve etnik kimlik ile ekonomik çıkar anlayışına yeni bir güç kazandırdı.

Baştan itibaren, uygarlık fikirleri, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında bu kavrama farklı anlamlar izafe eden dinî algılamalarla haşır neşir olarak Osmanlıcılığın nihaî şeklini belirledi. Aşağı sınıfların arasından yükselen yeni Hristiyan elit tabaka modern okullarda eğitim gördükçe, dinlerini Avrupa ile temel bağlantıları olarak görmeye başladılar. Hristiyan olmalarının kendilerini Avrupa uygarlığının bir ortağı haline getirdiğine ve “azgelişmiş” Müslüman efendilerine oranla kendilerine daha “üstün” bir statü bahsettiğine inanıyorlardı. Kendi halinde, az okumuş Balkanlı bir Hristiyan köylü kendini en bilgili ve kibar bir Müslüman’dan üstün görürdü. Her halükârda, Balkan Hristiyanları İslâm’ı ve İslâm’ın destekleyicileri saydıkları Osmanlı Türklerini, dinlerinden dolayı hakları olan Avrupa medeniyeti seviyesine ulaşmalarına engel olmakla suçladılar. Osmanlı Hristiyanlarının çoğunluğu, Osmanlıcılığı, devletin Osmanlı niteliğini korumayı ve Müslümanların dâvâsını savunmayı amaçlayan bir ideoloji olarak görüyordu; ve gerçekten de, Osmanlıcılığın kaderi en büyük dinî ve etnik grupla –yani Müslümanlarla– ve nihaî olarak da, Jön Türklerin son yıllarında, Türklerle özdeşleşmek oldu. Ne var ki, Osmanlı Hristiyanlarının büyük çoğunluğu Ortodoks olduğundan, ister Katolik ister Protestan olsun, Batı Hristiyanlarından ruh, zihniyet ve siyasi görüş bakımından büyük farklılıklar gösteriyordu. Bu ender olarak dile getirilen bir olaydır.

Osmanlı Müslümanları arasında birliği sağlamak için, Sultan Abdülhamid 1878’den sonra İslâmcılık ideolojisini benimsedi. İmparatorluğun bütün Müslümanlarını bir *ümme* (evrensel dinî topluluk anlamına gelen *ümme*’den) olarak kabul eden sultan onları devletin siyasi temeli yapmaya çalıştı. Böylece İslâmcılık, belki de farkında olmadan, Osmanlıcılığa ideolojik bir muhteva sağladı ve ikisi, hiç değil-

se bir süre, bütün Müslümanları birleştiren tek bir ideolojinin iki yüzü haline geldi. Modern eğitim ve sınıf farklılaşmasının eşliğinde, Osmanlılık bölgecilği ve mahallî kültürün gelişmesini kamçıladığı için, Hristiyanların uygarlığa dinî bakış açısına aynı zamanda etnik ve lengüistik bir önyargı kazandırdı. Öte yandan, Osmanlı siyasi ve entelektüel elitine de devletlerinin tarihî kökenlerine bakmalarını sağlayacak bir pencere açtı. Böylece, bu seçkinler, devleti artık otoritesine karşı çıktıkları sultanın mameleki olarak değil, kendilerinin temsil ettiklerine inandıkları, *millet* adı verilen biraz belirsiz yeni bir etnik birimin malı olarak görmeye başladılar.

TÜRKLER, CEMAATLER VE ETNİK GRUPLAR

Bu çalışmanın ana temalarından biri etnik grupların etnik-ulusal topluluklara dönüşmesidir; kitabın özellikle üzerinde durduğu noktalar dünyada mevcut Türkî gruplar arasındaki gelişmenin farklı aşamaları ve son olarak da Türklüğün (etnik kimlik) ve Türkçülüğün (milliyetçilik) doğuşudur. Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucuları, çoğu Türk kökenli *aşiret* gruplarından, esnaf-zanaatkârlardan ve sufilerden oluşmakla birlikte, devlet, bu konuda pek çok kanıta rağmen, etnik kimliğin bilincine varamamıştır. Bunun yerine, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etnik Türkler, Anthony D. Smith'in belirttiği gibi, köylerde aşiretler halinde yaşamışlar daha çok *etnik kategoriler* oluşturmuşlardır: İslâmî kimliklerini ön planda tutmuşlar ve akrabalarına, köylerine ve bölgelerine etnik kökenlerine oranla daha kuvvetli bağlarla bağlı kalmışlardır.⁷ Sonraları, Osmanlı İmparatorluğu'na daha birçok etnik topluluklar katılmıştır: Rumlar, Sırplar, Macarlar, Bulgarlar ve Araplar gibi... Bunların her biri kolektif bir özel isme, ortak atalara ilişkin bir mite, devlet olmanın oluşturduğu tarihî anılara, ortak kültür unsurlarına, kendilerine özgü bir anavatan fikrine ve bir grup dayanışması duygusuna sahiptir. Kazan, Kırım ve Azerbaycan'dan Türkî gruplar da benzer şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan

nüfusundan pek farklı olmayan etnik cemaatler oluşturdular. Dolayısıyla, Rusya Müslümanları Osmanlı Türklerinin gelişmekte olan etnik-ulusal kimliğini ve milliyetçi ideolojisini tanımlamakta –veya yanlış tanımlamakta– önemli bir rol oynadılar. Fakat öte yandan, onlar da Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme hareketinden ve eğitim sisteminden derin bir şekilde etkilendiler. Bu itibarla elinizdeki çalışma, Rusya’nın Türkî halkların pan-İslâmcılığının ve pan-Türkçülüğün Osmanlı Müslümanlarının üzerindeki etkisini hesaba kattığı kadar, tersini de dikkate alacaktır.

ULUSAL KİMLİK VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ: BİR SENTEZ

Türk milliyetçiliğinin doğuşu, evrensel Osmanlıcılık ve İslâmcılıktan spesifik etnik Türklük ve Türkçülüğe kadar ilerleyen kimlik eklentilerinin çeşitli safhalarında başgösteren çok yüzlü bir süreçtir. Yapısal dönüşümün, özel farklılaşmanın ve göç hareketlerinin planlanmamış sonucu olduğu gibi, devletin önceden belirlenmiş bir hedefe yönelik olarak kimlik oluşum sürecini yönlendirmekteki çabalarının ürünü de sayılabilir. Bu süreçte, devlet genellikle toplumsal değişimin yarattığı ve bazen geleneksel kisveler içinde ortaya çıkan yeni kimlikleri görmezlikten geldi. Sonunda Anadolu ve bir ölçüde Rumeli –Osmanlı Devleti’nin kalbi– önce Osmanlı, sonra da Türk etiketi altında yeni bir milletin doğuşuna tanık oldu. Bu yeni millet Anadolu ve Rumeli’nin eski Türkî soylarla bu toprakların yerlisi ya da buraya göç edip yerleşmiş olan diğer birçok etnik veya Müslüman gruplardan oluşuyordu. Aynı şekilde, her ne kadar ortaya çıkan Arap milletler yeni olsa da, Araplar da eski “Arap” etiketi altında “millîleşme” sürecine maruz kaldılar. Bunun sonucu olarak, Suriye ile Irak arasında uzanan bir Türk-Arap kuşağının her iki ucunda bir Türk ve çeşitli Arap milletler doğdu. Bu çalışma, Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura’nın “milliyetçi” fikirlerini ve çok özet olarak, Osmanlı bağlamında Arap “milliyetçiliği”ni, daha gerçekçi sosyolojik, tarihî ve ideolojik bakış açılarının ışığında, yeniden ele alıp gözden geçirecektir.

Açıklık uğruna bir stereotip kullanmak gerekirse, Türk “millî”

uyanışı benzersiz bir evrim çizgisi izlemiştir. Bu hükümetin başındaki-lerin etnik kökenlerine ve devletin diline yönelik bir ilgi olarak bürokrasinin üst kademeleri arasında başladı. 19. yüzyılın modern okullarında kullanılan tarih kitapları, Hz. Muhammed'in İ.S. 622'de Mekkeden Medine'ye göç ettiği tarih olan Hicret'i millî tarihin başı olarak kabul ederken, askerî okullardaki ders kitapları millî tarihi Türklerin Orta Asya'daki etnik kökenlerine kadar götürüyordu. Aslında Osmanlı Devleti'nin dili oldum olası Türkçe idi ve üst düzey yöneticilerini yetiştiren ünlü saray okulu Enderun başından sonuna kadar öğretim dili olarak Türkçeyi kullandı. Bu itibarla, bu gerçeklerin Osmanlı Devleti'ndeki siyasal liderliğin her zaman "Türk" olduğunu ileri süren iddiaları desteklemesi şaşırtıcı değildir. Ne var ki, Osmanlı Devleti'ndeki siyasal liderliğin bu "yeni keşfedilmiş" Türklüğü aslında etnik özelliği benzersiz bir kültürel cevherle dolduran Osmanlılık ve İslâmıcılığın daha yakın dönemlere ait bir yan ürünüydü. Başka bir deyişle, Osmanlı ve İslâmî tarihsel kimlikler ve deneyimler bilinç alanına getirilmiş ve "Türklük" etiketi altında içselleştirilmişti. Bu, Osmanlı Türklerini, etnik nitelikleri soy ve ırktan gelen Rusya Türklerinden ayıran bir kültürel-tarihsel etniklik anlayışı idi (bu konu sırası geldiğinde tartışılacaktır).

OSMANLILARIN AVRUPA İLE İLİŞKİLERİ

17. yüzyılda, Osmanlı klasik düzenindeki değişikliğin niteliği konusunda bir ölçüde bir kargaşa ve belirsizlik yaşandı. Bu duruma bir çare bulmak hususundaki yetersizlik Osmanlı Devleti'nin zayıflamasıyla sonuçlanırken, öte yandan Batı Avrupa güçlü bir ekonomik ve askerî varlık olarak ortaya çıktı ve Rusya'nın askerî gücü de arttı. "Doğu Sorunu" işte bu şekilde doğdu.

Osmanlı'nın gerilemesinin Batı'nın başarılarından ve Batı'da meydana gelen olaylardan haberdar olmamaktan kaynaklandığını ileri sürmek doğru değildir. Sultan II. Mehmed (sl. 1451-1481) Papa'yla mektuplaşmış ve resim eğitimi görmeleri için Türkleri İtalya'ya göndermişti. Amerika'nın 1513'te çizilen en eski haritası Osmanlıların

elinden çıkmıştı. Kâtip Çelebi'nin (1600-57) coğrafya, tarih, hattâ miliyet hakkında yazılarının gösterdiği gibi, Osmanlılar çağın önemli meselelerinin ve çok sonraları da Fransız İhtilâlî'nin farkında olmuşlardır. Hiç değilse bir süre için anlayamadıkları tek nokta, Batı dünyasını kökünden değiştirmekte ve giderek kendi toplumlarını da etkilemekte olan değişikliklerin mahiyetiydi.

Her halükârda, Doğu Sorunu ve İngiltere, Fransa, Rusya ve Habsburgların Osmanlı topraklarını aralarında paylaşmak için bulmaya çalıştıkları ahlâkî ve siyasi mazeretler, Osmanlıları iç ve uluslararası politikalarını kökünden değiştirmeye sevk eden ilk değilse bile en önemli etkenler oldu. Osmanlılar devleti güçlendirmeyi ve parçalanmasını önlemeyi amaçlayan bir dizi reformu benimserken, Rusya, İngiltere ve Fransa modernlik, özgürlük, adalet ve benzeri idealler adına reformlar yapılmasını istiyor ve bunun için baskı uyguluyorlardı; bunların hepsi kendi ülkelerinde yürürlüğe konulmuş olmasa bile! En azından, eski imparatorluk formu içinde, gerçek bir Osmanlı "uyanışı" ile ilgilendiklerini söylemek çok zordur.

1853-56 arasında, Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması sırasında Avrupa ile ittifakı, Osmanlı Devleti'ni hızla ve beklenmedik bir şekilde Avrupa'nın politik, ekonomik ve kültürel yörüngesine çekti. Ancak 1877-78 Rus Harbi ve 1875-76 Balkan olayları karşısında Avrupa'nın partizanca tutumu Avrupa dostluğu hayallerini altüst edecekti. Avrupa-Osmanlı ilişkilerinin bunu izleyen uzun ve acı döneminde, Osmanlılar durumu yeniden değerlendirirken, Avrupa uygarlığını benimsemek ve ülkelerinde uygulamaktan yana bir tavır takınmakla birlikte, Avrupa'nın emperyalist hırslarını engellemek ve Müslüman aleyhtarı tutumlarını kınamak gibi zor bir durumda kaldılar.

Bu bakımdan, Osmanlı Devleti'nin Avrupa ve Rusya ile ilişkilerinin niteliği bu kitabın başından sonuna kadar başlıca temalardan biri olacaktır. Din farklılıklarının çoğu zaman abartılarak uygarlık ve kültür çatışmalarına dönüştürüldüğü ve askerî-siyasi eylemleri mazur göstermek için bir kılıf olarak kullanıldığı gözönüne alınacak olursa, bu ilişkilere sadece stratejik perspektiften bakmanın mümkün olmadığı

ğı anlaşılır. Böyle anlaşmazlıklar, Osmanlı toplumundaki gelişmeler Batı ile kültürel çatışmadan çok kültürel hoşgörü istikametindeyken bile, genellikle Osmanlı-Avrupa ilişkileri üzerinde güçlü bir etki yaratmışlardır. Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü korumak için var gücüyle çaba harcayan Abdülhamid hilafeti ülke içindeki birliğin bir âleti olarak kullandı ve böylece kendisi hakkında gelecek kuşaklara sanki Müslüman dünyayı Batı'ya karşı seferber etmek istiyormuş gibi pan-İslâmcı bir gaye güttüğü yolunda sahte bir imaj bıraktı. Aslına bakılacak olursa, Abdülhamid hilafeti sadece Osmanlı Müslümanlarını birleştirmekte kullanmakla kalmayıp aynı zamanda neredeyse bütün faaliyet alanlarına muazzam değişiklikler getiren reformlarını meşrulaştırmak için de kullandı. Bununla birlikte, Osmanlı topraklarını fiilen parçalamanın peşinde koşan İngiltere ve Fransa ile dostça ilişkilerini korumaya çalıştı. Ne var ki, sözde Müslümanların gerçek "İslâmî" kimliğini yeniden kurmak için, padişah hilafet ve dine o zamana kadar görülmemiş bir ideolojik güç kazandırdı. Bu kadar derin bir devrimci eylem ise devlet ile sultan arasında, yöneticiler ile yönetilenler arasında ve birey ile din arasında mevcut ilişkilerin niteliğini sürekli olarak değiştirdi. O halde Osmanlı dış ilişkilerinin, Osmanlı Devleti'nin siyasal, ekonomik ve ideolojik dönüşümünde, gelecekteki gelişmeleri belirleyecek derecede önemli bir rol oynadığının kabul edilmesi gerekir.

HİLAFET, İSLÂMCILIK (PAN-İSLÂMİZM) VE II. ABDÜLHAMİD

Tarihte başka hiçbir Müslüman hükümdar Abdülhamid kadar önemli kararlarla karşı karşıya kalmamıştır. Mümin bir Müslüman ve mutlakiyetçi bir padişah, fakat aynı zamanda modernleşmeye samimiyetle inanmış bir insan olan Abdülhamid, Avrupa'ya ve uygarlığa hayran olmakla beraber, Avrupa "kültür"üne hiç sıcak bakmıyordu. Müslüman toplumların, Hristiyanlığı ve değişikliklere rağmen kendi kimlik ve inançlarına bağlı kalmış olan Hristiyan toplumlarını yeniden canlandıran reformları şu veya bu şekilde taklit edeceğini umuyordu. Abdülhamid, seleflerinin gerçekleştirdiği bütün reformları muhafaza ettiği gibi, Osmanlı modernizasyonunun entelektüel ufuklarını büyük ölçü-

de genişleten ve paradoksal olarak elit zümreyi Avrupa kültürüne yaklaştıran edebiyat ve bilimler dahil olmak üzere, yeni değişim kanalları açtı. Diğer bir deyişle, İslâm medeniyeti için hak ettiği tanınma ve saygıyı talep ederken, Abdülhamid aslında İslâm'ın kapılarını Batı'ya açmış oldu. Özel girişimin ivme kazanması, mirî topraklardaki özelleştirmenin hızlanması ve önce kırsal, ardından ticarî sektörde ilk modern Müslüman burjuvazisinin doğması Abdülhamid'in saltanatı döneminde gerçekleşti. Popüler tasavvuf hareketleriyle ilişkisi ya da onları ustaca bastırması bu hareketlerin sağlıksız etkilerini en aza indirmekle kalmadı, aynı zamanda padişaha bu hareketleri ve fikirlerinden bazılarını İslâm ve devlet politikalarının ana görüşünün kapsamı içine alma fırsatını verdi.

Abdülhamid'in kuşkusu, her şeyi gizli yapma eğilimi, yetki devretme korkusu, başkalarına güvensizliği ve etkinliğine inanarak resmî bir hükümet kuramına dönüştürmeye çalıştığı mutlakiyete inancı gibi birtakım kişisel yetersizlik ve zaafı vardı. Otoritenin bölünmezliğine, hükümdarlık ayrıcalıklarının ilâhî kaynağına ve kendisinin devleti Osmanlı hanedanının mülkü olarak korumadan ibaret tarihî misyonuna sarsılmaz inancı yüzünden, mutlakiyet ve istibdadı saltanatının damgası yaptı ve ona meşruluk kazandırmak için hilafeti kullandı. Böylece Abdülhamid'in din anlayışı ve sultan ve halife olarak mevki ve otoritesine ilişkin düşüncesi seleflerinkinden çok farklıydı. Bu yüzden, bu kitabın önemli bir bölümü Sultan Abdülhamid'in şahsı, hilafet makamı ve İslâmcılık ideolojisi ile ilgili olacaktır.

İslâmcılık geleneksel dinî kıyafatlere sarıp sarmalanmış yeni ve modern bir ideoloji olmakla birlikte, "pan-İslâmizm" adı verilerek ve Avrupa düşmanı bir İslâmcı birlik ideolojisi sıfatıyla suçlanarak bugüne kadar sadece tutucu yönüye ele alınmış ve ilgi çekmiştir. Bir yüzyıldan beri Batı'nın siyasi ve akademik çevrelerinde "pan-İslâmcılık" adı verilerek ve içeriği, kapsamı ve amaçları üzerinde hiçbir anlaşmaya varılmaksızın, sadece bir karanlık çağ ideolojisini belirtmek için kullanılmıştır. Dwight E. Lee yarım yüzyıl önce "19. yüzyılın ikinci yarısında pan-İslâmcılığın doğuşunun ve gelişmesinin bütün ayrıntılarını

doyurucu bir biçimde anlatan tek bir çalışma” olmadığını söylerken kesinlikle haklıydı.⁸ Bu kavramın en tipik tanımlaması 20. yüzyılın başında, konuya ilişkin ilginin zirveye ulaşmasından sonra, Alman doğu-bilimci ve sömürge danışmanı C.H.Becker tarafından yapılmıştır. Becker pan-İslâmcılığı “bir İslâm idealinin gerçekleştirilmesine, dünyadaki tüm Müslümanların dünya cemaatine (ümmete) hükmeden bir önderin (imam) yönetimi altında birleşmesine” yönelik bir hareket olarak tanımladı.⁹

Terimin kesin olmayan çeşitli kullanılışlarına rağmen, Sultan Abdülhamid’in dünyanın bütün Sünnî Müslümanlarının halifesi sıfatıyla sahip olduğu otoriteye dayanarak kendi siyasi amaçları uğrunda pan-İslâmcılığın başlıca savunucusu ve uygulayıcısı olduğu genel kabul görmüş bir husustur.¹⁰ Padişahın bu yanlış anlaşılmış ideolojinin doğuşunun arkasındaki itici güç olduğu teorisi, pan-İslâmcılık teriminin Avrupa bilim adamları arasında ancak Abdülhamid’in tahta çıktığı 1876’dan sonra, hattâ son derece yıpranmış Osmanlı Devleti’nin nihâî paylaşımının çok yakın gibi görüldüğü 1878 yılından sonra yaygın olarak kullanılmaya başlandığı gerçeği ile de teyit edilmiştir. Abdülhamid’in bir Avrupa düşmanı irtica hareketini kışkırttığına yönelik suçlamalar, esas itibarıyla, 1872-82 yılları arasında Osmanlıların Fransa ve İngiltere ile aralarının açılmasından sonra yaygınlaştı. Bu, İngiltere’nin önce Kıbrıs’ı ve arkasından Mısır’ı işgal etmesinden, Fransa’nın da Alsace-Lorraine’deki kayıplarını telafi etmek üzere İngiltere ve Almanya tarafından Tunus’u almaya teşvik edilmesinden sonra oldu. Bu toprak gaspları Müslüman dünyanın dört bir bucağında Avru-

8 Dwight E. Lee, “The Origins of Pan-Islamism,” *American Historical Review* 47 (Ocak 1942): 279.

9 C.H.Becker, “Panislamismus,” in *Islamstudien II* (Leipzig, 1932), s. 242 (ilk kez 1904’te yayımlanmış olan bir makalenin ikinci baskısı).

10 Bkz. E.G.Browne, “Pan-Islamism,” in *Lectures on the History of the Nineteenth Century*, ed. F.A.Kirkpatrick (Cambridge, 1902), s. 306ff; D.S. Margoliouth, “Pan-Islamism,” in *Proceedings of The Central Asian Society* (1912), s. 3-17; İkbâl Ali Şah [Sirdar], “Ferments in the World of Islam,” *Journal of the Central Asian Society* 14 (1927): 130-34 ve daha yakın zamanlarda, Wilford Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Oxford, 1986).

pa'ya karşı derin bir nefret uyandırdı. Ne var ki, bir İngiliz dergisinde yayımlanan bir makalenin yazarı, "Tarih, çağımızın en çarpıcı şahsiyetlerinden ... hattâ en keskin zekâlarından biri olan Sultan ve Halife II. Abdülhamid'i günün birinde tanıyacaktı" diyor ve padişahı, "bütün saltanatı boyunca sultan olarak dünyevî yetki alanının daralmasını telafi etmek üzere, Hilafetin vârisi olarak talep ettiği ruhanî otoriteyi canlandırmak" diye ifade edilebilecek temel bir fikirden esinlendiğini belirtiyordu.¹¹ Yazar daha sonra pan-İslâmcılığı sömürgeciliğe karşı bir mücadeleden veya İslâm toplumlarını korumaya ve canlandırmaya yönelik bir çabadan ziyade, İslâm'ın Hristiyanlık veya Avrupa uygarlığı ile karşı karşıya gelmesi olarak tanımlıyordu.

Daha işin başından beri, pan-İslâmizmin Abdülhamid'in sadece siyasi sebeplerle yaratmış bir ideoloji olduğu iddiasına karşı çıkanlar oldu, fakat pek az kişi bu karşıt görüşleri dikkate aldı. Söz gelimi, 1906'da Müslüman dünyayı çok iyi bilen ve Abdülhamid'i şahsen tanımış olan Arminius Vambery, padişahın Buhara, Afganistan ve Hindistan'a gönderdiği "pan-İslâmcı heyetler" hakkında şunları yazdı: "Esas itibariyle dinî bir nitelik taşıdığından, bu heyet mübadelelerine geniş kapsamlı bir siyasi amaç ve önem atfetmek yanlıştır." ¹² Yıllar sonra, Dwight E. Lee ve Anthony Reid, Vambery'nin uyarılarına konu olan bu siyasi yorumların yaygın bir şekilde vurgulanmasını eleştirdiler. Özellikle Lee, bu konuya ilişkin çalışmalardan çoğunu, pan-İslâmcılığı sadece Müslüman Doğu'yu Hristiyan Batı'ya karşı seferber etme ideolojisi olarak görmekle ya da doğuşunu tek bir kaynağa veya bireye atfetmekle suçladı.¹³ Aynı şekilde, Endonezya pan-İslâmcılığını inceleyen Reid de, "her pan-İslâmcı coşku patlamasının tek bir merkezden yönetilen uluslararası bir hareketin bir parçasını oluşturduğu" düşüncesine karşı çıkmakta ve Türkiye'nin bu tür hareketleri tek başına

11 "Abdul Hamid, Sultan and Khalif, and the Pan-Islamic Movement," *Blackwood's Magazine* (Eylül 1906): 291, 292. II. Abdülhamid'in dış politikasının etraflı ve kapsamlı bir analizi için bkz. F.A.K. Yasamee, *Ottoman Diplomacy: Abdulhamid II and the Great Powers* (Osmanlı Diplomasisi: II. Abdülhamid ve Düvel-i Muazzama), 1878-1888 (İstanbul, 1996).

12 Arminius Vambery, "Pan-Islamism," *The Nineteenth Century* 60 (Temmuz-Aralık 1906): 548.

13 Lee. "Origins of Pan-Islamism," s. 278-87.

yönettiğine veya bunların patlak vermesinde ağırlıklı bir rolü olduğuna ihtimal vermemektedir.¹⁴

Müslümanların, pan-İslâmcılığın mahiyeti, şumûlü ve gayesine ilişkin kendi görüşleri de standart Avrupa görüşlerinden keskin çizgilerle ayrılır. Çalışmaları Vambery gibi konuyu iyi bilen bir avuç bilim adamı arasında rağbet gören sezgi sahibi Behdjet Wahby (Behçet Vehbi) Bey, Avrupalıların “sarı tehlike”den esinlenerek bir “Müslüman tehlikesi” gördüklerini ileri sürdü ve bu görüşünü ifade etmek için pan-İslâmizm terimini icat etti. Pan-İslâmcılığın “ne Müslüman cemaatlerin kendilerini kan dökmeye zorlayacak bir tür zorbalık bayrağı altında gruplaşması, ne de aynı dine inanan halkların siyasi birliği” olduğunu vurguladı: “Pan-İslâmcılık ne gizli bir dinî mezhep ne de gizli bir siyasi dernektir; yalnızca, Müslüman toplumların ilerlemesini sağlayacak tam bir özgürlüğün ifadesidir.”¹⁵ Wahby Bey’in bu önemli makalesinden geniş alıntılar yapmaya değer, çünkü bu çalışmada vurgulanan daha pek çok noktalarla da ilgilidir. Yazarın görüşüne göre, pan-İslâmcılık:

Müslüman milletlerin en aydınlanmış sınıfları tarafından sadece ahlâki ve entelektüel bir amaçla ... ortak bir ideal, yani ilerleme ve ortak bir özlem, yani Özgürlük, arayışı içinde yapılmış üstü örtülü bir sözleşmedir. Amacı bu üç yüz milyon insanoğlunu cehalet içinde tutan, aşağılayan ve ahlâkî ve fikrî yeteneklerini özgürce geliştirmelerine engel teşkil eden şartların boyunduruğundan kurtarmaktır. İster papa, ister halife olsun, saldırgana karşı mücadele eden İslâmî vicdanın uyanışıdır.¹⁶

Avrupalılar ve bazı entelektüel Müslümanlar her ne kadar bu ideolojinin anlamı ve amaçları hakkında çok değişik şeyler düşünmüş olsalar da, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başları, ister uluslararası boyutuna bakılarak “pan-İslâmizm”, ister sadece değişimci iç yönüne bakıla-

14 Anthony Reid, “Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia,” *Journal of Asian Studies* 26 (Şubat 1967): 267.

15 Behdjet Wahby Bey, “Pan-Islamism”; *The Nineteenth Century* 60, no. 363 (Ocak-Haziran 1907): 862.

16 A.g.e., s. 862-63. Vurgulama orijinal metinde.

rak “İslâmcı” denilsin, benzersiz bir İslâm ideolojisinin yükselişine tanık oldu.

İslâmcılık/pan-İslâmcılık gibi bir hareketin İslâm tarihinde hiçbir paraleli yoktur. Bu akım İslâmî giysilere bürünmüş ve görünürde Müslüman ümmetinin geleneksel başkanı olan halife tarafından yönetilen Avrupa tipinde bir hürriyet ve değişim hareketiydi. Başka bir deyişle, dışardan bakıldığında görünen geleneksel yönlerinin modern niteliğini gölgelemesine ve Avrupa düşmanlığı ve gericilikle suçlanmasına rağmen, esas itibariyle modern ve ilerici bir İslâmî hareketti. *Pan-İslâmcılık* teriminin kendisi bile gayri-İslâmî’ydi. E.G.Browne, D.S.Margoliouth ve birçok İslâm âlimi, Avrupa’dan ödünç alınmasına kadar böyle bir kelimenin Arapça, Türkçe veya Farsçada bulunmadığını belirtmişlerdir.¹⁷ Muhtemelen 1873-78 dönemi içinde Franz von Werner ile Arminius Vambery tarafından yaratılan bu terim 1881 veya 1882’de Gabriel Charmes tarafından yaygınlaştırıldı.¹⁸ Bu terimin sık sık kullanılmasına, İngiltere ve özellikle Fransa’nın, İstanbul’un Tunus, Mısır ve diğer işgal altındaki İslâm topraklarında devrimler kışkırtmayı planladığından kuşkulandırmaya başladığı –ki bunlar Rusya tarafından tahrik edilen kuşkulardı– bu tarihlerden sonra başladı.

Müslümanların birliği için kullanılan İslâmî terim, görünüşe bakılırsa, 1860’larda Rusya’nın Osmanlıların çok eski dönemlerden beri ilişki halinde bulunduğu Orta Asya’daki Müslüman hanlıklarını işgal etmekle Müslümanların büyük bir infiale kapılmasına yol açtığı 1872 yılında, Osmanlı şairi Namık Kemal tarafından İslâm’ı savunmak adına yazılan bir makalede kullanılan “İttihad-ı İslâm” deyimidir. Keza Ticaret Mahkemesi kâtibi Esad Efendi’nin, Müslümanları başta Rusya olmak üzere yabancı işgaline karşı birleşmeye çağıran *İttihad-ı İslâm* başlıklı risalesini yayımladığı tarih de 1872’dir. Bu risale Abdülhamid’in saltanatı boyunca Mekke ve Medine’de geniş ölçüde yayımlandı ve yabancılar tarafından “pan-İslâmcı” propagandanın kanıtı olarak kullanıldı. Herhalde şurası açıktır ki, Abdülhamid’in tahta çık-

17 Bkz. Browne, “Pan-Islamism”; Margoliouth, “Pan-Islamism”, Ali Shah, “Ferments.”

18 Bkz. mesela, Gabriel Charmes, *L’Avenir de la Turquie: Le panislamisme* (Paris, 1883).

masından çok önce bile entelektüeller arasında bir çeşit Müslüman birliği kavramı vardı ve bu esas itibariyle Rusya'nın Orta Asya'yı işgaline karşı bir tepkiydi. Buna karşılık, Namık Kemal ya da bir başkasının o dönemde veya daha sonra bu Müslüman birliği fikrini somut bir ideoloji haline getirdiğine veya bu fikrin uygulamaya konulduğuna dair hiçbir belirti yoktur (Bu sorunlar çalışmamızın bütünü içinde uzun uzadıya ele alınmış ve tartışılmıştır).

“Pan-İslâmcılık” ve “İslâmcılık”ın son derece karmaşık hareketler oldukları açıktır. Bir iki genel ifade ile belirtilmeleri veya W.C.Smith'in deyişiyle Sultan Hamid tarafından yönlendirilen “esasında bir dayanışma duygusu” olarak küçümsenmeleri imkânsızdır.¹⁹ Avrupa'nın bakış açısından, pan-İslâmcılık Hristiyan din ve medeniyetiyle uzlaşmaz nitelikte, bazılarının doğrudan Hristiyanlık'tan türediğini düşündüğü, Batı'ya karşı ulusal ve militan bir Müslüman siyasi muhalefet hareketiydi. Bunun tam tersine, Müslüman kitleler ve orta sınıflar, özellikle de entelektüeller, İslâmcılığı bir yeniden doğuş ve modernleşme hareketi olarak ve Müslümanları Batı sömürgeciliğine karşı sadece siyasi ve kültürel öz savunma için değil, aynı zamanda kendi kendini yenileme ve ilerleme için de seferber etmeye yönelik bir çaba olarak görüyorlardı. 19. yüzyılın son çeyreğinde, birçok modernleşmeçi ve tutucu Müslüman, amaçlarını gerçekleştirmek için önerdikleri yöntemlerde çok belirgin farklılıklara rağmen, aynı özlemi paylaşmaya başladılar. Her iki kesim de, toplumun ahlâkî ve fizikî olarak ayakta kalabilmesinin yanısıra, İslâmî kimlik ve geleneklerinin de varlığını koruyabilmek için, toplumun eski dinçlik ve safiyetinin daha çekici hale getirilmiş bir versiyonunu “ihya etmek”ten söz ediyorlardı. Aslına bakılırsa, bu İslâmî kisveye bürünmüş bir çeşit milliyetçilik ve geniş

19 Smith, *Islam in Modern History*, s. 82. Smith, Müslümanların bağımlık duygusunu harekete geçirme çabalarının, “bunları somutlaştırma, birliği siyasi ve başka düzeylerde ifade etme teşebbüslerinin hem modern hem de daha eski zamanlarda olduğu gibi gerçeklerin kayalarına çarparak parçalandığını” ve “Abdülhamid'in Osmanlı planlarında bulunduğu siyasi ifadesinin en azından talihsiz olduğunu” belirtmiştir (s. 83). Fakat Smith pan-İslâmcılığı milliyetçilikle ilişkilendirirken çok kavrayışlıdır: iki ideolojinin farklı fakat *ihtilaf halinde olmadığını* söyler (s. 84). Bu sorunu ilerdeki bölümlerde etraflı olarak ele alacağız.

çapta bir dönüşüm süreciydi.²⁰

Dönüşümün temel aracı olarak İslâmcılık/pan-İslâmcılık üzerine doğru dürüst bir araştırma, hem bu hareketin kökenini ve gelişimini ayrıntılı bir biçimde çizmeli, hem de değişken siyasal ve toplumsal şartların ve dış ilişkilerin bu akım üzerindeki etkilerini incelemelidir. Buna ek olarak, İslâmcılık ile başka hareketler ve tarihî gelişmeler arasında bağlantı kurulmalıdır. Dwight E.Lee'nin belirttiği gibi:

[Pan-İslâmizmin] tatmin edici ve sağlıklı bir tarihî analizi ancak İslâmî kaynakların incelenebilmesi halinde mümkündür. Dahası, böyle bir araştırmada sadece çeşitli İslâm ülkelerindeki entelektüel ve siyasal gelişmelerin açıkça anlaşılması yeterli olmayıp, ayrıca büyük devletlerin birbirleri ve İslâm ülkeleriyle uluslararası ilişkileri de hesaba katılmalıdır.²¹

Dolayısıyla, ben Osmanlı Devleti'ni vurguluyorsam da, İslâmcılığı çeşitli Müslüman ülkelerdeki toplumsal ve siyasal değişimler ve dinî hareketlerin bağlamında görüyorum. İslâmî doktrin meselelerini ampirik olgularla, dış ilişkilerle ve Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'daki karar mercilerinin ve politika üreticilerinin kültürel-dinî tutumlarıyla bağlantılandırmaya çalışıyorum. Böylesine geniş bir ampirik-teorik yaklaşım bazen belirsizlikle sonuçlanabilir; ama öyle umuyorum ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun son elli yıl içinde yaşadığı olaylara ışık tutmaktan da geri kalmaz.

Özetlersek, bu çalışma Osmanlı İmparatorluğu'nun dönüşümünü (ve nihaî çözülüşünü) şartlandıran, Ortadoğu ve Balkanlar'da ulus-devletlerin, özellikle de modern Türkiye'nin doğuşunun yolunu açan bütün arka plan güçlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Uluslararası olaylar kadar, iç siyasal, ekonomik, yapısal, kültürel-dinsel ve eğitsel etkenler bu dönüşüme katkıda bulundukları ölçüde ele alınmıştır. Bu

20 Nikki R. Keddie haklı olarak "Pan-İslâmizmin... İslâmî sadakatten millî sadakate geçişte önemli bir adım olduğuna" ve "yakından bakıldığında Pan-İslâm'ın daha eski İslâm duygularından çok modern milliyetçi hareketlere benzediğine" işaret etmiştir. "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *Journal of Modern History* 41 (Mart 1969): 18.

21 Lee, "Origins of Pan-Islamism," s. 286-87.

çok yönlü tarihsel-kavramsal araştırma orijinal ve yayımlanmış pek çok kaynak üzerinde yıllarca süren uzun gözlem ve araştırmaların sonucudur. Gerçi bütün bu araştırmalara ve özellikle Karl Deutsche'nin, geleneksel küçük toplumsal birimler çözülüp de sonradan kitle iletişim araçlarının etkisi altında daha büyük birimler halinde yeniden yapılıırken meydana gelen kimlik değişikliklerine ilişkin teorisine çok şey borçlu olmakla birlikte, hem "postmodernist" hem de "postoryantalist" bir incelemedir. Bu yaklaşım ayrıca popüler İslâm'ın önemini, dinin siyasetteki rolünü ve milliyetçiliğin *mahallî* köklerini vurgulayan E.P.Thompson ve Clifford Geertz'in çalışmalarından da esinlenmiştir. Bunun dışında, Max Weber'in, inanç sistemlerinin grup davranışlarını ve meşru otorite kavramlarını nasıl biçimlendirdiğine ilişkin görüş ve sezgileri, Karl Marx'ın sınıf oluşumu dinamikleri üzerine düşünceleri, Joseph Shumpeter'in burjuvazinin oluşumu teorisi ve Durkheim'in kuralsızlık kavramı da dikkate alınmıştır. Buna ek olarak, milliyetçilik bahsinin son bölümlerinde, milliyetçilik üzerine Hans Kohn'nunki gibi klasik çalışmalardan ve E.J.Hobsbawm, Ernest Gellner, Benedict R.O'G.Anderson ve Anthony D.Smith gibi yazarların daha sonraki eserlerinden faydalandımsa da, ben onların genellikle Avrupa merkezli modellerinden ayrıldım veya bunlara "yerli" boyutlar, yani cemaatin, dinin hayatî rolünü ve mahallî ve bölgesel seçkinlerin girdisini de eklemeye çalıştım.²² Son olarak, burada incelenmiş olan meselelerden pek çoğunu ele almış olan Bernard Lewis ve Niyazi Berkes'in eserlerinin yanısıra, Müslüman dünyanın transformasyonu ve Batı ile ilişkileri üzerine yeni entelektüel perspektifler açmış olan daha pek çok Türk ve Batılı genç yazar ve araştırmacıya da çok şey borçluyum.

22 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York, 1945); Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, Mass., 1953); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 6. baskı (Londra, 1990); E.J.Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge, 1990); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford, 1983), s. 4-5; Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, 2. baskı (Londra, 1983), *National Identity* (New York 1991) ve *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford, 1986); John Alexander Armstrong, *Nations before Nationalism* (Chapel Hill, N.C., 1982); Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964); Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1961).

BİRİNCİ BÖLÜM

İslâmcı Uyanış İslâmcılığın (Pan-İslâmizm) Popüler Kökenleri

DİNSEL UYANIŞ HAREKETİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Dinsel uyanış hareketlerinin yol açtığı aşağıdan gelen devrim dikate alınmadıkça, Osmanlı tarihinin son yıllarını bihakkın anlamak imkânsızdır. İslâm toplumlarının tarihindeki en önemli olay eski toplumsal düzenin çökmesi ve bunun sonucunda neredeyse bütün geleneksel toplumsal ve siyasal kurumların yeniden yapılanması ve hepsi “çağdaş” ve modern sayılan yeni düşünce tarzlarının doğuşu olmuştur. Bu çok geniş çaplı yapısal dönüşüm, ilk önce, kapitalizmin piyasa güçleri ve genellikle bunun sonucunda meydana gelen Avrupa’nın Müslüman topraklarını işgali olayları ve daha sonra da Osmanlı Devleti’nin ve siyasi bağımsızlıklarını korumuş olan diğer Müslüman hükümetlerin, ayakta kalabilmek için, benimseyip uyguladıkları reformlarla gerçekleşti.

Aşağıdan gelen patlama Müslüman kitlelerin tedricen toplumsal durum ve kimliklerinin bilincine varmalarına ve arkasından da bunları siyasallaştırıp yeniden tanımlamalarına yol açtı. Yeni Müslüman orta sınıflarının ortaya çıkışı da, geniş ölçüde, kapitalist piyasa güçleri ile yerli toplumun yapısı, gelenekleri ve değerleri arasındaki karşılıklı etki-

leşmeye atfedilebilecek bir başka gelişmeydi. Her ne kadar İslâm toplumlarının dönüşümüne neredeyse tek başına “dönüşümden yana elitler” –genellikle Batı fikirlerini benimseyen bürokrat ve entelektüeller– tarafından gerçekleştirilmiş gözüyle bakılırsa da, gerek geleneksel, tutucu kitlelerin, gerekse orta sınıfların çoğunluğu da İslâmî töreleriyle uyum içinde değişikliğin savunucuları haline geldiler. Böylece, II. Abdülhamid’in saltanatı döneminde ortaya çıkan İslâmcılık yalnızca yeni yükselmeye başlayan elit zümreyi değil, halkın tümünü tatmin edecek şekilde, değişimi İslâmî değerlerle bağdaştırmaya çalıştı.

Dinsel uyanış hareketleri *nâsı*, yani halkı, siyasal arenaya getirmek ve yalnız Avrupa devletlerine değil, aynı zamanda kendi hükûmetine, seçkinlerine ve ulemasına da karşı çıkan bir güce dönüştürmek yoluyla Müslüman kitleleri harekete geçirdi ve siyasallaştırdı. Buna karşılık, popülist dinsel uyanış hareketlerinin çoğu işgalci Avrupa devletlerinin, kendi ülkelerindeki dinî ve kültürel kurulu düzenin –genellikle reform taraftarı liderleri de kapsamak üzere– ve halkı inançlarının özünü ve dünyevî özelemlerini dikkate almadan gelişigüzel yönetmiş olan kendi ulemalarının muhalefetiyle karşılaştılar. İslâm’ın halkçı yönünü temsil eden ve tasavvuf *tarikâtlerini* kullanan uyanışçı gruplar kendilerini hâlâ evrensel *ümme*’in bir parçası saydıkları halde, ince eleyip sık dokumadan, yerel etnik ve kültürel bağlarını sürdürdüler. (Söz gelimi, bugün bile İngiltere’deki Müslüman göçmenler –ki çoğu Pakistan’dan gelmişlerdir– iki kümeye ayrılmışlardır: çoğu anavatan dan bir sufi *pîr*’in yönetiminde yeni gelmiş olan ve camileri kendi etnik ve yöresel kimliklerini desteklemek için kullanan kalabalık Barelwiler ve gerçek İslâm’ı temsil ettiklerini savunan, Deobandi ulemasının liderliğinde daha küçük bir grup.

“Alçak” ve “yüksek” [Avâm-Havass] İslâm arasında üçüncü bir yol veya uzlaşma da devlet-hükümetin resmen İslâmî kimliğini koruduğu ve uyanışçı fikirleri İslâm’ın ana akımına kanallize ettiği Osmanlı Devleti gibi yerlerde ortaya çıktı. Sonuç, bir yandan Müslümanların etnik ve dilsel kimliğini beslerken, bir yandan da onlara evrensel *ümme* mensup oldukları yolunda siyasal bir duygu aşilayarak yöresel cemaat

kimliğinden ayrı ve onun yerini almış gibi görünen yeni bir İslâmî dinsel kimlik anlayışı yaratmak oldu. Çelişkili gibi gözükse de bu iki gelişmenin –yani, geleneksel *ümme*tin etnik-dilsel birimlere ayrışması ve dinsel kimliğin genişlemesi ve siyasallaşması– aynı anda ortaya çıktığını ve aslında birbirini engellemekten çok birbirini tamamladığını, milliyetçilik ve başka meselelerin ele alındığı bölümlerde açıklayacağız. Burada şu kadarını söyleyelim ki, Nakşibendi tarikatı modern haliyle Osmanlı Devleti’nde, özellikle de Türkçe konuşulan kesimlerinde, büyük bir rol oynadı: hareketin kendisi daha popülist, “millî” (Türk) ve modern İslâmcı bir veçhete bürünürken, aşağı sınıfların uyanışçı köktendinciliğini kurulu düzenin ortodoksluğu ile kaynaştırdı. Böylece, kurumsallaşmış yerel âdetler ve hayat tarzları görünürlük kazanır ve kabul edilir hale gelirken, din de adım adım daha küresel, soyut ve birleştirici bir ideolojiye dönüştü. Osmanlı Devleti’nde Sultan Abdülhamid yöresel âdetlere, geleneklere, etnik ve dilsel kimliklere karşı çıkmaksızın hilafeti bütün Müslümanlar için merkezî bir kuruma dönüştürerek bu küreselleşme ve siyasal İslâmlaşma dürtüsüne yeni bir ivme kazandırdı. Saltanatının sonunda, sultan kendisini hem Türk hem de Müslüman olarak tanımlar oldu.

Avrupa işgali ve etkileri sadece geleneksel Müslüman siyasal sistemini ve bu sistemi ayakta tutmuş olan ekonomik ve toplumsal kurumları yıkmakla kalmamış, aynı zamanda yeni bir toplumsal tabaka yaratmıştı. Artık yeni tip bir orta sınıf, kişisel inisiyatifi ve piyasa güçleri ile hükümet iktidarının manipülasyonu sayesinde, toplumsal itibar kazanmış ve mevkiileri ile servetlerini esas itibarıyla devlete borçlu olan eski elitlere meydan okumaya başlamıştı. Yeni orta sınıf, özellikle de kırsal kesimi, kurulu düzenin etik standartlarını ve kültürel değerlerini kabul etmiş, fakat aynı zamanda kapitalist piyasa sisteminin akılcı iş kurallarını ve kâr dürtüsünü de benimsemişti. Böyle olunca dinsel uyanış hareketleri, bu yeni sınıfın üyelerini, özellikle entelijensiyayı, bir yerde kendi din, kültür ve cemaatinin bir parçası, ama aynı zamanda, “düşman”ın uygulama ve değer yargılarını kabul ettikleri için “doğru yol”dan sapan münafıklar saymak eğilimini gösterdiler. 19. yüzyılda yirmi dört veya yirmi altı uyanış hareketi İslâm’ın ana temel-

lerine –Kur’an ve Sünnet– dönüş amacını güden yerel veya bölgesel hareketler olarak başladı ve arka arkaya veya bazı hallerde aynı zamanda, Orta Asya ve Kafkaslar’a, Doğu Hint Adaları’na, Kuzey Afrika ve Mısır’a yönelik Rus, Felemenk, Fransız ve İngiliz işgallerine karşı militan direniş hareketlerine dönüştü. Liderleri orta sınıfların alt şehirli, üst kırsal ve kabile kesimlerinin yanı sıra bazı eski din büyüklerinden –genellikle reformcu fikirleri benimsemiş olanlardan– geliyordu. Toplumunu yenilemek ve yabancı işgaline karşı çıkmak amaçlarını güden 19. yüzyıl uyanışçı ve köktendinci hareketleri, bugünün köktendinci hareketlerinden çoğunun tersine, değişen sosyo-ekonomik ve siyasal ortama intibak araçları olarak görülebilir. Çoğu çağdaş köktendinci hareketler, eski dönem İslâm “reformcularını” eleştirirler ve toptan “modernizasyon”larını İslâm’ın bütünlüğüne ve saflığına zarar verici olarak görürler. Aslına bakılırsa, çağdaş köktendinci hareketlerden birçoğunun kökleri uyanışçılıktan çok iç siyasal nedenlerde yatar.¹ Bunlar, hızlı ekonomik gelişmenin yol açtığı zihin karışıklığına ve materyalist modern dünyanın etik sistemi bozduğu korkusuna karşı bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır.² Ayrıca modern köktendinciliğin hem mahallî, iç ve dış ticareti sınırlayan Avrupa merkantilizmine, hem de toprak reformuna, sanayileşmeye ve dinî kurumların devlet kontrolü altına alınmasına karşı bir tepki olduğu ileri sürülmüştür.³ Öte yandan, ilk

1 Bkz. John L. Esposito, *Islamic Revivalism* (American Institute for Islamic Affairs), The Muslim World Today Occasional Paper, no. 3 (Washington, D.C., 1985).

2 Bkz. Patrick Bannerman, *Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics, and Law* (Londra, 1988). s. 157 ve sonrası, and Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, 1985), s. x.

3 Bkz. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Boston, 1990). Bu kitabın kapsamı dışında kalan çağdaş İslâm köktendinciliği (fundamentalizm) hakkında gerçekten çok zengin bir literatür vardır: bkz. Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* (Londra, 1989) (Türkçesi: *İslâm, Halk ve Devlet*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994); Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (New York, 1991); Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (New York, 1996); Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed* (Chicago, 1991); ve Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* (University Park, Pa., 1994) (Türkçesi: *Tanrı'nın İntikamı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992).

uyanışçılar, John O. Voll'un izah ettiği gibi, *tecdit* (yenileşme) fikrini vurgulamışlardır. Voll'a göre, *tecdit* "İslâm tarihinin eski ve sürekli bir boyutunu oluşturur" ve yenileşme düşüncesi Peygamber'in bir hadisine dayanır: "Allah bu ümmete her yüzyılın başında imanını yenileyecek kimseleri yollayacaktır."⁴ Değişikliğe ve yenileşmeye tâbi olan, dinin içinde cevelan ettiği toplumsal "ortam"dı, dinin kendisi değil. Voll'un deyişiyle, *ıslah* (reform) "Kur'an'da ve Peygamber'in Sünnet'inde mevcut normatif standartlardan yararlanarak bir toplumsal ve ahlâki yapılanma ve yeniden yapılanma çabasıdır"⁵ ve toplumsal ortam değişikliğe uğradıkça Kur'an ve Sünnet'in kalıcı gücü artar.

Seyyid Ebu'l-alâ el-Mevdudî (1903-79), *ihya* (canlandırma) kavramının dinî alanda tek kriterinin "canlandırma eyleminin" ve zımnen de eninde sonunda bundan doğacak olan toplumsal uyanışın "içselleştirilip içselleştirilmediği" hususu olduğunu ileri sürmüştür.⁶ Çağdaş Türkiye'de *ihya* kavramına geniş bir ilgi vardır ve İbn Teymiyye ile Mevdudî'nin eserleri ve bir de İngilizce kitap bu başlık altında tercüme edilmiş ve ikinci baskıları yayımlanmıştır.⁷ Şunu da kaydetmek gerekir ki, Mevdudî; Sirhindi, Şah Veliyullah Dehlevi, Seyyid Ahmed Barelvî ve daha başka erken dönem uyanışçıları, sufilikten bazı popüler mistik unsurları ödünç almak ve aralarında faaliyet gösterdikleri Müslümanların dini sadece yüzeysel olarak uyguladıklarını anlamamakla suçlamıştır. Mevdudî'ye göre, *tecdid* sadece Müslüman yazılarının yenilenen bilgisinden değil, aynı zamanda ilim ve teknoloji hakkındaki çağdaş eserlerden de oluşuyordu. Yüzyılın sorunları ve çözümleri hem Kur'an ve Sünnet bilgisini, hem de bu sorunların doğru bir teşhisini gerektiriyordu. 1941'de Cemaat-i İslâmî'yi kuran Mevdudî, Müslüman evren-

4 John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History, Tajdid and Islah," in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York, 1983), s. 32, 33.

5 A.g.e., s. 35.

6 Bkz. Abul'Ala Mawdudî, *The Process of Islamic Revolution* (Lahor, 1977) ve *İslâm'da İhya Hareketleri* (İstanbul 1986).

7 Bradford G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufî Direniş*, çev. F. Tatlıcıoğlu (İstanbul, 1988); orijinalinin adı *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (New York, 1976). Bir kaynaktan aldığım habere göre, J. Spencer Trimingham'ın eseri de Türkçeye çevirilmektedir.

selciliği ile çatıştığı için milliyetçiliğe karşı çıktı, fakat çok geçmeden Hindistan'ın Müslüman cemaatinin bekasının kendi teritoryal devletini kurmasına ve kendi "millî" dil ve kimliğinin gelişmesine bağlı olduğu gerçeği ile karşı karşıya geldi ve nitekim Pakistan devletinin kuruluşuyla bu eninde sonunda gerçekleşti. Aslında, Mevdudî Hintli uyanışçıların din ve toplumu, her biri kendi özelliklerine sahip iki ayrı gerçek olarak gördüklerini anlamamış gibi görünmektedir.⁸

Bir başka analiz düzeyinde, dinsel uyanış hareketleri siyasi-dini tavırlarını koymak için devlete değil, cemaate güveniyorlardı. İngiliz, Fransız, Felemenk ve Rus işgali ve kapitalizm eski Müslüman siyasal ve toplumsal elitleri tasfiye etmiş, ya da faaliyet alanlarını ve maddi varlıkları büyük ölçüde sınırlamıştı; ama hepsinden önemlisi, Müslüman toplumları devletin destek, gözetim, denetim ve rehberliğinden yoksun bırakmıştı ve böylece bu toplumlar işgallerin ve doğurdukları sonuçların kendi başlarına üstesinden gelmek zorunda kalmışlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları dışında, cemaat, başlıca Müslüman sosyal, kültürel ve siyasi birim olarak, devletin yerini aldı. Kendi İslâmî kimliğini ve inancını sürdürmenin çarelerini kendi bulmak ve sorunlarını kendi başına çözmek zorunda kaldığı için, Müslüman toplumu kendi kültür, inanç ve iç benliğini incelemeye başladı.⁹ Uyanışçılar "İslâmî dayanışma"yı gerçekleştirmek için, müminler arasında mevcut kabile, etnik köken ve dil bağlarına dayandılar, ama bile bile *ümme*'in evrenselliğine halel getirecek bir kabilecilik veya etnik ayrım zihniyeti yaratmadılar. Bununla birlikte, belirli bir dili konuşmak ve belirli bir bölge veya grubun toplumsal âdetlerini ve kültürünü benimsemek suretiyle aslında muayyen bir mahallî kültürün tutunmasını sağladılar ve bu ilerde, hareketin müstakbel bir devletin temellerini atmayı başardığı hallerde (Suudî Arabistan ve Libya gibi), "millî" bir

⁸ Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York, 1995); Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State" in *Voices of Resurgent Islam*, ed. Esposito, s. 99-133.

⁹ Başlıca popüler sufi tarikatleri için bkz. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, ed., *Les Voies d'Allah* (Paris, 1996).

kültür haline dönüştü. Merkezî otoriteye ve vergilendirmeye karşı mücadele elbette yerelciliğin ve onun dinî ifadesi olan uyanışçılığın cazibesini güçlendirdi.

Bütün uyanış hareketleri sufî kökenliydi; bunun tek istisnası Arabistan'daki Vehhabîlerdi: bunların resmî uyanış hareketi dinle sınırlı olup, toplumun yenilenmesini kapsamıyordu. Zaman zaman sapkınlık ve hazcılık suçlamalarına maruz kalmalarına rağmen, sufîlerin İslâmî güven belgeleri tamdı. 19. yüzyılda sufîlik (veya yeni-sufîlik) hareketi ilk başlardaki gizemci ve barışçı görüşlerinden ayrıldı ve dine ilişkin toplumsal, komünal ve popülist bir anlayışı benimsedi. Uyanış hareketlerinin toplumun tabanına dayanan bir çeşit İslâmî halk demokrasisi oluşturduğu iddia edilebilir. Bunun bilinen ilk ifadesine 1919-22 arasında Türk İstiklâl Savaşı'nda ve 1960'lardan sonra da bazı siyasi partilerin bünyesinde rastlanmıştır. İslâm'da hanedan unsurunun anlamı ve önemi sorunu geleceğin entelijensiyası içinde derin çatlaklara yol açacaktı.

Uyanışçılar, kitle iletişim ve seferberlik metodları icat ettiler ve kendi görüş ve metodlarını yaymak için sıklıkla 'hacc'ı kullandılar. Nihayet, onların idealleri ve kitle seferberlik stratejisi, gazete gibi yeni medyanın kullanımını yaygınlaştıran entelijensiya tarafından biçimlendirildi.

Sultan Abdülhamid, modern bir devlet ideolojisi yaratmak için, uyanışçıların temel yöntem ve fikirlerinin birçoğunu benimsedi, yeniden biçimlendirdi ve genişletti. Bu hareketler zemini hazırlamış olmasalardı, padişahın sık sık çelişen ilerici ve tutucu nüanslarına rağmen İslâmcılığı nisbeten başarılı bir şekilde kullanması belki de mümkün olmayacaktı. Uyanışçıların güçlü popülist temelleri, yüzlerce yıllık kültürel ve dinî değerlere ve Müslüman kitlelerin paylaştıkları dünyevî özelemlere yaslanmalarını sağladığı için, birçok tâcdârî –iktidarına meydan okumamaları şartıyla bütün İslâmî hareketleri destekleyen Abdülhamid de dahil olmak üzere– kitlelerin gücünü tanımaya zorlamışlardır. Kitlelerin gücüne inanmak siyasi düzene meydan okumaya hazır yeni lider tipleri yarattı. Cezayirli Abdülkadir ve Şeyh Şamil, İslâm'ın

yeni popüler liderleri olarak, Fransız ve Rus yayılcılığına karşı çıkmakta pasif davranan padişahla kısa bir yazışmaya girdiler, ama kendi sınırlı kaynakları sömürgeciliğe karşı mücadelelerinde başarılı olmalarına izin vermedi.

Uyanış hareketleri, İslâm toplumunun işleriyle ilgili geçmiş söylemlerin neredeyse tümünde şu veya bu şekilde mevcut olan iki temel eğilimi barındırıyorlardı sinelerinde. Muhammed el-Gazali'nin (ö.1111) yeniden formüle edip İslâm dogmasında somutlaştırdığı ortodoks Eş'arî katı düşüncesinin temsil ettiği birinci eğilim Peygamber'in zamanındaki bozulmamış inanç ve akidenin yeniden uygulanmasını savunuyordu. İkinci eğilim ise, kısa süreli ve dar kapsamlı periyodik uyanışçı hareketler tarafından gündeme getirildi ve İslâm'ın başlangıcındaki özüne dönmesini amaçlayan talebi dünya nizâmı ile şu veya bu şekilde bir uzlaşmayı da içeriyordu. Bunlar kitle desteğinden, organizasyondan ve ideolojik siyasi liderlikten yoksun oldukları için başarılı olamadılar. İlki Vehhabîler, ikincisi Senusiler (Sunusiler) ve Nakşibendiler (ikisinin de alt dalları vardı) tarafından temsil edilen her iki eğilim Osmanlı Devleti'nde vardı. Daha önce de belirtildiği gibi, Sultan Abdülhamid'in İslâmcılığı, başka şeylerin yanı sıra, bir dizi pratik tedbirler aracılığıyla bu iki eğilimi uzlaştırma çabasına yönelikti. Bir yandan, Vehhabîleri bastırmak için resmen Eş'arî dogmayı benimser görünürken, bir yandan da uyanışçıların ve uyanmakta olan kitlelerin özlemlerini desteklemek için bir dizi değişiklikler getirdi ve uyguladı, ama kendini sultan olarak hiçbirisiyle özdeşleştirmede. Sonuçta padişah iki İslâmî düşünce eğilimini uzlaştıran bir aracı oldu, ama Osmanlı Devleti'nde reformculuk bir iktidar mücadelesine dönüştükçe modernist liberalleri (Baticıları) saf dışı bıraktı.

Bu bölümün geri kalan kısmını dört uyanışçı hareketin genel bir incelemesine ayırıyoruz, çünkü bunlar Osmanlı Devleti'nin son on yıllarında ve özellikle Abdülhamid döneminde geçirdiği ideolojik, kültürel, sosyal ve politik değişimini etkileyen prototiplerdir. Vehhabîler tahlil edilmiştir, çünkü bunların hareketi siyasi ortamı büyük ölçüde etkilemiş ve diğer uyanışçı hareketlerden birçok anlamlarda ayrılmıştır.

Seyyid Ahmed Barelvi'nin yanlış olarak Hindistan Vehhabîleri diye bilinen hareketi ve takipçileri incelenmiştir, çünkü hem genel anlamda uyanışçı hareketlerin yerel ve kültürel özelliklerini en iyi şekilde canlandırır, hem de muhtemelen Şeyh Halid üzerinde dolaylı bir etkisi olmuştur; Şeyh Halid'in Nakşibendi –veya, daha doğrusu, yeni Nakşibendi– hareketi Osmanlı İmparatorluğu'nda büyük bir güç ve nüfuz kazanmıştır. Kafkaslar'ın müridistleri ve Libya'nın Senusiye'si ise, hem kendi ülkelerinin siyasi kaderi üzerinde, hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun dönüşümü üzerinde derin etkileri olduğu için ele alınacaktır. Bu vesileyle tek bir uyanış hareketinin padişahın dolaylı veya doğrudan çabaları sonucunda ortaya çıkmadığını vurgulamamız gerekir. Aslına bakılırsa, Abdülhamid, Rifaiye ve Mevleviye ve kendisini destekleyen başka sufi tarikatlarla yakın ilişki içinde olmakla beraber, bazı popüler Kadiri ve hatta Nakşibendi *şeyh* veya dinî liderlerini tutuklattığı, baskıya maruz bıraktığı ve söylendiğine göre tasviye ettiği olmuştur.

VEHHABİLER: OSMANLILARLA FIRTINALI İLİŞKİLERİ

Muvahhidîn (birliğe inananlar), birlikçi monoteistler (tek tanrıcular) veya *ihvan*, İslâmcı yenilenmenin ilk modern hareketi olarak idealize edildi ve kendisini izleyen uyanış hareketlerini etkiledi. Bu görüş, hâlâ bazı bilim adamları tarafından savunulsa da, bu kitabın yazarına göre doğru değildir.¹⁰ Kurucusu Muhammed Abdülvehhab (1703-1792) tarafından dile getirilen ve muhaliflerince “Vehhabîcilik” diye adlandırılan doktrinin temel ilkeleri başka uyanış hareketlerinin aynı gibi görünse de, bu benzerlik sadece yüzeysel düzeyde kalır. İslâmî safiyet bayrağı altında, Vehhabîler aslında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesine karşı çıktılar ve hiç kuşkusuz Osmanlılar için ciddi iç ve uluslararası sorunlar yarattılar.

10 Bkz. John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York, 1988), s. 120-21; Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (New York, 1963), s.49; Lansine Kaba, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa* (Evanston, Ill., 1974). Karşıt görüş için bkz. M. S. Zaharaddin, *Wahhabism and Its Influence outside Arabia*, *Islamic Quarterly* 33 (1979): s. 146-57.

Abdülvehhab Necd'de doğdu ama Doğu'da çok uzun yolculuklar yaparak İslâm'ın bozulması olarak gördüğü durumdan çok tedirgin oldu. 14. yüzyılda İbn Teymiyye (1263-1328) tarafından ifade edildiği şekliyle, İslâm'ın Hanbeli mezhebine mensuptu. Hanbeli mezhebi ortodoks İslâm'ın dört mezhebi içinde en katı, en az hoşgörülü, öbürlerinin hoşgördüğü hattâ benimsediği popüler İslâm'ın unsurlarına şiddetle karşı olan bir mezhepti. Özellikle çeşitli dinî liderlerin evliya olarak ululanması ve ölünce mezarlarının hac yerlerine çevrilmesi Ahmed İbn Hanbel (ö. 855) tarafından şiddetle kınanıyordu. Bu durum İbn Teymiyye için daha da geçerliydi. Çünkü onun Moğollardan nefret etmek için kişisel nedenleri vardı (annesi ve babası Moğol istilâlarından kaçmak zorunda kalmışlardı) ve hâlâ eski âdetlerinden çoğunu muhafaza ettikleri için Moğolların sonradan İslâm'ı kabul etmelerinin sahte olduğuna inanıyordu. İbn Teymiyye'nin görüşü, cihadın, İslâm'ı uygulayış tarzları, amelleri yeterince saf olmadığı takdirde, ortodoks Müslümanlara karşı da haklı olarak ilân edilebileceği merkezindeydi.

Abdülvehhab tarafından va'z edilen katı doktrin, kendisi Necd'e dönüp el-Deriye'de yerleşinceye kadar Müslümanlar arasında kabul görmedi. Orada, tilmizi haline gelen ve ailesiyle kabilesini beraberinde getiren soylu bir müttefik buldu: Muhammed İbn Sadık. Birlikte şirk (evliyanın ve mezarların ziyareti) ile savaşmaya, kabilecilığe, kan gütmeye, taklid'e ve Peygamber'in sahabesi tarafından varılan anlaşmanın dışında kalan icma'ya (din konusunda oybirliği) karşı çıkmaya koyuldular. İkisi de dini ve toplumu Peygamber'in zamanındaki gerçek saflığına yeniden kavuşturmak istiyor, Ortaçağ döneminin hâkimane süslemelerini reddediyor ve yol gösterici olarak sadece Kur'an'ı ve Sünnet'i kabul ediyorlardı. Onlara göre, bu özgün ilkelere yorumuna, yani ictehad'a da ancak usulüne uygun olarak yapılırsa izin verilebilirdi. Bu ülkülerin izlenmesi konusunda Vehhabîler fanatik ve son derece müsamahasızdılar. İslâm'ın bu katı versiyonunun Arabistan Yarımadası'nın göbeğinde ortaya çıkmış olması pek de şaşırtıcı değildi. Bu bölgedeki iklim ve arazi şartlarının ve kıt kaynakların hayatı zorlaştırmasının yanısıra, coğrafi tecrit durumu 20. yüzyılda pet-

rolün keşfedilmesine kadar seyrek nüfusu piyasa güçlerinin etkisinden korudu; buna karşılık, 19. yüzyılın ortalarında Irak, Suriye'nin kıyı kesimleri, Anadolu ve Mısır piyasa alanına çekilmiş, toplumlar da bu doğrultuda değişime uğramıştı. Vehhabîlerin Osmanlılardan bir bekle-dikleri yoktu ve onları menfur bir şirk kaynağı saydıkları için sultanın halifelik mevkiine en azından Abdülhamid'in saltanatına kadar kayıtsız kaldılar.¹¹

Vehhabîler ilk başta hac kervanlarından haraç almakla yetindiler ve Mekke şerifleriyle Hicaz yönetimi için önemli olan bu ekonomik faaliyeti tamamen sekteye uğrattılar. Yüzyıl dönümünün hemen ardından ise Güney Irak'ın meskûn ve nisbeten müreffeh bölgelerine saldır-maya ve sadece evliya mezarlarını ve anıtlarını değil, *bid'at* (yenilik) dedikleri ve dinin saflığını bozduğuna inandıkları maddî ilerleme eserlerini de tahrip etmeye başladılar.

Sonunda Vehhabîler kutsal şehirlere yönelerek 1806'da Mekke'yi işgal ettiler ve Peygamber'inki de dahil olmak üzere bütün büyük Müslüman liderlerinin mezar süslemelerini tahrip ettiler. Bu yıkımın haberi birçok Müslümanı, özellikle ölü kültürünün yerel kültürün önemli bir parçasını oluşturduğu ve dinî düzenin sert muhalefetine rağmen ayakta kalabilmiş olduğu Asya Müslümanlarını derinden yaraladı. 1990'da Medine'de bir orta sınıf vatandaşı tanıdım. Türkiye'nin doğusunda oturuyordu ve bir dükkânı vardı. Cennetü'l-Bakiye'de, Medine'deki Harem Camii'nin karşısındaki mezarlıkta karşılaş-

11 Bu konularda bkz. Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia* (Boulder, Colo., 1985); David Holden and Richard Johns, *The House of Saud: The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World* (New York, 1981); Nadav Safran, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security* (Cambridge, Mass., 1985); John O. Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World* (Boulder, Colo., 1982); ve Mohammed Almana, *Arabia Unified: A Portrait of Ibn Saud* (Londra, 1980). Suudiler hakkında mütemmim malumat için bkz. Gary Troeller, *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud* (Londra, 1976); James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge, Mass., 1983); Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, 1977); ve John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys* (Londra, 1831). Vehhabîler hakkında dostça bir tarih için bkz. Harry St. John Bridger Philby, *Arabia* (Londra, 1973). Suudilerin kendi modernlik versiyonlarını yarattıkları görüşünün iler tutar tarafı yoktur. Bkz. E. Long, *The Kingdom of Saudi Arabia* (Gainesville, Fla., 1997).

mıştık. Ben burada Şeyh Şamil'in mezarını arıyordum; o ise üçüncü Halife Osman'ın kabrinin yerini bulmaya çalışıyordu. İkimiz de aradığımızı bulamadık, çünkü Vehhabîler tüm mezarları birbirine benzeyen toprak yığınlarına çevirmişlerdi. Adam, muhafızlar yüzünü Peygamber'in mezarına dönerek dua etmesine izin vermeyip zorla Kible'ye, yani Mekke'deki Kâbe'ye çevirdikleri için, son derece öfkeliydi. "Buraya Peygamber'e ve onun kemik kalıntılarına yakın olmak için geldim," dedi. "Benim için bunlar cansız bir siyah taştan çok daha anlamlı." Halife Ömer bin Hattab dahil, başka Müslümanlar da benzer görüşler ileri sürmüşlerdir.

Mekke'nin işgali, Vehhabî hareketinin ve Suudî hanedanının gerçek siyasi niteliğini Osmanlı yönetiminin kafasına dank ettiren etken oldu. Padişah, Vehhabîleri suçlu ilân etti ve Rumeli kazaskeri Tatarcık Abdullah Efendi, Mekke Vehhabîlerin işgalinde kaldığı sürece, hac farîzasının "gayri vacip" olduğunu (yani, gerekli veya bağlayıcı olmadığını) bildiren bir fetva çıkardı. 1811'de Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Bâbîâlî'nin emriyle, Vehhabîleri yenmek ve iktidarlara son vermek üzere bir sefer başlattı. Savaş 1818'e kadar sürdü. Nihayet, Mehmed Ali'nin oğlu İbrahim Paşa, el-Deriye'yi zaptederek yakıp yıktı ve Mekke'yi kurtardı. Abdullah ibni Suud ile dört oğlunu ele geçirdiği haberi İstanbul'da üç gün süren şenliklerle kutlandı. Dönemin resmî Osmanlı tarihçisi Cevdet Paşa, Abdullah ibni Suud ile hempalarının üç gün boyunca sorguya çekildiklerini ve Peygamber'in mezarından alınan eşyaları teşhis etmeleri istendiğini kaydederek. Bazıları teşhis edildi ve yerine konuldu, ama çoğu (anlaşılan İbrahim Paşa'nın kendi adamları tarafından el konulan kıymetli taşlar) bulunamadı. Sonunda Abdullah bir umumî meydanda idam edildi.¹² Toplum derin bir nefes aldı. Bu ferahlamayı, biraz 1683'te kökten-dinci Kadızadelerin tasavvuf karşıtı püritanizm ve vijitalizmine* dev-

12 Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 6 cilt (İstanbul, 1994 baskısı), s. 2647-48.

(*) Vijitalizm: İspanyolca vigilante (bekçi) kelimesinden gelen ve kanun dışı şiddet yöntemleriyle devletin yasal kolluk kuvvetlerini aşarak düzeni korumak ve suçluları cezalandırmak gibi görevlerini üstlenen komitelerin yönetimi – ç.n.

let eliyle son verilmesini izleyen sevince benzetmek mümkündür. Kadızade Mehmed (d. 1582 Balıkesir) tarafından başlatılan bu hareket, hem devletin din üzerindeki hâkimiyetine, hem de özellikle klasik çağ kurumlarının çözülmeye yüz tutmasının ve yeni dünya düzeninin doğmaya başlamasının ardından Osmanlı toplumunun alışkanlıklarında baş gösteren büyük değişikliklere karşı bir tepkiydi.¹³ Taassup ve hoşgörüsüzlük Müslüman kamuoyunu hiçbir zaman cezbetmemişti; İslâm'ın ilk günlerinde bile şartların ibadetin meşakkatlerini yumuşatabileceği görüşünü kabul etmeye yanaşmayan Haricîler tutunamamışlardı.

19. yüzyıl ilerledikçe, Osmanlı-Suudî ilişkileri gittikçe istikrarsızlaştı. 1834-38 arasında hüküm süren Faysal ibni Türki (Büyük; ö. 1866), Hicaz üzerindeki Mısır hâkimiyeti kalktıktan ve Kahire'deki tutsaklığına son verildikten sonra, 1843'de yeniden iktidara geldi ve 1865'e kadar iktidarda kaldı. Faysal Necd kaymakamlığını yeniden ele geçirmesine rağmen, otoritesini Bahreyn'e ve Korsanlar Kıyısı'na kadar genişletebilmek amacıyla hemen İngilizlerin (ve Mekke Şerifi Muhammed ibni Avn'ın) desteğine başvurdu. İngilizler teklifini kabul etmeyince, Faysal bu kez İngilizlere karşı Osmanlıların desteğini aradı. Faysal'ın oğlu Abdullah (sl. 1865-1871), İngilizlere Arabistan'da ayak basacak sağlam bir yer vererek onlarla anlaşmayı başardı. Londra bu imtiyazı ustalıkla kullandı. Suudilerin Basra körfezinde toprak kazanmak için yaptığı bu flörtler, Midhat Paşa (1868'den 1872'ye kadar Bağdat valisi) başkanlığındaki Bağdat Osmanlı yönetimini 1871'de önemli el-Hassa vilâyetini ele geçirmeye ve ardından da Necd'in kuzeyine hükmeden Cebel-i Şammar Reşidi hanedanına el-Hasa (Ahsa) (Lahsa) iktidarını ele geçirmesi için yardım etmeye zorladı. Bu tedbirler Suudî hanedanını geçici olarak etkisiz hale getirirken, Osmanlı tahtı 1876'da ve 1877-78 Savaşı'nda büyük bir kar-

¹³ Bkz. Semiramis Çavuşoğlu, "The Kadizade Mouvement: An Attempt of Şariat-Minded Reform in the Ottoman Empire," doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1990. Ayrıca bkz. Madeline C. Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986): 251-69. Ayrıca Onuncu Bölüm'e de bakın.

gaşa içine sürüklendi. Büyük ölçüde Şammar kabilesine dayanan Reşidiler başkentleri Ha'il'i hiç de gerçekçi olmayan bir düşünceyle Mekke ve Medine'ye rakip yapmak istediler. Dünyevî ihtiraslar dinî inançların önüne geçmiş gibi görünüyordu.

Sultan Abdülhamid Suudilerle dost kalmak için elinden geleni yaptığı için, onun saltanatı döneminde Suudilerle ilişkiler düzeldi. 1889-1891 yıllarında kısa bir süre için Reşidileri Riyad'dan çıkaran Abdurrahman ibni Suud'u (Emir Faysal'ın oğlu) cezalandırmaya çalışmadı. Onun yerine, Suudi prensi Kuveyt'e sığınmak zorunda kalınca, padişah onu izlemedi ve hattâ Abdurrahman ile oğlu Abdülaziz'e maâş bile bağlattı. Suudileri yanına çekmek, Sultan II. Abdülhamid'in Suudi-Vehhabîlerle işbirliği yapma ve İngiliz emellerine set çekerken Osmanlı hâkimiyeti altındaki Müslümanlar üzerinde denetimini ve nüfuzunu pekiştirme planının bir parçasıydı. Suudiler pek fazla ilgilenmediler; onların İslâm dünyasının liderliğini deruhde etmeye yönelik kendi planları vardı. Sonunda ortaya çıktığı gibi, bu plan Batı parasıyla finanse edilecekti.

1902'de Abdurrahman'ın oğlu Abdülaziz ibni Suud Riyad'ı fethetti. Ondan sonra, 1903'ten itibaren büyükbabası Faysal'ın politikasına dönerek Osmanlıları stratejik el-Hasa eyaletinden çıkarmak için İngilizlerin yardımını istedi. Sultan Abdülhamid kendisini hâlâ Osmanlı hâkimiyetinde olan Necd kaymakamlığına atamak suretiyle Abdülaziz'i yatıştırmak istedi, fakat Abdülaziz hemen Katar ve Abu Dabi'yi işgal etmeye koyuldu ve ancak İngilizler tarafından durdurulabildi. Ne var ki, Bushire'deki (Buşehr) siyasi vali olan Sir Percy Cox Suudilerin İngilizlere yapabilecekleri yardımın farkına vararak onlarla anlaşmaya çalıştı. Bu girişimi Abdülaziz 1906'da Abdülaziz İbn Mu-taib İbn Reşid'i yenip öldürdükten sonra ivme kazandı.

Osmanlı-Suudi ihtilâfı, Bâbiâli'nin el-Hasa'da gümrük vergisi almaya karar vermesinden ve Türkçenin kullanımını yaygınlaştırmasından sonra daha da şiddetlendi. Bu Suudilere yeni kabile desteği sağladı, ama İngilizler İstanbul'la ve geleceğin Arap halifesi olarak gördükleri Mekke emiriyle zaten hassas olan ilişkilerini daha da bozma-

mak için tam destek vermekten kaçındılar. Ne var ki, İngilizler İstanbul'a karşı Kuveyt'i savunarak onun *de facto* özerkliğini pekiştirmesine yardım ettiler. Buna karşılık, Necd'in belirsiz ve ve kararsız durumu, İstanbul'u, Mekke emiriyle uzlaşmak suretiyle, en önemli vilayeti olan Hicaz'da otoritesini daha da sağlamlaştırmaya zorladı. 1918'de Osmanlı Devleti'nin parçalanması ve sona ermesi Arabistan'ı mahallî rakiplerin av sahasına çevirdi. 1924'te Abdülaziz, Şerif Hüseyin'i yenerek Mekke ile Medine'yi bir kez daha ele geçirmeyi ve Hicaz'daki Suudi hâkimiyetini perçinlemeyi başardı.

Bu noktaya kadar cihad sadece Müslümanlara karşı açılmıştı; ama İhvan, İngilizleri bölgeden çıkarmak için, cihadı Irak, Maverâu'l-Ürdün ve Kuveyt'te de sürdürmeyi isteyince, Abdülaziz ulemanın desteğini sağladı ve 1930'da Sibillah muharebesinde İhvan'ı tasfiye etti. İki yıl sonra Necd ve Hicaz resmen birleştirildi ve İbn Suud Arabistan kralı ilân edildi. Kısacası, Suudi hanedanı işine geldiği sürece Vehhabîleri destekledi ve onlara dayanarak Abdülhamid'in hilafet iddiasını *de facto* meşrulaştıran Hicaz ve Kutsal Yerler üzerindeki hâkimiyetine meydan okudu; sonunda Suudiler Arabistan Yarımadası'nda siyasi hâkimiyeti de ele geçirdiler ve krallıklarını kurdular. Kral Fahd ancak 1987'de kendi hâkimiyetine yönelik gerçek bir dinî meydan okuyuşun baskısını hissettikten sonradır ki, Osmanlı padişahlarının 16. yüzyıldan bu yana kullandıkları "Haremeyn-i Şerifeyn'in Hâmisi" unvanını aldı.

Vehhabî hareketine gelince, başlıca ilgilendiği şey dinin ibadetlerine tam bir bağlılıktı. Vehhabîler Arabistan dışındaki uyanış hareketlerinin Avrupa'nın maddî gücünün kaynağı ile ilgili meraklarını paylaşıyorlardı. Peşinden koştukları amaç sufilerin derunî ruhsal ve kişisel deneyimleri de değildi. Tam tersine, Vehhabîler tasavvufu, mistisizm ve ilâhiler gibi araçlarını, İslâm'dan sapma olarak görüyor ve suçluyorlardı (hâlâ da suçlarlar). Sufiler yalnız vahyi (Kur'an) değil, aynı zamanda Haberci'yi (Peygamber'i) de tazim ve tebcil ediyor, ikisini birbirini bütünleyen unsurlar olarak görüyorlardı. Vehhabîler vahyi (Kur'an) Allah'ın sözü olarak kabul ediyor, fakat bir insan olarak Peygamber'i görmezlikten geliyorlardı. Sonuç olarak, Vehhabîlerin

birçok dindar Müslümana sevdiren ve bazı Avrupalı bilginlerin hayranlığını celb eden katı öğretileri ve ibadetlere mutlak şekli bağlılıkla-
rı Müslümanların büyük çoğunluğunu tatmin etmemeye başladı.

HİNDİSTAN UYANIŞ HAREKETİ: SEYYİD AHMED BARELVİ

Seyyid (Syed) Ahmed Barelvi hareketi, Hindistan’da uyanış hareketine geniş bir halk desteği ve temeli kazandırdı, Şeyh Halid’in yeni Nakşibendi öğretilerini biçimlendirmekte belirli bir rol oynadı, Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti’ni olağanüstü şekilde desteklemesine katkıda bulundu ve pan-İslâmcı Hilafet hareketinin zeminini hazırladı. Son olarak da, İngilizlerde Hint Müslümanlarının isyan edeceğine dair paranoyakça bir korku yarattı. Belki de Londra’yı önce Osmanlılara ve sonra da Mustafa Kemal’in milliyetçilerine saldırmaktan alıko-
yan bu korku olacaktı (Her ne kadar iki hareket de sufi kökenli olup aynı Uttar Pradeş bölgesinde –fakat aynı şehirde değil– ortaya çıkmış olsa da, bu hareket Ahmed Rıza Han’ın (1856-1921) Barlevi Hizbü’l-Ahnaf hareketiyle karıştırılmamalıdır).

Hint “Vehhabîciliği” büyük bir ihtimalle modern dinî, uyanışçı, popülist ve militan hareketlerin en otantik prototipiydi ve bu itibarla üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmak gerekiyor. Hint uyanışçılığı tarihî kökenleri Ahmed Sirhindi’nin Nakşibendi-Müceddidiye öğretilerine dayanan bir sufi akımıydı. En eski ve en tanınmış kaynaklarından biri Sir William Hunter’ın 1871’de yayımlanan kitabıdır ama bu uyanışçılar üzerindeki literatür çok sınırlıdır.¹⁴ Hunter kendi deyişiyse “Vehhabîleri” İngilizlere karşı verdikleri mücadele yüzünden şiddetle suçlamakla birlikte, hareketi doğuran ana sebepler üzerinde dürüst bir araştırma yapmaktan geri kalmamıştır. Hunter, iki temel Müslüman kurumunun, yani vakıf ve imaret’in (Müslüman din büyükleri tarafından tesis edilen vakıflar diye tanımlamıştır) statülerindeki değişikliklerin Hindistan’da uyanışçı hareketlerin doğmasına etken oldukları sonucuna varmıştır. Hunter bu değerlendirmesinde haklıydı ve burada

14 William Hunter, *The Indian Muslims* (Kalküta, 1945; birinci baskı 1871).

–uzmanlar açısından gereksiz olmakla birlikte– vakıf ve imaret’i bazı ayrıntılarıyla ele almak uygun olur. Vakıf, bir birey tarafından özel bir mülkü ya da gelirlerini toplumsal, eğitsel ve/veya kültürel faaliyetlere tahsis etmek suretiyle kurulan bir tesistir. Vakfiye bir vakfın kuruluş belgesi, anayasasıdır ve bağışı yapanın özgür kararını temsil eder. Vakıf, Şeriat tarafından yönetilir ve Şeriat devlet mevzuat ve düzenlemelerinin üstünde olduğu için vakıf malı teorik olarak istimlâkten masumdur ve kanunname yani “din dışı” yasaların hükümlerine tâbi değildir. Devletin rolü vakıf mülkünün bağışı yapan kişinin isteği doğrultusunda kullanılmasını sağlamakla sınırlıdır. Böylece, vakıf sayesinde, kişinin dinî bir görevi yerine getirmek, toplumun İslâmî karakterini muhafaza etmesine yardımcı olmak ve ona bağışlayanın fikirlerine uygun belirli bir istikamet vermek için bir dizi toplumsal, eğitsel ve kültürel faaliyetlere maddî destek sağlaması mümkün oluyordu. Vakıf bir sosyal intibak ve ince mühendislik mekanizmasıydı, fakat toprak da dahil olmak üzere, yabana atılamayacak miktarda mülkü piyasadan çıkarmıştır. 18. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti’ndeki toprakların yüzde 30’u vakıfların elindeydi. İmarat’ın durumu biraz farklıydı. İmarat, mirî diye de bilinen fethedilmiş geniş topraklardı ve devlet tarafından yüksek mevki sahiplerine, memurlara ve diğer özel kişilere verilirdi. Osmanlı İmparatorluğu’nda has denilen bu gibi topraklar, hanedan üyeleri dışında, hak sahibinin ölümüyle devlete geri dönerken, Hindistan gibi diğer bazı İslâm ülkelerinde varislerine geçerdi. Bu tür mülkleri alanlar gelirini kendilerine saraylar inşa ettirmenin yanı sıra, pazarlar, camiler, okullar, köprüler ve daha pek çok kamu binaları yaptırmakta kullanırlardı. Nitekim, Müslüman ülkelerde, genellikle yaptıran kişinin (sultanlar, vezirler, diğer devlet büyükleri veya çocukları) ismiyle anılan anıtların çoğu bu türlü mülklerin geliriyle yaptırılmıştır. Her ikisi de vergiden muaf tutulan vakıf ve imaret kurumları çoğu zaman İslâm’ın yerel ve evrensel özelliklerinin bir karışımını temsil ettiklerinden, Müslüman kültür ve kimliğinin temellerini oluşturlardı. Meselâ, Malezya veya İstanbul’da bir cami benzersiz mahallî özellikler taşıdığı gibi, aynı zamanda bütün camilerin ortak özel-

liklerine de sahiptir. Ne var ki, 18. yüzyılın sonuna doğru ve bütün 19. yüzyıl boyunca, vakıflardan bazıları ve devlet topraklarının veya özel malikânelerin neredeyse tümü yavaş yavaş eski vergi dışı statülerini kaybettiler.

Avrupa devletleri fethettikleri ülkelerde Müslüman devletlerin varisleri olduklarına göre, kamu malı olarak gördükleri mirî ve imaret topraklarına topyekûn sahip çıktılar. Osmanlı İmparatorluğu'nda da, gelir ihtiyacı içinde olan merkezî yönetim ya çeşitli bahanelerle vakıf arazisini müsadere etti ya da bir ölçüde gelirlerini başta eğitim ve sosyal hizmetler (sağlık) alanları olmak üzere eskiden vakıfların üstlenmiş olduğu birçok fonksiyonları devralmış olan devlet kurumlarına pompalamak üzere doğrudan doğruya devletin kontrolü altına aldı.¹⁵ Buna ek olarak, ticarileşmiş tarıma yönelik baskı arttıkça, birçok vakıf ve daha sonra mirî arazi meta üretim sisteminin bir parçası haline gelmek üzere üzere özelleştirildi (bkz. Dördüncü Bölüm). Bu süreç ülkeden ülkeye değişiklikler gösterdi: Sözelimi, Kırım'da Rus generalleri ve ortakları han ve mirza gibi orta düzey soyluların topraklarını ele geçirirken, Kuzey Afrika'da cemaatlara ait mülkler özel malikânelere dönüştü. Her iki halde de sonuç aynıydı; yani, Müslüman bir hayat tarzı sağlayan temel ekonomik kurum çoğu kez toplumun en alt tabakası

15 Bugün bile, modern Türkiye'de vakıfların toplum için taşıdıkları önem herkesçe kabul edilmektedir. Hükümet eski vakıfların "İslâmî" görüntüsünü muhafaza etmeye çalışırsa da, gelirlerini İslâm ile hiçbir ilgisi olmayan malî operasyonlarda kullanmaktadır. Osmanlı Evkaf Nezareti'nin bugünkü halefi Vakıflar Genel Müdürlüğüdür ve beş bin kadar benzer kurumu yönetmektedir. 1995'te genel müdür olan Fadıl Ünver *Cumhuriyet* gazetesinin bir muhabininin yönelttiği soruya verdiği yanıtta kurumun yıllık bütçesinin 5 trilyon lira veya kabaca 115 milyon dolar olduğunu söylemiştir. Gelirlerinin bir kısmı Osmanlı hükümetinin "bırakmış" olduğu veya bazı kimselere veya kuruluşlara kiralamış olduğu vakıf topraklardan geliyordu; fakat diğer topraklar sahiplenilmiştir. Örneğin, İstanbul Okmeydanı'ndaki olağanüstü kıymetli vakıf toprakları işgal edilmiş, üzerine gecekondular ve evler yapılmış, özel mülkiyete geçmiş ve sahiplerini zengin etmiştir. Ünver'in anlattıklarının ilginç yanı, vakıf gelirlerinin önemli bir kısmının devlete ait bir mevduat ve kredi bankası olan Vakıflar Bankası tarafından sermaye olarak kullanılmış fakat banka ticarî nedenlerle hisselerini kamuya satmaya yanaşmamıştır. Ayrıca bugün Türkiye'de yüzlerce başka tip-te vakıf vardır ve bunlar özel kişiler tarafından kurulmuş olup eğitime, bilim ve sanatlara ve başka amaçlara tahsis edilmişlerdir ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki vakıfların yönetimini örnek alan bir yasaya göre yönetilmektedirler. Toplam değerleri milyarlarca dolardır.

düzeyinde yok oldu. Bürokratlar ve eski imparatorluk seçkinleri, ister Avrupalı ister yeni bir Müslüman merkezî yönetimi olsun, yeni rejimle bütünleşerek yeni duruma intibak ettiler; fakat bu intibak toplumun alt düzeyinde imkânsız olmasa bile çok zordu. Hindistan'daki Müslümanlar bu durumu dinlerine doğrudan bir tehdit olarak gördüler. İngilizlerin kendilerine tam bir din özgürlüğü tanımış olmalarına rağmen, bu “özgürlük” aslında ekonomik ve toplumsal bir temelden yoksundu. Böylece, Hindistan'daki “Vehhabîler” büyük ölçüde toplumun en alt tabakalarının İngilizlerin toprak politikasının yarattığı tahribata karşı tepkisini temsil ettiler. Hunter, İngilizlerin daha 1772 gibi erken bir tarihten itibaren vakıf ve racalık toprakları (malikâne veya mirî) üzerinde bazı haklar iddia etmeyi akıllarından geçirdiklerini ama 1819'a kadar bu niyetlerini açığa vurmadıklarını söyler. Sonra 1828'de İngilizler vakıf ve mirî arazileri vergilendiren ve Müslüman geleneklerine ağır bir darbe indiren Toprakları Geri Alma Yasası'nı çıkardılar. Bengal'deki gelirler müdürü James Grant daha önce Müslüman sultanlar tarafından kişilere devredilmiş olan eyalet topraklarının dörtte birinin mirî arazi olduğunu ileri sürdü.¹⁶ Bunun sonuçlarını, Bengal'de eskiden vergiden muaf olan vakıf ve mirî topraklardan yaklaşık olarak 1.1 milyon sterling vergi toplandığından söz ederken en iyi Hunter'in kendisi anlatmıştır:

Bu meblâğın büyük bir kısmı Müslümanlar veya Muhammedi kurumlar tarafından kira ödemedен kullanılan topraklardan elde edilmiştir. Bundan doğan panik ve nefretin damgası sonsuza dek kırsal kayıtlarda kalacaktır. Yüzlerce eski aile yıkıldı, Müslümanların eğitim sistemi –ki neredeyse tamamen karşılıksız burslarla sürdürülüyordu– ağır bir darbe yedi. Muhammedilerin onsekiz yıllık [İngilizlere Müslüman devlet topraklarını ele geçirme hakkını veren Toprak Yasası hükümlerinin sert bir biçimde uygulandığı] saldırı sürecinden çıkan skolastik sınıfları tam anlamıyla yok oldu... En çok zarar görenler Muhammedî vakıflar oldu... Kirasız gayrimenkuller lehinde bazı deliller istedik, fakat o dönemde cari olan belir-

siz gayrimenkul kanunu karşısında meşru sayılan özel arazileri için bir kanıt gösteremediler.¹⁷

Çok kötülenmiş olan Seyyid Ahmed Barelvi (Brelwi) hareketinin gerçek anlamı yukarda tarif edilen şartların ışığında açıklığa kavuşur. Qeyamuddin Ahmed, siyasi yönleri bir yana, hareketin Hint-Müslüman toplumunun toplumsal-dinsel reformasyonuna yönelik önemli bir çaba temsil ettiğini ileri sürer.¹⁸ Ahmed'in eserine ilişkin bilgiler *Va-ka-i Ahmedî* ya da *Tarih-i Kebir ve Sırat-ı Müstakim* (Seyyid Ahmed'in deyişlerinden derlenen ve hareketin manifestosu olarak kabul edilen kitap) gibi bir dizi köktendinci yazılara ve polis kayıtlarıyla daha başka basılı kaynaklara dayanır.

Seyyid Ahmed Barelvi (1786-1831) Bareilly (Barelui)'de doğmuştur. Bilgin olan babasının 1800'de ölmesi üzerine, iş bulmak için Lucknow'a ve oradan da Delhi'ye gitmiştir. Delhi'de Sirhindi'nin müridi olan Şah Veliyullah'ın oğlu ve manevî varisi Şah Abdülaziz'in müridi olmuştur.¹⁹ Şah Veliyullah da, Şah Abdülaziz gibi, bir sufi ve Nakşibendi idi. Veliyullah monarşinin İslâm'ın ilk dönemindeki cumhuriyet geleneğine aykırı olduğunu ve ictihad özgürlüğünün yanısıra, İslâm'da özgür düşüncüyü ve insiyatifi de zayıflattığını ileri sürmüştü. Veliyullah'a göre, İslâm müminlerin karakteri üzerine inşa edilmişti; karakteri biçimlendiren ise Kur'an ve Hadis'lerde ifadesini bulan bazı ahlâkî ve manevî ilkelerdi. Bireyler cemaatin hücreleriydi ve hücreler yozlaşırsa cemaatin kendisi de yozlaşırdı. Veliyullah tepedeki birkaç bireyin ıslah edilmesinin Müslüman toplumun topyekûn canlanması-

17 A.g.e., s. 177-78.

18 Qeyamuddin Ahmad, *The Wahhabi Movement in India* (Kalküta 1966), s. xi. Ayrıca bkz. Fahsiddin Balkhi, *The Wahhabi Movement* (Yeni Delhi, 1983); üç anonim makale: "The Wahabis of India," *Calcutta Review* 50 (1870): 73-104 ve 51 (1870): 177-92, 381-99; Narahari Kaviraj, *Wahabi and Farazi Rebels of Bengal* (Yeni Delhi, 1982); Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (Londra, 1987); Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India* (New York, 1982).

19 Shah Waliullah hk. bkz. Smith, *Islam*, s. 51ff. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, s.v. "Islam" *The Encyclopedia of Islam* (E1), yeni baskı (Leiden 1960), s. 240-49 ve Sirdar Ali Shah, *Islamic Su-fism* (Lahor, 1933).

na hizmet edebileceğine inanmıyordu. O bunun yerine toplumun bir bütün halinde ve yaygın bir kitle hareketi aracılığı ile düzeltilmesini savundu.²⁰ Veliyullah'a göre, İslâm Kur'an ve Sünnet'teki ahlâkî ve ruhanî ilkelere dayanarak insanlığın kurtuluşunu sağlayacak devrimci bir hareketti. Veliyullah birkaç müfessirin veya ulemanın söylediklerine güvenmektense, müminin Kur'anı bizzat inceleyip bu konuda kendi fikir ve anlayışını oluşturmaya ve geliştirmesi gerektiği görüşündeydi. Sonunda Kur'anı Farsçaya çevirdi.

Seyyid Ahmed Barelvi hatırı sayılır değişiklikler yapmakla birlikte, Veliyullah'ın temel öğretisinden ayrılmadı. İnanç konusunda, sufîler tarafından getirilen yeniliklere karşıydı. Bunların arasında tevhid-i vücud (Rabbanî hakikate yönelik bir vukuf ve sezişi öngören ve tensel hazları maskeleyen Allah'la birlik) kavramı, ortodoks alinyazısı görüşüne ters düşen kaderi yorumlayış biçimleri ve pir yani lidere aşırı bağlılıkları vardı. Ayrıca, *nezr ü niyaz*, yani ölenin ruhunu hoşnut etmek için yiyecek ve dua sunmayı; evlilik, sünnet ve yas münasebetiyle pahalı törenler düzenlemeyi de eleştirdi. Bir sufî olarak Seyyid Ahmed, ahlâkî kurallara riayeti ve İslâm'ın birliğini vurguladı; Hindistan'ın dört büyük tasavvuf tarikatine biat etti: Çeştîyye, Sühreverdiyye, Kadiriyye ve Nakşibendiyye.

Seyyid Ahmed, kendi düşüncelerini va'zetmeye başlamasından ve Arabistan Vehhabîlerinin Mekke'den çıkarılmasından epey zaman sonra, 1821'de hacca gitti. Mekke'de Arap Vehhabîleriyle temasa geçip geçmediğine dair herhangi bir ipucu yoktur, ama daha o zamandan Vehhabî diye bilinen Seyyid Ahmed ve izleyenleri muhtemelen Mekke'deki Osmanlı yetkililerinin gözünde ileri derecede şüpheli kişilerdi.

Seyyid Ahmed'in hareketi Hint Müslümanlarının ihtiyaçlarına ve usullerine uygun, gerçek İslâmî ve popülist yeni tip bir cemaat hareketiydi. Seyyid Ahmed'in 1831'de ölümünden sonra, hareketin liderliğine geçen Vilayat Ali toplantıları evinde yapmaya başladı; burada Kur'an ve Hadisler halkın anlayabileceği basit bir dille öğretiliyordu.

Kur'an Urduçaya çevirildi ve "bu çevirinin nüshaları toplantıda bulunan kadınlara, çocuklara ve din adamı olmayan eğitimsiz kimselere bol bol dağıtıldı."²¹ Zamanla Seyyid Ahmed'in tarikati yalnız dini yeniden canlandırmayı değil, aynı zamanda toplumu İngilizlere karşı kıskırtmayı ve harekete geçirmeyi amaçlayan siyasi bir kitle hareketine dönüştü. Seyyid Ahmed mürit toplamak üzere Kuzey Hindistan'ı baştan başa dolaştı. 1826'da İngilizlerle mücadele için bir eylem üssü kurduğu kuzeybatı eyaletlerine yerleşti. Burada da –başarısız ve gereksiz bir biçimde– Keşmir'e girmesini engelleyen Sihlerle savaştı. İngiliz ordusunu şiddetli bozgunlara uğrattıktan sonra, Seyyid Ahmed sonunda 1831'de Balakote için yapılan muharebede yenildi ve öldürüldü. Servet, nüfuz ve bilgisi harekete yeni bir canlılık kazandıran halifeleri (müritleri) bundan sonra Putnalı Sadıkpur ailesinin önderliğinde mücadelelerine devam ettiler.

Faraizi hareketi Bareilvi hareketine paralel olarak ilerledi. Bu köktendinci toplumsal hareket Mekke'de yirmi yıl yaşamış olan Hacı Şeriatullah'ın (d. 1764) liderliği altında Feridpur vilayetinde doğdu. Halefi Mir Nisar Ali (ya da Titu Mir) Mekke'deki karşılaşmaları sırasında Seyyid Ahmed'e biat edince, bu iki hareket birleşti. Faraizi, temelde zamindar (derebeyleri) ve İngilizlere karşı toplumsal bir hareketti, fakat doktrin sorunlarında görüşleri Seyyid Ahmed'inkilerle birleşiyordu ve böylece birleşmeleri kolay ve mantıkî oldu.²²

Seyyid Ahmed monoteizme ve ictihad konularına aşırı önem verdi ve cihadı kişinin kendi dinini ve toplumun İslâmî kimliğini koruması ve muhafaza etmesi için kitlesel bir seferberlik aracı sağlayan tedafü (savunmacı) bir mücadele olarak yeniden tanımladı. Hindistan'daki Müslüman toplumun ve dinî düzenin üst basamakları Seyyid Ahmed'i İslâm'a yabancı fikirleri savunan ve sahici bir Müslüman olmayan biri olarak değerlendirdiler; onu, başka şeylerin yanı sıra, 1826'da kuzeybatı eyaletlerinde imam ve emirü'l-müminin unvanını

²¹ A.g.e., s. 102.

²² Faraizi hk. bkz. Sashi Bhusan Chaudhuri, *Civil Disturbances During the British Rule in India, 1765-1857* (Kalküta, 1955).

aldığı için eleştirdiler. Oysa, Seyyid Ahmed hükümet mevkiini reddediyor, dinî liderlere kamu yönetimiyle içli dışlı olmamalarını tavsiye ediyor ve denetimi altındaki bölgelerde bu ilkeyi uyguluyordu. Müritleri İngilizlere karşı Hinduların bile desteğine başvurdular.

Barelvi hareketinin, doruk dönemi olan 1815-1831'den sonra durakladığı yanlış olarak iddia edilir. 1864'te hâlâ varlığını sürdürdüğü, birkaç liderinin Ambala'da tutuklanıp yargılanarak ömür boyu hapis cezasına mahkûm edilmiş olmalarından da bellidir (gerçi bunların çoğu 1882'den sonra salıverilmişlerdir). Bu arada, Kuzey Hindistan uleması ve Kalkûta Muhammedî Derneği, hâkim güç "hiçbir şekilde Muhammedî uyrukların dinlerinin emrettiği ibadetlere, yani Dua, Oruç, Hac, Zekât, Cuma ve cemaat farizalarına engel olmadığına ve onlara bu konularda, aynen bir Müslüman hükümdarın yapacağı gibi, tam bir himaye ve serbestlik sağladığına göre", İngilizlere karşı cihadın yasa dışı olduğunu ilân etti; ayrıca, üst sınıflar "Muhammedî uyrukların hükümdarlarına karşı savaşmak için yeterli güce ve imkânâna sahip olmadıklarına" inanıyorlardı.²³ Öte yandan, Barelviler, dinin beş ilkesine canlılık ve anlam veren destekleyici İslâmî ekonomik ve toplumsal temellerden yoksun bırakıldıkları için, İngilizlerin sözde kendilerine tanıdığı "din hürriyet"ini anlamsız buluyorlardı. Sadece imanın İngilizlerin üstün teknolojisinin üstesinden gelemeyeceğini anladıkları belli oluyordu.

Seyyid Ahmed Barelvi'nin hareketi aynı zamanda Hindistan'daki sınıflar arasında İslâm'ın, İngilizlerin, toplumun ve adaletin anlaşılmasında ve algılanmasında ortaya çıkan farklılıkları da gündeme getirdi. Bunlar Müslüman dünyasının her yerinde yankılanıyordu. Qeyamuddin Ahmed, Seyyid Ahmed'in hareketinin toplumun manen gençleştirilmesinin yanı sıra, sosyal adalet ve her türlü ilerleme gibi somut sosyopolitik hedefler peşinde olduğunu vurgulamıştır.²⁴ Buna ilâveten, Seyyid Ahmed'in hareketi, mollaların (din adamlarının) ruhban dışında kalan halk üzerindeki nüfuzunu azalttığı, yeniden evlenmeyi kolaylaştı-

23 Hunter, *Indian Muslims*, s. 209.

24 *Wahhabi Movement*, s. 336-38.

tırmak suretiyle dulların durumunu iyileştirdiği ve bir dizi başka sosyal refomlar getirdiği için övülmüştür. Hunter'in yazıları, İngilizlerin yakın dostu Seyyid Ahmed Han'ın yazıları gibi, bu hareketin ve amaçlarının daha dünyevî yönlerinin İngilizlerce anlaşılmasını sağlamıştır.²⁵

Bu kitabın yazarının kanâatine göre, dinî uyanış hareketleri her ne kadar meşruiyetlerini ahlâkî-dinî yeniden doğuş ilkesine dayandırmışlarsa da, aynı zamanda sosyal, ekonomik ve kültürel amaçlar da gütmüşler ve bir yandan toplumun İslâmî kimlik ve kültürünü desteklerken bir yandan da Müslimlerin hayat tarzında, kimlik ve kültürlerinde yansımaları bulacak bir dizi değişiklikleri dolaylı olarak savunmuşlardır. Hint uyanışçıları mahallî dili daha yüksek bir seviyeye çıkartmışlar, fakat bunu etnik veya milliyetçi nedenlerle değil, kurtuluş ve dinî aydınlanma amacıyla yapmışlardır. "Hareketin önemli fakat üzerinde durulmamış bir yan etkisi," der Qeyamuddin, "Urdu dilinin ve özellikle Urdu nesrinin gelişmesini hızlandırmış olmasıdır. Bütün misyoner hareketler gibi, bu da mesajını kitlelere iletme girişiminde mahallî dillerin kullanılmasına büyük önem vermiştir.²⁶ Böylece, bir ölçüde Seyyid Ahmed Barelvî'nin uyanışçı hareketi sayesinde Urduca Hint Müslümanlarının ulusal dili oldu. Barelvî ayrıca Müslüman dünyada bilgi aktarmak için –yani burada uyanışçı, devrimci bilgiyi– basılı sözü kullanan ilklerden biriydi. Kitapları Takviyetü'l-İman (İmanın Pekiştirilmesi) ve *Sıratü'l-Mustakim* (Doğru Yol) 1820 ve 1830'larda nisbeten büyük miktarlarda basılan ve Hindistan'da ve ötesinde çok sayıda Müslümana ulaşan dinsel içerikli kitapların ilk örnekleriydi. Taktik ve örgütlenme açısından, Barelvîler dini halk seferberliğini ve sosyal adaleti sağlayacak ve kitle örgütlenmesini gerçekleştirecek bir ideolojiye dönüştürdüler. Bu yüzdendir ki İngilizler ve din düzeninin

25 Bkz. Sayyid Ahmad Khan, review of Hunter's book (Hunter'in kitabının eleştirisi) in *Calcutta Review* (1870): 382 (her nedense, Hint Müslümanlarının İngilizlere karşı değil, Sihlere karşı olduklarını iddia etmiştir); ayrıca bkz. K.H.Ansari, "Pan-Islam and the Making of the Early Indian Muslim Socialists," *Modern Asian Studies* 20 (1986): 509-37; Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York, 1980); ve Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton, 1982).

26 Ahmad, *Wahhabi Movement*, s. 337.

savunucuları bu hareketi “yıkıcı”, “İslâm’a aykırı” ve “hükümete karşı” olarak damgaladılar.

1870’lerden sonra bazı Hintli Müslüman entelektüeller Barelvi-lerinkine benzer görüşleri benimsemeye başladılar. Seyyid Ahmed’in Müslümanların ortak bir inancı paylaştıkları ve ortak kurum ve uygulamalara ihtiyaç duydukları yolundaki görüşü Hint Müslümanlarının Osmanlı hilafetine ve İslâmcı ideolojisine karşı ilgilerini yoğunlaştırdı. 1857’deki Sepoy İsyanı kısmen de olsa Barelvi’nin öğretilerinden kaynaklandı ve İngilizler dönemin Osmanlı padişahı Abdülmecid’e başvurarak halife sıfatıyla asilerin yatıştırılması için tavassutunu rica ettiler. Daha sonra Sultan Abdülhamid, Sepoy İsyanının İngilizleri korkuttuğunu ve bu korkuyu memleketinin çıkarına kullanabileceğini anladı. Ne var ki, Abdülhamid’in temsil ettiği, savunduğu ve önyak olduğu müesses Müslüman sosyo-politik düzeni tehdit eden popüler dinî hareketlerden ve Seyyid Ahmed’in monarşi aleyhtarı görüşlerinden sultanın kendisi de korkuyordu.

NAKŞİBENDİYYE-MÜRİDİYYE

Nakşibendiyye-Müridiyye dünya çapında bir İslâmî siyasal bilincin yükselişini teşvik etmekte ve Kafkaslar’la Osmanlı Devleti’ndeki siyasal ve ideolojik gelişmeler arasında bağlantı kurmakta hayatî bir rol oynadı. Bir Nakşibendi tarikatının *Rusça adı olan Muridizm* (Müritçilik) toplumun alt kesimlerinin popülist toplumsal hareketi ve başında bir şeyh (veya imam) bulunan siyasal ve askerî bir örgüttü. Şeyhin kendisine kayıtsız şartsız bağlı olan izleyicileri (müritleri)²⁷ vardı. İmam aynı zamanda hem mürşid (ruhanî kılavuz, öğretmen,) hem de başyönetici ve ordu kumandanıydı ve imam ile müridleri arasındaki bağlar doğru- dan doğruya imamın Allah sevgisinin ifadesi sayılan irşad’larından kaynaklanıyordu. Gazavat (kutsal savaş) öğretisi imanın bir ifadesi, Rus işgaline karşı mücadelenin, dini yaymanın ve sosyal reformu gerçekleştir-

27 Müridizm üzerine başlıca kaynaklar N.A. Smirnov, *Miuridizm na Kavkaze* (Moskova 1963) ve Shah Ahmadov, *Imam Mansur: The National Liberation Movement in Chechnya and the Northern Caucasus at the End of the Eighteenth Century* (Grozny, 1991), Rusça.

menin bir aracıydı. İmam mümkün olan her yoldan kendisini canlı bir örnek yerine koymaya çalışarak Peygamber'i ve Sünnet'i izlerdi.

Müridçilik temelde bir Nakşibendi popüler direniş hareketiydi ve bütün diğer uyanış hareketleri gibi, bir yandan İslâm'ın evrensel fikirlerini paylaşıırken, bir yandan da kendine özgü yerel ve bölgesel özelliklere sahipti.²⁸ Nakşibendiyye-Müridiyye (doğru ismiyle ifade etmek gerekirse), politik ve askerî etkenler çok geçmeden Kafkaslar'ı aşmasını ve gerçek imanın bir parçası olan vatana bağlılığın ve vatan savunmasının evrensel bir İslâm örneği haline gelmesini sağlamışsa da, aslında pan-İslâmcı bir hareket olarak ortaya çıkmadı. Müridçiliğin askerî bir direniş haline dönüşümünün Kafkas Müslümanlarının Rus yayılcılığına ve bunun imanlarına yönelik tehdidine karşı birikmiş öfkesinden kaynaklanan derin askerî kökenleri vardı.

Doğu Kafkasya'ya Büyük Petro zamanında başlayan Rus taarruzu, Terek Irmağı'na ulaştıktan sonra, yarım yüzyılı aşkın bir süre boyunca sürüncemede kaldı. O sırada Ruslar, Terek Irmağı'nı sırasıyla sultan ve çar tarafından temsil edilen İslâm dünyası ile Ortodoks Hı-

²⁸ Bkz. Moshe Gammer, "Shamil and the Resistance to Russian Conquest of the North-Eastern Caucasus," doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1989. Bu tez kapsamlı olarak yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir şekilde *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* adı altında yayımlanmıştır (Londra, 1994). Ayrıca bkz. M. İzzat Qandour, "Muridism: A Study of the Caucasian Wars of Independence, 1819-1859," doktora tezi, Graduate University, 1964, ilk kez (değiştirilmeden) 1995'te Kabardina Balkaria Cumhuriyetinde, daha sonra 1996'da Birleşik Krallık, Jersey, Channel Islands'de *Muridism: A Study of the Caucasian Wars, 1819-1859* adı altında yayımlanmıştır. Türk kaynaklarında bol tarihi bilgiler verilmiş, ancak hareketin entelektüel yönleri pek ele alınmamıştır: bkz. Aytek Kunduk, *Kafkasya Müridizmi, Gazavat Tarihi* (İstanbul, 1987); *Sebilülreşad Dergisi*, no. 510-18 (1922); Ahmed Hazer, *Kuzey Kafkasya Hürriyet ve İstiklâl Dâvâsı* (Ankara, 1961). Rusların Kafkaslar'daki ilerlemeleri ve Şamil konusunda standart İngiliz kaynakları şunlardır: W.E.D. Allen and Paul Muratoff, *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921* (Cambridge, 1953), and John F. Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus* (Londra, 1908). Kafkas tarihinin modern bir değerlendirilmesi için bir konferansın bildirilerine bkz. Marie Bennigsen Broxupet al., eds. *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World* (Londra, 1992); ayrıca bkz. İsmail Barkök, *Tarihte Kafkasya* (İstanbul, 1958) ve *İslâm Ansiklopedisi* (1A), yeni baskı (İstanbul, 1990), "Çerkesler", "Kafkasya", "Şeyh Şamil"; ve Türkiye, Ürdün ve Rusya'daki çeşitli Kafkas teşkilâtları tarafından yayımlanan "bültenler" ve 1998'de Rusya'da toplanan Dünya Kafkas Konferansı'nın tebliğleri.

ristiyan dünyası arasındaki sınır olarak tarif ve kabul ediyorlardı. Nihayet II. Katerina yeniden taarruza geçti ve 1768-74 Savaşı'nda Osmanlı ordusunu yenerek padişahı 1774 Kaynarca Antlaşması'nı imzalamaya zorladı. Bu antlaşmaya göre Karadeniz'in kuzeyindeki ve Dinyeper Irmağı'nın doğusundaki toprakların hemen hemen tamamı Rusya'ya bırakılacak ve böylece Kafkasya tecrit edilmiş olacaktı. Dağları ve güneydeki kabile nüfusunu kuzeydeki fethedilmiş topraklardan ayıran Kuban Nehri artık yeni Kafkas sınırı olmuştu. Kazaklar ve Ruslar yavaş yavaş kuzeydeki topraklara yerleştiler ve Karadeniz'den Hazar Denizi'ne kadar bir dizi kasabalar ve kaleler kurdular. Bu arada Osmanlılar, Karadeniz'deki Anapa Limanı'nı yeniden inşa ederek burasını Güney ile Batı arasındaki iletişim hattını kontrol altında tutan önemli bir kaleye dönüştürdüler. Gerek Rusya, gerek Osmanlı Devleti Kafkas kabileleri arasında nüfuz kazanmaya çalıştılar ve bunun için akrabaları üzerinde büyük güç ve nüfuz sahibi olup hemen hemen hepsinin mutlak bağlılığını kazanmış olan liderlerine kur yaptılar. Sonra Rusya yeniden güneye doğru yürümeye başladı. Birçok kabileye boyun eğdirdi ve 1743'te Georgiyevski Antlaşması'yla Gürcistan, İmereti ve Mingrelya'ya Rusları yerleştirme hakkını kazandı. Nihayet 1801'de Rusya Gürcistan'ı ilhak ederek kuzeydeki Müslüman toprakların güneydeki Osmanlı topraklarıyla irtibatını kesti. 1816'da General Aleksandr I. Ermalof valiliğe getirildiğinde, Kafkaslar'ın nihâî fethi yakın gibi görünüyordu.

Nakşibendiyye-Müridiyye hareketi Rus saldırısının şartları altında doğdu; başlangıcının izleri Şeyh Mansur Ushurma'ya kadar sürülebilir. 1732'de Grozni yakınlarındaki Aldi köyünde doğan Mansur Türk olmayan ortodoks Müslüman Çeçen kabilelerinden birine mensuptu. Mansur'un Türklerin hizmetinde bir İtalyan dönmesi olduğu yolunda Muratoff -ve İtalyan basını- tarafından ileri sürülen iddia tümüyle yanlıştır.²⁹ Mansur, Grozni'deki ulemadan aldığı derslerle Arapçada uzmanlaştı ve köyüne döndüğünde kuzeydoğulu Müslüman ka-

29 Hikâyesi için bkz. Franco Venturi, "La riforma dell'Alcorano, ossia il mito italiano dello sceicco Mansur," *Rivista Storica Italiana* 98 (1986): 47-77.

bileleri arasında misyonerlik çalışmalarına başladı. Mansur'un ilk baştaki amaçlarının daha çok dinî ve ahlâkî olduğu ve bunun Kafkas kabilelerinin gittikçe yozlaşmakta olan toplumsal ve ahlâkî standartlarının ve genişlemekte olan toplumsal farklılıkların İslâm'ın altını kazdığı inancından kaynaklandığı anlaşıyordu.³⁰ Her kabilenin temel toplumsal birimi bir reisin yönetimindeki *aul* veya köy idi. *Aul* federasyon veya konfederasyonları farklı diller konuşan sayısız kabilelere bölünmüş bir kabile aristokrasisinin buyruklarına itaat ediyorlardı. Dağlılar sık sık birbirleriyle savaşıyorlardı, ama Batı'daki Çerkez kabilelerinin (Abaza, Beşiler, Şebsbuz, Nataçkak, Kanartov, Besleney, Moholar, Kemguy, Notukay, Njeduh, Zan, vs.) önde gelen aileleri görünüşe göre bir hiyerarşik düzen kurmuşlardı ve tepesinde Beşiler beylerinin bulunduğu bu temsil sistemi sayesinde Osmanlı hükümeti geri kalan kabilelerle iletişim kurabiliyordu.³¹ Orta ve Doğu Kafkaslar'daki kabilelerin siyasi sistemleri demokrasiden derebeyliğe ve otokrasiye kadar uzanıyordu. Bazı kabilelerde kölelik bile uygulanıyordu; bazılarında ise aile çekişmeleri, kan dâvâları, toprak ve ganimet anlaşmazlıkları ve onur meselelerinden kaynaklanan sürekli bir savaş hali vardı; daha başka kabileler tarım, ticaret ve zenaatla uğraşıyor ve çok sayıda okumuş insan yetiştiriyorlardı.

Şeyh Mansur Ushurma bütün insanların Allah'ın katında eşit olduklarına inanıyor ve bu itibarla derebeylik düzenini, köleliği ve bey'lerin (veya beğ'lerin) ve han'ların müsriflik ve savurganlıklarını ima yoluyla da olsa eleştiriyordu. Bu bey ve hanların içinden bazıları Ruslar tarafından teklif edilen teşviklerden yararlanmak için dinlerini değiştirerek Hristiyan olmuşlardı. Ezilen köylüler ve kabileler Şeyh Mansur'un gazavat (kutsal savaş) çağrısına, putperestliğin ve animizmin kalıntılarına, toplumsal eşitsizliğe, Ruslara ve özellikle şerrin kaynağı olarak görülen mahallî işbirlikçilerine karşı mücadele çağrısına coşkuyla

30 Gammer, *Shamil and the Muslim Resistance*, s. 45-50.

31 Bkz. Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti* (İstanbul, 1979), s. 156-82 (Bu kitapta bahsi geçen Battal Paşa'nın Kafkas seferi hakkındaki materyalin çoğu Osmanlı arşivlerine dayanır).

koşular.³² Mansur kendisini hep Babîâlî'den bağımsız saymakla birlikte, ister istemez İstanbul ile işbirliği yapmak zorunda kaldı.

Şeyh Mansur'un Kabardiyanlar ve Çeçenler arasındaki olağanüstü başarılarından telâşa kapılan Ruslar Aldi'deki kalesine saldırarak onu yok ettiler, ama karşılığında kendi ordularının tamamı Mansur'un adamları tarafından imha edildi. Sonunda, Mansur 1790'da Ruslar tarafından ele geçirilerek, 13 Nisan 1794'te St. Petersburg'da idam edildi.

Mansur'un Osmanlılarla ilişkisi Müridiyye ile İstanbul arasında gelecekteki ilişkilerin modelini ve temelini oluşturdu. Ruslar buna pan-İslâmizm adını verdiler. Daha sonraki 1806-12 ve 1829-30 Rus-Türk savaşları Bucak (Güney Besarabya) ile Anapa ve Poti limanlarını (Türkiye bu limanlardan Çerkezlere, Çeçenlere ve Dağıstanlılara silâh, mühimmat ve yardım göndermişti) Ruslara kazandırdı. Kafkasya, özellikle de Müridciler, Osmanlılardan neredeyse tamamen soyutlanmışlar ve Ruslara karşı savaşlarında kendi başlarının çaresine bakmak zorunda bırakılmışlardı.

Daha sonra Nakşibendiyye-Müridiyye hareketi tarihinin ikinci safhasına girdi. Bu dönemden itibaren hareketin literatürü, başlangıçtaki İslâmî birlik, eşitlik ve imanın saflığı konularındaki öğretilere belirgin bir ideolojik ve "milliyetçi" çağrının eşlik ettiğini gösterir. Kabileler artık bir bütün olarak, kendilerini özel bir varlığa, yani ismen Müslüman ama aslında Dağıstanlı bir millete mensup olarak görürcesine hareket ediyorlardı. Bir kez daha evrensel olan, yerel ve bölgesel olanı teşvik etmek için kullanılıyordu. Yeni Müslüman Dağıstan-Kafkaslar Birliği ya da bütünlüğü (proto-millet) Çerkezlerden, Avarlardan ve Lezgilerden vs. oluşuyordu, ama geçmişte bir coğrafi bölgeyi belirtmek için kullanı-

32 Mansur'un öğretileri için bkz. *Adabü'l-Merziye* (İstanbul, 1869) ve A. Bennigsen, "Un mouvement populaire au Caucase de XVIIIe siècle: La guerre sainte du Sheikh Mansur (1785-1794)," *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 5 (Nisan-Haziran 1964): 159-205. Ayrıca bkz. A.V.Fadeev, "The Intrinsic Social Bases of Murid Movement," *Voprosy Istorii* 16 (1955); Apollon Runovski, *Miuridizm i Gazavat po Obiasneniiu Shamilia* (Tiflis, 1863); Irene Melikoff, "L'Ideologie religieuse du muridisme caucasien," *Revue de Kartvelologie* 25 (1968): 27-45; ve mahalli bir kaynak için bkz. Burhaneddin al-Dagistani, *Arrisalan*, no. 720 (Kahire, 16 Haziran 1947).

lan Dağıstan ve Dağıstanlı terimleri Kuzeydoğu Kafkasya Müslümanlarının çoğunun paylaştığı bir siyasal kimliği tanımlayacak şekilde ulusal-kültürel bir anlam kazanmaya başladı. Müridçiler, Rusya'ya karşı verdikleri mücadeleyi, İslâm'ın orijinal kabile versiyonunu kabileyi aşan ve daha geniş yeni bir kimliğin kaynağı haline gelen yeni bir inanç sistemine dönüştürmek için kullandılar. Dil, etnik köken ve tarih açısından birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, yetmiş yıl süren komünist rejimin ardından, bölge bugün hâlâ Dağıstan diye bilinmekte ve halk da kendisinden genellikle Dağıstanlı diye bahsetmektedir.

Nakşibendiyye-Müridiyye tarikatının ikinci evresi, 1820'lerde Gazi Muhammed ibni İsmail el-Gimravi ya da kısaca Gazi Molla (d. 1793) diye bilinen bir din adamının liderliği altında başladı. Fevkalâde başarılı geçen birkaç yıl içinde Gazi Molla "doğru yoldan sapan" ve Ruslarla işbirliğine giren kabile reislerini etkisiz hale getirmeye ve/veya ortadan kaldırmaya çalıştı. 1829'da resmen imam olarak tanınan Gazi Molla, birçok kabile ve liderlerinin Ruslara sadık kalmasına rağmen, gazavat sayesinde Galgan ve Kistler ve özellikle de İnguşlar gibi putperest kabileleri Müslüman yaptı. Gazi Molla, Rusları birkaç kere yendi, ama 1832'de Gimri (Ghimree) Savaşı'nda öldürüldü. Aynı şekilde imam unvanını alan Hamzat Bek'in (d. 1834) yönetiminde geçen kısa bir dönemden sonra, hareketin liderliği Gimri'de ağır şekilde yaralanmış olan Şeyh Şamil tarafından devralındı.

Nakşibendiyye-Müridiyye hareketi genellikle Şeyh Şamil'in ismiyle bütünleştirilir; ama Şeyh Şamil imanının ilkelerini savunan bir Nakşibendi'den ziyade, Ruslara karşı uzun bir gerilla savaşı veren bir Müslüman yurtsever olarak tanınır.³³ Nitekim, Şamil'in askerî bir li-

33 Şeyh Şamil üzerine çok zengin bir literatür vardır. Temel kaynak Şeyh Şamil'in sekreteri olan Muhammed Tahir el-Karaki'nin Arapça vakayinamesidir; Rusça bir başlık altında Arapça olarak yayımlanmıştır: I. Ju. Krachkovskii, *Trudy Instituta Vostkovedeniia* 35 (Moskova, 1941); ayrıca bkz. Moshe Gammer, "Shamil and the Murid Movement, 1830-1859; An Attempt at a Comprehensive Bibliography," *Central Asian Survey* 10 (1991): 189-247. Yukarda zikredilen eserlerin dışında, bkz. J. Milton Mackie, *Life of Schamyl; and Narrative of the Circassian War of Independence against Russia* (Boston, 1856); Kenneth Mackenzie, *Samil and Circassia* (Londra, 1854); Vladimir Minorsky, *Studies in Caucasian History* (Londra 1953); Edmund

der olarak yüceltilmesi hem olağanüstü popüler cazibesini, hem de bir uyanışçı lider ve sosyal reformcu rolünü gölgeler. Şamil, Avar kabilelerinden birine mensuptu ve Gazi Molla ile sıhrî hısımlığı vardı. Son zamanlarda keşfedilen bir elyazmasından, Hasan el-Algadari'ye ait *Divan el-Memnun*'dan, gerek Gazi Molla gerek Şeyh Şamil'in şeriata ve tarikate –yani Nakşibendiliğe– el-Algadari tarafından inisiye edildiği (başlatıldığı) anlaşılmaktadır. El-Algadari'nin büyükbabası Şeyh Muhammed el-Yaraghi, Şeyh Halidi'nin öğretilerini Dağıstan'a yaymıştı. Böylece Halidi doktrinleri Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, Kafkasya'nın Müslüman camiasında da radikal reformların müjdecisi oldu.

Şamil merkezîyetçi bir yönetim ve Müslüman bir hukuk sistemi ve adliye teşkilâtı getirdi. Hanların ve beylerin derebeyi düzenini sürdüren *âdât* mahkemelerinin yerine şeriati uygulayan dinî mahkemeler kuruldu. Şamil, ordusuna malî destek sağlamak ve askerlerinin düzenli eğitimini finanse etmek üzere bir beyt-ül mal (hazine) yarattı, köylerle ve milis çeteleriyle sürekli bir iletişim kurdu. Sonuç olarak, Kur'an ve Sünnet'e dayanan merkezîyetçi, modern tipte bir hükümet oluşturdu; doğrudan doğruya merkeze karşı sorumlu naibler (temsilciler veya vekiller) vilâyetleri yönetiyor, vergi salıyor, müridleri topluyor ve katı bir disiplin ve köklerini geçmişteki kabile savaşlarından alan savaş gelenekleriyle orduyu eğitiyordu.³⁴ Bu mücadele topyekûn bir millî ayakta kalma ve kurtuluş savaşına dönüşmüştü. Ve "millet" İslâm'a dayanıyordu. Böylece Muratoff, her zamanki Müslüman düşmanı duygusalcılık halet-i ruhiyesi içinde Şamil'in savaşını yanlış olarak bir nihaî gaye ve bir özarinma ve özveri aracı olarak görüyordu.³⁵

Spencer, *Turkey, Russia, the Black Sea, and Circassia* (Londra, 1854); M. Canard, "Chamil et Abdelkader," *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* 44 (Algiers, 1956): 231-56 (konuyla ilgili Fransız literatürünü özetler); V.A.Sollogub, *La Caucase... réponse aux biographes de Chamil* (St. Petersburg, 1855); Mehmed Fetkerek, *Çerkeslerin Aslı* (İstanbul, 1922); Mustafa Z. Hizaloğlu, *Şeyh Şamil (Şimali Kafkasya İstiklâl Mücadeleleri)* (Ankara, 1958); ve Tarık M. Göztepe, *İmam Şamil, Kafkasya'nın Büyük Harp ve İhtilâl Kahramanının Esareti ve Ölümü* (İstanbul, 1950). Göztepe'nin kitabının birçok baskıları yapılmıştır; yedinci baskısı *Dağıstan Aslanı İmam Şamil* adı altında yayımlanmıştır (İstanbul, 1991).

34 Quandour, "Muridism," s. 101.

35 Allen and Muratoff, *Caucasian Battlefields*, s.48.

Şamil'in kuvvetleriyle Ruslar arasındaki çarpışmalar Şamil'in kişisel bağlılığını bildirmek ve biat etmek üzere Çar I. Nikola'nın huzuruna çıkmayı reddetmesinden sonra, daha da tırmandı. General Golovine 1839'da nihayet Şamil'e saldırdı. Bu askerî sefer, Şamil'in ancak çar ordusuna ağır zayıt verdirdikten sonra Ruslara bıraktığı Akhulgu (Akhulgah veya Ahulgo) muharebesinde noktalanacaktı. Doksan günlük direnişi Şamil'i bütün Kafkasya'da ve Müslüman dünyasında kahraman yapmasına rağmen, Akhulgu muharebesi ona âsi bir kuvvetin, dâvâsına ne kadar bağlı olursa olsun, düzenli bir ordu karşısında başarı şansının çok küçük olduğunu öğretti. Bunun üzerine gerilla taktiklerini uyguladı ve zaferden zafere koşarak bütün Dağıstan'ı yeniden fethetti. 1853'te Kırım Savaşı patlak verdiğinde, Şeyh Şamil önce güneye doğru indikten sonra, Rusları (ve gerçek durumun farkında olmayan bazı Türkleri) şaşırtacak şekilde savaş boyunca pasif kaldı. Bununla birlikte, Ruslar iletişim hatlarını emniyete almak için savaş boyunca Kafkaslar'da büyük bir kuvvet bulundurmak zorunda kaldı.

1856 Paris Antlaşması Rus yenilgisini tescil etmekle birlikte, Rusya Müslümanlarını veya Şamil'i rahatlatmadı. Tam tersine, yeni Çar II. Aleksandr, Şamil'in isyanını bastırmaya kararlıydı. General Baryatinski üç gruba ayrılmış yeni bir orduyla saldırıya geçti ve mürid kuvvetlerini üç yandan kuşattı; bu saldırı 1999-2000 yıllarında Çeçenya'ya yöneltilen Rus saldırısına benziyordu. Şamil üç yıl daha savaştı, ama Ruslarla bir barış anlaşması yapmaya yönelik girişimleri sonuçsuz kalınca Gunib köyünde son bir direnişe zorlandı. Şamil'in sadece beş bin adamı olmasına karşılık, Prens Baryatinski savaş tarihinin en büyük gerilla komutanı olduğunu kanıtlamış olan bu adamı ele geçirebilmek için kırk sekiz topla birlikte kırk bin asker yığılmıştı.³⁶ Şamil, ancak Rusların "İstanbul'daki halifeye (sultan) güvenle gitmesini sağlayacaklarına söz vermesinden sonra" köy camiinde teslim olmayı kabul etti. "Bu son [üçüncü] teklif Şamil'in adamlarından hayatta kalanlara ulaştı ve memnuniyetle karşılandı... Şamil sonunda onların arzusuna uydu ve teslim oldu."³⁷

³⁶ A.g.e., s. 107 ve müt.

³⁷ Quandour, "Muridism," s. 148.

Şamil, Saint Petersburg'a götürüldü ve orada II. Aleksandr tarafından şanlı bir törenle karşılandı ve Kaluga yakınlarında büyük bir ev ikametine tahsis edildi. Eninde sonunda çar, Şamil'in Mekke'ye hacca gitmesine izin verdi. Yolunun üzerinde şeyh, İstanbul'a uğradı. Şehir halkı onu büyük bir coşkuyla karşıladı, ta ki, halk gösterilerinin hükümete karşı bir protesto gösterisine dönüşmesinden korkan Bâbîâlî, Şamil'in şehirden ayrılışını hızlandırma kararı alıncaya kadar... Ama düzenlenen şenlikler günlerce devam etti. Şamil 4 Şubat 1871'de Medine'de öldü ve söylenenlere bakılırsa Peygamber'in amcası Abbas'ın mezarının yanına defnedildi. Bu arada, Ruslar Çerkez kabilelerine karşı zalimce saldırılara geçerek bazıları subaylar için bir şölene dönüşen soykırımlarında onbinlerce kişiyi öldürdüler. Modern tarihin bu ilk zorunlu göçlerinden birinde, bir milyonu aşkın Kafkasyalı 1862-65 yılları arasında Osmanlı topraklarına göç etmeye zorlandı.³⁸ 1865'den 1920'ye kadar daha pek çok Kafkasyalı göç etti ve Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve kültürel değişiminde büyük bir rol oynadı.

Bazı Rus yazarlar Müridizm'in İstanbul'da doğduğunu ve Şamil ile haleflerinin gerek imanı yaymakta gerek çarın ordularıyla savaşmakta halifenin talimatına uyduklarını ileri sürmüşlerdir. Söz gelimi, 1828-29 Türk-Rus Savaşı'nda General Yemanovil (Emanuel) bir mektubunda Kuban'daki beylere, reislere, kethüdalara ve öteki Müslüman önderlere, "Sizler (İstanbul'un) din adına verdiği öğütlere kandınız, ama Kadir-i Mutlak'ın acıması ve iyi niyeti sayesinde askerlerimiz düşmanı yendi" diyordu. Liderleri aşağılıyordu: "Tecrübemizle sabittir ki, şimdiye kadar verdiğiniz sözleri ihmal ettiniz ve hiçbirini tutmadınız" demekle birlikte, yine de yardım ve anlayış sözü vererek onları çara sadık kalmaları için uyarıyordu.³⁹ Ruslar, tıpkı İngilizler ve Fransızlar gi-

³⁸ Bkz. Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison, Wis., 1985) (Türkçesi: *Osmanlı Nüfusu [1890-1914]*, Demografik ve Sosyal Özellikleri Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003); Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* (Princeton, 1995) (Türkçesi: *Ölüm ve Sürgün*, İnkilâp Yayınları, İstanbul, 2001).

³⁹ Mayıs 1828'de yazılan mektup anlaşılan Osmanlı yetkililerine bazı Kafkas reisleri tarafından verilmiştir. Bu ve daha başka mektuplar Başbakanlık Arşivinde olup bir belgeler derlemesinde yayımlanmıştır: *Kafkas Araştırmaları 1* (İstanbul, 1988), belge 34, 35 ve 38, s. 120-22.

bi, Kafkasyalı Müslümanların, ihtiyaç ve insanlık onuru özleminden ziyade, dinî fanatizmin etkisi altında hareket ettiklerine inanıyorlardı. Ama yine de Kafkasya bir direniş ve cesaret örneği olmuştur.

Gazetelerde ve kitaplarda çıkan makaleler, Mekke'ye giderken İstanbul'da duran veya yıllarca kalan ve sayıları gittikçe artan Kafkasyalı hacılar, padişahın haremindeki Kafkasyalı kadınlar, padişahın sarayındaki Kafkasyalı erkekler, hepsi birden İstanbul ile Müslüman Kafkasya arasındaki iletişimin artmasına yardım ettiler. Kabile ve din liderleri, Osmanlı kurulu düzeninin bir parçası haline gelen çok sayıda göçmen ve Balkanlar'da ve Anadolu'da nizamî ordunun özel birliklerinin ve gayri nizami milis kuvvetlerinin saflarına katılan binlerce Kafkasyalı da aynı maksada hizmet etti. Kafkas lider ve göçmenlerinden birçoğu kendi ülkelerindeyken de tasavvuf tarikatlerinin üyeleri idi; gelişleri Osmanlı Devleti'nde popüler tasavvuf tarikatlerinin, özellikle de Nakşibendiyye'nin üye sayısını ve nüfuzunu büyük ölçüde artırdı. Müslümanların Dağıstan'dan, Güney Kafkasya'dan ve Orta Asya'dan İstanbul'a akın etmeleri 1830'ların ilk yıllarında başladığından, Osmanlı hükümeti Rusların bu izinsiz göçü Edirne Antlaşması'nın 13. maddesinin bir ihlâli sayacaklarından kaygılanmıştı. Bunun sonucu olarak Bâbiâli Trabzon'daki valisine Ruslarla bir anlaşma imzalayarak bu göçü yasallaştırması için talimat verdi;⁴⁰ 1859'dan sonra bu anlaşma Rusya tarafından Kafkasyalı Müslümanları sınır dışı etmek için bir mazeret sayıldı. Osmanlı Devleti'nde güvenlikleri sağlandığından Kafkasyalı dinî liderler geride kalan kardeşlerine yardım etmeye çalıştılar. Sözelimi, İstanbul'da oturanların birçoğu 1853'te Dağıstan ve Gürcistan'a giderek Müslümanları Rusya'ya karşı seferber etmek için gönüllü yazıldılar. Bu arada, yirmi yıl önce Osmanlı Devleti'ne göç etmiş olan, Dağıstan aristokrasisinin mensubu, ulemadan Hasan Efendi hükümete propaganda hizmetlerini arz etti⁴¹ (Bunun bir benzeri 1994-95 Çeçen-Rus Savaşı'nda yaşanacak ve göçmenlerin çocukları ve torunları Çeçenlerin ve Abhazyalıların saflarında savaşmaya gideceklerdi).

⁴⁰ A.g.e., belge 41, s. 126-27.

⁴¹ A.g.e., belge 43, s. 131.

Şeyh Şamil'in İstanbul ile ilişkileri doğru bir perspektif içine yerleştirilmelidir: Halifenin bir ajanı mıydı, yoksa vatanının bağımsızlığı için savaşılan özgür bir yurtsever mi? Bazı Osmanlı belgeleri bu konuya ışık tutmaktadır. 1853'te Rusya ile savaşın başlamasından hemen sonra, Şeyh Şamil ve öteki Kafkas liderlerinin özel nişan ve armağanlarla onurlandırılmaları için Erzurum valisine talimat verildi. Daha sonra Sultan Abdülmecid 9 Ekim 1853 tarihinde bir hüküm (emir, ferman) çıkararak Şeyh Şamil'e, Ruslar Osmanlı Devleti'nin bağımsızlığını tehdit ettikleri için Trabzon ve Erzurum bölgelerinde askerî hazırlıkların başlatıldığını ve can ve mal kaygısı bir yana bırakılarak "umum millet-i İslâmiyenin ittiḥad ü ittifak etmesinin" ve savaşa hazırlanmasının zamanının geldiğini bildirdi. Sultan, Rus ordusuna her yandan hücum edilebilmesi için, Şamil'in Doğu Kafkasya hanları ile ilişki kurmasını önerdi. Son olarak, Osmanlı hükümdarı, Şamil'e yazdığı bir mektupta, kendi zabıtlarından birkaçını Şamil'in kumandası altında savaşmaları için gönderdiğini bildirdi ve Kafkas ordusunun kumandanı Abdi Paşa'yla temas kurmasını istedi.⁴² Şeyh Şamil, Anadolu kuvvetlerinin Osmanlı kumandanına gönderdiği mektupta, şöyle cevap verdi: "Kafkas ve Çerkez hanlarını ve ileri gelenlerini davet ettik ve bunların hepsi 'imamü'l-müslimin olan padişahımızın bir bendesi olduk' diye cevap verdiler."⁴³ Bu yazışmanın tonundan, Şamil'in padişahın uygun göreceği şekilde hizmet etmeye hazır olduğu çıkarılabilir. Ne var ki, mektubun içeriği ve özü, padişaha hitap etmenin alışılmış aşırı saygılı üslûbuna pek uymamaktadır. Evet, Şeyh Şamil Osmanlı ordusunua yardıma hazır olduğunu ifade ediyordu, ama aynı zamanda stratejik hazırlıkları tamamlamak ve Kafkasyalı Müslüman kumandanları İstanbul'un tam desteğine sahip olduklarına ikna etmek için, sultandan, önce askerlerini Guru'ya kaydırmasını istiyordu. İmam Şamil ile Osmanlılar arasında beklenen birleşme gerçekleşme-

⁴² A.g.e., belge 45, s. 132-33; ayrıca bkz. Mustafa Budak, "1853-1856 Kırım Harbi Başlarında Doğu-Anadolu Kafkas ve Şeyh Şamil," ibid. s. 52-57.

⁴³ A.g.e., belge 46, s. 134. Arşivlerdeki belge Şamil'in orijinal iletisi değil, bir kâtibin kaleme aldığı özetir.

yince (Rusların Abdi Paşa'nın büyük ordusunu yenilgiye uğratması yüzünden) Şamil kendi topraklarına geri döndü.⁴⁴

Kırım Savaşı'nın devamı süresince Şeyh Şamil, Ruslara karşı yeni çatışmalara girmesi için İstanbul'dan yapılan çağrılara ve baskılara rağmen oldukça pasif kaldı. Hayatının büyük bir kısmını Osmanlı Devleti'nin hizmetinde geçiren Mahmud Celaledin Paşa anılarında şunları yazmıştır: “[Kıbrıs] Savaşı başladıktan sonra, uzun zamandır Şeyh Şamil'in kumandası altında Ruslarla savaşmakta olan Dağıstanlı kabileler Osmanlı Devleti'ne yardım etmek üzere mücadelelerini şiddetlendirmek yerine, düşmanla bir barış antlaşması imzalayarak tarafsız kaldılar; bu yüzden onlara güvenilemezdi.”⁴⁵ Gerçek şudur ki 1855'e gelindiğinde Şamil askerî açıdan tükenmiş durumdaydı ve Osmanlılar ona yeteri kadar destek sağlamayı başaramamışlardı. Son tahlilde, İstanbul ile Şeyh Şamil arasındaki fiilî ilişkileri koşullandıran husus dinî mülâhazalardan ziyade karşılıklı askerî çıkarlar olmuştur gibi görünmektedir. Aslına bakılırsa, İstanbul ile Şamil arasındaki yazışmalar esas itibarıyla bu gibi askerî sorunları ele alır. “Dinsel fanatiklik” ve İstanbul'a körü körüne bağlılık suçlamaları hakkında hiçbir delil yoktur ve Şamil esasen bu suçlamalara uğradıktan kısa bir süre sonra temize çıkarılmış, fakat sonra yeniden suçlanmış. Çarlık rejiminin kimi Rus entelektüelleri Şamil'den olumlu bir şekilde bahsediler ve bunların arasında Çernişevski, Lermontov ve Tolstoy vardır. Bu sonuncusu Şamil'e sırt çeviren bir mütttefiki hakkında yazdığı *Hacı Murad* adlı romanında onu ölümsüzleştirmiştir. Erken dönem Sovyet edebiyatı da, A. V. Şestakov ve A. M. Pankratova'nın ders kitaplarından görülebileceği gibi, Şamil hakkında olumlu bir görüşü benimsemişlerdir. Yetenekli bir yönetici, reformcu, askerî lider ve her şeyin üstünde milletin bağımsızlığı ile ilgilenen bir yurtsever olarak selam-

⁴⁴ A.g.e., belge 46, s. 134-35 ve belge 45, s. 13 (24 Mayıs 1854). Şamil ile Osmanlı sultanı arasında daha başka yazışmalar için bkz. Sh. V. Tsagareishvili, *Shamil-stavlenik Sultanskoi Turtsii i Angliiskikh Kolonizatorov* (Tiflis, 1953) [Gürcistan SSC Arşivler Müdürlüğü'nün yayınıdır].

⁴⁵ Mahmud Celaledin Paşa, *Mirat-i Hakikat*, 3 cilt, yay. İsmet Mirağlu (İstanbul, 1983), s. 312 (anıları esas itibarıyla 1875-76 yıllarının olaylarını kapsar).

lanmış ve övülmüştür. II. Dünya Savaşı sırasında Sovyetler Şamil adlı bir tank kolu oluşturmayı ve dinî liderlere Almanya'ya karşı cihad ilân ettirmeyi bile düşündüler. Bu olumlu bakış 1947-50'den sonra değişti. Şamil'e saldırılar Sovyet Yazarlar Birliği'nin adı sanı bilinmeyen bir üyesi olan Adzhemian'ın Müridciliğe hücumlarıyla başladı. Adzhemian'ın, Şamil'in aritokratik ve feodal bir mürteci olduğu ve çarlık rejiminin getirdiği "uygarlığa" karşı çıkan Türkiye ve İngiltere tarafından desteklendiği hakkındaki tezi ittifaka yakın bir çoğunlukla eleştirilmiş olmasına rağmen, her nedense Komünist Partisi ve Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti başkanı M. D. Bagirov tarafından benimsendi. Şamil'in itibarının iadesi süreci Bagirov'un görevinden alınmasından ve Stalin'in ölümünden sonra başladı. A. V. Fadayev de dahil olmak üzere, Şamil'i daha önce yermiş ve suçlamış olan birçok yazar, özellikle 1956 Ocak sonlarında düzenlenen Tarih Konferansı'ndan ve 20. parti kongresinden sonra sözlerini geri almaya başladılar.⁴⁶

Şamil çok önemli bir simgesel rol oynamıştır; yenileşme ve cemaatin dinî bilincinin siyasi bilince dönüştürülmesi sürecini hızlandırma işlevini görmüştür. Kişiliğiyle, inançlarının gücüyle ve özellikle askerî başarıları sayesinde birçok Müslüman için bir örnek olmuştur. Ruslara karşı başarılı direnişi, tarihin kritik bir noktasına, İslâm'ın yok olmaya ve Müslümanların yabancı hâkimiyeti altına girmeye mahkûm göründükleri bir döneme rastlamıştır. Cemaat canlanır ve kendini yenilerken, tek bağımsız Müslüman devleti olan Osmanlı İmparatorluğu, cemaati kendi bekasını sağlamak için kullanmanın yollarını arıyordu. Mekke'de hac için toplanan Asya ve Afrika Müslümanları için, Şamil'in, Kafkaslar'ın putperest ve sadece ismen Müslüman kabileleri arasında imanı yaymak konusundaki cesareti ve kabiliyeti İslâm'ın canlılığını ve yaşama iradesini sembolize ediyordu. Ünlü Aze-

46 Şamil üzerindeki tartışmalar için bkz. Lowell Tilleit, *The Great Friendship: Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities* (Chapel Hill, N.C., 1969), s. 130-60, 194-220. Ayrıca bkz. "Shamil and the Ottomans: A Preliminary View," V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler (Ankara, 1990), s. 387-93 ve "The Siege of Akhulogoh: A Reconstruction and Reinterpretation," *Asian and African Studies* 25 (Temmuz 1991): 103-118.

rî bilgini Mirza Kâzım Bey'in (1802-70) deyişiyle, o "bir kahraman" dı ve etnik, millî ve coğrafi sınırları aşan "bir modern kahraman yaratıcısıydı".⁴⁷ Bugün Şamil bütün Müslüman dünyasında hâlâ bir kahraman ve bir yurtseverlik sembolü olarak tebcil edilmekte ve tanımlanması daha zor bir başka yönüyle de anılmaktadır: gerçek imana ulaşmak için "iman"ın geleneksel versiyonunun prangalarını kırmayı başaran kuvvetli iradesiyle. Üzerine kitaplar ve oyunlar yazılmış, Türkiye'de hakkında bir film çevirilmiş, adına şarkılar bestelenmiş, sokaklara ve köylere ismi verilmiştir.⁴⁸ Bilmeyerek de olsa, Nakşibendi sufi tarikatı dahil, popüler İslâm'ın güç ve taraftar kazanmasına yardım etmiş ve dinî popülizme, özellikle bir kısmı Kafkas kökenli olan Osmanlı intelijensiyası arasında, bir ölçüde saygınlık ve itibar kazandırmıştır. Osmanlı Devleti'ndeki yüz binlerce Kafkas göçmeni Şamil'in anısını efsaneleştirmekte ve aynı zamanda Nakşibendi doktrinini yaygınlaştırmakta önemli bir rol oynamıştır.

Benim görüşüm odur ki, ilk dinsel uyanış hareketlerinin halkçı, eşitlikçi ve potansiyel olarak demokratik yönleri vardı ve bu Müslüman tâcdârlar arasında korku ve şüphe yaratıyordu; çünkü bunların meşruiyeti ve otoritesi cemaatin iradesine değil, işlerine geldiği gibi yorumladıkları basma kalıp "İslâmî" ilkelere dayanıyordu. Günümüzün otoriter Müslüman rejimleri demokrasi savunucularını "laiklik" ve "modernizm" adına "köktendincilik" ile suçladıkları gibi, bu otoriter hükümetler de uyanışçı hareketleri "gerçek" İslâm'ın altını kazmakla suçlamışlardır. Osmanlı hükümeti, Şamil ve yolundan gidenlerin halka çağrılarının bir siyasi muhalefete dönüşmesinden korkuyordu. Şamil el

⁴⁷ Mirza Kazem-Bek, "Miuridizm i Shamil," *Russkoe Slovo* (St. Petersburg, 1859).

⁴⁸ Şamil'e övgüler için bkz. Maryam Jameelah'ın bir risalesi, *Two Great Mujahadin of the Recent Past and Their Struggle for Freedom against Foreign Rule: Sayyid Ahmad Shahid; Imam Shamil: A Great Mujahid of Russia* (Lahor, 1976). Şamil'in Türkiye'deki nüfuzu için bkz. Hasan Ali Aydemir, "Şeyh Şamil ve Günümüze Olan Etkileri," Master tezi, İstanbul Üniversitesi, 1976. Mısır ordusunun 1839'da Osmanlıları yenmesinden ve İbrahim Paşa'nın Doğu Kafkaslar'ı fethetmeye söz vermesinden sonra, Şamil'in Mısırlı Mehmed Ali Paşa ile yazışmaları için bkz. Moshe Gammer, "The Imam and the Pasha: A Note on Şamil and Muhammad Ali," *Middle East Studies* 32, no. 4 (1966): s. 336-42.

çabukluğu ile İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Şamil'in akrabası olan ve ferik rütbesine kadar ulaşmış bulunan Dağıstanlı Gazi Mehmed Paşa, sultanın bazı keyfî hareketlerini eleştirdiği için 1883'de Arabistan'da Taif'e sürüldü (bkz. Dördüncü Bölüm).⁴⁹

Sonuç olarak, Şamil'in dinî-askerî hareketi, anavatan toprağı ve bu toprağa bağlılık fikrinin klasik İslâm'da yeri olmamakla beraber, temel amacı bu fikirler ve vatan savunması olan güçlü bir milliyetçiliğe dönüştü. Şamil'in atalarının toprağına derin bağlılığı muhtemelen geleneksel kabile geçmişinden ileri geliyordu, ama İslâm aracılığıyla (ve klasik İslâm uygulamayla tam bir çelişki içinde), bu toprağa bağlılık duygusunu saygın bir pratik siyasi ilkeye dönüştürmesini bildi. Nakşibendiyye-Müridiyye simgesel İslâmî konumu nedeniyle halifeye saygı duyar ve bir dereceye kadar itaat ederken, aynı zamanda diğer uyanış hareketlerinin çoğu gibi, egemen Müslüman siyasal ve toplumsal düzeni eleştiriyordu. Uyanışçılar İslâmî toplumun geri kalmasını dinin kendisine değil, modası geçmiş siyasal örgütlenmeye ve liderlerinin toplumdan kopukluğuna bağlıyorlardı.⁵⁰ Böylece Nakşibendiyye-Müridiyye hareketi millî bir hareket niteliklerini taşır ve kuvveti ile kalıcılığı, hem mahallî (Kafkas) hem evrensel (İslâmî) olan yeni tip bir kimlikten kaynaklanır.

Nakşibendiyye-Müridiyye siyasi canlılığını muhafaza etti, fakat dinî formu Şamil'in 1859'daki yenilgisinden hemen sonra değişti. Kadiriyye hareketindeki Çeçenler mücadeleyi devraldılar ve başka bir liderlik ve değişik koşullar altında sürdürdüler. Aynı millî amaçları izlediler, İslâm ve millî kimlik eş anlamlı olduğu için bunları daima İslâmî terminolojiyle ifade ettiler. Şamil'in yenilgisinden sonra, Kadiri tarikatı Dağıstan ve Çeçenistan'da hızla yayılmaya başladı. Amacı Şamil'in sağlığında silinmeye yüz tutmuş olan Çeçen kimliğini bir ölçü-

49 Başbakanlık Arşivi (bundan böyle BA), Yıldız Koleksiyonu (bundan böyle Yıldız). Sadaret Hususi Maruzat (bundan böyle SHM), belge no. 172/142, Mart 1883.

50 İslâm'ın yeniden manevî güç kazanmak için nasıl demokrasiyi kullandığı konusunda önde gelen Türk İslâmcılarından biri olan Fehmi Kuru'nun görüşü için bkz. "Democracy and Islam: The Turkish Experiment," *Muslim Political Report*, no. 9 (Eylül-Ekim 1996): 1, 4-6.

de yeniden ön plana çıkartmaktı. Hareketin lideri Kunta Hacı Kışiev diye bilinen bir Kumık'tı (bir Türk boyu). Kunta Mekke'ye hacca gittikten ve dönüşte Bağdat'a uğrayıp Şeyh Abdülkadir Geylani'nin mezarını ziyaret ettikten sonra misyoner olan bir çobandı. Başlangıçta Kunta mistik ve çileci eğilimi doğrultusunda pasifist bir tavır almışken, 1863'te Ruslarla savaşılmaya başladı. Ruslar önceleri Kadirilerin dinî âyinlerine karışmadılar; ancak zaman geçtikçe çar güçlerinden korkmaya başladı. Kadiriler de Müslümanların kâfir hâkimiyeti altında yaşayamayacakları yolundaki klasik görüşü benimsediler. Sonunda Kadiriler Şamil'in eski savaşçılarından büyük bir kısmını kendi saflarına çektiler. Rus yetkilileri 1860'lı yılların ortasında Kunta Hacı'yı tutukladıklarında (deli olduğuna karar verilerek bir hastane-hapisaneye kapatıldı ve 1867'de orada zehirlendi), tarikatı tüm Kuzey Kafkasya'ya yayılmıştı. 1863-70'te, kalan putperest İnguşlar da Kadirî – Çeçenler tarafından Müslümanlaştırıldılar. Kunta'nın bertaraf edilmesinden sonra, bir süre annesi tarikatın liderliğini yürüttü. Annesinin kabri bugün Kafkaslar'ın en kutsal yerlerinden biridir. Ne var ki, çok geçmeden tarikat dört gruba (vird) bölündü, her birinin başına bir halife veya vekil getirildi ve bunlar ilk liderin halefleri oldular. Diğerleriyle yakın işbirliği içinde olmakla beraber, her grubun kendi örgütü ve liderleri vardı ve bu durum hareketin bastırılmasını çok zorlaştırdı.⁵¹ Nakşibendiyye bir geri dönüş yaptı ve 1918'den 1920'lerin ortalarına kadar hem çarcı hem Bolşevik kuvvetlerle savaştı. Bolşeviklere karşı savaşılanların lideri Şeyh Şamil'in torunu Said Bey'di. Bolşevikler Nakşibendileri yendiler, fakat çok geçmeden Nakşibendilerin yerini Kadiriler aldı. Çeçenlerden bazıları Bolşeviklerle işbirliği yaptılar (birçok Çeçen komünist, tarikatın gizli üyeleri idi), ama bu dostluk kısa ömürlü oldu. 1928'de Bolşevikler Kafkas tarikatlerine saldırdılar ve neticede 1936'ya kadar süren ve kendilerine pahalıya mal olan uzun bir iç savaşa sürüklendiler.

Kuzey Kafkasya'da, 1941'de, bir tasavvuf tarikatının liderliğinin

51 Genel bir *background* için bkz. A. Bennigsen, "The Qadiriyyah (Kunta Hajji) Tariqah in North-East Caucasus: 1850-1987," *Islamic culture* 62 (1988): 63-78.

de yeni bir isyan başladı ve 1947'ye kadar sürdü. 1944'ten sonra Çeçen-İnguşlar'ın ve Balkarlar ile Karaçaylar gibi daha küçük grupların çoğu Orta Asya ve Sibirya'ya sürüldü. Sürgünler sayesinde, Kadirilerin en radikal kolu olan Vis'ler (Üveys) Kazaklar, Özbekler ve Kırgızlar arasında hızla yeni taraftarlar kazandılar. 1956'da, sürgünlerin itibarları iade edilerek ata topraklarına dönmelerine izin verildi; o zamandan bu yana, anayurtlarındaki birçok faaliyetler ve ibadet yerleri üzerinde nüfuzları giderek artmıştır. Çeçenler kendi özerk müftülüklerini oluşturdular; bir Çeçen olan ilk müftü, Taşkent'ten bağımsızlığını ilân etmiş olan Kazak müftünün vekilliğini yaptığı –ve benim kendisiyle bizzat görüştüğüm– Alma Ata'dan geldi. Çeçen müftü Ortadoğu'da okumuştı ve Arapça biliyordu. Boris Yeltsin Çeçenleri softa “Müslüman köktendinciler” olmakla suçladı: anlaşılan üç yüz yıllık bir tarihten Ruslar hiç ders almamışlardı (Sovyet edebiyatı Kadirilerden zikir-ciler veya hoplayıcılar [jumpers] ve Nakşibendilerden mürid veya şeriatçılar diye söz eder). Çeçenya Kasım 1991'de istiklâlini ilân etti ve Yeltsin'i nazik bir sorunla karşı karşıya bıraktı (1994-95 Çeçenya Savaşı ve 1999-2000'deki devamı Rus işgaline karşı Çeçen direnişinin bir başka ve belki son, örneğidir).

Ruslar alışkanlıklarının gereği olarak her Müslüman tepkisini “dinî yobazlığın” sonucu olarak görüyor ve İstanbul'u tepkinin kışkırtıcısı olarak suçluyorlardı. Meselâ, 1898 Andican Ayaklanması'nda durum böyleydi. Madali İşan Muhaddam Ali Halife (d.1856, Kaşgar) ayaklanmasını Andican-Özbekistan'a yakın Ming Tube köyünde başlattı: yakın amacı Hokand Hanlığını yeniden kurmak ve Rusların vakıf ve emlak arazilerini müsaderesinden sonra bozulmuş olan Müslüman ahlâkını düzeltmekti. Bir kirmen yapıcısı olan lider, Nakşibendiyeye'ye katılarak önce mürid sonra da ünlü bir İşan (şeyh ve veli) oldu. 1887'de Madali, Mekke'ye hacca gitti; sonra Medine'de Peygamber'in kabrini ziyaret etti ve Fergana'yı Rus hâkimiyetinden kurtarmaya yemin etti. “Ayaklanması” Rus kışlalarına kısa bir saldırıdan ibaret kalmış ve sadece onbeş dakika sürmüştü. Yaklaşık 417 kişinin yargılandığı mahkemede Madali, Ruslardan çok kendi toplumunun ahlâki

düşkünlüğünden yakındı. Madali Abdülhamid'e de yazdı ve halife olarak Şeriat'ın uygulanması için Rus çarı nezdinde tavassutta bulunmasını istedi. Ama görünüşe göre bir cevap alamadı.⁵² Abdülhamid tarafından Madali'ye gönderildiği iddia edilen hilat'ın (kaftan) eşliğindeki mektup sahteydi. Kafkasya'da siyasi nitelikteki millî ayaklanmalar dinî bir kisveye bürünerek günümüze devam etmiştir.

AFRİKA'DA DİNÎ UYANIŞ HAREKETLERİ: SENUİLİK VE OSMANLILAR

Osmanlı hilafetinin Afrika ile İslâmî (pan-İslâmci) ilişkileri Asya ile ilişkilerinden hatırı sayılır ölçüde farklı bir tarzda gelişti. Orta Asya ve Kafkasya'nın Osmanlı Türkleri ile kadim siyasal, kültürel, dinsel, etnik ve dilsel bağları vardı; oysa, Kuzey Afrika'nın 16. yüzyıldan önce Osmanlı Devleti'yle hiçbir ilişkisi olmamıştır. 16. yüzyılda Kuzey Afrika'da Mısır'ın batısındaki erken dönem Osmanlı varlığı fetih sonucu olmayıp, Türkler ile yerli halk arasında İspanyol yayılmacılığına karşı bir çeşit gayri resmî koalisyonun sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlılarla bu ilk bütünleşme sırasında Kuzey Afrika hatırı sayılır bir mahallî özerklik, özyönetim ve vergi muafiyetinden yararlanıyordu. Ama 18. yüzyılda Osmanlı bürokrasisi vergileri yükseltti ve eyaletlerle mahallî eşrafın özerkliğini ihlal etmeye başladı. Onlar da kabile desteği arayarak Osmanlı iktidarına karşı çıktılar; Cezayir'in batısında yaşayanlar Fas'lı şeriflerin saflarına katıldılar. Fransızların 1830'da Cezayir'i işgal etmelerinden sonra, Kuzey Afrika, Bâbîâlî ve Osmanlı sultan-halifesi ile daha yakın ilişkilere girdi; fakat bu, halifenin kara gözlerinden çok şartların zorlamasından kaynaklanıyordu, ama bu iki motivasyon arasındaki fark sonradan anlamsız hale geldi.

Fransızların 1830'da Cezayir'i işgalleri önceleri kudretli Benu Haşim kabilesinden Emir Muhiddin ve oğlu Emir Abdülkadir'i (1807-

52 Tipik bir Sovyet görüşü için bkz. O.A.Sukhavera, *İslam v Uzbekstane* (Taşkent, 1960). Bibliyografi için bkz. Ann Sheehy, "The Andixhan Uprising of 1898and Soviet Historiography," *Central Asian Survey* 14 (1966): 139-50 ve Edward Dennis Sokol, *The Revolt of 1916 in Russian Central Asia* (Baltimore, 1954), s. 56-60.

1883; Arap dünyasında el-Cezayiri olarak tanınır), Batı Cezayir ileri gelenleri gibi, Fas'ın yardımını istemeye zorladı. Ama Şerif'in yönetiminin, Fransızlardan da beter olduğunu farkettilerinde Abdülkadir Bâbüâli ile ilişkilerini düzeltmeye çalıştı (Hac'dan dönüşünde, öğretileri Gazi Molla ve Şeyh Şamil'i de etkilemiş ve Osmanlı Nakşibendiliğine çağdaş özelliklerini vermiş olan ünlü Nakşibendi müceddidi Şeyh Ziyaüddin Halid'i [Şehrizorî] ziyaret etmek üzere Şam'a uğradı. Görünüşe bakılırsa, Abdülkadir ve babası tarikate bizzat Şeyh Halid tarafından sokulmuştu). Abdülcélil Temimi, Abdülkadir'in daha 1840'ta Sultan Abdülmecid'e bir mektup yazarak kendisine "inanınların halifesi ve Müslümanların kurtuluşunun son umudu" diye hitap etmiş ve ondan yardım istemiş olduğuna işaret eder.⁵³ Osmanlılar, daha önceki Osmanlı aleyhtarı tavrı ve Fransızlara karşı yürütülen direniş hareketine katılan Osmanlı yandaşı kabilelere yardım etmekte gösterdiği isteksizlik nedeniyle Abdülkadir'i desteklemediler. Bu arada, en büyük Osmanlı ve monarşi düşmanı dinsel grup olan Tıcaniyye tarikatı (kur. 1781) Fransızların safına geçince milliyetçilerin gözünden düştü; Tıcaniler ibadet özgürlükleri sağlandığı sürece savaşa karşıydılar.

Fransızlarla kanlı bir şekilde savaştıktan sonra, 1847'de Abdülkadir yenildi ve Fransa'ya götürüldü. 1852'de Osmanlı Devleti'ne iltica etmesine izin verildi. Önce Batı Anadolu'da Bursa'ya, daha sonra da Şam'a yerleşti ve orada padişahın cömert ihsanlar aldı. Abdülkadir'in peşinden daha pek çok Cezayirli ve başka Müslümanlar da gelip Suriye'de çeşitli koloniler kurunca, Fransızlar Osmanlı Devleti'nin Cezayirli mültecileri Kuzey Afrika'da başlarına dert açmak için kullanıyor olmasından kuşkuLANmaya başladılar.⁵⁴ Nitekim, İstanbul'daki

53 A. Temimi, "La politique ottoman face à l'insurrection du Consantinien en 1871," *Revue d'Histoire Maghrébine* (1980): 17.

54 Cezayir göçünün ayrıntıları için bkz. Pierre Bardin, *Algériens et Tunisiens dans l'empire ottoman de 1848 à 1914* (Paris, 1979). Cezayirlielerin Osmanlı ve Suriye politikalarındaki rolü için bkz. Eliezer Tauber, "The Political Role of the Algerian Element in Late Ottoman Syria," *International Journal of Turkish Studies* 5 (1990-91 kışı): 27-47; Abdülkadir ve haleflerinin Suriye reformist ve milliyetçi hareketlerindeki rolü için bkz. S. Tufan Buzpınar, "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II, 1877-1882," *Die Welt des Islams*, 36, no. 1 (1996): 59-89.

Cezayirli mülteciler Fransızlara karşı bir direniş odağı haline geldiler ve halkı Avrupa'ya karşı daha da çok kıskırtmaya yardımcı oldular. 1853-56 Kırım Harbi Osmanlı Devleti'ni Rusya'ya karşı kurulan Avrupa koalisyonunun geçici bir ortağı yaparak Fransızların korkularını yatıştırdıysa da, 1871 Cezayir İsyanı, İstanbul'un Fransız düşmanı "pan-İslâmcı" komploların yuvası haline geldiğine iyice inandırdı Fransızları. Sonuç olarak, Fransızlar Tunus ile Güney Sahra'nın fethini Cezayir'deki hâkimiyetlerini pekiştirmenin zorunlu bir şartı olarak görmeye başladılar. Fransız emperyalist ihtiraslarının tırmanması Cezayirlilerin baştaki mahallî anti-emperyalist mücadelesini bütün Kuzey Afrika'ya yayılan geniş bir direniş hareketine çevirdi. Sonunda bu Fransız yayılcılığı Güney Libya'yı ve yeni ortaya çıkmakta olan Senusi tarikatının varlığını tehdit etmeye başladı ve bu hareket bidayette barışçı, softamsı bir dinî akım iken, hızla halife ile yakın ilişkiler içinde militan bir direniş hareketine dönüştü.⁵⁵

Senusi transformasyonu kolayca kayda geçirilebilir. Tarikatin kurucusu Muhammed bin Ali es-Senusi (1787-1859) Cezayir'de doğdu, Osmanlılara karşı olan Ticaniiye'nin kurulmasında rol oynayan Mevlay Arabi ed-Darkavi'nin öğretilerini izledi ve daha sonra öğrenimini tamamlamak için Fas'ın Fas (Fez) kentine gitti.⁵⁶ Cezayir'e döndüğünde Ticanilerin muhalefetiyle karşılaştı ve önce Osmanlıların hâkimiyetindeki Trablusgarb'e, 1824'te de Kahire'deki el-Ezher Medresesi'ne gitti. Çok geçmeden el-Ezher'in tutucu atmosferinden düş kırıklığına uğrayarak Mekke'ye geçti. Burada Vehhabîlerin tutucu köktendinciliklerine ilişkin kendi çekincelerini paylaşan Ahmed İdris el-Farsi ile tanıştı. İbn Teymiyye'nin ve Hanbeliliğin, dinde ortodoksluğun ve geleneksel Müslüman kurumların önemiyle ilgili birçok görü-

55 Senusiyye hakkındaki başlıca çalışmalardan bazıları şunlardır: E.E.Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, 1949); Nicola A. Ziadeh, *Sanusiyyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden, 1958); Bradford G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge, 1976); Gabriel Charmes, *La Tunisie et la Tripolitaine* (Paris, 1883); Louis Rinn, *Marabouts et Khouan: Etude sur l'Islam en Algérie* (Alger, 1884); ve Ahmad Sidqi, *Al-Harakat al-Sanusiyyah, Nashatiha wa Namuwuha fi'l-Qarn al-Tasi Ashar* (Kahire, 1967).

56 Bkz. Ziadeh, *Sanusiyyah*; Martin, *Brotherhoods*, ch 4.

şünü kabul etmekle birlikte, ikisi de yeni-Sufiliğe ve ictihad'ın hâlâ yürürlükte olduğu inancına bağlı kaldılar.⁵⁷

Senusi, Arabistan dağlarından Ebu Kubeys'de kendi zaviyesini (mesken ve ibadet ve öğretim merkezi) kurdu. Fakat Mekke'de, kurulu düzenin ve kripto bir Vehhabî olmasından şüphelenen bazı Osmanlı yöneticilerinin muhalefetiyle karşılaşınca, 1840'larda Trablusgarb'e döndü. Trablusgarb Valisi Ali Aşkar Paşa (tarikate katıldığı söylenir) Senusi ve müritlerini iyi karşıladı. Fransızlar kendisini tutuklamaya hazırlandıkları için, Senusi evini Sirenaika'da Derne ile Bingazi arasında el-Beyda'ya taşıdı ve burası 1857'ye kadar tarikatın genel merkezi oldu. 1846'da Mekke'ye dönen Senusi orada yedi yıl kaldı ve çok sayıda kitap yazarak sonunda kendisini kabul etmek zorunda kalan Mekke uleması arasında büyük bir nüfuz kazandı. Fakat yine de asıl ününü şehirlerde değil, kültür ve âdetlerini iyi bildiği kabileler arasında yaptı. Esas itibarıyla taraftarlarından gelen baskılar üzerine, Senusi Kuzey Afrika'ya döndü ve karargâhını daha güneyde, Mısır ve Sirenaika'ya giden ticaret yollarına hâkim ve stratejik bakımdan tarikatın İslâm'ı Orta Afrika'ya yaymasına daha müsait bir yer olan el-Cegbub'a taşıdı. 1900'da 143 Senusi zaviyesi vardı: 45'i Sirenaika'da, 15'i Fizan'da, 15'i Vaday'da ve diğerleri Kanem'de bulunuyordu.⁵⁸

Senusiye'nin İstanbul ile ilişkilerinin detaylı bir analizi, başlangıçta ikisinin de birbirlerine güvensizlikle baktıklarını ortaya koyar. Geçtiğimiz yıllarda yayımlanan Türkçe bir araştırmaya göre, Senusiye lideri Osmanlı siyasi düzeninin parçalanıp yok olmaya mahkûm olduğuna inanıyor ve İstanbul'un yardımına koşarak kendi tarikatini de ölüme mahkûm etmek istemiyordu.⁵⁹ Uzun yıllar sürgün olarak Fizan'da yaşamış, az tanınmış bir Abdülhamid aleyhtarı entelektüel olan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) Muhammed es-Se-

57 Bkz. Raphael Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians: Resistance to the French and Inter-ational Consolidation, 1832-1839* (New York, 1977) ve Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib* (Cambridge, 1971).

58 Abun-Nasr, *Maghrib*, s. 306.

59 Hayrettin Yücesoy, *Senusilik: Sufi bir İhya Hareketi* (İstanbul, 1985), s. 197-79.

nusi'nin büyük bir hayranıydı, ama onun Türklere güvensizliğini ve modern hayat tarzını beğenmeyişi başlıca kusurları olarak görüyordu. Hilmi'nin inancı Abdülhamid'in İslâm'a veya Müslüman birliği dâvâsına hizmet etmediği yolundaydı.⁶⁰ Fakat sonunda es-Senusi, Osmanlı Devleti'nin Fransızların Sahra'ya ve Kuzey Afrika'ya ve İstanbul'a yürümesini engelleyebileceğini anladı. Buna karşılık, padişah başlangıçtaki itimatsızlığının üstesinden gelerek tarikate yardım etmeye ve Sahra kabileleri üzerindeki nüfuzundan yararlanmaya karar verdi. Osmanlı hükümeti zaten öteden beri Senusiye'yi mahallî halkın (yani, kabilelerin) temsilcisi olarak kabul etmiş, tekkelerini vergiden muaf tutmuş ve vergilerin toplanmasına yardım ettiği sürece kendisine iltica hakkı tanımıştı.⁶¹ Muhammed es-Senusi 1859'da öldüğü zaman, yerine onbeş yaşındaki oğlu Muhammed el-Mehdi es-Senusi (1844-1902) geçti, fakat bir süre kendisine bir halifeler meclisi naiplikte bulundu.

1881'de Tunus Fransızlar tarafından işgal edilince, Osmanlı-Senusiye ilişkileri kökünden değişti ve iki taraf faal bir işbirliğine zorlandı. Böylece Sirenaika ortak bir Türk-Senusi toprağına (condominium) dönüştü. Tarikat önce Fransızlara sonra İtalyanlara karşı bir askerî direniş örgütü haline geldi. İstanbul ile olan ittifakına rağmen, Senusiye bağımsızlığını, doktrinini ve mahallî karakterini korumayı başardı ve eninde sonunda millî bir harekete dönüştü. Bu hareket, uluslararası şartların da yardımıyla, 1950'lerde Libya adı altında kendi millî devletini yarattı (Osmanlı-Senusiye ilişkileri Onikinci Bölüm'de yeniden ele alınacaktır).

60 Şehbenderzade Filibeli Hilmi, *Senusiler ve Sultan Abdülhamid: Asr-ı Hamidî'de Alem-i İslâm ve Senusiler* (İstanbul, 1992), özellikle s. 66 (yazarın Abdülhamid hakkındaki görüşü bakımından) ve s. 19-26 (Senusi tekkelerinin eğitim, sosyal yardım, vs. merkezleri olarak faaliyetlerini çok güzel anlatması bakımından). İlk baskısı 1909'da İstanbul'da yayımlanmış olan bu eserin uzun adı Hilmi'nin Senusilere hayranlığını gösterir: *On Üçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed es-Senusi: Abdülhamid Seyyid Muhammed el-Mehdi, Asr-ı Hamidî'de Alem-i İslâm ve Senusiler*. Bu eser bu kısa alıntıdan daha derin bir incelemeye layıktır.

61 Yücesay, *Senusilik*, s. 146.

SONUÇ

Arabistan'ın Vehhabîleri dışında, bu bölümde analiz edilen dinî uyanış hareketlerinin hepsi ortodoks yeni-sufî hareketlerdir ve bu akımın ortodoks temsilcileri olan Nakşibendilerden etkilenmişlerdir. Hepsi de popüler, aşağıdan harekete geçirilen, eşitlikçi hareketlerdi ve İslâm toplumunu içerden ahlâken canlandırmayı ve yenileştirmeyi amaçlıyor, farkında olmadan değişen toplumsal düzeni hesaba katıyor fakat dinî kaynaklarına geri dönmek istiyordu. Son tahlilde, bu onları gerçek anlamda devrimci ve potansiyel olarak demokratik siyasi hareketler haline getirdi. Dünyevî ve eylemci bakış açıları ve toplumların somut sorunlarına çözüm arayışları katı ortodoksluklarına denkti. Onlara göre bu çözümler, Kur'an ve Sünnet'in sahih ve gerçekçi bir yorumu ve uygulanışı sayesinde toplumsal ve siyasal ortamı değiştirmekte yatıyordu. İctihad veya yorum özgürlüğünün alemdarlarıydılar ve bunu bir dizi gayri resmî yollardan ifade ederek toplumu siyasal eylemin içine çekmek istediler. Uyanışçılar aynı zamanda hem yerel ve bölgesel cemaatlere, hem de dünya çapında bir Müslüman camiasına hitap ettiler ve bunda herhangi bir çelişki görmediler: tek birim ifadesini evrenselde buluyordu. İmanın mutlak üstünlüğünü şiddetle savundukları gibi, yerel kültürü, gelenekleri ve dili de desteklediler.

Dinî uyanış hareketlerinden çoğuna yeni tarz sufîler önderlik etti. Bunların militan tavırları klasik tasavvufun sakin, barışçı, dindar ve toplumsal bakımdan kapalı ve münzevi tutumuyla tam bir çelişki içindeydi. Sufîlerin gerilla savaşçılarına, ordu komutanlarına, hattâ devlet başkanlarına dönüşmesi şu inançtan kaynaklanıyordu: cihad sadece kişisel bir ruhanî yücelme çabası değil, aynı zamanda fitne'ye, yani imandan sapmaya ve yozlaşmaya karşı ve nihaî olarak da, ister yabancı işgalciler ister Müslüman hükümdarlar söz konusu olsun, buna sebep olanlara karşı bir mücadeledir. Sufîler oto-transendentalizme ulaşmak için ruhun ebediyen her türlü baskı, sınırlama ve tecavüzden –yabancı işgali veya Avrupa taklitçiliğinin muhtemel sonuçları– kurtulması gerektiğine inanıyorlardı. Her Müslüman'ın kendi başına cihad çağ-

rısında bulunmaya hakkı olduğu için, sufiler “toplumu yeniden İslâm-laştırmak” için işte bu çareye başvurdular.⁶²

Sosyo-ekonomik bir açıdan bakılacak olursa, uyanış hareketlerinin gerek klasik Müslüman toplum düzeninin çökmesine, karşı, gerek ilkel bir kapitalizmin ve onun toplumsal yan ürünü olarak, kurulu düzen ve Avrupa ile işbirliği yapan çıkar güdümlü orta sınıfın doğmasına karşı toplumun alt kesimlerinden gelen bir tepki olarak görülmesi gerekir. Geleneksel dinî düzenin büyük kısmı, günlük yaşamda değişikliği benimsese bile, İslâm’ın ritüellerine katı ve formel bir bağlılıkta ısrar etti ve genellikle dinî görevlerini yerine getirmek açısından bunu yeterli gördü. Uyanışçılar kişisel olarak dindardılar ve “amelleri” –Müslümanlığın beş şartı olan kelime-i şهادet, namaz, oruç, zekât, hac– yerine getiriyorlardı; fakat insanın içinden gelen inanca (iman) ve dinin safiyetine ulaşmak bakımından şart kabul edilen sağlıklı bir toplumsal çevreye de aynı derecede önem veriyorlardı. Bu bağlamda, uyanışçı hareketler, aşağı sınıflardan kimselere, geleneksel Müslüman siyasi düzenine ve devlete kayıtsız şartsız hizmet etmeye hazır İslâm hiyerarşisine eleştirilerini ifade edebilmeleri için İslâmî bir vasıta sağladı. Uyanışçılar, somut terimlerle tarif etmeksizin, imanın özüne sadık kalan toplumsal ve medenî sorumluluk kavramları ürettiler.

Uyanışçı popülist hareketler aynı zamanda Müslüman hükümetlerin mutlakiyetçiliklerini de eleştirdiler. Despotluk ve mutlakiyetçiliği, geleneksel İslâmî meşruiyetlerine rağmen istibdadın değişik şekilleri olarak gördüler; bu konu ilerde liberal aydınlar tarafından ele alınıp Avrupa liberalizmi örnek alınarak yeniden formüle edilecektir. Bu arada uyanışçılar dolaylı yoldan bazı klasik Müslüman düşünürlerin çabalarını desteklediler. Aralarında İbn Teymiyye’nin de bulunduğu bu düşünürler “icihad kapısının açılmasını” istiyor ve siyasi düzeni, Kur’an ve Sünnet’in serbest yorumunu yasakladığı için kınıyorlar-

62 Uwê Halbach, “Holy War’ against Czarism: The Links between Sufism and Jihād in the Nineteenth-Century Resistance against Russia.” in *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspective on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, ed. Allworth (Durham, N.C., 1994), s.251-75.

di. İctihad kapısının “kapanması” 11. yüzyılda mutlakiyetçi Müslüman hükümdarların ortaya çıkmasıyla aynı tarihe rastlar. Bu hükümdarlar ekonomik kaynakları denetimleri altında tutmak ve böylece kendileri için muazzam bir kuvvet ve servet sağlamak için devleti kullanır ve eylemlerine meşruiyet kazandırmak için de İslâm’a başvururlardı. Bu itibarla ictihad kapılarını açmak, hem akıllı olan hem de uygun olmayan sultan ve hanların hâkimiyetlerini sürdürmüş olan sosyo-politik düzenin kutsal değişmezliği sorununu gündeme getirecekti. Uyanışçıların sosyal ve politik düzene ilişkin rölativist görüşleri İslâmî bağlam içinde gerçekten devrimci görüşlerdi.

Uyanışçıların örgütlenme ve toplumu eylemin içine çekme yöntemleri en az ideolojileri kadar önemliydi ve İslâmî toplumlara damgasını vurmuştu. Halkı alt tabakalardan başlayarak seferber edebiliyor ve kitle eylemine ve gerilla savaşına kışkırtabiliyorlardı. Tarihte ilk kez “halk” (nas) ve “cemaat” (ümme) somut bir biçime büründü ve kendi öz iradelerini gösterdiler. Uyanışçılar topluma eski ayrıcalıklarını – hiç değilse Haricilerin görüşüne göre iade ettiler. Önemli bir düzenleyici toplumsal ve siyasal kurum olarak, iradesi (icma) bir avuç kendi kendini atamış lider veya bilgin (ulema) tarafından değil, bir bütün olarak toplum tarafından icra ediliyordu. Bu Müslüman dünyanın büyük bir kısmında hâlâ gerçekleştirilememiş olan bir tür demokrasiye doğru atılmış ilk adımdı. Sonunda seçkin tabaka, ister “modern” ister gelenekçi olsun, ahlâkî ve toplumsal sorumluluk hissinden yoksun olduklarını göstererek, genellikle peşlerinden gelenlerle iktidarı paylaşmaya yanaşmadılar.

Uyanışçılar, aynı zamanda yukarıya doğru iletişimin kanallarını sağladılar ve Müslüman aşağı sınıfların kültür, dünya görüşü, özlem ve beklentilerinin, karar verme durumundaki üst makamlara ulaşmasını mümkün kıldılar. Böylece, bir insanın doğduğu yere, yani vatanına sevgisi ve mensup olduğu etnik gruba ve diline bağlılığı gibi bir dizi doğal beşerî duygular bir ölçüde saygınlık ve toplumsal ve siyasal geçerlilik kazandı. Kolayca anlaşılabilirdiği gibi, geleneksel İslâm hükümetleri bir kimsenin doğum yerine beslediği sevgiyi (hubbü’l-vatan) diline

veya etnik kökenine bağlılığını, bazı hadisler bunların mevcudiyetini tanımış olsa bile, hiçbir zaman desteklememiş ve örgütlenme ilkeleri olarak kabul etmemişlerdir. Toprağa ve etnik kökene bağlılığın kendisi dinin dışında değildi: “Etnik bilincin uyanması... dinin inkârı değil, canlanması anlamını taşır.”⁶³

Köktendinci hareketler her ne kadar genellikle Avrupa işgalinin yol açtığı öfkenin bir tepkisi olarak görülmüşse de, bu tepki Avrupa medeniyetine karşı değil, Avrupa hükümetlerinin İslâm’ı küstahça küçümsemelerine ve İslâm gelenek ve göreneklerini ihlâl etmelerine karşı bir tepkiydi. Avrupa, uyanışçıların literatüründe çok az yer tutar; çoğu Müslüman toplumun iç durumuna tahsis edilmiştir. Avrupa ve Rusya yayılcılığı Müslüman toplumun sorunlarını açığa çıkaran ve onları uyanışçıların dâvâları haline getiren, müminlerin dinî bilincini siyasi bilince dönüştürmeye yardım eden bir katalizatörden ibaretti. Uyanışçılık, esas itibariyle Müslümanların siyasi yeniden doğuş ve değişik bir toplumsal çevreye intibak ideolojisiydi ve ütopyizm ile realizm arasında gidip gelen özlem ve umutlu beklentilerin ifadesiydi; henüz Müslüman milliyetçiliği kalıbına girmemişti.

Uyanışçı hareketlerden hiçbiri pan-İslâmcı bir birlik veya Osmanlı hilafetine odaklanmış bir Müslüman birliği yaratmayı hedeflemiyordu: Osmanlı dinî ve siyasi düzeninin dışında başlamışlardı ve çok zaman onunla çatışma halindeydiler. Nakşibendiyye ve Senusiyye’nin halifeyle işbirliği yapmasının temel nedeni askerî ve siyasi zorunluluk ve bunun yanı sıra bir dizi idarî, malî ve ekonomik etkenlerdi. Toplumsal ve siyasal anlamda tam bir muhafazakâr olan Sultan Abdülhamid popülist militan hareketlerden korkuyordu; bu yüzden uyanışçı kitlelerin radikalizmini, bazı dünyevî özelemlerini tatmin etmek ve mümkün olan hallerde tarikatlerin lider kadrolarını sisteme entegre etmek yoluyla törpülemek ve nötralize etmek için devlet aygıtını ve halife statüsünü kullandı. Stratejisi, her iki noktada başarılı oldu: hem köktenci popülist yangınları söndürdü, hem de yeni bir şehir-

⁶³ John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Boulder, Colo., 1982), s. 280.

li, orta sınıf, dinsel-ulusal liderler grubu yarattı. Popüler uyanışçı tarikatlerin hem dünyevî özelemlerini tatmin edecek hem de “modern” bir devlet bağlamı içinde İslâmî ortodoksluğu canlandıracak bir teorik çerçeve yaratmak konusundaki doğuştan kabiliyetsizliği meydanı orta sınıf aydınlarına bıraktı. Bu aydınlar özellikle yeni Nakşibendilerin liderliği altına girmişlerdi. Bu yeni grup, Osmanlı Devleti’ndeki sosyo-ekonomik değişikliklerin, uyanışçı faaliyetlerin ve yaygın devlet varlığının ortak etkileri sonucunda doğmuş ve ilerde kitabımızın orta sınıflara ilişkin Dördüncü Bölüm’de tartışılacağı üzere, Osmanlı dinî bakış açısını değiştirmiştir.

Bununla beraber, Müslümanların 19. yüzyılda karşılaştığı kilit meselelerden bazılarının dile getirilmesine yardımcı olduktan ve toplumu bir yandan İslâmî kimliğini ve kültürünü muhafaza etmesini sağlayacak şekilde eğitip, bir yandan da psikolojik olarak değişime koşullandırdıktan sonra, uyanışçı hareketler sönmeye yüz tuttu. 20. yüzyılın köktendinci tarikatlerini bu hareketlerin devamı olarak görmek ağır bir tarihî hatâ olur. Eski uyanışçılar değişimin üstesinden gelmek konusunda etkindiler; oysa, birçok çağdaş köktendinciler hem değişimin sonuçlarına tepki göstermişler hem de Müslüman aşağı sınıflarının ekonomik yoksulluk ve ahlâkî düşkünlüklerinin sorumlusu olarak gördükleri –çoğu kez sözde “bilim” ve “modernizm” adına getirilmiş olan– baskıcı siyasi rejimlere karşı çıkmışlardır. 19. yüzyılda, uyanışçı düşüncenin özü popüler İslâm’ın dokusuna, büyük ölçüde, daha yüksek bir özbilinç, müreffeh bir hayat sürmek arzusu ve hattâ bir tür demokrasiye özlem, fakat aynı zamanda dini muhafaza etmek isteği biçiminde girmiştir. Abdülhamid’in elbette devletin bekasını teminat altına almak ve aynı zamanda popülist İslâm’ın üstesinden gelmek için gerekli bir değişim projesi yoktu. Sadece iç olayların tehdidine ve uluslararası baskılara karşı tepki gösterdi ve bu tepkileri ilerde görüleceği gibi zamanla politikalara dönüştü. Uyanışçı hareketler istemeyerek de olsa yerel ve bölgesel dilleri teşvik etti veya destekledi, bunlarla iletişim kurdu ve ideal bir evrensel topluma bağlı olmanın bilincinin yanı sıra, yerel ve bölgesel bir bilinç duygusu üretti. Suudi Arabistan gibi

“milli” devletler, uyanışçı hareketlerde ifadesini bulan evrensel ile özel’in birleşmesine tanıklık etmişlerdir. Suudiler rejimlerinin “millî” olduğunu kabul etmezler; oysa, “gerçek” İslâm’ı temsil ettiklerini iddia etmelerine rağmen, devletlerinin Vehhabî özellikleri onu monarşik de olsa bir Arap “millî” devleti yapar. Bu iddia bile aslında rejimin milliyetçi ideolojisini ifade eder.

İKİNCİ BÖLÜM

Pan-İslâmizmin Öncüleri Çevresel İslâm ve Hilafet Merkezi

Müminler câmiası arasındaki yaygın din ortaklığı ve din kardeşliği duygusuna rağmen, İslâm birliği fikri 19. yüzyıla kadar Müslüman hükümdarlar için yabancı bir kavram olarak kaldı. 19. yüzyıldan önce, birkaç belirsiz ve soyut birlik çağrısına rağmen, İslâm devletleri gerçek bir birlik kavramı geliştirmeyi ve Batı'ya veya Hristiyanlığa karşı, hattâ 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar Ortadoğu'nun en önemli ve kritik yerlerini işgal eden Haçlı Ordularına karşı askerî bir İttifak gerçekleştirmeyi başaramadılar. Müslüman hükümdarlar cihadı, yani kutsal savaşı, İslâm'ın açık düşmanlarına karşı değil, birbirleriyle savaşmak için ilân ediyorlardı. Onlar, İslâm'ın ve Müslüman tebaalarının kaderinden çok kendi ekonomik, politik ve askerî güçleriyle ilgileniyorlardı. Oysa, meşruiyetlerini dine borçluydular ve tebaaları savaşmak için ihtiyaç duydukları vergileri ödüyor ve insan gücünü temin ediyorlardı. İyi bir Müslüman olduğunu iddia eden meşhur Timur 1395'te Altın Ordu'yu hezimete uğrattı ve böylelikle Moskova Prensligi'nin 1552'de Kazan Hanlığı'nı imha ve ilhak etmesine dolaylı olarak yardım etti; bunun yanı sıra da, 1402'de I. Beyazıd'ı yenerek ve hapsederek az kalsın Osmanlı Devleti'ni sona erdirecekti.

Osmanlı padişahları muhtemelen ideal bir İslâm hükümdarı imajını canlandırmaya en çok yaklaşan sultanlar oldu, ama eninde sonunda onlar da devletlerinin çıkarlarını İslâm'ın üstünde tuttular. Güçlerinin doruğunda iken, ne İspanyol Reconquista (Fethedilen toprakları geri alma) hareketiyle kıyıma uğrayan son İspanya Müslümanlarının umutsuz yardım çağrılarına, ne de Hanlıkları Rusya'nın Ortodoks haçlı seferleri sonucunda imha edilen Kazan Müslümanlarının ılıklarına kulak astılar. Batı'daki emsalleri gibi, Osmanlı padişahları da dini ancak kendi imajlarını güçlendirmek ya da halkın desteğini toplamak için imana ihtiyaç duydukları zaman hatırladılar. Moğol hanları ve Osmanlı padişahları, Müslümanları birleştirmek için değıl, Şii İran'ı ortadan kaldırmak için yüz yılı aşkın bir süre boyunca bir ittifak kurmaya çalıştılsa da, buna muvaffak olamadılar. Böylece Müslüman hükümdarlar hem Kur'an'ın bir buyruğı, hem de İslâm'ın ruhuna sinmiş siyasi bir ilke olan tevhid'i (birlik) hiçe saydılar. Görünen odur ki, tevhid yolunda idealize edilmiş bir özlemi ve onun yanısıra paylaşılan değerler duygusunu, evrensel İslâm kimliğini ve dayanışma ruhunu muhafaza eden tek güç Müslüman kitleler olmuştur.

19. yüzyılda, Avrupa'nın Müslüman topraklarını acımasızca işgal ederek hâkimiyeti altına alması, çevredeki (periferik) Müslüman liderlerini İstanbul'daki sultan-halifeye topraklarını işgal etmeye yönelik Avrupa planlarını bozabilecek potansiyel bir askerî ve ekonomik yardım kaynağı gözüyle bakan Müslüman liderleri, Osmanlı Devleti'yle bir çeşit ittifak arayışına girmeye zorladı. Taleplerini desteklemek üzere, Osmanlı hayranı selefleri tarafından imzalanmış bağıllık paktlarına atıfta bulundular ve Osmanlı bayrağını kullanmak ve üzerlerinde halifenin ismi yazılı madenî sikkeler darp etmek suretiyle eski taahhütlerini yenilemeyi ve pekiştirmeyi teklif ettiler. Osmanlı hilafetinin evrenselliğı, Müslüman liderler Avrupalılara karşı koyabilmek için tek bir merkezî kurum etrafında birleşmek ihtiyacını duyduklarından 19. yüzyılda bir emrivaki halini aldı.

Müslüman hükümdarların halifeye yaptıkları çağrılar İslâmî açıdan meşru idi; ancak halifenin gerçek gücü aynı zamanda sultan ol-

masından ileri geliyordu, çünkü halifenin resmen hiçbir askerî, ekonomik veya politik gücü olmadığı gibi, herkesçe tanınmış uluslararası bir statüsü ve mevki de yoktu. Ama pratik siyasal amaçlarla kullanılabilecek yüksek bir sembolik mevki vardı. Nitekim İngilizler hilafeti Hindistan ve Orta Asya'daki kendi menfaatleri için kullanmaya çalıştıkları zaman, bunu ilk kez göstermişler ve böylece halifelüğün uluslararası prestijini daha bir ön plana çıkarmışlardır. Halifenin yardımıyla otoritelerini sağlamak ve sürdürmek isteyen Müslüman hükümdarlar yeni bir lider tipini temsil ediyorlardı. Bu yeni liderlerin iktidarlarının meşruiyetini akrabalık bağları yerine halkın çıkarlarına ve dine dayandırması geçmişe göre büyük bir yenilikti.

Bununla birlikte, İslâm topraklarının çevresindeki Müslüman liderlerin Osmanlı halifesinin etrafında bir nevi İslâmî birlik oluşturma çabası, toplumun ittifakını temsil eden bir hamle olmaktan çok, küçük bir seçkinler grubuyla sınırlı çıkarıcı bir siyasal girişimdi. Aslına bakılırsa, halifenin yardımı Müslüman havas'a (elit tabaka) sadece toplumun İslâmî karakterini değil, aynı zamanda modası geçmiş sosyal ve ekonomik yapıları ve kendi iktidar tekellerini de koruma ve sürdürme imkânını bahşetti. Yine de, bir noktada, hem avam –yani, köktendinci harekete katılan sıradan insanlar– hem de havas Osmanlı sultan ve halifesine potansiyel kurtarıcıları gözüyle baktılar ve bu da İstanbul'a olağanüstü bir saygınlık ve nüfuz kazandırdı.

MYSORE HÜKÜMDARI TIPU SULTAN

İstanbul ile Müslüman dış çevre (periferi) arasındaki yeni ilişkilerin başlangıç noktası sayılabilecek örnek, Tipu Sultan (1750-99) diye bilinen Fethali'dir.¹ Babası Haydar Ali İngilizlere karşı başarıyla savaşmış ve Şubat 1782'de Porto Novo'da Fransa ile temas kurarak bu ülkeyle bir ittifak anlaşması imzalamıştı; aynı yıl içinde ölmesi üzerine Tipu yerine geçmişti. Tipu Sultan İngilizlerle zaten gergin olan ilişkilerini daha da gerginleştirecek şekilde babasından bu Fransız ittifakını dev-

1 Bkz. Mahibbul Hasan, *History of Tipu Sultan* (Kalküta, 1971).

raldı. İngiltere ile Fransa'nın 1783'te Versailles'da aralarında bir barış antlaşması imzalamalarından bir yıl sonra, Tipu da Mangalor'da İngilizlerle bir antlaşma imzaladı. Fakat, büyük ölçüde, Tipu'nun İngilizlere ait Travancore protektorasını işgal etmesi ve her ikisi de Londra'nın dostu olan Haydarâbad ve Hindu Marathas nizamlarının Haydar Ali ve Tipu'ya kaptırdıkları toprakların iadesini istemeleri yüzünden, Tipu ile İngilizler arasındaki güvensizlik sürüp gitti. Bu şartlar Tipu Sultan'ı kalabalık bir elçilik heyetini, padişaha ve sadrazama hitaben yazılmış birkaç mektubu hâmilin İstanbul'a göndermeye zorladı.² Heyet Maisur'un (Mysore) başkenti Seringapatam'dan 17 Kasım 1785'te ayrıldı ve 25 Eylül 1787'de İstanbul'a vardı. Hindistan'a dönüşleri ise Ocak 1790'ı buldu.³ Tipu padişaha Farsça yazdığı mektubunda kendisine Müslümanların halifesi olarak iltifatlar yağıdıyor (mektubun üçte birini oluşturan bölümünde), arkasından Malabar kıyısındaki bir liman kentiyle Basra'nın değış tokuş edilmesini öneriyordu. Tipu ayrıca Irak'ta Necef'e (Şiilerin kutsal şehri) su getirmek üzere bir kanal inşa edilmesini öneriyor ve Maisur'un silâh, cam, kâğıt vs. imal etmesine yardımcı olmak üzere İstanbul'dan oraya zenaatkârlar gönderilmesini istiyordu.

Hindistan'ın önde gelen Müslüman tarihçilerinden İ. H. Kureşî (Qureshi), Tipu'nun İstanbul'a bu elçilik heyetini göndermekteki asıl amacının sultan olarak unvanını teyit ettirmek ve meşrulaştırmak olduğunu ileri sürer.⁴ Delhi'deki Moğol (Babürlü) sultanı, babası Maisur'u bu unvanın asıl sahibi olan racadan "gasp" ettiği için, Tipu'nun unvanını tasdik etmedi. Tipu bu sefer İstanbul'a "siyasal ve ekonomik

2 Tipu ile Osmanlı sultanları arasındaki yazışmaların tamamına yakını elde mevcuttur. Bkz. Yusuf Bayur, "Maysor Sultanı Tipu ile Osmanlı Padişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma," *Belleten* 12 (1948): 617-54 (mektuplarının aslının Farsça metinlerini ve Osmanlıca çevirilerini içerir). Tipu'nun elçi heyeti hakkında munzam bilgi için bkz. *Cevdet Tarihi* 3. cilt (İstanbul, 1893), s. 270-90, çeşitli yerlerde.

3 Yolculuğun hikâyesi için bkz. Hasan, *Tipu Sultan*, s. 128-38.

4 I.H.Qureshi, "The Purpose of Tipu Sultan's Embassy to Constantinople," *Journal of Indian History* 24 (1945): 77-84. Qureshi'nin iddiasına göre, Haydar Ali Han Güney Hindistan'ın en korkunç gücü haline gelmişti ve İngilizler onu kendi emellerinin karşısında en büyük engel olarak görüyorlardı.

alanlarda (ticarî ilişkiler, fabrika kurma, yeni silâhlar, deniz gücü) işbirliği” önerdi.⁵ Tipu mektubunda ayrıca, Nasranilerin (Hristiyanların) Müslümanlara nasıl saldırdıklarını, din değiştirmeleri için nasıl baskı yaptıklarını ve camileri nasıl kiliseye dönüştürdüklerini anlattı. Bu arada dini ve müminleri savunma konusundaki kendi eylemlerini göklere çıkardı ve halifeden Hint Müslümanlarını İngilizlere karşı seferber edebilmek için kendisine yardım etmesini istedi.

I. Abdülhamid Tipu’ya cevabında,⁶ Rusları Müslümanları aldatmakla suçlayarak (Rusya 1774’te Kırım Hanı’nı bağımsızlığını ilân etmeye teşvik etmiş ve ondan sonra 1783’te ülkesini işgal etmişti) kendi dertlerinden bahsetti ve Kırım’ı gaza (kutsal savaş) yoluyla geri almaya yemin etti.⁷ Ama Tipu’nun limanların değiştirilmesine ve başka meselelere ilişkin dileklerine gelince, padişah işleri sürüncemede bırakmanın eskiden beri alışlagelmiş klasik yöntemine başvurarak Basra valisinin bunlarla ilgileneceğini söyledi. I. Abdülhamid anlaşılan Tipu’nun yardım çağrısını ikinci sınıf bir Müslüman hükümdarın ricası ve Osmanlı padişahının halife unvanı sayesinde İstanbul’un öncelik ve üstünlüğünün tasdiki olarak görmüştü.

1795’te Tipu ile Fransızlar arasında kısmen Fransız-Osmanlı dostluğu ve Maisur-Fransa ittifakı ile ilgili bir mektuplaşma oldu. Fransızlar, en yüce Müslüman şahsiyetin dostları olduğunu ima edecek şekilde, Osmanlı padişahını Avrupa’da (ihtilâl savaşları sırasında) Fransa ile barış halinde kalmış birkaç hükümdardan biri olarak nitelediler. Özetleyecek olursak, Maisur sultanı kendi topraklarını İngilizlere ve mahallî müttefiklerine karşı savunmak için Fransızları kullanmaya çalışırken, Fransızların amacı İngilizlere karşı Tipu’nun desteğini sağlamaktı.

Görünüşe bakılırsa, içlerinden bazıları son zamanlarda gün ışığına

⁵ A.g.e., s. 83.

⁶ Bâbiâli, Maysor ve Tipu hakkında İstanbul’daki İngiliz sefirinden bilgi istemiştir. İngiliz sefirinin mektubu BA’dadır (Başbakanlık Arşivi), Cevdet tasnifi koleksiyonu, belge 6455. Ayrıca bkz. Bayur, “Maysor Sultan,” s. 636-37. Şunu da belirtelim ki, zamanın halifesi, bazı kaynakların bildirdiği gibi III. Selim değil, I. Abdülhamid (sl. 1774-1789) idi.

⁷ Bayur, “Maysor Sultan,” s. 639.

ğına çıkan bu mektupların teatisi İngilizleri telaşa düşürdü.⁸ Daha çok Wellesley markisi diye bilinen Kalküta genel valisi Mornington kontu (1760-1842) Tipu Sultan'ın Fransızlarla ittifakına –ve Tipu'nun Afganistan kralı ile dostluk antlaşmasına– İngiltere'nin Hindistan'daki konumu için ciddi bir tehlike gözüyle bakıyordu. Dolayısıyla, Marathaları ve Haydarâbad nizamını Tipu'ya karşı seferber etti; ayrıca, Mısır'ın 1798'de Fransa tarafından işgali üzerine bir gecede İngiltere'nin müttefiki kesilmiş olan Osmanlı sultan-halifesi vasıtasıyla Tipu üzerinde diplomatik baskılar uygulamaya başladı. Yeni Osmanlı padişahı III. Selim'in (sl. 1789-1807) Tipu'ya yazdığı –veya İngilizler tarafından yazmaya ikna edildiği– mektup iki ay gibi rekor bir süre içinde, Seringapatam'a yönelik nihaî İngiliz saldırısının başlamasından biraz önce, Madras'taki İngiliz temsilcisi tarafından muhatabına ulaştırıldı. Kısa bir süre sonra, Sultan Selim'in ikinci mektubu bir Osmanlı hükümet temsilcisinin eliyle Tipu'ya gönderildi. Bu mektup, Mısır olaylarına ilişkin bazı güncel bilgiler dışında, ilk mektubun aşağı yukarı tıpkısıydı. Fakat Osmanlı temsilcisi Maisur'a vardığında, Tipu çoktan ölmüştü (4 Mayıs 1799).⁹

İlk mektubunda, III. Selim Fransızların nankörlüğünden ve “generallerinden Bonaparte adında birinin” kumandası altında Mısır'a karşı giriştikleri hain saldırıdan bahsetmişti. Selim'e göre, Fransızların Mısır'ı istilâsı Mekke ile Medine'nin geleceğini tehdit ediyordu, çünkü

8 Bu mektupların kopyaları (suretleri) İngilizler tarafından Tipu'nun sarayında bulundu. Bolşevik İhtilâlinde önce Paris'te yaşayan bir Rus tarafından satın alındılar ve Leningrad Tarih Enstitüsü'nde katalogları yapıldı. Mektuplar ilk kez *Narodny Azii i Afriki AN/SSSR/SSSR'de* (no. 4, 1962) yayımlandı, sonra *Central Asian Review* 11'de (1963) İngilizce olarak yeniden yayımlandı: s. 72-88.

9 20 Eylül 1798'de yazılan kenarı anotasyonlu ilk mektubun aslı, Farsçadan Türkçeye çevirisiyle birlikte BA (Başbakanlık Arşivi), Name Defterinde 9 no.lu belge olarak bulunabilir; Bayur'un “Maysor Sultan”ında da bir sureti yayımlanmış (s.643) ve ayrıca İngilizce çevirisi de earl of Mornington'un (Mornington kontu) Tipu'ya mektubunda bir dipnotu olarak verilmiştir: bkz. *The Despatches, Minutes and Correspondence of the Marquess Wellesley During His Administration in India*, Robert Montgomery Martin tarafından 5 cilt halinde yayımlanmıştır (Yeni Delhi, 1984), birinci cilt, s. 414-17. III. Selim'in 7 Haziran 1799 tarihli ikinci bir mektubu Tipu'nun ölümünden (4 Mayıs 1799) birkaç hafta sonra bir Osmanlı kuryesi tarafından Tipu'ya götürülmüştür.

Fransa'nın niyeti Arabistan'ı çeşitli cumhuriyetlere böldükten sonra saldırıp istilâ etmek ve böylece "bütün Müslümanları yeryüzünden silmekti".¹⁰ III. Selim Fransızları özgürlük doktrini adına bütün din ve mezhepleri ortadan kaldırmayı planlamakla suçluyordu. Fransızlara daha birçok suçlamalar yönelttikten ve hakaretler yağdırdıktan sonra, Osmanlı sultanı, Tipu'ya "İngilizlere karşı herhangi bir tedbir almaktan veya" Bâbîâli'nin düşmanı olan "Fransızlara kulak asmaktan ve uysal davranmaktan çekinmesini" tavsiye etti.¹¹ Selim'in mektubu nazik ve muhatabına karşı saygılıydı ve halifelik unvanından ve Tipu'nun bu sıfatından dolayı kendisine itaat etmekle yükümlü olduğundan hiç bahsetmemişti.

Wellesley Osmanlı hükümdarının mektubunu kendi açıklayıcı mesajını da ekleyerek derhal Tipu'ya gönderdi. Kendi mesajında Tipu'dan, Osmanlı Devleti'nin Fransa'ya savaş ilân etmesine ve padişahın "İngiliz milleti" ile ittifakına çok dikkat etmesini istedi ve halifenin yüce konumunu vurguladı. Tipu'yu, "bütün dinlerin ortak düşmanı olan ve Muhammed Kilisesinin başı Osmanlı halifesine saldıran Fransızlarla bütün ilişkilerini keserek İslâm dinine bağlılığını" göstermesi için uyardı.¹² Wellesley mektubunu şu çağrı ve nasihatla bitirdi: "Dininizin başı olan halifenin uyarısı inşallah benim barışçı önerilerimi can kulağı ile dinleyerek kabul etmenizi sağlar". Tipu'dan açıkça Fransızlarla ilişkilerini kesmesi ve teslim olma şartlarını görüşmek üzere İngiliz sefirini huzuruna kabul etmesi isteniyordu.¹³ Çok geçmeden 4 Mayıs 1799'da İngilizler ve Müslümanları da içeren müttefikleri Seringapatam'a hücum ettiler ve çarpışmalar sırasında Tipu'yu öldürerek Mysore (Maisur) sultanlığına son verdiler.

Tipu, III. Selim'in ilk mektubuna cevap vermişti. 10 Şubat 1799 tarihli cevabında sultana saygılarını sundu ve İngilizlerin Güney Hindistan'ı ele geçirme çabalarını uzun uzadıya anlattı. İstanbul'a gönderi-

¹⁰ Bayur, "Maysor Sultan," s. 645 ve müt.

¹¹ Martin, *Despatches...*, birinci cilt, s. 417.

¹² A.g.e., s. 414.

¹³ A.g.e., s. 418.

len elçilik heyetine özellikle değindi ve bu arada “İngilizlerin haberi alır almaz...yürekleri ağızlarına gelerek...bütün İslâm kabilelerinin kendilerini yok etmek için hemen birleşeceklerini sandıklarını” belirtti. Tipu ayrıca İngilizlerin “bütün Hindistan’a boyun eğdirmeye ve Müslüman dinini ezmeye kararlı olduklarını” yazdı ve Marathaların Müslümanlara karşı giriştikleri eylemlerin yanısıra, Mekke emirinin Vehhabilerle mücadelesine yardım etmek konusundaki kendi planlarını anlattı.¹⁴

Osmanlı sultanları ile Tipu arasındaki yazışmalar “pan-İslâmizm” fikrinin oluşumuna ve halifenin bundaki rolüne dair bazı ipuçları sağlar. Görünüşe göre, hilafetin sadece Müslümanları harekete geçirerek birleştirecek –ve onları İngiltere’yle savaşmaya zorlayabilecek– bir güç olmakla kalmayıp aynı zamanda Londra’yı İslâm’ın düşmanı olarak gören bazı Hintli Müslümanları yumuşatabilecek potansiyel bir güç olduğunu ilk fark eden İngilizler oldu. Osmanlı hükümdarı bu aşamada hilafetin potansiyellerinin pek farkında –ya da onlardan siyasi amaçlarla yararlanmaya niyetli– görünmüyordu; buna karşılık, İngilizlerin, halifenin başka Müslümanlar üzerindeki potansiyel nüfuzu hakkında açık ve net bir fikirleri olduğu anlaşılıyordu. Gerçekten de, 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Londra kendi egemenliği altındaki Müslümanları ehlileştirebileceğinden ve başta Rusya olmak üzere İngiltere’nin düşmanlarına karşı İslâmî bir cephe oluşturmakta kullanabileceğinden emin görünüyordu. Öte yandan, Tipu, kişisel amaçları ne olursa olsun, gerçekten devrimci bir şey teklif etti: yani, hilafeti İslâm’ın gerçek politik merkezi yapmak ve onu Avrupa’nın müdahalelerine karşı koymak için kullanmak. Bu iki temel fikir hilafetin 19. yüzyılda tuttuğu yönü belirledi.

Tipu küçük bir Müslüman hükümdar olabilirdi, ama kısa vadeli kişisel ve siyasal çıkarlarını aşan bir vizyona sahipti. Nispeten mütevazı kökenleri vardı, sıradan Müslümanlara yakındı ve tebaalarının refahı ile olduğu kadar Hindistan’da bağımsız bir Müslüman devletinin varlığı ve korunması ile ilgiliydi. Belki abartılarak, demokratik dü-

şünceli popülist bir hükümdar olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Tipu “iktidarın halkta yattığına” inanır ve Mısır Piramitleri’ni ve Çin Seddi’ni “bunların inşasını emreden insanların anısına değil, onları bizzat inşa eden bedbahtların acı ve emeklerinin, kan ve gözyaşlarının anısına inşa edilmiş olarak görürdü”.¹⁵ Kısaca, Tipu modern zamanlarda, kendi ülkesinin sınırlarını aşan ve “İslâm’ın düşmanlarına” –yani İngiltere ile Fransa’ya– karşı canla başla daha geniş politik ittifaklar arayan ilk Müslüman hükümdardı. Ama çok geçmeden şunu farketti ki, başka Müslümanlar bu “düşmanları” dost sayıyorlardı ve böylece değişik zamanlarda ve belirli şartlar altında İslâm’ın çıkarları değişik şekillerde yorumlanabiliyordu.

AÇEH (AÇE) ÖRNEĞİ

Açeh (Atçin, Açin, Atjeh, Açe veya Aşi) halkının Avrupa sömürgeciliğine karşı Müslüman direniş tarihinde özel bir yeri vardır. Uluslararası İslâmî bilincin doğmasına ve Osmanlı hilafetinin şanının korunmasına yaptıkları katkı çok büyük ve emsal teşkil edebilecek niteliktedir. Başlangıçta, Sumatra’nın kuzeybatı kesiminde yer alan küçük bir Müslüman devleti olan Açeh, sonradan genişleyerek bir imparatorluğa dönüştü. 1563’te Portekizlilerin tehdidine maruz kaldığı zaman, Açeh hükümdarı Alaaddin Riyat Şah el-Kahhar (sl. 1537-1571) İstanbul’dan yardım istedi.¹⁶ İstanbul’dan gönderilen ondokuz gemiden anlaşılan sadece ikisi Açeh’e ulaşabilmiştir, ancak bunların silâhlı mürettebatı orada kalmış görünmektedir – bu da 20. yüzyılda eski adı Kotaraca olan Bender-i Açeh’de neden hâlâ bazı “Türkler”in yaşadığını açıklayabilir. Pratik bir sonucu olmasa da, 16. yüzyılda Açeh sultanının Osmanlı hâkimiyetini kabul ettiği görüşünü destekleyecek yeterince kanıt vardır. Bu kısa siyasi ilişkiden sonra Osmanlı-Açeh ilişkileri 19. yüzyıla kadar, Açeh’lilerin Hollandalılarla karşı karşıya gelmelerine değin askıda kalmıştır.

¹⁵ A.g.e., s. 307.

¹⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, ikinci cilt (Ankara, 1949), s. 388-89; üçüncü cilt (1951), s. 31-33.

1824'te Hollandalılar egemenliklerini Sumatra'nın kuzeyine kadar genişletmeyeceklerine dair İngiltere'ye söz verdiler ve dolayısıyla Açe'h'i işgal etmekten kaçınarak fiilen bağımsızlığını kabul etmiş oldular. 1871'de imzalanan ve esas itibariyle Açe'h'deki ekonomik sıkıntılardan kaynaklanan korsanlığı kontrol altına almayı amaçlayan yeni bir antlaşmayla Hollandalılar bu sınırlamayı kaldırmayı başardılar. 1873'te Hollandalılar Açe'h topraklarına asker çıkardılar ve 1910'a kadar süren ve aslında kimse tarafından kazanılmayan uzun ve pahalı bir savaşı başlattılar.¹⁷ Sultan Muhammed Şah'ın (sl. 1815-1838) ölümünden sonra –ki saltanatı sırasında ilk Hollanda-İngiltere antlaşması imzalanmıştı– yerine Sultan İbrahim (sl. 1838-1870) diye bilinen Ali Alaaddin Mansur Şah geçti. Mansur 1857'ye kadar hüküm sürdü ve o tarihte Hollandalılara karşı en büyük direniş grubunu teşkil eden ulema ile yakın ilişkiler sürdürdü.

İki önemli faktör hem Açe'h'lilerin Hollanda tehdidine karşı tepkisini, hem de Açe'h-Osmanlı ilişkilerinin yenilenmesini etkiledi. Birinci etken Açe'h'te bir tür demokrasinin yürürlükte olmasıydı: Sultan seçimle iş başına geliyor ve hükümdarlık imtiyazlarının birçoğunu *ule-ebalang*'lara (mahallî derebeyleri), ulemaya ve daha küçük ölçüde de tacirlere (derebeyleri ticareti de kontrol ediyorlardı) danışarak kullanıyordu. Böylece Açe'h kitlelere ulaşmaya ve onları harekete geçirmeye muktedir bir örgütsel yapıya sahip görünüyordu. İkinci etken ise, ülkenin denize açık coğrafi konumuydu ki bu da nisbeten çok sayıda Açe'h'linin yıllık hac ziyaretini yapmak üzere Mekke'ye gitmesine ve bu arada hilafetin gerçek merkezi ve makarrı olan İstanbul'a uğramasına izin veriyordu.

Açe'h'te Hollandalılara karşı siyasi ve askerî direniş, Endonezya ve Malezya'nın birçok kesiminde yayılmaya başlayan uyanışçı-moder-

17 Açe'h konusunda bazı standart eserler şunlardır: C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, A.W. S. O'Sullivan tarafından İngilizceye çevirilmiştir (Leiden, 1906); J. Kreemer, *Atjeh*, 2 cilt, (Leiden, 1922-23); *İslâm Ansiklopedisi*, "Atjeh" maddesi; James T. Siegel, *The Rope of God*, (Berkeley, 1969); ve Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns* (Chicago, 1963). Ayrıntılı bir tarihî ele alış için. bkz. Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands, and Britain, 1858-1898* (New York, 1969).

nist akımından ayrılmaz hale geldi. Özünde birlikçi (üniter) olan Açeḥ'in özel tipte İslâmcılığı Mekke'yi sembolik merkezi olarak seçti ve sonunda İstanbul'daki halifeye potansiyel siyasi müttefiki, lideri ve meşrulaştırıcısı olarak bakmaya başladı. Anthony Read'in belirttiği gibi, Mekke'deki Açeḥli hacılar dahil olmak üzere, birçok Güney Asyalı, başta Nakşibendiyye ve Kadiriyye tarikatleri olmak üzere, ortodoks sufi tarikatlerin üyesi oldular. Oysa, bu tarikatlere daha önce asıl Açeḥ'te rastlanmamıştır.¹⁸

19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Menangkabanlı bir şeyh, "Sumatra'da kalıcı bir ortodoks Mekke nüfuzunun kaynağı" sayılan Nakşibendi tarikatinin başına geçti. Bu şeyh "1850'den birkaç yıl önce Mekke'den dönerken bir Türk bayrağı getirdiği için," öğretileri "önceleri Türkiye ile bağlantılı sayıldı".¹⁹ Gerçekten de, Mekke'deki Sumatra kolonisi ortodoksluğun en güçlü destekleyicilerinden biri gibi görünüyordu. Hollandalı Profesör C. Snouk Hurgronje böylece 1885'te, bu "koloninin (muhtemelen Cava) üyelerinin kendi yarı put-perest ülkelerini küçümsediklerini ve bütün kurumların Peygamber'in yasasıyla uyum halinde olduğu farz edilen ideal ülkeye (Osmanlı İmparatorluğu) safça saygı duyduklarını ve bu özellikleriyle temayüz ettiklerini" kaydeder.²⁰

İstanbul'a gönderilen Açeḥ elçilik heyetlerine, yukarda ele alınan ve tartışılan tarihî, siyasi ve sosyal şartların ve etkenlerin ışığı altında bakılmalıdır. Mansur Şah görünürde Hollandalıların 1824'te İngilizlerle imzaladıkları anlaşmaya sonsuza dek bağlı kalmayacağını anlamış ve mütareke döneminden yararlanarak, İstanbul ile anlaşmak

¹⁸ Anthony Reid, "Nineteenth-Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia," *Journal of Asian Studies* 31 (1967): 267-83. Reid bir hareketin pan-İslâmist olarak tanımlanabilmesi için "İslâm'ın sancağı altında girilen bir siyasi mücadelede bireysel siyasi birimler arasında veya ötesinde işbirliği için bir ideolojik temel sağlamasının şart olduğunu" ileri sürmüştür. Reid halifenin çok önemli bir şahsiyet olduğunu kabul etmekle birlikte, haklı olarak "bundan her pan-İslâmcı coşku patlaması veya galeyanın merkezden yönetilen bir uluslararası hareketin parçası olduğu sonucunun çıkarılmaması gerektiğini" bildirmiştir (267).

¹⁹ Alıntılar Bertram J. O. Scriek'dendir ve Reid tarafından nakledilmiştir.

²⁰ A.g.e., s. 269.

suretiyle durumunu sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Mansur Osmanlılarla ilk temasını 1848 ile 1850 arasında gerçekleştirmiş ve elçisini Osmanlı valisi Hasip Paşa ile görüşmek üzere Cidde'ye göndermiştir.²¹ Valinin tezkeresine göre, Açeş elçisi Osmanlı padişahına Mansur Şah'ın eski "ittifak bağlarını" (rabıta-i tâbiyet) teyit etmek arzusunun dile getirmiş ve "Cava nam memleketteki Açeş'e" bir Osmanlı sancağı ve gemisi gönderilmesini istemiştir. Adı verilmeyen bir başka kimse de Açeş'ten İstanbul'a giderek, her ne kadar ülkesi İngiltere ile "özel bir ilişki" kurmuş olsa da, Açeş'in daha 16. yüzyılda Osmanlı hükümlerini kabul etmiş olmasına ve Açeş'liler "Cuma namazında Osmanlı padişahı adına hutbe okuyabildiklerine göre", ülkenin gerçek efendisinin Bâbüali olduğunu bildirmiştir.²²

Sadrazam ve danışmanları bu dileği enine boyuna tartıştıktan sonra, padişahın Açeş'in İngiltere ile "özel ilişkisi" ve Osmanlı hükümlerini kabul etme arzusu arasındaki zahiri çelişkiyi bağdaştırmasını ve böylece Avrupa güçlerinin haklarını çiğnemenin Osmanlı haklarını teminat altına almasını istediler. Sadrazam ayrıca duruma ilişkin bilgilerin Mekke'deki Açeş'li hacılardan alınmasını ve özel bir Osmanlı memurunun durumu yerinde incelemek üzere hafiyen ve tebdilen (gizlice ve kıyafet değiştirmiş olarak) Açeş'e gönderilmesini tavsiye etti.²³ Padişahın bu tavsiyeleri onaylayan cevabının 11 Ağustos 1850 (2 Şevval 1266) tarihinde –yani, sadrazamın tezkeresinin kaleme alınmasından dört gün sonra– geldiğine de bu vesileyle dikkati çekmek yerinde olur. Birçok araştırmacı, Osmanlı bürokrasisinin istediği za-

21 Şah Mansur'un talebiyle ilgili ilk belge, Sadareten Saray-ı Hümayuna gönderilen ve Cidde valisinden alınan bir haberi nakleden bir muhtıradır. Mehmed Emin Fuad Paşa adına "M" diye imzalanmış olan muhtıranın tarihi 28 Ramazan 1266'dır (7 Ağustos 1850). İlerinin İstanbul'a ulaşması için gerekli zaman hesaba katılacak olursa, ilk temasın muhtemelen 1850 başlarında veya 1849 sonlarında sağlandığı söylenebilir. Bkz. BA, "İrade" bölümü, "Hariciye" altbölümü (bundan böyle İrade, Hariciye diye anılacaktır), belge no. 3270 (1839'dan, yani Tanzimattan sonra, "İrade" unvanı en önemli hükümler kararlarının yani sultan iradelerinin saklandığı dosyalar için kullanılmıştır. Daha önce, bu emirler "Mühimme" başlığı altında tasnif edilmişlerdi). Açeş ile İstanbul arasındaki ilişkiler için bkz. Reid, *Contest for North Sumatra*, s. 69 ve müt.

22 BA, İrade, Hariciye, belge 3270.

23 A.g.b.

man ne kadar çabuk çalıştığına hayret etmekten kendilerini alamamışlardır.

İlk temasları, Molla Muhammed Gavs ve Şeyh İsmail'den oluşan ve Mansur Şah'ın padişaha mektubunu İstanbul'a götüren daha resmî bir elçilik heyeti izledi. Ülkesinin 16. yüzyıldan bu yana Osmanlı Devleti'nin bir parçası olduğunu ileri süren Mansur, halifeden Açe'yi Hollanda'nın saldırı ve müdahalelerinden korumasını istiyordu. Karşılık olarak, kendi adına ve halkının adına, Cuma hutbesini halifenin adına okutmak ve vergi ödemek suretiyle İstanbul'a mutlak tâbiyet sözü veriyordu. Ülkesinin maddî serveti ve askerî gücü hakkında geniş bilgi veriyor ve Osmanlı Devleti'ne mâlî bir yük olmamayı taahhüt ediyordu. Mansur Şah Osmanlı sultanından, Arapçaya ek olarak “Fransızların ve İngilizlerin dilini” bilen ve “modern askerî eğitim verebilecek” (“asakiri nizamiyenin usul-i talimini öğretmek”) öğretmenler ve halife adına yeni sikkeler basmak için bir uzman gönderilmesini istiyordu.²⁴

Osmanlı memurları Açe'in coğrafi konumu ve ekonomik kaynakları hakkında (şeker, kahve, karabiber [baharat olarak], karanfil, pirinç, buğday, vs. üretiyordu) bilgi aldıktan sonra, konuyu Osmanlı Meclis-i Vâlâ'sında tartıştılar.²⁵ Meclisin üyeleri, Açe'in Osmanlı padişahına ve özellikle halifelik sıfat ve unvanına verdiği büyük önemden ve Osmanlı hâtırasına bağlılığından (16. yüzyılda gönderilmiş olan topraklar hâlâ duruyordu) çok etkilenmişlerdi. Sonunda Osmanlı yetkililer hükümetlerinin ekonomik ve stratejik bakımdan herhangi bir yardımda bulunmaya müsait durumda olmadığına karar verdiler; ancak ricacı kral unvanını taşıdığından ve Sumatra'dan “her yıl Mekke'ye giden yirmi ila yirmi beş bin arasında hacı” olduğundan ve daha başka nedenlerle Mansur Şah'ın talebini doğrudan doğruya reddetmediler.²⁶ Mansur'a verdiği cevapta Bâbîâli Osmanlı padişahını Müslümanların imamı ve Peygamber'in halifesi (“imam-ı Müslimin ve halife-i hazret-i

²⁴ BA, İrade, Meclis-i Vala, belge 7706, 11 Aralık 1851 (Aynı konuyla ilgili birçok belge tek bir referans altında toplanmıştır).

²⁵ A.g.b. Ayrıca bkz. Mehmed Kurtuluş, *Ace-Sumatra Dosyası* (İstanbul, 1986).

²⁶ BA, İrade, Meclis-i Vala, belge 7707, 11 Aralık 1851.

Seyyidü'l-Mürselin") olarak yücelttikten sonra, meselenin incelenip karara bağlanmak üzere Yemen valisi Mustafa Paşa'ya havale edilmiş olduğunu bildirdi.²⁷ Mustafa Paşa, Mansur ile temasa geçti ve sonunda padişah, Şah Mansur'u ast olarak ve ülkesini de halifenin topraklarının bir parçası olarak kabul eden bir ferman (karar) çıkardı. Bu girişim burada kaldı; aynı şekilde, daha sonra Batavya'da bir konsolosluk kurulmuş olsa da, Osmanlı hükümetinin Hollanda sömürgelerinde bir konsolosluk açmak için istediği izinden de bir ses çıkmadı.

1869'da Hollanda'nın Açeh'e zorla boyun eğdirme niyeti daha da belirgin hale gelince, Mansur, Mekke emiri ve Hicaz Valisi Muammer Paşa aracılığıyla bir kez daha yardım için başvurdu ve ülkesini tamamen Osmanlı hâkimiyetine bırakmayı teklif etti.²⁸ "Bu bölgelerdeki himayeye muhtaç ve Yüce Saltanata bağlılıklarını sunan Müslümanların sayısını" göz önüne alan Bâbîâli, Mansur'la temas kurması ve Açeh'deki durumu tam olarak tesbit etmesi için Arapça konuşan ve "dönemin siyasetine vâkıf ve bölgeyi tanıyan" eski Massava (Masua) Kaymakamı Pertev Efendi'yi mahalline gönderdi.²⁹ Görevini Yemen'e yapılan bir teftiş gezisi olarak kamufle etmesi ve bu fırsattan istifade ederek halkın saltanata bağlılığını güçlendirmeye çalışması ve Meşaleha ile Hakem kabileleri arasındaki çatışmanın sebeplerini araştırması talimatı verildi.³⁰

Hollandalıların 1873'te Açeh'e saldırması üzerine, bir sonraki Sultan Mahmud Şah (sl. 1870-1874) yine 16. yüzyıldaki teslimiyet antlaşmasına atıfta bulunarak, Mekke şerifinin akrabası bir şerif (Peygamber'in torunu Hasan'ın soyundan gelen kimse) olan veziri Abdurrahman ez-Zahir vasıtasıyla selefinin ricasını yeniledi. Yazdığı mektupta, Açeh'lilerin Hollandalıları püskürtmüş olmalarına rağmen, Fele-

27 A.g.b., belge 7935, 11 Şubat 1852 (Mektup yine Mehmed Emin Fuad Paşa adına "M" diye imza edilmiştir. Bugünlerde Avrupa tarzı modernleşmenin başlıca "suçlusu" sayılan Mehmed Emin Fuad Paşa aslında reformcu bir bakandı).

28 BA, Irade, Meclis-i Mahsus (Mahsusa), belge 1524, 29 Nisan 1869.

29 A.g.b. Bu dosyada Sadaretin sultana arz ettiği muhtıraya bakın, içinde bu konuda birçok belge vardır.

30 A.g.b.

menk'in ülkesine karşı büyük çapta yeni bir saldırı hazırlamakta olduğunu bildirdi.³¹ İstanbul'a daha önce gönderilen elçilik heyetlerinin pek az dikkat çekmiş olmasına karşılık, ez-Zahir'in misyonu halk tarafından büyük bir coşku ile karşılandı. Bunda yeni doğmakta olan Osmanlı basınında yer alan haberlerin büyük payı vardı. Halkçı gazete *Basiret* hükümeti Açe'nin talebini yerine getirmeye teşvik etti. Tıpkı kendi grubunu oluşturmaya çalışan, Sultan Abdülaziz'in muhalifi halkçı ve meşrutiyetçi lider Midhat Paşa'nın yaptığı gibi... (Midhat Paşa, Bâbîâli'yi Hollanda-Açe ihtilafında arabuluculuk yapmaya teşvik etti.)

Midhat'ın çabaları Rus sefiri İgnatyev yüzünden etkisiz kaldı. Rusya'nın kendi huzursuz Müslümanlarını hiç aklından çıkarmayan İgnatyev, dostu olan ve Nedimof diye bilinen sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın araya girerek Sultan Abdülaziz'i arabuluculuk teklifini geri çekmeye ikna etmesini sağladı. Halkın tepkisinden çekinen Sultan Abdülaziz, Hollandalılara teklifin geri çekildiğini bildirmesinden sadece birkaç saat sonra, Hariciye Nazırı Saffet Paşa'yı görevden alarak yerine Mehmed Raşid Paşa'yı getirdi. İstanbul'da Açe'nin dâvâsına halk tarafından verilen destek Abdurrahman ez-Zahir'e tavrını bir daha koymak cesaretini verdi –hattâ merhum Mansur Şah'ın mektuplarını kabine toplantısında okuttu– fakat sonuç değişmedi ve yine olumsuz oldu.³² Elçi çok geçmeden, bir madalya ve hediyelerle onurlandırılmış olsa da, eli boş döndü. Bâbîâli ise, Hollandalılara hiç de şanına yakışmayan bir muhtıra göndererek Açehlilerin taleplerinin halifeyi ne kadar zor bir durumda bıraktığından bahsetti ve buna karşı anlayış gösterilmesini isterken, Sumatra Müslümanları için Allah'tan merhamet niyaz etti.³³

Abdülaziz, halkın kendisinden beklediği hilafet görevini yerine getirmekteki başarısızlığının bedelini eninde sonunda pahalıya ödedi. Açe'i kendi kaderine terk etmesinin yanısıra, Seyh Şamil'e soğuk dav-

31 BA, İrade, Hariciye, belge 15586, 2 Eylül 1873.

32 *Basiret* ve *La Turquie* gazeteleri bu olaylar hakkında ayrıntılı haberler vermişlerdir. Reid'in *Contest for North Sumatra* adlı kitabında oldukça kapsamlı bilgiler vardır.

33 BA, Hariciye, belge 15586, Hollandalılara verilen muhtıranın müsveddesi. Hollanda arşivlerinde yapılacak ek araştırmalar muhtıranını sahiden verilip verilmediğini saptayabilir.

ranışı halkı ve softaları kendinden uzaklaştırdı ve Midhat Paşa'nın adamlarıyla birlikte Abdülaziz'i tahttan indirmesini kolaylaştırdı. Abdülaziz'in halefi II. Abdülhamid "halkın" gücünün ve özellikle arkasındaki gizli güçlerin farkında olduğundan, 1883'te Batavya'da bir şebbenderlik (konsolosluk) açarak ve Hindistan ile uzak Asya'daki Hollanda kolonilerinde yaşayan Müslümanların durumu hakkında sürekli bilgi alarak İslâm dünyasına verilen zararı gidermek için elinden geleni yaptı.³⁴

Hollandalıların 1873'teki askerî zaferi ve eşraf ile ticarî çıkarların Hollanda sömürge yönetimine boyun eğmesi ulemayı toplum ve toplumun değerleri adına konuşan tek güvenilir grup haline getirdi.³⁵ Hurgronje, Sumatra toplumundaki gerilimleri hüküm (İslâm hukuku) ile âdât (yerli adetler) arasında bir çelişki olarak görüyor ve Hollanda hükümetini âdât ve temsilcilerine –yani *uleebalang*'lara– arka çıkarmaya çağırıyordu. Bu yoldan köylüler ile toprak sahipleri arasındaki, sözde İslâm ve onun temsilcileri olan ulema tarafından bozulmuş olan uyumun yeniden kurulacağını ummuştı. Ama James T. Siegel'in işaret ettiği gibi, Hurgronje İslâm adına insanların toplumsal rollerini değil, eşitliğini vurgulayan ulema tarafından üstlenen merkezî, çok yönlü, temsilî işlevlerinin önemini gözardı etmişti.³⁶ Bunlar 1912'de Endonezya'da kurulan Sarekat İslâm (Müslüman Birliği) için atılan ilk adımlardı. Sarekat, İslâm bünyesinde en az üç düşünce akımını birleştirmişti: güçlü bir anti-kolonyalizm, İslâm'a ve Açe'nin kendi deneyimine kök salan yeni bir millî kimlik ve toplumu ahlâki ve maddî bakımdan güçlendirmeye yönelik bir değişiklik arzusu.³⁷ Millî uyanış ve

34 BA, Yıldız, bölüm 14, klasör 8, belge 253, 24, Haziran 1886. Bombay'da Osmanlı başkonsolosu olan Ali Galip'in raporuna bakın.

35 Siegel, *Rope of God*, s.11 ve müt.

36 A.g.e.

37 Anthony Reid, Doğu Hindistan'da Hollanda'nın ekonomik çıkarlarının siyasi danışmanı olan Marie W.F.Treub'un yerli direniş hareketini, milliyetçilik, komünizm ve İslâm'dan oluşan bir hareket olarak tanımladığına işaret etmiştir. (Bu Sukarno'nun da temel ideolojisiydi. Sukarno "aydınların sıradan insanı modernist aydınlanmanın düşmanı görerek ona güvensizlik duymasını eleştirmiş ve halkın (folkün) ilerici bir genel iradeye sahip olduğunu savunmuştur; bkz. Soekarno, *Nationalism, Islam and Marxism*, Karel H. Warrow ve Peter D. Weldon tarafından İngiliz-

yeniden canlandırılmış bir İslâm, her zamanki gibi, birbirinden ayrılmayan kavramlardı ve eski Müslüman düzeni dahil, eski kurulu düzen için bir tehdit oluştuyordu.

Açehlilerin sultan-halife ile yazışmaları şunu göstermektedir ki, Osmanlı hükümdarı otoritesini başka Müslümanlara kabul ettirmekten çok, devletler hukukunun ilkelerini savunmaya ve başka milletlerin işlerine karışmamaya özen gösteriyordu. Sonuç olarak, Açehliler bağımsızlıklarını ve kültürel değerlerini korumak için verdikleri mücadelede kendi kaynaklarıyla yetinmek zorunda kaldılar; Açeh sultanı Hollanda işgaline karşı halk direnişinin lideri oldu ve ulema kitlelerle birleşerek onları harekete geçirdi. Hollandalılara karşı yerel direniş bir taraftan Açeh Müslümanlarının evrensel İslâm'a bağlılığını güçlendirir ve ulemanın güvenilirliğini ve saygınlığını korurken, bir taraftan da Açeh inançlarının yerel ve bölgesel karakterini desteklemiştir. Açeh, modern Endonezya'nın, bir yandan bölgesel ve tarihî kimliğini korurken, bir yandan da kültür, kimlik ve hattâ dilini biçimlendirmekte çok önemli bir rol oynamıştır. Merkezî politikalar ve ekonomik kaynaklarının Cakarta hükümeti tarafından sömürülmesi ve bir dizi başka sebepler gerginlik yarattı ve 1953'te açık bir Açeh İsyanı'na yol açtı; bunu bir huzursuzluk ve kargaşa dönemi izledi ve 1988-99 da özerklik ve özyönetim için geniş çaplı bir hareket başladı. Yerel ve bölgesel kültür ve tarihin, İslâm'ın, merkezî hükümet tarafından desteklenen ulusal kültürün bir alt kültürü haline geleceği modern bir Endonezya kültür ve kimliği yaratmaya yönelik çaba içinde erimesi, onunla kaynaşması ve uyum sağlaması mümkün olmadı.

COMORO (KOMOR) ADALARI'NIN MÜSLÜMANLARI

Aralarında daha sonra ele alınacak yeni orta sınıfların bazı üyelerinin de bulunduğu kimi modernistler, hilafeti dinamik bir tarzda, toplumla-

ceye çevrilmiştir [Ithaca,1970]). İslâm, sosyal değişim ve milliyet arasındaki ilişkiler için bkz. Anthony Reid, *The Indonesian National Revolution, 1945-1950* (Hawthorn, Vic., 1974); ve *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra* (Kuala Lumpur, 1979).

rını seferber etmeye, hattâ bağımsızlık hareketlerine liderlik yapmaya muktedir modern bir güç olarak görürken, tutucu ve gelenekçiler onu hâlâ İslâmî gelenek ve değerlerin temsilcisi ve toplumsal statükonun savunucusu addediyorlardı. Büyük bölümü itibariyle, eski ve yeni Müslüman elitlerin hilafete karşı tutumları kendi toplumsal kökenlerini, felsefi bakış açılarını, siyasal yaklaşımlarını ve beklentilerini yansıtıyordu. Yeni orta sınıflar, Avrupa yayılcılığının ve beraberinde getirdiği toplumsal değişikliğin sonucu olarak, büyük ölçüde geleneksel seçkinlerin zararına iktidar ve mevki kazandılar. Eski elitler halifeden yardım isteyerek yeni grupların doğuşunu durdurmaya çalıştılar. Hint Okyanusu'ndaki Henzevan Adası bu sürecin nasıl işlediğini çok iyi gösterir.

Henzevan (Hinzuan, Anjouan, Johanna), Mayotte, Grand Comoro (Ngazija) ve Moheli (Mohella) Comoro takımadalarının dört büyük adasıdır. Fransızlar Mayotte'yi işgal ettiler ve 1841-43 yıllarında sömürgeleştirdiler; fakat diğer üç adayı ancak 1886'da, yani aradan 40 yılı aşkın bir süre geçtikten sonra işgal ettiler.³⁸ İngilizlerin Henzevan'da bir konsolosluk açmalarına 1848'de izin verildi ve ilk konsolos Josiah Napier ve özellikle halefi William Sunley (ö. 1877) plantasyon tarımını başlatarak şeker arıtımı gibi bir dizi işe girişebilmek için özel imtiyazlar elde etmeyi başardılar. 1855'te tahta geçen Sultan Abdullah, Sunley'in yakın bir dostu ve hayranı olurken, kendisi de plantasyon tarımıyla uğraştı.

Sultan, Mozambik'ten işgücü getirerek özel bir ordu oluşturmak üzere kölelerini silâhlandırdı ve başkentin dışındaki özel bir malikâne konağında oturmayı tercih ederek böylece Henzevan'da sermaye ve ücretli işgücüne dayanan yeni bir toplumsal düzenin doğuşunu kolaylaştırdı. Başlangıçta sultan adayı Yüksek Konsey'in (Henzevan Konseyi) yardımıyla yönetti. Konsey, yabancı güçlerle yazışma yetkisine sahip eşraftan (çoğu ulema) kuruluydu. Ama zamanla yükünü tutan ve kendi özel ordusunu oluşturan Sultan Abdullah'ın konseyi umursamamaya başladığı ve statükoyu tehdit eden bir dizi reformu

³⁸ Comoro'nun tarihi için bkz. Malyn D.D. Newitt, *The Comoro Islands: Struggle against Dependency in the Indian Ocean* (Boulder, Colo. 1984).

keyfî olarak uygulamaya koyulduğu anlaşılmaktadır. Sonunda İngilizler, sultan üzerindeki nüfuzunu kendi çıkarı doğrultusunda kullanan Sunley'i görevinden aldılarsa da, eski konsolos Henzevan'da oturmaya ve işlerini genişletmeye devam etti.

Geleneksel toplum üzerinde yeni ekonomik düzenin gitgide artan etkisi ve Sultan Abdullah'ın Sunley ile sürüp giden ortaklığından rahatsız olan Henzevan Konseyi gönderdiği bir arzuhalle İstanbul'daki halifeden eski düzenin yeniden kurulması için müdahalede bulunmasını istedi.³⁹ Bu arzuhali yazarlar kendi tabirleriyle "İslâm'ın sözcüleri" ve unvanlarının da gösterdiği gibi cemaat liderleriydi: Seyyid Abdurrahman ibni Sultan Ulvi, Seyyid Meku ibni Sultan Ahmed, Muhammed ibni Kadi'l-Müslimin, Ali ibni Şeyh Ahmed, Seyyid ibni Şeyh Ali, Seyyid Ebubekir bin Abdi Rab, Fazıl ibni Ali Kadi'l-Müslimin ve İmam Ebubekir bin Ali. Çoğu Arap kökenli, bazıları Peygamber soyundan geldiklerini iddia eden ve aralarında sultanlar ve vezirler bulunan egemen aristokrat reisler sınıfının mensuplarıydılar.⁴⁰ Halifeye, halife-i seyyidu's-sakaleyn, hâdimü'l-haremeyni's-şerifeyn (Peygamber'in halefi ve Mekke ve Medine'nin koruyucusu) ve "yüce hilafet makamının sahibi ve Müslüman ümmetinin reisi ve önderi [pişva]" diye hitap ederek "Hıristiyanların kendilerine baskı yaptıklarını ve Allah ile Peygamber'inin koydukları Şeriat kanunlarına uymalarına engel olduklarını" bildirdiler ve şöyle devam ettiler: "Mayota ülkesini haksız bir şekilde işgal eden ve camileri yıkarak halkı İslâm'dan vazgeçmeye zorlayan Fransızların yaptıklarının aynını bize yapmak istiyorlar."⁴¹ Konsey üyeleri, halifeye, Seyyid Muhammed İbn Sultan ile Seyyid Ahmed ibni Sultan'ı (ikisi kardeş ve Henzevan hükümdarının akrabasıydılar) dâvâlarını "hilafet mührünün (uzma) sahibi sıfatıyla" İstanbul'daki halifeye sunmak için görevlendirdiklerini bildirdi ve "başvuracak başka bir makam bulama-

39 Mektup arşivlerdedir: BA, İrade, Meclis-i Mahsus, Heyet-i Vekile, 11 Ocak 1865 (Belgeler numaralanmamıştır).

40 Kapsamlı bir isim listesi ve Comoro tarihi için bkz. Jean Martin, *Comores: Quatre îles entre pirates et planteurs*, 2 cilt (Paris 1983).

41 BA, irade, Meclis-i Mahsus, Heyet-i Vekile, konseyin mektubu, 12 Ekim 1862.

dıkları için" (tarafımızdan vurgulanmıştır), kendisinden Müslüman tebaasının ve izleyicilerinin yardımına koşmasını ve İslâmî hayat tarzlarını yok olmaktan kurtarmasını istedi.⁴²

Tahttaki Osmanlı Sultanı ve Halifesi Abdülaziz nihayet Como-ro (Komor) Adaları'ndaki Henzevan hükümdarına bir elçi göndererek adadaki Müslümanları rahatlatmasını ve güvenliklerini sağlamasını tavsiye etti.⁴³

YAKUB BEY'İN OSMANLI SULTANLARIYLA İLİŞKİLERİ: YENİ BİR YORUM

Yakub Bey (1820-77), Doğu Türkistan'da (Sincan, Sinkiang), merkezi Kaşgar ve Yarkend'de bulunan bağımsız bir devlet kurduğu ve kendisine Osmanlı halife ve padişahı tarafından verilen bey, atalık gazi, badevlet ve son olarak da emir (ü'l-Müminin) unvanları altında bu devlete hükmettiği günlerden beri, bilim adamlarının epey dikkatini çekmiştir. Bazı bilim adamları Yakub Bey'i, Orta Asya'daki siyasi karışıklıkları fırsat bilerek iktidarı ele geçirmek ve ondan sonra daha yüksek Müslüman forumlarından destek ve meşruiyet arayarak bir hanedan kurmak isteyen –Hindistan'daki Tipu tipinde– bir sergüzeştçi olarak görmüşlerdir. Ne var ki, son zamanlarda bu hükümdarla ilgili olarak yapılan çalışmalar değişik yorumlar getirmiş ve daha olumlu sonuçlara ulaşmıştır. Yakub Bey, Nadir Şah'la karşılaştırılmakta ve egemen bir devlet ve modern bir yönetim kurmuş olmakla tanınmakta ve itibar görmektedir.⁴⁴ Çalışmamızın bu kesimi, mahallî hanedan çekişmeleri,

⁴² A.g.b.

⁴³ Ibid., 12 Ocak 1865 tarihli muhtıra.

⁴⁴ Yakub Bey hakkındaki klasik eser şudur: Demetrius Charles Boulger, *The Life of Yakoob Beg: Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar* (Londra, 1878); ayrıca bkz. Boulger, *Central Asian Portraits: The Celebrities of the Khanates and the Neighbouring States* (Londra, 1880). Daha yakın zamanlara ait objektif değerlendirmeler için bkz. Ho-dong Kim, "The Muslim Rebellion and the Kashgar Emirate in Chinese Central Asia, 1864-1877," doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1986 ve G.J.Alder, *British India's Northern Frontier, 1865-1895* (Londra, 1963). Ek literatür için bkz. Wen-Djang Chu, *The Moslem Rebellion in Northwest China, 1862-1878* (Lahey, 1966); Henry Trotter, "The Amir Yakub Khan and Eastern Turkistan in the Mid-Nineteenth Century," *Journal of the Royal Central Asian Society* 4, 4. kısım (1917): 95-112; Tsing

uluslararası ilişkiler ve İslâm bağlamında Yakub Bey'in faaliyetlerine toplumsal ve ideolojik bir yaklaşımla bakarak onu yeni bir Müslüman hükümdar tipi olarak yeniden değerlendirme çabalarına bir katkıda bulunmak amacını taşımaktadır.

Yakub Bey mütevazı bir kökenden geliyordu. İktidarını, Andi-can tacirleri gibi, mahallî sivil grupların ve genel nüfusun desteğine borçluydu. Yakub Bey gerçekten de, İstanbul'daki halife-sultanın, Müslüman ümmetinin başı olarak, her şeyden önce kendi menfaatlerini düşünen gelgeç mahallî hanedanlardan –görmeli geçmişlerine rağmen– çok daha güçlü ve güvenilir bir kaynak teşkil ettiğini gören veya sezebilen yeni tip bir Müslüman devlet adamıydı. Hocalar olarak bilinen o hanedanlar, aslında laik hükümdarın danışmanı olan Hoca Ah-rar ile 15. yüzyılda başladı. Ama torunları bizzat hükümdar oldular. Asya ve Afrika'daki birçok hükümdarlar gibi, Yakub Bey de İstanbul'daki halifeye kuracağı ittifakın Hocaların nüfuzunu kıracağına ve kendi tahtını emniyet altına alacağına inandı.

Doğu Türkistan, Müslüman Türkî kimliğini daha 8. yüzyılda edindi ve bunu izleyen yüzyıllar boyunca Türklüğün bir çeşit edebî, dil-sel ve dinsel beşiği haline geldi. Doğu Türkistan'ı öteden beri toprakla-rının ayrılmaz bir parçası olarak değil de, daha çok savunma amaçlı bir ileri karakol olarak görmüş olan Çinliler, Moğolların –Cengiz Han'ın soyundan gelenler– egemenliği sırasında bölgedeki kontrollerinin büyük bir kısmını kaybettiler. Sonunda, 15. ve 16. yüzyıllarda Cengiziler çeşitli muhalif gruplara bölündüler, ardından da Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia eden dinsel eğilimli Hocalar gerek Doğu gerek Batı Türkistan hükümdarları üzerinde tedricen nüfuz ve iktidar kazan-

Yuan, "Yakub Beg (1820-1877) and the Moslem Rebellion in Chinese Turkistan," *Central Asiatic Journal* 6 (1961): 134-67; G. Macartney, "Eastern Turkistan: The Chinese Rulers over an Alien Race," *Proceedings of the Central Asian Society* (Mart 10, 1909); Robert B. Shaw, "Central Asia in 1872," *Proceedings of the Royal Geographical Society of London* 16 (Session of 1871-1872) (Londra, 1872): 395-409; Ch'en-ching Lung, "Çin ve Batı Kaynaklarına göre 1828 İsyanlarından Yakub Bey'e Kadar Doğu Türkistan Tarihi," doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1967; Akdes, Nimet Kurat, "Atalık Gazi Yakub Bek" (elyazması, 1930, İstanbul Türkiye Tarih Enstitüsü Kütüphanesi); ve Ram Lakhan Shukla, *Britain, India and the Turkish Empire, 1853-1882* (Yeni Delhi, 1973).

dılar. İktidar için çekişen iki büyük hizip olan Karadağlılar ile Akdağlılar (Karataulu ve Aktaulu) zaman zaman, duruma göre Kalmuk, Çin ve hattâ Rus desteğine başvurarak, birbirleriyle savaştılar.

Çinliler, 1760'da Kaşgar'daki güçlerini sağlamlaştırdılar ve Batı Türkistan ile ticarî ilişkiler kurmak hevesine kapılarak, başlarında Hokand (Andican) hanı tarafından atanan ihtiyarlar (aksakallar) bulunan Hakand tüccar topluluklarının Kaşgar'da yerleşmesine izin verdiler.⁴⁵ Bunun yanı sıra, Hokand hanının Kaşgar'daki Müslüman tacirler tarafından satılan ticaret mallarını vergilendirmesine de izin verdiler. Hokand (Andican) tacirlerinin artan ekonomik gücü ve liderlerinin, yani aksakalların, özerklik arzusu Hoca ailelerinin ihtiraslarıyla birleşerek, en çok bilinenleri Veli Han Töre (1855) ve Muhammed Emin Hoca (1864) yönetimindekiler olmak üzere, Çin'e karşı başlatılan bir dizi ayaklanmaya yol açtı.

Ayaklanmalara tepki olarak, Çinliler aksakalları görevden aldılar, Hokand ile ilişkileri kopardılar ve Andicanlı tüccarı zenginleştiren imtiyazları kısıtılar. Kaşgar'ın Müslüman tüccarı ve yerel halkın bazı kesimleri Çinlilere karşıydı, ama aynı zamanda ağır vergilere ve her Çin karşıtı isyana karışan Hocaların kötü muamelelerine de karşıydılar. Artık meşruiyetini sadece tevarüs ettiği haklardan değil, halkın iyiliği için çaba göstermekten alan yeni tip bir liderin doğması için gerekli şartlar olgunlaşmış görünüyordu.

1820'de Taşkent'e yakın müreffeh bir şehir olan Pişkent'te dünyaya gelen Yakub Bey, bir kadı olan Pir Muhammed Mirza'nın (Mehmed Latif) oğluydu (Timur'un soyundan geldiğine ilişkin iddiası dayanaklıdır). Yakub bir Tatar kadınla evlendi ve üç oğlu oldu: Kuda Kul Bey, Kuli Bey ve Hacı Kuli Bey. Çok geçmeden Hokand hükümdarı Hüdayar Hanın hizmetine girdi. Üst üste birkaç kez alaşağı edilen han her seferinde tahtını geri almayı ve 1876'da Ruslar ülkesini fethedinceye kadar muhafaza etmesini bildi. İç isyanların bazılarına katılması na rağmen, Yakub Bey mevkiini korudu ve ilk kez Ak Mescit Kalesi'

45 Boulger, *Yakoob Beg*, s. 57.

nin uzun süren savunmasında olmak üzere, Rusları ülkesinden uzak tutmaya yönelik çabalarıyla sivrildi (Ak Mescit'in adı kaleyi alan Rus generalinin anısına Perovski diye değiştirildi ve Kazakistan'da Kızıl Orda veya Kızıl Ordu adıyla anılmaya başladı. Kale bugün yine eski adıyla anılmaktadır).

Bu arada, Kaşgar'da Mançu hanedanının parçalanmakta olan iktidarı mahallî isyanları teşvik ediyor ve Doğu Türkistan'da öteden beri yeniden nüfuz kazanmaya hevesli olan Hokand hükümdarlarını ön plana çıkarıyordu. Hoca hanedanından Cihangir Bey'in sağ kalan tek oğlu Buzurg Han, Çinlilerin ayrılmasıyla meydana gelen iktidar boşluğunu doldurmak üzere Kaşgar'a gönderildi. Yakub Bey, Kaşgar'ın kontrolünü ele geçirebilmesi için Buzurg'a yardım etmekle görevlendirildi; fakat ilişkileri bozuldu ve sonunda Yakub Bey oldukça beceriksiz olan Buzurg'u önce zindana attı ve sonra da sürgüne gönderdi. Harekâtın kumandasını tamamen eline geçirdikten sonra, Yakub Bey Kuça'yı (1867), Korla'yı (1869) ve Turfan'ı (1871) aldı, ama Temmuz 1871'de Ruslar tarafından ihtiyaten işgal edilen İli'yi (Kulca) alamadı.

Ruslar Yakub Bey'in askerî başarılarının, başta Hokand olmak üzere, Batı Türkistan'da yeni fethettikleri toprakların güvenliğini tehlikeye sokmasından ve bölgeyi İngiliz nüfuzuna açmasından korkuyorlardı. Nitekim, William Henry Johnson'un 1864 ve 1865'te Yarkend'e yaptığı iki ziyaret, Himalayalar'daki Kangra'da bir çay plantasyonu sahibi Robert Shaw'un yolculuğu ve George Hayward'ın Royal Geographical Society'nin himayesinde bölgeyi ziyareti Rusların İngiliz yayılcılığından kaygılanmalarına yol açmıştı. Aslında Yakub Bey İngilizlere güvenmiyordu; bu yüzden onlarla temas kurmaya ancak Ruslarla çatışmaya girdikten sonra çaba gösterdi. Ne var ki, Yakub Bey sefere çıkmış olduğu için, 1870-71'de Douglas Forsyth'in başkanlığında Kaşgar'a gelen bir İngiliz heyeti fazla bir şey elde edemedi.⁴⁶

Yakub Bey'in Bâbîâli ile ilişkileri, yeğeni ve elçisi Yakub Töre Han'ın İstanbul'a ikinci ziyaretini yaptığı 1868-69 yıllarında başlamış-

46 Bu misyonlar ve Yakub Bey'in dış ilişkileri hakkında bkz. Paul Henze, "The Great Game in Kashgaria: British and Russian Missions to Yakub Bey," *Central Asian Survey* 8 (1989): 61-95.

tı. Hokand'ın Ruslar tarafından işgali (1875) ve Buhara (1868) ile Hive (1873) üzerinde bir protektora (himaye) tesis etmeleri gerek İstanbul'da gerek Londra'da telaş yarattı ve bu başkentlerin Yakub Bey'i desteklemelerine yol açtı.⁴⁷ Yakub Bey ise bu fırsattan istifade ederek hocalardan ele geçirdiği iktidarını, halifenin onayını ve hayır duasını alarak meşru bir zemine oturtmaya ve bu mevkiini mümkün olursa İngiliz yardımıyla pekiştirmeye çalıştı.

Yakub Bey'in dış politikası kısmen Yakub Töre Han'a mal edilebilir. Şahsî ihtiraslarını bir tarafa bırakarak Yakub Bey'e sadakatle hizmet eden Yakub Töre Han ilginç bir şahsiyetti ve aslında soyu, öğrenimi ve deneyimiyle efendisinden çok daha üstündü. Yakub Töre Han görünürde Kaşgar'ı sadece hükümdarının özel mülkü olarak değil de, dış dünya ile bağları olan yeni bir Müslüman millet-devlet olarak görüyordu. Mekke'yi, İstanbul'u, Hindistan'ı ve hatta Rusya'yı diplomatik misyonlarla ziyaret etti ve bu arada Müslüman kitlelerin uyanan siyasi bilincinin ve halifenin potansiyel nüfuzunun farkına vardı. Yakub Töre Han, Taşkent'in 1865'te düşmesinden önce Hokand ordu komutanı Alim Kul'un elçisi olarak İstanbul'da epey bir zaman kaldı. Ruslara karşı yardım arayışı sırasında Osmanlı hükümetine Orta Asya'nın siyasi durumunu anlatan bir muhtıra sunmuştu. İstanbul'u daha sonraki ziyaretinde (1869) ilk kez kapı kethüdası –"Kaşgar elçisi" diye bilinen ve Kaşgar emiri ile sultan arasında aracı vazifesi gören ve Kaşgarlılarla halifenin başkanlığı altındaki evrensel Müslüman toplumu arasında hayatî bir halka oluşturan memur– ile görüştü. Buna karşılık, dönemin vakanüvisi Ahmed Lütfi'ye göre Osmanlı hükümeti Yakup Han heyetinin gerçek anlamını değerlendirememiş ve elçiye yardım yerine alışılagelen madalyayı vermiştir.⁴⁸

⁴⁷ Rusya'nın Orta Asya'yı fethi hakkında bkz. Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1923* (Cambridge, 1968). İşin diplomatik yönü için en iyi kaynak şudur: Walter Millar Thorburn, *The Great Game: A plea for a British Imperial Policy* (Toronto, 1875); ayrıca bkz. Peter Hopkirk, *The Great Game: The Struggle for Empire in Central Asia* (Londra, 1990).

⁴⁸ *Lutfi Vekayinamesi* diye bilinen kitap ilk kez *Vak'a-nuvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi* adı altında 1988-90'da Ankara'da M. Münir Aktepe tarafından yayımlanmıştır. Lütfi'nin, hükümetin sözde

Yakub Bey tarafından Osmanlı sultanına yazılan ve bir elçinin yola çıkarıldığını bildiren ilk resmî mektup Ekim 1872 –yani, Yakub Bey’in Ruslara Kaşgar’da ticaret yapma imtiyazı veren 22 Haziran 1872 tarihli anlaşmayı Baron Kaulbars ile imzalamasından yaklaşık üç ay sonrasının– tarihini taşır. Farsça yazan Yakub Bey padişahın halife olarak kendini Müslümanların iyiliğine adanmış olduğunu söylüyor ve kendisinin de himaye gören bu insanların arasına alınmasını istiyordu. Kendisini çok uzun zamandan beri İslâm uğruna savaşmış bir adam olarak tanıtıyor ve bundan sonra can ü gönülden halifeye bağlanmaya hazır olduğunu belirtiyordu. Mektupta ihtiyaten belirtilen bir başka husus da elçilik heyetinin misyonu ile ilgili diğer teferruatın Rusya’dan âcilen Osmanlı payitahtına gönderilmiş olan sefir Seyyid Yakub Efendi tarafından şifahen bildirileceğiydi.⁴⁹

Yakub Han İstanbul’a 1873’ün ilkbaharında vardı ve bu defa halifenin onur konuğu olarak ağırlandı ve hemen huzuruna çıkmak istedi.⁵⁰ Arzusu derhal kabul edildi ve Padişah 16 Haziran 1873 günü öğleden sonra saat beş için randevu verdi.⁵¹ Hive ve Buhara’nın Ruslar tarafından işgali karşı kampta bulunanların hepsini alarma geçirmiş ve İngiltere ile Osmanlı müttefikini, Rusya’nın daha fazla güneye inmesine, Afganistan ve Hindistan’a doğru ilerlemesine engel olmak için İslâm’ı kullanmaya zorlamıştı. Sultan ile yaptığı özel bir görüşmede, Yakub Han Kaşgar’ı halife-sultanın hükümranlığı altına sokmaya ve onun adına hutbe okuyup sikke basmaya Yakub Bey adına söz vermişti. Buna karşılık, halifeden Yakub Bey’i Kaşgar’ın meşru, otantik (*bona fide*)

Yakub Bey’in elçilerine kayıtsız davrandığı yolundaki ifadesi biraz sübjektiftir. Vak’anüvisler genellikle “tarih”lerini birbirini takip eden ciltler halinde zamanın hükümdarına, muhtemelen kaydedilen olayları vukua geldiği tarihteki padişahın haleflerine takdim ederlerdi. Lütfi 1825’ten sonra cereyan eden olayları kaydetmiştir. 1878-79 yıllarında ünlü Cevdet Paşa’nın (bu çalışmamızda başka bir bağlamda ele alınmıştır) yerini almış ve ondördüncü cildi Sultan II. Abdülhamid’e muhtemelen 1890’larda sunmuştur. Belki de, denizaşırı Müslümanlarla ilgilendiğinden dolayı Abdülhamid’i övmek için, selefinin bu konudaki kayıtsızlığını vurgulamak istemiştir.

⁴⁹ BA, İrade, Dahiliye, belge 15524.

⁵⁰ A.g.b., belge 46454, 27 Rebiyülevvel 1290 (25 Mayıs 1873). Bu ziyaretle ilgili olarak İngiliz diplomatik yazışmalarına dayanan bilgiler Shukla tarafından da verilmiştir: *Britain, India*, s. 125.

⁵¹ BA, İrade, Dahiliye, 28 Rebiyülevvel 1290 (26 Mayıs 1873) tarihli mektup.

hükümdarı olarak tanınmasını ve onaylamasını ve o bölgenin bağımsızlığını sağlamak için hemen somut eylemlere girişilmesini istedi. Halife'nin bu konuya ilişkin taahhüdü, modası geçmiş silâhlarının ve eski askerî eğitim ve komuta sisteminin değiştirilmesi için Osmanlılarca Kaşgar'a askerî ve teknik yardım yapılmasına karar verilmek biçiminde somutlaştı. Nitekim, bu askerî eksiklikler Orta Asya hanlıklarını Rus kuvvetleri için kolay lokmalar haline getirmişti. Halife, dört subay refakatinde altı Krupp top, bin eski ve iki bin yeni mavzer tüfeği ve barut imali için malzeme gönderdi. Dört subay silâhlı kuvvetlerin ayrı sınıflarına mensuptular (piyade, topçu, istihkâm, vs.) ve muhtemelen Murad Bey'in kumandasında diğer dört yedek subayın eşliğinde geldiler Kaşgar'a. Subaylardan en azından ikisi, Mehmed Yusuf ile Çerkez Yusuf, o yıl modern harp okulundan (Mekteb-i Harbiye) mezun olmuşlar ve Yakub Han ile Kaşgar'a gönüllü olarak gitmişlerdi (İçlerinden biri Çerkezdi, belki de 1860 mültecilerinden, Ruslara kin besleyen bir ailenin soyundan gelmişti). Halife, Yakub Bey'e ayrıca mektuplar, hediyeler ve bir madalya gönderdi.⁵² Osmanlıların Kaşgar'ın işleriyle ilgilenmesinin İngilizlerin bilgisi ve desteği ile olduğu kuşkusuzdur. Nitekim, İngilizler Yakub Bey'in İstanbul'a gönderdiği elçilik heyetinin kendi müdahaleleri sayesinde başarılı olduğunu iddia etmişlerdir.⁵³

Yakub Bey'e gönderilen silâhlar ve cephane ile Osmanlı askerî misyonunun terkibine dair ayrıntılı bir rapor, sağ salım yurda döndükten sonra Yüzbaşı Ali Kâzım tarafından kaleme alındı.⁵⁴ Rapora göre, misyon Süveyş üzerinden Bombay'a ve oradan Lahor'a gitmiş ve İngilizlerin nakliye giderlerinin geri kalan kısmını ödemeyi reddetmesi yüzünden Lahor'da aylarca kalmıştır. Eninde sonunda Türk subaylar ve silâhlar Yankand'a varmış ve büyük sevinç ve yüz bir pare top atışıyla karşılanmıştı. Ali Kâzım önce bir topçu taburunu eğitmiş ve –“İs-

⁵² A.g.e., belge 46753, 13 Ağustos 1873.

⁵³ Shukla, *Britain, India* s. 126-27.

⁵⁴ BA, Yıldız, bölüm 33, dosya 91, belge 1481. Raporun tarihi yoktur, fakat muhteviyatı 1878 sonlarında ya da 1879 başlarında yazılmış olduğunu göstermektedir; 1876 ve 1877'de Kaşgar'da cereyan eden olayları en iyi anlatan belgelerden biridir.

tanbul askerleri gibi”– usta ve profesyonel bir hale getirmiş, ardından da üç bin kişilik bir alayın talim ve terbiyesiyle meşgul olmuştu. Ne var ki, çok geçmeden Yakub Bey’in kumandanları ve oğulları arasında iç savaş çıktı ve Yakub’un Mayıs 1877’de Korla’da ölmesi üzerine daha da tırmandı. Bu arada Türk subaylar ilerleyen Çin orduları tarafından esir alındı. Fakat sonunda subaylar serbest bırakılarak Hindistan’da İngilizlere teslim edildiler ve bir süre sonra da Yakub Bey’in ölümü ile varisleri arasındaki kardeş kavgasının hazin hikâyesini anlatmak üzere İstanbul’a döndüler.⁵⁵

Bu çalışmanın ilgi alanlarından biri Yakub Bey’in bir hükümdar olarak meşruiyet arayışıdır ve bu bakımdan şu noktayı da kaydetmek gerekir ki, *atalık gazi* ve *bâdevlet* gibi eski unvanlarına ek olarak emir unvanını da almış ve böylece kendisini Kaşgar hükümdarı olarak tanımış olan Osmanlı padişahına tâbi olduğunu göstermişti. Ailesinin Kaşgar’a hükmetme hakkını iyice pekiştirmek için, emirlik unvanının sürekli olmasını ve en büyük reşit oğlu (ekber ve erşed) vasıtasıyla varislerine geçmesine izin verilmesini istemişti. Sultan, Yakub’un dilekçesini inceleyen danışma kuruluna uzun bir yazı yazmış, Yakub’un sadık bir şekilde halife adına hutbe okutup para basmış olduğunu etraflı olarak anlatmış ve halkın ve emirliğin geleceğinin yararına olması şartıyla, en büyük reşit oğlunun tahta geçmesine izin verilmesini tavsiye etmişti.⁵⁶ Kurulun oybirliğiyle karara varması üzerine, sultan, Yakub Bey’e Osmanlı bayrağını “renk veya ambleminde herhangi bir değişiklik yapmaksızın” kendi beylik sancağının yanısıra göndere çekmesini ve halkına iyi muamele etmesini bildirmiştir.

Yedişehir hükümdarı (bu da Yakub Bey’in unvanlarından bir başkasıydı), silâhları aldığı anda padişaha minnet ve şükranlarını sundu ve İstanbul’dan yapılan bu yardımın Orta Asya Müslümanlarına yepyeni bir hayat bahşettiğini bildirdi. Ayrıca, Osmanlı bayrağını çekmiş, halife adına hutbe okumuş ve sikke basmış olduğunu yazarak “Orta Asya’nın halife ile ilişkiye girmesi ve böylece... İslâm birliğini kurması” yo-

⁵⁵ A.g.e.

⁵⁶ BA, İrade, Dahiliye, belge 49343, 12 Ağustos 1875.

lundaki arzusunu ifade etti.⁵⁷ Yakub Bey sürekli olarak emir unvanını kullanmış, ancak İstanbul ile haberleşmesinde Osmanlı hükümdarına hep “Müslümanların halifesi” diye atıfta bulunmuş, hiçbir zaman “Türkler’in sultanı” dememiştir.⁵⁸ Yakub Bey’in, padişahın tarım, eğitim, bilim ve sanayii geliştirme, yollar yapma, nüfusun yetenek ve becerilerine göre yeni faaliyet sahaları açma ve komşularıyla barışçı ilişkiler kurma yolundaki talimatına uyup uymadığı açık değildir.⁵⁹ 30 Mayıs 1876’da Yakub Bey’in velinimetini Sultan Abdülaziz, Sultan V. Murad lehine tahtan indirildi ve üç ay sonra da V. Murad akıl hastası olduğu ile ri sürülerek tahttan indirilerek yerine II. Abdülhamid geçti. Yeni sultan, Osmanlı sarayının Abdülhamid’in tahta çıkmasından kısa bir süre önce Kaşgar’a gönderdiği elçilik heyetini geri çağırdı ve daha sonra yerine kendi heyetini gönderdi. Sonradan kendisine yakıştırılan “pan-İslâmist” imajının tersine, Abdülhamid, Kaşgar’a karşı saray bürokrasisi tarafından geliştirilen ve selefleri tarafından yürütülen “yayılmacı” politikaları benimsemeye ve uygulamaya istekli görünmemiştir.

Osmanlı payitahtındaki gelişmeler hakkında sürekli olarak bilgilendirilen Yakub Bey, yeni padişahı kutlamak ve sadakat bağlarını yenilemek –yani, Müslüman siyasi geleneklerine göre biat etmek– için Yakub Han’ı Osmanlı payitahtına gönderdi. Yakub Han 1877’de İstanbul’a ulaşır ulaşmaz, sultanla görüşmek istedi, fakat ihtiyatlı Abdülhamid onu huzuruna kabul etmek için ertesi ayın başına kadar bekletti ve üçüncü Salı öğleden sonra saat beş için randevu verdi.⁶⁰ Yakub Han mülâkat için beklerken Hariciye Nezareti’ne bir mektup göndererek Yakub Bey’in Osmanlı sarayına bağlılığını teyid etti. Kaşgar hükümdarı, besbelli, İstanbul’daki ajanları tarafından Hariciye Neza-

57 A.g.e., belge 49059.

58 Eugene Schuyler, *Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja*, iki cilt, cilt I (New York, 1876), s. 315-60 vs.

59 BA, İrade, Dahiliye, belge 49343, 12 Ağustos 1875.

60 A.g.e., belge 60716, 8 Nisan 1877 (24 Rebiyülevvel 1294). Bu ziyaretler, zaman zaman tartışılan konular ve Orta Asya’daki gelişmeler hakkında en iyi günü gününe bilgiler o dönemin milliyetçi İslâmcı yayın organı olan *Basiret* gazetesinde yer almıştır; 1913 (20 Eylül 1876) ile 2400 (1877 sonu) arasındaki sayılarda bazı çok önemli haberler verilmiştir.

reti'nin gücü ve nüfuzu ve hariciye nazırının gözüne girmesi gerektiği konusunda uyarılmıştı⁶¹ (Abdülhamid tahta çıktıktan kısa bir süre sonra nazırlıkları iktidarsız ve yetkisiz birer memuriyet makamına çevirmiş ve Abdülmecid ve Abdülaziz'in saltanatları boyunca hemen hemen özerk bir güç merkezi teşkil etmiş olan Hariciye Nezareti tamamen sultanın kontrolü altına girmişti).

Bu arada Doğu Türkistan'da, kuzeybatıdaki Müslüman ayaklanmasını bastırmakla görevlendirilmiş olan Çinli general Tso Tsung T'ang (1812-85) kararlı bir şekilde Yakub Bey'in kuvvetleri üzerine yürümeye başlamıştı. Ruslar 1875'te Çinlilerin Doğu Türkistan'da hâkimiyetlerini kurmalarına karar verip Tso'nun kuvvetlerine çok ihtiyaçları olan buğdayı tedarik etmeleri üzerine, Tso başlıca lojistik sorununu çözmüş oldu. 1876'da Tso saldırıya geçerek Kaşgar'ın doğusundaki şehirleri ele geçirdi ve 1877 ilkbaharında tarım havzasına ulaştı.

Mayıs 1877'de, Çin taarruzu sırasında Yakub Bey esrarengiz şartlar altında öldü. Bazıları bir düşmanı (muhtemelen Hakim Han Töre) tarafından öldürüldüğünü ileri sürdüler. Kimi de Çinlilerden gelen ve teslim olmasını isteyen bir mektubu okuduktan sonra zehir içerek intihar ettiğini söylediler.⁶² Her halükârda Yakub Bey'in ölümü kuvvetleri ve taraftarları arasında daha büyük bir parçalanmaya sebep oldu. En büyük oğlu Kuli küçük kardeşi Hacı Kuli Bey'i babalarının tabutu önünde öldürdü. On üç yıl kadar önce Yakub Bey tarafından yenilgiye uğratılmış olan Kırgız Reisi Sadık Bey gibi mahallî liderler ayaklanıp Kaşgar kuvvetlerine saldırdılar. 1877'nin Aralık ayına gelindiğinde, Çin ordusu Kaşgar'a girip Yakub Bey'in topraklarından geriye kalanları da ele geçirdi.

Görünen odur ki, Yakub Han tarafından onca özenle geliştirilen Kaşgar-Bâbîâli ilişkileri ne Kaşgar'ın ne de Yakub Bey'in İstanbul ile Orta Asya arasında kurulmasına yardım ettiği "pan-İslâmci" köprünün ayakta kalmasını sağlayabilmiştir. Ama bu aldaticıdır, çünkü İstanbul ile Kaşgar arasında uzun zamandan beri mevcut ve 1870'lerin başların-

61 BA, İrade, Dahiliye, belge 60710, 10 Nisan 1877.

62 Henze, "Great Game," s. 86-88.

da Müslüman dayanışması ve ortak politik çıkarları adına pekiştirilmiş olan ilişkiler gelecek yıllarda da meyvelerini vermeye devam etti. 1897’de, Çinlilerin Kaşgar’ı işgalinden neredeyse iki yıl sonra, Osmanlı bürokrasisinin siyasi işler bürosu tarafından Kaşgar emirliğinin İstanbul temsilcisi olarak kabul edilen ed-Dâi Yakub Efendi, Kaşgar piyade birliklerinin kumandanı Mehmed Han’ın fikirlerini ilettiği sanılan bir dilekçeyi padişaha sundu. Dilekçe, Kaşgar vilayetini beş milyon kadar nüfusu barındıran ve önemli bir vergi geliri üretme kapasitesi olan zengin bir yer olarak tasvir ediyordu. Ardından, Çinlilerin, Türkistan’ın diğer yerlerinde olduğu gibi, şehri savaşı ve içinde oturanların herhangi bir direnişiyi karşılaşmadan ele geçirdiklerini bildiriyordu. Dilekçe, Kaşgarlıların Çinli istilacılara direnmediklerini, çünkü kendilerini halifenin otoritesi altında ve bir biçimde asıl çatışmanın dışında gördüklerini ve vilayetin yönetimini bütünüyle Müslümanlara bırakmanın da gösterdiği gibi, Çinlilerin de üstü kapalı olarak Kaşgar’ın özel durumunu kabul ettiklerini belirtiyordu. Sonuç olarak dilekçe padişahı Kaşgar’ın “Osmanlı İmparatorluğu topraklarının bir parçası (memalik-i mahrusa-i mülkdari) olduğunu ve savaş vermeden işgal ve fethedildiğini (zabt u teshir)” hatırlatmak için Çin’e özel bir heyet göndermesini istiyordu. Kaşgar’ın İstanbul’daki temsilcisi, sultan böyle bir hareket tarzını seçerse Çinlilerin buna razı olacaklarından emindi.⁶³

Yakub Bey’in ölümünü ve Çinlilerin Kaşgar’ın işgalini izleyen bozgundan birşeyler kurtarabilme amacıyla girişilen bu alışılmadık ve safiyane çabaya ne cevap verildiğine dair bugüne kadar herhangi bir ipucu elde edilmemiştir. Bununla birlikte, Kaşgar dramı henüz sona ermemiştir. Yakub Bey’in, Ruslarla birlikte Taşkent’e sığınmış olan oğlu Kuli Bey, İstanbul’daki bir başka Kaşgar temsilcisi olan Molla Mehmed’e güvenilir bir ulak vasıtasıyla mahrem bir mektup gönderdi; Bâbîlî’ye, halifeye birkaç kez bağlılığını ifade etmiş olduğunu ve Ruslarla birlikte iltica etmiş olmasının tek sebebinin bir biçimde İstanbul’a

63 BA, Yıldız, bölüm 33, dosya 91/33, belge 1638, 25 Aralık 1879 (Rumî ve hicrî tarihler sırasıyla 13 Kânun-i Evvel 1295 ve 10 Muharrem 1297’dir). Kayıt memuru el-Dâi Yakub Efendi için *elçi* tabirini kullanmıştır.

gitmek olduğunu ve oraya bir an önce ulaşmak istediğini haber vermişti.⁶⁴ Yüzyüze kısa bir görüşmeden sonra, padişahın isteği üzerine verilmiş olduğu anlaşılan bundan sonraki uzun bir muhtırada Kuli Bey, Yakub Bey’le Bâbîâli arasındaki ilişkilerin geçmiş tarihini anlatmış ve Kaşgar’ın Çinlilerle ilişkileri ve çeşitli mahallî hiziplerin mücadeleleri hakkında bilgiler vermişti.⁶⁵ Bu muhtıra Kaşgar’ın tarihi hakkında zengin bilgileri ihtiva etse de, konumuzun dışında kaldığı için burada üzerinde fazla durulmayacaktır.

Şu kadarını söylemekle yetinelim ki, Kuli Bey halifeye sınırsız ve sürekli bağlılığını ifade ediyor, Kaşgar’ı bağımsızlaştırma arzusunu tekrar tekrar dile getiriyor ve “kendisine verilen şifreyi kullanarak padişaha bütün olayları teker teker anlatacağına” söz veriyordu. İngiltere kuşkusuz bütün bu gelişmelerin farkındaydı ve kendi amaçları doğrultusunda ve Osmanlı bürokrasisinin modernist-milliyetçi kanadıyla fikir birliği içinde halifeyi Kaşgar beyleriyle ilişkilerinde bilerek teşvik ediyordu.⁶⁶ Bununla birlikte bu ilişkiler Kaşgar’ın Çin hâkimiyetinden kurtulmasını sağlamadı. 1884’te Çinliler Doğu Türkistan’ın fethedilen topraklarına, nüfusunun hemen hemen tamamının Müslüman olmasına ve Türkî bir dil (Uygurca) konuşmasına rağmen, Xinjiang (Sinkiang=Yeni Eyalet) adını verdiler.

Son tahlilde çabaları başarılı olmasa da, Kaşgarlı Yakub Bey Müslümanlar arasında yeni yeşermeye başlayan siyasi ve modernist uyanış hareketinin müjdecisi ve öncüsü sayılabilir. Hac da dahil olmak üzere eski tarihî ve dinî bağlar ve Orta Asya ile Osmanlı Devleti arasındaki kültür, dil, gelenek ve görenek benzerlikleri kuşkusuz Yakub Bey’in İs-

⁶⁴ A.g.b., dosya 36, belge 1211 (tarihsiz).

⁶⁵ A.g.b., bölüm 14, dosya 9, belge 382, 20 Zilhicce 1298 (13 Kasım 1881), “Kaşgar Emiri merhum Yakub Hanın oğlu Bey Kuli Bey’in talebi üzerine sunulan Kaşgar’ın hali hazır durumuna ilişkin muhtıra” (Bu raporun Abdullah Yaman tarafından kaleme alınmış modern Türkçe bir metni *Doğu Türkistan’ın Sesi 1* dergisinde çıkmıştır [Aralık 1984]: 50-52).

⁶⁶ 17 Temmuz 1877 tarihli *Russian World* gazetesi İngiltere’yi Kaşgar’da Rusya’ya karşı bir komplo hazırlamak ve daha çok Müslüman hükümdarını halifenin üstünlüğünü kabul ederek Yakub Bey’den ibret almaya teşvik etmekle itham etmiştir. bkz. Shukla, *Britain, India*, s.131. Ayrıca bkz. Hopkirk, *The Great Game*.

tanbul'a bağlılık ve sadakat taahhütlerinde büyük bir rol oynamıştır. Bununla beraber, bu bağlar yüzyıllardan beri mevcuttu, fakat hilafet, gücü hayalî de olsa, Müslümanların gözünde derin bir siyasi ve sembolik dönüşüme uğramış olmasaydı, tek başına Kaşgar'ı Osmanlı nüfuz alanının içine almış olamazlardı. Hilafet kurumu asırlardan beri uyuyakalmış, fakat şimdi Müslümanların bağımsızlık ve yenilik beklenti ve özlemleri ve İngilizlerin manevraları sayesinde yeniden hayata dönmüştü.

ARABİSTAN VE BAHREYN'İN ARAP ŞEYHLERİ: HALİFE KARŞITI TEBAA

Çevresel İslâm ülkelerindeki Müslümanlar Osmanlı halifesine bağlılıklarını sunar ve Avrupa devletlerine karşı onun desteğini isterken, Arabistan Yarımadası'ndaki bazı tebaa tam tersini yaptı. Osmanlı yönetimini sarsmak ve özerklik, hattâ bağımsızlık kazanmak için İngilizlerden yardım istediler veya onlarla ittifak kurmaya çalıştılar. İngiliz desteğinin peşinde koşan Araplar aynı zamanda iyi Müslümanlardı –hattâ bazıları dünyanın en iyi Müslümanları olmak iddiasında idiler– ve Osmanlı merkezî otoritesine karşı çıkan Suudi Hanedanı dışında, hilafetin üstünlüğünü büyük ölçüde teslim ediyorlardı. Bahreyn ve Suudi prensleri Osmanlı Devleti içinde gelişen merkezkaç güçlerle İslâm'ın merkezci güçlerinin en iyi örnekleri sayılabilir. Bu karşılıklı güçler, duruma göre, kâh millî menfaat ile iman arasında kâh çatışma yaratıyor, kâh uyum sağlıyordu.⁶⁷

Bahreyn Adası, 19. yüzyılın ikinci yarısında, Körfez ülkeleri İngilizler için hayati bir önem kazanmaya başladıkça, Osmanlı hükümeti ile İngilizler arasında başlıca anlaşmazlık konularından biri haline gelmişti. Sözgelimi, 1895-97 döneminde adaya giden 2039 geminin

⁶⁷ Genel olarak Körfez konusu için bkz. Gary Troeller, *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud* (London, 1976); Sheikh Mohammad Iqbal, *Emergence of Saudi Arabia: A Political Study of King Abd al-Aziz ibn Saud, 1901-1953* (Srinagar 1977); Robert Lacey, *The Kingdom* (Londra 1981); Harry St. John Bridger Philby, *Sa'udi Arabia* (New York 1955) ve *Arabia of the Wahhabis* (New York 1965); bölgenin politikaları ve Körfezde iktidarı ellerinde tutan hanedanların tarihi üzerinde geniş kapsamlı bir inceleme için bkz. J.B.Kelly, *Arabia, the Gulf and the West* (Londra, 1980). Ayrıca bkz. Birinci Bölüm.

çoğu İngiliz gemileriydi. İngilizlerin gemicilik çıkarları, aralarında bazı Vehhabîlerin de bulunduğu korsanlara karşı korunmayı gerektirdiğinden, Arabistan'ın Batı kıyısındaki şeyhliklerden harekete geçen İngiltere İran'daki Buşir (Buşehr) Limanı'na, aynı zamanda Fars ve Huzistan başkonsolosu olan bir siyasi vali atadı; Bahreyn, Kuveyt ve Muskat'a da konsolosluk temsilcileri yerleştirdi. İngilizlerin ayak oyunları el-Hasa'nın (Hassa) güney kıyısındaki şeyhleri anlaşmazlıklarını siyasi valiye götürmeye zorladı ve böylece Körfez bölgesinde fiilî bir İngiliz varlığı teessüs etmiş oldu. Ne var ki, Körfez şeyhleri arasında nüfuz kazanmaya yönelik İngiliz politikası, 1850'lerden sonra Bahreyn, Kuveyt, Katar ve stratejik bakımdan önemli Hasa vilayetinde otoritelerini korumaya çalışan Osmanlı sultanlarının hükümlerinin ihlâli anlamına geliyordu. Bu Osmanlı politikası yüzyılın son çeyreğinde daha da yoğunlaştı ve İngiltere buna kıyı şeyhleri üzerindeki nüfuzunu pekiştirerek tepki gösterdi. Rusya, Fransa ve daha sonra Almanya Bâbîâlî'den Körfez'de yakıt istasyonları ve demiryolu imtiyazları isteyince (Fransa Trablusşam'dan Kuveyt'e uzanan bir hat inşa etmek istiyordu) İngilizlerin kaygısı arttı.

Körfez'de zaten girift olan uluslararası rekabet mahallî güç sahipleri arasındaki iktidar mücadeleleriyle daha da arttı. Suudi prensleri, İstanbul ve İngiltere ile ilişkilerini Arabistan Yarımadası ve Körfez'deki bazı şeyhlerle kurdukları bağlantılar sayesinde dengeliyorlardı. Bunların arasında 1801'de adayı Muskat'tan alan Vehhabîlere haraç ödemeyi kabul eden Bahreyn şeyhi de vardı. Mısırlı Mehmed Ali Paşa İstanbul'un emriyle 1811'de Orta Arabistan'ı işgal ettikten ve 1818'de Vehhabî merkezi Der'îye'yi (Riyad) zaptettikten sonra, Bahreyn Vehhabîlere olan borcundan kurtuldu; fakat Vehhabî iktidarı 1830'dan sonra kısmen İngiltere sayesinde yeniden kuruldu ve bu Mısır'ın asilerin üstüne yürümesine engel oldu. Suudiler bu olaylardan İngiliz dostluğunun kıymetini öğrendiler. Mısırlılar Bâbîâlî'yle çatışınca 1838-39 yıllarında Orta Arabistan'ı yeniden işgal ettiler ve Bahreyn'in desteğini sağladılar. Bahreyn Mısırlılara karşı denge sağlamak için İran Şahının hükümlerini de kabul etti. Mehmed Ali 1841'de birleşik Türk-

İngiliz kuvvetleri tarafından Suriye'den çıkartılınca, Osmanlılar Arabistan'da hâkimiyetlerini yeniden kurdular ama Suudileri kontrol edemediler. Faysal ibni Türki (sl. 1834-1838, 1843-1865) Osmanlı egemenliğini tanıdı ve sembolik bir haraç ödemeye başladı, ama Bahreyn'de (1801 sadakat anlaşmasına dayanarak) ve Katar'da hükmünü icra edebilmek için İngiliz yardımına başvurduysa da, Londra sahil şeyhlikleriyle iyi ilişkilerini olumsuz yönde etkilemesin diye Faysal'a gemi vermeyi reddetti. Bunun yerine, 1861'de İngilizler Bahreyn şeyhini, deniz trafiğine müdahale etmemek, daha önceki 1847 ve 1856 tarihli anlaşmalara uymak ve köle ticaretini kaldırmak konularında bir anlaşma imzalamaya zorladı.

Bahreyn ve hükümdarı Muhammed el-Halife, 1866'da, babası Faysal'ın ölümünden bir yıl önce, iktidara geçen Abdullah'ın saltanatı sırasında bir kez daha Suudî ihtiraslarının hedefi haline geldi. Bahreynli şeyh el-Halife'nin, Faysal'ın yayılma seferberliğine direnirken Bâbîâlî ile yazışmaları Arap politikasının iç yüzü, şeyhin Bâbîâlî'ye karşı tutumu ve İngilizlerle ilişkilerine dair bize çok şey anlatır. Bahreyn şeyhi 1862'de Bâbîâlî'ye gönderdiği bir mektupta, İngilizlerin yakın dostu olan ve 1861'de ölen reformcu Sultan Abdülmecid'e daha önce iletmiş olduğu bir şikâyetine cevap alamadığını hatırlattı. "Efendimiz Ulu Sultan Abdülaziz'in, Abdülmecid'in aksine, çevresindeki Müslümanların ve kendisine bağlı olanların farkında olduğunu öğrenen şeyh, konuyla ilgili ek bilgiyi sözlü olarak arz edecek bir elçi vasıtasıyla şikâyetini yenilemeye karar vermişti."⁶⁸ Faysal'ın soluğunu ense sinde hisseden Şeyh Halife, Osmanlı hükümetinden yardım istedi ve karşılığında vergi ödeyeceğine ve Osmanlı yasalarına uyacağına söz verdi. Şeyh ayrıca sadakat yenilemesinin ilhamını yeni sultanın İslâmî hasletlerinden aldığını bildirdi.

Şeyh Muhammed el-Halife'nin sadakat yenilemesinin ardında yatan protokoller fakat güçlü saik, başta Bağdat valisi ve Irak ordu kumandanı Mehmed Namık Paşa'nın tezkereleri olmak üzere, Osmanlı

yöneticilerinin raporlarını okuyarak kolayca keşfedilebilir⁶⁹ (Mehmed Namık Paşa'nın kariyeri, Osmanlı hükümetinin, vilayetlerin yönetiminde, kamu görevlilerinin Avrupa tecrübelerini kullanma çabalarının en iyi örneklerinden birini teşkil eder. Namık, Bağdat Valiliği'ne atanmadan önce, Londra ve St. Petersburg Osmanlı Sefaretlerinde çalışmıştı⁷⁰). Vali, Necdli Faysal ibni Suud'un Şeyh Halife tarafından ödenen dört bin riyal tutarındaki yıllık vergiden memnun olmadığını ve yerine kendi oğlu ve veliahdi Abdullah'ı geçirmek istediğini bildiriyordu. Bu tehdit karşısında, görevdeki Bahreyn şeyhi Bâbîâlî'ye başvurarak yardım ve himaye istemişti. Sultan Abdülmecid'den tatminkâr bir cevap alamayınca, Bahreyn şeyhi Suudilere karşı destek sağlamak için İngilizlere ve İranlılara yanaştı; tahtını korumak için gerekirse onlara da bağlılığını sunmaya hazırdı. Fakat Namık Paşa aslında şeyhin Bâbîâlî'ye sadık olduğunu vurgulamıştır. Yabancı yardımına başvurmuş olmasının tek sebebi, padişahın ona yardım etmemiş olmasıydı.⁷¹ Namık Paşa'nın bildirdiğine göre, Bahreyn şeyhinin içinde bulunduğu kötü durum, Necd kaymakamlarının (hepsi İbn Suud'un sülalesinden olan vekil yöneticiler) büyük hırslarının ve öteden beri mevcut olan vergilerin ödenmesi sorununun sonucuydu.⁷² Faysal'ın oğlu Abdullah Bâbîâlî'ye yıllık vergiyi (200,000 riyal civarında) ödemeyi reddetmiş ve mazeret olarak da arazilerinin gelirinin vergi tahsilatının masraflarını bile karşılayamayacak kadar düşük olduğunu ileri sürmüştü. Ayrıca Mısır valisi Abbas Paşa'nın bir zamanlar Necd'i, yoksulluğu yüzünden, vergiden muaf tuttuğunu ileri sürmüştü.⁷³ Görüşü sorulan Hicaz

69 A.g.b., Mehmed Namık Paşa'nın mektubu, "Müşir-i Ordu-yu Irak ve Vali-i Bağdat," 21 Mayıs 1862 (her zamanki gibi Arapça isimleri Türkçe fonetiğine göre yazmıştır).

70 Bkz. Ahmed Nuri Sinaplı, *Şeyhül Vüzera, Serasker Mehmed Namık Paşa* (İstanbul, 1987).

71 Emir Faysal ve Emir Abdullah ile ilgili mektuplaşmalar BA, İrade, Meclis-i Mahsus, dosya 1381'dedir: 23 Nisan 1866 ile 4 Ocak 1867 arasındaki mektuplaşmalar. Hicaz ve Bağdat valileri tarafından yazılmış mektuplara göre, Necd 1860'larda bir kaymakamlıktı ve Bağdat valiliğine bağlıydı. Burada verilen bilgiler aşağı yukarı üç yüz sayfalık bir belgesel bilgi toplamının kısa bir özetinden ibarettir. Daha fazla ayrıntı için bkz. Frederick F. Anscombe, *The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia, and Qatar* (New York, 1997).

72 A.g.e., İrade, Meclis-i Mahsus, belge 1381.

73 A.g.e., Mehmed Namık Paşa'nın mektubu, 3 Ekim 1866.

valisi Mehmed Vecihi, Şeyh Abdullah Bin Faysal ibni Suud'u "hiç ücretli askeri bulunmayan, sırtındaki gömlekten başka hiçbir malı olmayan, sadece etli pilav yiyen ve maiyetinde kendisini görmeye gelenlerle birlikte toplam yüz ilâ yüz elli kişi bulunduran [ve besleyen] " biri olarak tarif etti. Sonuç olarak, Hicaz valisi, Şeyh Abdullah'ın talep ettiğinden çok daha az parayla geçinebilecek biri olduğunu ve Osmanlı hükümetinin Necd'de toplanan vergilerden daha büyük bir pay alabileceğini düşünüyordu.⁷⁴ Bağdat valisi ise, Şeyh Abdullah'ın Umman ve Kuveyt'i ilhak etmeyi tasarladığı ve Yemen'e kadar yayılmak suretiyle Kızıldeniz ve Hint Okyanusu kıyılarına dek açılmayı umduğu konusunda Bâbîâlî'yi uyarıyordu.⁷⁵

Necd'de bir ayaklanma ve itaatsizlik ihtimali –eninde sonunda gerçekleşen ve Arabistan Yarımadası'nın tarihinde yeni bir dönem açan bir tehdit– ile yüzyüze kalan Osmanlı hükümeti halkın sadakatini sağlamak için elinden geleni yaptı. Padişahın "halife", yani "Müslümanların savunucusu", rolünü vurgulamaya ve Körfez şeyhlerini kendi safına çekmeye karar verdi. Bahreyn şeyhi hükümetten yardım sözü aldı ve mümkün olan en iyi şekilde onurlandırıldı; Bahreyn de Bağdat valiliğine bağlandı. Aynı zamanda, Bahreyn eşrafına, Osmanlı hükümdarının Müslümanların halifesi olarak kendilerine büyük saygı ve sevgiyle yaklaştığı ve himayesini esirgemeyeceği teminatı verildi. Bunun karşılığında, Bâbîâlî de eşraftan halifeye ve devlete bireysel bağlılık ve sadakat yemini etmelerini ve İngilizlerin vaat ve armağanlarına aldırış etmemelerini istedi. Bununla birlikte, Osmanlı hükümeti bütün bu süre içinde Avrupa tarzı reformlar getiriyor, kurumlarını yeniliyor ve mahallî eşrafın iktidarını tehdit eden bir merkezî otorite sayesinde bütün bunları yürürlüğe koyabiliyordu. Halife unvanı, padişahın reformlarına kutsal bir kılıf hazırlıyordu.

74 A.g.b., 23 Kasım 1866 tarihli mektup.

75 BA, İrade, Dahiliye, belge 33349, 8 Temmuz 1862.

SONUÇ

Başlangıçta Osmanlı halife-sultanları denizaşırı Müslüman liderlerinin destek veya bağlılıklarını aramadılar. Aksine, bu liderler, bağımsızlıklarını sağlayacak ve onları İngiltere, Fransa, Rusya ve benzerlerine karşı koruyacak askerî ve ekonomik gücü olduğuna ve onları tanımasının kendi otoritelerine meşruiyet sağlayacağına çocukça bir safiyetle inandıkları halifeye yanaştılar (Tipu ve Yakub Bey örneklerinde olduğu gibi). Bunun dışında, halifenin müdahalesi, Bahreyn örneğinde olduğu gibi, mahallî bir iktidar kavgasının sona erdirmek için, ya da, Comoro Adaları örneğinde olduğu gibi, geleneksel hayat tarzını muhafaza edebilmek için aranıyordu. Sultan-halifenin elbette kendisine sunulan bütün bu istekleri yerine getirecek imkânları yoktu; nitekim, Müslüman hükümdarların halifenin bir iltifatına ve yardım vaadine karşılık bağımsızlık ve özerkliklerini ucuza satmalarının temel sebebi halifenin uzak Afrika ve Asya ülkelerinde hükmünü icra etmeye muktedir olmadığını bilmeleriydi. Ama bu talepleri ne de olsa halifenin prestijini arttırıyor ve dünyanın dikkatini üstüne çekiyordu.

Osmanlı sultanları hilafeti Uzak Asya, Afrika ve Orta Asya'nın siyasi çekişmelerine karıştırmaya pek hevesli değillerdi, ama sonunda prestij ve nüfuz kazanma fırsatını da kaçırmak istemediler. Önce İngilizler, sonra da Müslüman ülkelerden gelen elçilik heyetleri hilafetin olağanüstü siyasi cazibesine ve bir dış politika aracı olarak arz ettiği potansiyele Bâbîâlî'nin dikkatini çektiler. Nitekim, İngiltere Hindistan Müslümanlarını yatıştırmak için, Afganistan'da Emir Şîr Ali'yi itaate zorlamak için ve Orta Asya müminlerini Rusya'ya karşı seferber etmek için, çabalarında pek başarılı sayılamasa da, hep halifeyi kullandı. Halife, İngiliz, Hollanda ve Rusya egemenliği alındaki Hindistan, Sumatra ve Orta Asya Müslümanlarının potansiyel kurtarıcısı olarak görünmeye başladı; oysa, halifenin Arap Yarımadası'ndaki kendi tebaası onu esas itibarıyla bir sultan olarak görüyor ve Avrupa'nın desteğini arayarak dünyevî otoritesinden kurtulmaya çalışıyordu. Ne var ki, Bâbîâlî ile çeşitli Müslüman hükümdarları arasındaki yazışmalar reform veya inançla ilgili olmayıp daha ziyade siyasi sorunlarla, yani

Müslüman devletinin korunmasıyla ve bunun gerektirdiği şeylerle ilgiliydi.

Yukardan başlatılan ve birliği amaçlayan siyasi hareketin tersine, uyanışçı hareket aşağıdan gelen bir dürtüyü temsil ediyordu. Sık sık kurulu siyasi düzene karşı çıkmakla beraber, esas itibariyle dinî bütünlüğü korumak ve toplumun inancını canlandırmakla meşguldü. Böylece Sultan II. Abdülhamid, biri tepeden inen diğeri dipten fışkıran, iki güçlü İslâmî akım arasında sıkışıp kalmıştı. İkisini kendi sezgilerine, çıkarlarına ve kişisel tercihlerine göre, iç ve uluslararası olayların baskısına gerektiği gibi boyun eğerek bağdaştırmaya çalıştı. Hilafet ve saltanata inancıyla bir bütün olarak imparatorluğa olan inancını birbirine bağladığı için, birinin çöküşü ister istemez diğeri ikisinin de sonunu getirdi. Bu sorunlar ilerdeki bölümlerde enine boyuna incelenecektir. Şimdilik şu kadarını belirtelim ki, gerek halifenin yardımını isteyen Müslüman hükümdarların, gerekse onu reddederek İngiliz ve Fransız desteği arayan Müslüman hükümdarların ortak bir noktası vardı: her ikisi de bölgedeki iktidarlarının tanınmasını istiyor ve mahallî çıkar ve kimliklerini dolaylı olarak öne sürüyorlardı ki bu da gelişmek üzere olan bir milliyetçilik inancından başka bir şey değildi.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Rusya, İslâm ve Modernizm Geçmişin Mirası

Pan-İslâmcılık ve pan-Türkçülük 19. yüzyıl Rusya'sında milletlerin oluşumu ve oradaki Müslümanlar arasında milliyetçiliğin doğuşu sürecinin bir parçası olarak ortaya çıktı. Birbirine ayrılmaz şekilde bağlı bu iki hareket Rusya'nın çeşitli Müslüman topluluklarının mücadelesinde ileri bir aşamayı temsil ediyordu. Bu topluluklar entelektüel, kültürel, ahlâkî ve ekonomik kaynaklarını, belki de farkında olmadan, bir dizi yeni sosyo-politik birimler halinde yeniden yapılanmak için kullanıyorlardı. Şunu da belirtmek gerekir ki, Rus Müslümanları İslâmî politik yapılarını yani İslâmî kurumlarını ve yaşam tarzlarını teminat altına alan yerel yönetimlerini ilk kaybedenler olmuştur: Kazan 1552'de, Kırım 1783'te, Azeri ve Orta Asya Hanlıkları 1806-75'te bu âkıbete uğramışlardır. Dolayısıyla, en yaygın ve derin modernci yeniden yapılandırma hareketinin, güçlü bir yerel liderler şebekesi geliştirmek ve İslâm-Türk kimliğini yeni bir biçimde yeniden formüle etmek için bol zaman bulmuş olan Kazan, Azerbaycan ve Kırım'da başlamış olmasının şaşırtıcı bir tarafı yoktur. Yeni güçler toplumu hızlı bir yapısal ve kültürel değişime uğratmış ve eski geleneksel kültürün yok olup gitmesini önlemiştir.

Bu bağlamda pan-İslâmcılık, pan-Türkçülük Rus Müslümanları arasında modern, millî ve laik bir kimlik oluşum süreci teşkil etmiştir. Bu süreç, yapısal dönüşüm, piyasa ekonomisi ve bir ölçüde sanayileşme ile hızlandı. Geniş bozkırlarda dolaşıp duran göçebe kabilelerin yerleşik düzene geçmeleri de dahil olmak üzere, Orta Asya'daki yapısal değişimler nispeten geç başlamıştır, fakat yine de tarımsal ve/veya kırsal Müslüman toplumları daha geniş ekonomik birimler haline getirmeye yardım etmiş ve yeni tip bir orta sınıf yaratmıştır. Bu sınıfın aydınları, yani ceditçiler (yenilikçiler), tecdid veya modernizasyonun ve eninde sonunda da milliyetçiliğin yolunu açmışlardır.

Rusya'nın Müslüman modernistleri, farkında olmadan, Ortodoks Hristiyanlığın etnik milliyetçiliğini bir model olarak almış olabilirler, fakat bunun yanısıra Osmanlı modernizminden de Müslüman toplumun temel kültür ve kimliğini kaybetmeden de değişebileceği ve modernleşebileceği inancını almışlardır. Gerçekten de, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernizasyon çabaları ve siyasi olaylar Rusya Müslümanlarını ve özellikle aydınlarını derinden etkilemiştir ve onlar da Osmanlı meslekdaşlarını etkilemişlerdir. Rusya'daki büyük bölgeler bir zamanlar padişahın topraklarının bir parçasıydı ve bu yüzden buradaki Rusya Müslümanları ile Osmanlı İmparatorluğu arasında hâlâ varlığını koruyan tarihsel, kültürel, dilsel ve dinsel bağlar vardı ve daha sonraları aydınların paylaştığı ortak bir modernist-akılcı düşünce çizgisi karşılıklı etkileşmeyi kolaylaştırdı.

Kayda değer bir nokta da, Rusya'nın Osmanlı egemenliği altında yaşayan Sırp, Bulgarlar ve diğer Balkan Ortodoks Slavları arasında milliyetçi fikirleri yaymakta büyük bir rol oynamış, fakat kendi Müslümanları arasında milliyetçiliğin ortaya çıkışını büyük ölçüde gözardı etmiş veya yanlış anlamış olduğudur. Çar biraz yüksekte atarak Müslümanların milliyetçiliğinin bir çeşit gerici dinî cehalet (obskürantizm) olduğunu ve İstanbul'daki halife-sultan tarafından kışkırtıldığını, oysa kendi patentindeki Ortodoks Hristiyan milliyetçiliğinin ve pan-Slavizmin ilerici ve uygarlaştırıcı bir ideoloji olduğunu ileri sürüyordu.

Modern eğitimi ve etnik köken ile milliyetçilik bağlarını da içermek üzere modernleşme, Osmanlı ve Rus Müslümanlarının yüz-yıllarca paylaşmış oldukları bir dizi kültürel, politik ve dinî özelliklerin hem bilincini arttırdı hem de onlara yeni bir anlam ve yön kazandırdı.

Bu yazdıklarımızı okuyan, Osmanlı ve Rus Müslümanlarının bir ölçüde ortak tarihî ve kültürel mirasının ve benzer entelektüel ve politik gelişmelerin doğal olarak bir çeşit ideolojide –yani pan-İslâmcılık pan-Türkçülük çizgisinde– odaklaştığı izlenimine kapılabilir. Ama bu görünüşe aldanmamak gerekir. İstanbul ile Orta Asya, Kırım, Kafkaslar ve Volga bölgesi arasında çeşitli dinî bağların mevcudiyetine rağmen, pan-İslâmizm–pan-Türkizm Rusya’da, fazla Osmanlı girdisi olmadan, bağımsız olarak gelişti. Dahası, Rusya’daki pan-İslâmizm–pan-Türkizm ile Osmanlı İmparatorluğu’nda Abdülhamid’in İslâmizmi arasında çok fark vardı. Her ikisi de nefsi müdafaa ve birleştirici milliyetçi hareketlerdi ve doğal olarak birbirinin desteğini aradılar; fakat her biri kendi alanında ayrı ayrı faaliyet gösterdi ve gelişti. Aslında değişik tarihî şartların sonuçlarıydılar ve aralarındaki görünüş benzerliğine ve/veya gizli ve hileli anlaşmaya rağmen değişik amaçlara hizmet ettiler (bkz. Onüçüncü Bölüm).

RUSLARIN KAZAN VE KIRIM’A YAYILMASI VE OSMANLI TEPKİSİ

Rusların İslâm’la çatışması çok erken, Moskova Prensliği’nin, Cengiz Han’ın torunu Batu Han’ın (ö. 1255) önderliğindeki Altınordu (Altınorda) devletinin egemenliği –veya Rusların tabiriyle “Tatar Boyunduruğu”– altına girdiği 1236-40 yıllarında, başladı. Altınordu veya Kıpçak Hanlığı ve daha sonra sonra da halefi olan Kazan Devleti, dinlerini (İslâm), kültürlerini ve uygarlıklarını Orta Volga ve İç Asya’da eski Bulgar (Volga) Türkî devletinden almışlardı. (Çok tartışılan “Tatar” ismi Cengiz Han tarafından fethedilmiş olan geniş bir Doğu Türkî kabilesine ait olup sonradan Ruslar tarafından Kazan, Kırım, Astrahan, Sibiry ve Bucak [bugün Batı Odesa’da bir oblast {idarî bölüm}] Müs-

lûmanlarını da içine alacak şekilde genelleştirilmiştir.¹) Altınordu sonunda, yani 15. yüzyılda, parçalanarak birçok hanlıklara ayrıldı; merkezî kesimi Kazan Hanlığı diye tanınmaya başladı (1437'de Ulu Muhammed tarafından kuruldu), güney ve güneydoğusu ise sırasıyla Astrakhan ve Kırım adlarını aldı.

1475'te Kırım Hanlığı Rus işgalini önlemek için Osmanlı hükümlerini kabul etmiş, fakat Cengiz hanedanı ile politik ve sosyal geleneklerini korumuştur; sadece Karadeniz kıyısındaki iki güneydoğu eyaleti doğrudan İstanbul'un hâkimiyeti altına girdi. Sonra 1521'de Kırım Hanı Sahib Giray umutsuz bir çırpınıyla Kazan'ı işgal etti ve 1523'te bir Osmanlı vasallığına çevirmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Osmanlılar 1524'te Kazan'ı bir protektora (himaye altında) olarak kabul ettiler ama onu savunmak için fazla bir şey yapmadılar. Sonuç olarak, Kazan'da tahtın üzerinde hak iddia edenler arasında Ruslar tarafından körüklenen sonu gelmez iktidar kavgaları hiç durmadan sürüp gitti.

Bu arada Moskova Prenslığı Kazan Müslümanlarının hükümlerinden kendini kurtarmıştı ve bu süreç içinde İslâm ile sonu gelmez bir çatışmaya dayanan bir dünya perspektifi geliştirmişti. Geçmiş 1453'te Türkler tarafından ele geçirilen Konstantinopolis Kilisesi'ne dayanan Rus Ortodoks Hristiyanlığı bunda önemli bir rol oynadı. III. İvan, Zoe (Sofya) Paleologa (son Bizans imparatorunun yeğeni) ile evlendikten sonra, mağlup Doğu Roma İmparatorluğu tahtına meşru bir temel yarattı ve onu restore etmeye üstü kapalı olarak söz verdi. Rusların Konstantinopolis Kilisesi'ne saygısı biraz şekli ve laftan ibaretti,

1 Rusya'nın Müslüman tebaasıyla ilişkilerine dair Rus tarihçiliğini gözden geçirmek için bkz. Seymour Becker, "The Muslim East in Nineteenth Century Russian Popular Historiography," *Central Asian Survey* 5 (1986): 25-48. Rusların Müslümanları Ortodoks yapma çabalarının kapsamlı bir incelemesi için bkz. Chantal Lemerrier-Quellejey, "Les Missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne-et Basse-Volga: 1552-1865," *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 8 (1967): 369-403. Altın Orda için bkz. Bertold Spuler, *Die goldene Horde: Die Mongolen in Russland, 1223-1502* (Wiesbaden, 1965) ve Charles J. Halperin, *Russia and the Golden Horde* (Bloomington, Ind., 1987). Ayrıca bkz. Donald Ostrowski, "The Mongol Origin of Muscovite Political Institutions," *Slavic Review* 49 (1991 kışı): 525-43.

çünkü Rus ruhbanı ve soyluları Bizans'ı küçümsüyorlardı; sebebi de başka şeyler arasında, Bizans'ın 1439 Floransa konsilinin kararlarını benimseyerek Roma Kilisesi'ne boyun eğmiş ve onunla birleşmeyi kabul etmiş olmasıydı. Rusya, Bizans rabitasını, yayılmacı politikasını Ortodoks Hristiyanları Müslüman “boyunduruğundan” kurtarmaya yönelik bir haclı seferi olarak haklı göstermek için kullanmıştır.

İslâm düşmanlığı teması Rus siyasi düşüncesine çok erken girmiştir. Daha 1521'de iki din militanı, Türk topraklarından gelen büyük Maksim Greek (Rum Maksim) ile Batılı olan Peresvetov, birçok risaleler yazarak çarı Kazan'ı fethetmeye, Müslümanları vaftiz etmeye ve diğer Hristiyanları “yabancı Türk çarı'nın zulmünden” kurtarmaya teşvik etmişti.² İslâm üzerine Rus düşüncesini biçimlendiren en yüksek rütbeli din adamı Metropolit Makari (1482-1563) idi. Rusya'nın önde gelen Ortodoks Hristiyan millet olduğunu ve başlıca sorumluluğunun Ortodoksluğu yaymak ve İslâm'ı geriletme olduğunu ileri sürdü.³ Daha başka şeyler arasında, 1551'de Kazan tarafından rehin alınmış olan aşağı yukarı otuz bin Rus esirinin kurtarılması gereğini vurguladı; bu rehinerler konusu Rusları Müslümanlara karşı kıskırtmak için hâlâ kullanılmaktadır. Moskova büyük dükü ve çar unvanını alan ilk hükümdar olan Korkuç İvan (sl. 1530-1584) 1552'de Kazan'ı ele geçirdi. Müslümanları şehirden kovdu, en büyük camii yıktırdı ve yerine Kazan Kilisesi'ni inşa ettirdi ve toprakların büyük bir kısmını Rus sömürgecilerine, kiliseye ve manastırlara dağıttı. Moskova Boyarları tarafından Litvanyalı zenginlere yazılan ve Pelenski tarafından aktarılan bir not Rusya'nın Müslüman politikasını iyi ifade eder ve burada alıntılanmaya değer:

Uzun yıllardan beri Hristiyan kanı dökmüş olan ve Tanrı'nın inayetiyle olgunluk çağına ulaşmasından önce Efendimizi çok te-

- 2 Alıntı Jaroslaw Pelenski'ye aittir: *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1560'lar)* (Lahey, 1974), s. 191. Bu, Rusların İslâm'a karşı mehdiciliğinin (messianism) oluşumunu ele alan ve orijinal Rus kaynaklarına dayanan en detaylı İngilizce incelemelerden biridir.
- 3 A.g.e., Dokuzuncu Bölüm, “The Religious Struggle against the Kazanian Tatars: Comments, Projects and Exhortations,” s. 177-209.

dirgin etmiş olan Kazan Müslüman milleti Efendimizin kılıcıyla öldü; ve Efendimiz Kazan'a kendi valilerini ve yöneticilerini atadı ve bu Müslüman diyarını Ortodoks Hristiyan inancıyla ışıktırdı ve camileri yıkarak yerlerine kiliseler yaptırdı ve Tanrı'nın adı bugün bu şehirde Hristiyan inancıyla yüceltildi ve bu memleket Efendimizin sözünü dinler oldu ve hükümdarımızın devletiyle birleşti; ve Kazan Çarı Yâdigâr Mehmed, bütün oğlanların, şehzadelerin ve soyluların karıları ve çocukları savaş esiri olarak Moskova'ya getirildiler. Bunun için Tanrı'ya şükürler olsun diyoruz ve gelecekte de başka Müslüman milletlere karşı Hristiyan kanının intikamını alması için Tanrı'ya yalvarıyoruz.⁴

Bu arada Osmanlı Devleti 1516-18'de Suriye ve Mısır'ı fethetmiş ve birkaç yıl sonra da hükümrانlığını Mekke ve Medine'deki kutsal kentlere yaymıştı. Bu süreç içinde, Müslümanlığın beş şartından biri olan hac farızasını yerine getirmek isteyen bütün Müslümanlara Mekke yolunu açmak ve açık tutmak yükümlülüğünü üstlenmişti. Osmanlı padişahı Müslüman ümmetinin dünyevî reisi olarak Peygamber'in halefi sıfatıyla halife unvanını da almıştı.

1556'da IV. İvan, Hazar Denizi kıyısında ve Volga nehrinin ağzında yer alan Astrahan devletini zaptetti ve belki farkında olmadan ilk önemli Rus-Türk çatışmasına yol açtı. Ruslar, Mekke'ye hacca giderken Hazar'ın kuzey yolunu kullanan Müslümanların geçidini bloke ettiler. Müslümanlar derhal Osmanlı padişahına müracaat ettiler ve dinî vazifesini yerine getirerek hac yolunu açmasını istediler.⁵ Sultan sonunda büyük bir sefer düzenledi fakat Rusları buradan söküp atma-

4 A.g.e., s. 208. Rus tarihçileri Kazan ve fethedilmiş diğer Müslüman topraklarının eskiden Ruslarla meskün olduğunu fakat bunların cengâver "putperestler" tarafından yerlerinden sökülüp atıldıklarını kanıtlamaya çalışmışlardır (örneğin, 1564'te Ioann Glazaty tarafından yazılmış olan ama güvenilir kaynaklara dayanmayan *Kazanskaia Istoriia*). Anonim bir yazara ait *Kniga Stepennaia tsarskago rodoslaviia* 2 cilt (Moskova, 1617) gibi daha sonra yazılmış kitaplar ise Doğu'ya doğru yayılmayı savunmuşlardır: s. 122 ve sonrası. Ayrıca bkz. A. Bennigsen ve Chantal Lemerrier Quelquejay, *La Presse et le Mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920* (Paris, 1964).

5 Rusya Müslümanları ve hac sorunları için bkz. D. Lombard, "L'Empire ottoman vu d'Insulinde," in *Passé Turco-Tatar, Présent Soviétique* (Louvain, 1986), s. 158 ve müt. Bkz. Azade-Ayşe Rorlich, *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience* (Stanford, 1986).

yı başaramadı. Buna rağmen hacıların geçiş yolu sonradan diplomatik yollarla açıldı.

Kazan ve Astrahan'ın fethinden sonra Rus çarları Müslümanlara Ortodoks Hıristiyanlığı kabul ettirmek için zaman zaman hoşgörü dönemleriyle kesilen bir dizi harekâta giriştiler. Tatar soyluların büyük bir bölümü Hıristiyanlığı kabul ettiler, fakat kitleler bazı istisnalarla dinlerine sadık kaldılar. Kazan, Sibirya ve Astrahan'daki Müslüman cemaatler İslâm'ı folklorlarının bir parçası olarak geliştirdiler ve böylece etnik ve kabile kimlikleriyle din ve imparatorluk geçmişlerinin anılarını birbirine karıştırarak modern bir kimliğin temellerini attılar. Nitekim, ilk modernist Müslüman düşünürleri ve Rusya'da milliyetçiliğin öncüleri –Şihabeddin Mercani (1818-89), Kayyum Nasiri (1825-1902) ve İsmail Gaspıralı (1851-1914)– fikirleriyle aynı zamanda hem Müslüman ve etnik uyanışçılığı, hem de modern eğitimi savunuyorlardı (bkz. Onüçüncü Bölüm).⁶

Rusya, Batı'ya ve Doğu'ya doğru genişledikçe, sonunda Osmanlılarla kendi topraklarında karşı karşıya geldi. Güneye inen Büyük (Deli) Petro 1711'de Prut (Stanileşti) Savaşı'nda ezici ve utanç verici bir hezimete uğradı. Osmanlı sultanı bu zaferden yeterince yararlanmadı, çünkü İstanbul 1683'te Viyana'da kazandığı zaferle Osmanlıların en güçlü düşmanı haline gelen Habsburg İmparatorluğu'nun oluşturduğu tehdide daha büyük bir önem veriyordu. Bu arada Rus aydınları yayılmacı devlet ideolojisini ve anti-Müslüman mesajı allayıp pullamaya devam ediyorlardı. Rus tarih biliminin babası sayılan Nikolay M.Karamzin'in (1766-1826) eserleri, Nikolay Pogodin (1796-1826) ve N.A.Polevoi'nin (1796-1846) çalışmaları, gerek Doğu'daki gerek Batı'daki Müslüman topraklarını işgal etmesi için çara yapılan nasihatler ve gösterilen gerekçelerle.⁷

18. yüzyılın ikinci yarısı içinde Rusya, Osmanlı Devleti'nin en

6 Bu konuda kapsamlı bir araştırma için bkz. *İslâm Ansiklopedisi* (İA, yeni baskı) "Kırım" ve "Kazan" maddeleri ve Özalp Gökbilgin, *1532-1577 Yılları Arasında Kırım Hanlığı'nın Siyasi Durumu* (Ankara, 1973).

7 Bkz. Becker, "Muslim East," s. 29-45.

büyük ve ürkütücü düşmanı haline gelmiş ve parçalanmasının temel sebebi olmuştu. Kırım hanlarının hanedan hırslarını kullanan Ruslar Küçük Kaynarca Antlaşması ile (1774) Kırım'ın bağımsızlığını sağladılar; dokuz yıl sonra da Kırım Yarımadası'nı sözde kendi çıkardığı iç savaşa son vermek için ilhak ettiler.⁸ Rus ilhaki, kahredici bir ekonomik, stratejik ve psikolojik darbe teşkil ettiğinden, Osmanlı sultanları Kırım'ın geri alınmasını bir askerî öncelik saydılar ve yirmi yıl boyunca boş yere Yarımada üzerinde yeniden otoritelerini tesis etmeye çalıştılar. Aynı zamanda, Kırımlı Müslümanların kendi muhteris hanlarının yol açtığı iç savaş yüzünden duydukları hayal kırıklığı arttıkça, Osmanlı sultanlarını kendilerini Rus hâkimiyetinden kurtarmaya muktedir tek Müslüman hükümdarlar olarak görmeye başladılar. Bu süreç içinde Kırımlılar halifeyi, yani Osmanlı sultanını, sadakatlerinin odağı haline getirdiler ve etnik Tatar kabile kimliklerini yükselen Müslüman bilinçlerinin içinde erittiler. 1783'ten 1914'e kadar, sürekli bir göç akışı (1878'de Romanya'ya ilhak edilmiş olan Dobruca da dahil olmak üzere) Osmanlı Devleti'nin topraklarına binlerce Kırımlı (ve bir miktar da Kazanlı Müslüman) getirdi ve böylece Osmanlı topraklarında oldukça kalabalık bir Kırım topluluğu iskân edilmiş oldu⁹ (Bazı Kırım hanları mülteci olarak Osmanlı Devleti'nde yaşadı; türbeleri bugün hâlâ Trakya'da, İstanbul'a yaklaşık seksen kilometre uzaklıktaki sapa bir köy olan Subaşı Köyü'nde bulunmaktadır).

Kırım göçmenleri anayurtlarındaki akrabalarıyla yakın temaslarını hiç koparmadılar ve 1860'lardan sonra, İstanbul ile Kırım ve Kazan arasındaki trafiğin çok arttığı ve birçok gencin öğrenim veya ticaret amacıyla ya da Mekke'ye gidip gelirken İstanbul'a uğradığı yıllarda bu ilişkiler daha da yoğunlaştı.

⁸ Kırım hakkında bkz. Alan W. Fisher, *The Russian Annexation of Crimea, 1772-1783* (Cambridge, 1970), s. 57 ve müt. ve Müstecip Ülküsal, *Dobruca ve Türkler* (Ankara, 1966).

⁹ Kırım göçü ve toplumu için bkz. Kemal H. Karpat, "Ottoman Urbanism: The Crimean Migration to Dobruca and the Establishment of Mecidiye," *International Journal of Turkish Studies* 3 (1984-85 kışı): 1-26 ve buradaki bibliyografya. Cari durum için bkz. Gyorgy Lederer, "Islam in Romania," *Central Asian Survey* 15 (1996): 349-68. İkinci uluslararası Tatar (çoğu Kırımlı) kongresi 6-10 Ekim 1998'de Constanta-Dobruca'da (Romanya) toplandı.

Küçük Kaynarca Antlaşması sadece Rusya'ya Kırım'ı alma yolunu açmakla kalmamış, aynı zamanda Rusya'daki Müslümanların siyasi bilincini etkilemiş ve İstanbul'daki halifeye bağlılıklarını güçlendirmiştir. Antlaşma II. Katerina'nın (sl. 1762-1796) Ortodoks Hristiyan nüfus adına –ki çoğu Osmanlı Devleti'nin Balkan vilayetlerinde yaşıyordu– Bâbîâlî'ye “protestoda bulunmasına” izin veriyordu. Zamanla Rus bürokrasisi bu lütfu bir “hak” haline getirdi ve Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmak için kullandı. Abdülhamid'in güvenilir bir danışmanı olup birçok bakanlıklarda bulunmuş ve 19. yüzyılın ikinci yarısının belki en iyi tarihini yazmış olan Mahmud Celâleddin Paşa (1838-98) bile bu konuda şunları söylemiştir: “[Antlaşma Ruslara] Osmanlı vilayetlerinde Hristiyanlığı [Ortodoks] korumak ve Eflak ve Buğdan (Moldavya, Moldova) prenslikleri üzerinde nüfuzunu icra etmek için çok geniş haklar tanımıştır. Böylece Kaynarca Antlaşması II. Katerina için Osmanlı topraklarında yayılmacı amaçlarını gerçekleştirebilmek yolunda sağlam bir temel teşkil etmiştir.. ve 1781 yılında Avusturya ile bir anlaşma imzalayarak Bosna ile Sırbistan'ı, Yunanistan'da bir Rus hükümeti kurmak karşılığında, ona bıraktı.”¹⁰ Rusya'nın antlaşmaya göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyanların adına bir müdahale “hakkı” olduğuna ilişkin görüşü yanlış olmakla birlikte, Celâleddin Paşa, Rusların, Büyük Petro'nun haleflerine her fırsatı kullanarak güneye doğru Osmanlı topraklarına yayılmaları ve genişlemeleri yolundaki vasiyetini izlediklerine ilişkin yaygın ve önemli bir Osmanlı düşüncesini dile getirmiştir.

Küçük Kaynarca Antlaşması ile, çarîçe padişahın iltifatına karşılık vererek Rusya Müslümanlarının hutbe, yani Cuma vaazında halifenin ismini kullanmalarına izin verdi. Bu, zaman zaman İslâm'a

10 Mahmud Celâleddin Paşa, *Mirat-ı Hakikat*, 3 cilt, yayımlayan İsmet Miroğlu (İstanbul, 1983), s. 27-28. 19. yüzyılda iki ünlü Mahmud Celâleddin Paşa daha olduğunu belirtelim: (1) Cemile sultanın kocası olan Damat Mahmud Celâleddin Paşa (1838-1884), Abdülaziz'in tahttan indirilmesinde önemli bir rol oynamış ve 1884'te Taif'te zindanda öldürülmüştür; Seniha Sultan'ın kocası ve Prens Sabahaddin ile Lutfullah'ın babası olan Mahmud Celâleddin Paşa (1853-1903) ise Kafkas kökenli olup 1899'da sürgüne gönderilmiş ve Brüksel'de ölmüştür. Ailenin 1902 ile 1908 arasında Jön Türkler hareketinde önemli bir rolü olmuştur.

dostça yaklaşan ve mollaları –Kazan’ın din adamları– Orta Asya göçebelerini ehlileştirilmekte kullanan II. Katerina için basit bir nezaket jesti olarak görülebilir; ancak bu jestin geniş kapsamlı sonuçları oldu: şöyle ki, Rus Müslümanları bu hutbe işinden sonra İstanbul’da güçlü bir koruyucuları bulunduğunu düşünmeye başladılar. Aslına bakılırsa ve tuhaf görünse de, birçok Müslüman, eskiden imzalanmış bir anlaşma sonucunda Osmanlı padişahının Rus çarîçesine uyruklarının kendisine halifeleri olarak bağlılık yemini etmelerine izin vermesini “emretmiş” olması nedeniyle, Rus hükümdarının Osmanlı padişahının “vasal”ı olduğuna inanmaya başladılar (Rus Müslümanları 1892’ye kadar Cuma hutbesinde halifenin adını anmaya devam ettiler, ancak bu tarihten sonra çar onlardan resmen Cuma duasında kendi ismini zikretmelerini istedi). Halifenin Rusya tarafından imzalanan bir belgede adının anılması Osmanlı padişahına Rusya Müslümanlarının hâmi-si olarak olağanüstü bir prestij sağladı. Son zamanlardaki araştırmalar Küçük Kaynarca Antlaşması’nın hilafeti odak noktasına getirdiğini ve el-Mütevekkil’in halife unvanını 1517-18’de I. Selim’e bırakmış olmasının aslında M. d’Ohsson tarafından uydurulmuş bir hikâyeye olduğunu ve bunun sonraki eserlerinde sürdürüldüğünü iddia etmişlerdir¹¹ (Gerçek şudur ki, halifeliğin Osmanlılara geçtiği bir vakıadır ve yeri geldiğinde açıklanacağı üzere Osmanlı hukukçuları daha 16. yüzyıldan beri bunu sultanın meşru unvanı olarak kabul etmişlerdir). Yalnız şu noktayı da vurgulamak gerekir ki, halife sadece Rus Müslümanlarının dinî sadakatine çağrıda bulunarak böylece değişik etnik kökenlere bölücü bir atıfta bulunmaktan kaçınmış olmasına karşılık, Ruslar Balkan Ortodoks Hristiyanlarını temsil etme imtiyazlarını kullanarak Ortodoks Slavların etnik, dil ve toprak bağlılıklarına seslendiler.

Rusların Küçük Kaynarca Antlaşması’nı Osmanlı topraklarındaki faaliyetleri açısından bir açık karta dönüştürme çabaları, daha 1770’lerde Rus donanmasının Yunanlıları ayaklanmaya kışkırtmak için Akdeniz’e açılmaya karar verdiğinde başlayan Osmanlı düşmanlığı-

11 Gilles Veinstein, *La Question du Califat* (Paris, 1994), s. 25-36; bu Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsünün bir yayınıdır.

ğının devamından başka bir şey değildi. Ne var ki, ayaklanma 1821'e kadar gerçekleşmedi ve 1830'dan sonra bağımsız devlet statüsünü kazandıktan sonra da Yunanistan, Moskova'yı kızdırmak pahasına da olsa, Rusların safına geçecek yerde, hamisi olarak İngiltere'yi seçti. Sonunda, Avrupa Hristiyan devletlerinin 1853-56 Kırım Savaşı'nda Rusya'yı yenilgiye uğratmak için Osmanlılarla ittifakı, Rusya'yı dış politikasında hayatî bir değişiklik yapmaya sürükledi. Rusya Osmanlılara karşı taarruzunu sürdürmek için esas itibarıyla Balkanlar'ın Ortodoks Slavlarına, yani Sırlara, Bulgarlara ve Karadağlılara dayanmaya karar verdi. Böylece, pan-Slavizm öncelikle bir dış politika aracı olarak ortaya çıktı ve Rus çarları öteden beri (hiç değilse Büyük Petro'dan bu yana) devletin denetimi altında olan Ortodoks Hristiyan Kilisesi'ni, Ortodoks Hristiyanlara etnik bir Slav bilinci aşılacak ve bunu Osmanlı Ortodoks Hristiyanlarını Müslüman hükümdarlarına karşı seferber etmek için siyasi bir ideoloji haline getirmek için kullandılar. Dini bir dış politika aracı olarak kullanırken, çarlar ilerde İngilizlerin ve daha sonra da Osmanlıların örnek alacakları bir model oluşturdular.

KIRIM SAVAŞI VE AVRUPA'YA AÇILMA

Kırım Savaşı ve 1856 Paris Antlaşması Osmanlıların Batı ve Rusya ile olan ilişkilerinin niteliğini ve modernleşme sürecinin rotasını değiştirdi. İlk olarak, Kırım Savaşı Osmanlı İmparatorluğu'na Avrupa'nın kapılarını açtı ve iletişimde birdenbire çok yönlü bir devrim yarattı. Bu savaşta telgrafın başarıyla kullanılmış olması Osmanlı hükümetini 1855'te ülke çapında telgraf telleri çekirtmesine yol açtı ve böylece uzak yerler merkeze bağlanmış, merkezî otorite güçlenmiş ve iletişim genelde kolaylaşmış oldu. Savaş aynı zamanda Osmanlı Müslümanları ile Avrupalılar arasında yüz yüze temaslar sağlanması için benzeri bulunmaz bir fırsat teşkil etti ve meselâ İstanbul halkı bu şehirde üslenen çok sayıda Fransız subay ve askerleriyle tanıştı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk modern sağlık hizmetlerini kuran İngiliz hemşire Florence Nightingale (1820-1910) neredeyse efsaneleşti.

Savaş sırasında başlayan iletişim devrimi esas itibariyle 1860'da modern gazetelerin ortaya çıkmasıyla devam etti. Bütün dünyadaki Müslüman seçkinler birbirini tanımaya, Avrupa ve Osmanlı Devleti hakkında yeni bilgiler edinmeye ve Amerika'ya ilişkin meraklarını tatmin etmeye başladılar. Avrupa birdenbire düşman olmaktan çıkmış, bir müttefik, derken bir uygarlık simgesi ve üzerine geleceğin bina edileceği bir model olmuştu.

Ne var ki, Avrupa ile ilgili bu yaygın ve olumlu görüşü bütün Müslümanlar paylaşmıyordu. Sözgelimi, Kırım Savaşı esnasında Hindistan'da dolaşan bazı söylentilere göre, Rusya İngiltere'yi yenilgiye uğratmıştı ve şimdi de Hindistan'ı istilâ etmeye hazırlanıyordu. İngilizler bunun üzerine bir bildiri yayınlarak askerlerinin Kırım'daki zaferlerini parlak sözlerle övdüler ve Müslüman Osmanlı askerleriyle İngiliz askerlerinin omuz omuza çarpıştıklarını vurgulamaya özel bir itina gösterdiler. 1857'de Hindistan'da Sepoy (Sipahi) İsyanı baş gösterdiğinde, İngilizler Sultan Abdülmecid'i (sl. 1839-1861) Hint Müslümanlarının İngiliz efendileriyle savaşmayı bırakmalarını isteyen bir hilafet bildirisi yayımlamaya ikna ettiler. İngiltere daha sonra padişaha alenen teşekkür ederek halifenin Hint Müslümanları üzerinde belirli bir otoritesi ve nüfuzu olduğunu istemeyerek de olsa ikrar etmiş oldu. Hint Müslümanlarının birçoğu Londra'nın Kıbrıs Savaşı'nda Bâbü'lî ile ittifakını memnuniyetle karşıladı. Hattâ yayımladıkları bir broşürde sultanın askerlerinin başarısını o kadar abartılı bir şekilde övdüler ki, insan savaşı Avrupa değil de, Müslüman askerleri kazanmış gibi bir izlenime kapılabilirdi.¹²

Paris Barışı (1856) hükümleri gereğince, Rusya Romanya prensliklerinde ve Kars Kalesi dahil olmak üzere Güney Kafkasya'dan çekildi ve Karadeniz'i silâhsızlandırmayı kabul etti. Rusya Müslümanları çara karşı kazanılmış bu müttefik zaferini, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ile ortak hareket etmesinin bekasını sağladığının, onu canlandırdığının ve eninde sonunda Moskova'nın üstesinden gelerek Hint

Müslümanlarını esaretten kurtaracağının bir kanıtı olarak görmüşlerdir. Ancak Paris Antlaşması'nın kendi özerklik ve özgürlük taleplerini bir kenara ittiğini ve bu konuda hiçbir hüküm içermediğini gözden kaçırmışlardır. Buna karşılık, Rusya eski hayatıyetini yeniden kazanmış güçlü bir Osmanlı Devleti'ni, Rus Müslümanlarını özgürlük mücadelesine teşvik edebilecek bir tehlike olarak görmüş ve güvenliğini sağlamak için elinden geleni yaparak Orta Asya'nın Müslüman topraklarına yayılmaya başlamıştır.

SİYASET VE İSLÂM DOKTRİNİ

1850'lerin ortasında halife ile Avrupa –özellikle İngiltere– arasında gelişen dostane ilişkiler, Hristiyan egemenliği altında yaşayan Müslümanların statüsü ile Müslüman egemenliği altında yaşayan Hristiyanların statüsüne ilişkin birçok İslâmî doktrin sorunlarının halline de yardımcı oldu. Hint uleması, İngiliz hâkimiyetinin Hindistan'ı bir dar-ül-harb, yani savaş evine veya savaş yerine çevirip çevirmediği ve cihada tâbi olup olmadığı konusunu uzun uzadıya tartıştı. Zira, klasik İslâm doktrinine göre, Müslümanlar gayri-Müslim bir hükümdarın otoritesi altında yaşayamazlardı. Ama taraflardan biri, İngiliz hâkimiyetine rağmen, halife İngiltere'nin müttefiki olduğuna ve İngiliz hükümeti Müslümanların dinlerinin gereğini yerine getirmelerine engel olmadığına göre, Hindistan'ın dar-ül-İslâm'ın (İslâm evi) bir parçası olduğunu iddia ediyordu. Neticede, Kalküta'daki ulema Hindistan'ın bir dar-ül-İslâm olduğuna ve dolayısıyla cihad açılmasına gerek olmadığına karar verdi ve bu suretle popülist uyanışçı görüşe karşı çıkmış oldu.

Kırım Savaşı'nın Osmanlı Müslümanları üzerinde kalıcı bir psikolojik etkisi de oldu. Bir süre için Osmanlı zaferleri gibi gözüken savaş ve Paris Antlaşması 1768 ile 1839 yılları arasındaki dönemde Rusya'ya karşı uzun bir dizi Osmanlı askerî yenilgisinin ve bunların sonucu olarak imzalanan bir dizi küçük düşürücü barış antlaşmalarının ardından gelmiş ve Osmanlı ordusunun moralini takviye etmişti. Bir utanç belgesi olan 1833 Hünkâr İskelesi Antlaşması Rusya'ya, sultanı kendi “vasalı” olan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan korumak

için, birliklerini İstanbul yakınlarına yerleştirmesine bile izin vermişti. Bir Osmanlı askerî birliğinin komutanı olan Mehmed Ali, 1798’de Mısır’ı işgal etmiş olan Fransızlarla savaşmak için 1801-02’de bu ülkeye gönderilmişti; fakat Mehmed Ali mahallî güçlerle ittifak kurarak 1805’te resmen vali olarak tanınmıştı. Mehmed Ali daha sonra İstanbul’a cephe almış ve Sultan II. Mahmud’un ordularını yenerek 1831-39’da Suriye’yi ve Güney Anadolu’yu işgal etmişti. Sultan Mahmud, Mehmed Ali’ye özerklik ve irsî haklar tanımayı reddetti ve Rusya’nın yardımına başvurdu. Böylece, Mehmed Ali Paşa’nın İstanbul’u işgalini önlemek üzere çarın Osmanlı topraklarına asker yerleştirmesine izin veren Hünkâr İskelesi Antlaşması imzalandı. İngilizler müdahale ettiler –ama ancak 1838’de imzalanan bir antlaşmayla kârlı ticarî ve ekonomik imtiyazlar elde ettikten sonra– ve Osmanlı askerleriyle birlikte Mehmed Ali’yi gerisin geriye Mısır’a püskürttüler. 1840-41 Londra Antlaşması Hünkâr İskelesi Antlaşması’nı geçersiz kıldı, fakat Mısır ile ihtilaf ağır askerî ve ekonomik kayıplara yol açtı ve padişahın itibarını büyük ölçüde sarstı. İngiltere fiilen Osmanlı İmparatorluğu’nun hâmisî oldu; Lord Palmerston doktrini, İngiltere’nin Hindistan ve Akdeniz’deki çıkarlarına hiç değilse şimdilik hizmet etmenin en iyi politikası olarak, Osmanlı Devleti’nin toprak bütünlüğünü korumayı amaçlıyordu.

Kırım’daki Osmanlı zaferleri (Doğu Anadolu’daki kara savaşında Osmanlı askerleri aslında yenilmişlerdi) birçok Osmanlı’nın imparatorluğun Rusların elinde kaçınılmaz kaderine doğru ilerlediği yolundaki yaygın inancını sarstı. Gerçekten de 1853-56 Savaşı’nda Rusya’nın yenilgisi görünürde pek çok Müslümana ve önde gelen Osmanlı devlet adamına, Osmanlı Devleti’nin siyasi geleceği konusunda güven verdi ve İngiltere, Fransa ve diğer Avrupa güçlerini İslâm’ın düşmanları olarak değil, aksine kurtarıcıları, güvenilir dostları ve müttefikleri olarak görmeye yol açtı. Diğer taraftan, Avrupa da geçici olarak “müthiş Türk”ü Avrupa uygarlığının sınırları dışında yaşayan insanlar olarak değil Batı’nın değerlerini paylaşan “soylu” bir yaratık olarak görmeye başladı. Bu yeni algılayış kısmen Kırım Savaşı’ndaki Av-

rupa-Osmanlı ittifakını hazırlamaya katkıda bulunmuş olan bir olayın sonucuydu. 1849'da Sultan Abdülmecid İngiltere'nin desteği sayesinde Ruslarla Avusturyalıların savaş tehditlerine boyun eğerek Osmanlı topraklarına sığınmış olan Lajos Kossuth'un Macar ve Leh devrimcilerini teslim etmeyi reddetmişti.¹³ Macar hürriyet savaşçılarının adına bu kararlı tutumundan dolayı Avrupa padişaha Batı değer ve ülkülerinin soylu ve cesur bir savunucusu olarak bakmış ve Rusları doğulu despotlar ve zalimler olarak suçlamıştı. Aslında sığınma hakkı asırlık bir Osmanlı geleneğiydi ve İsveç Kralı XII. Karl (Demirbaş Şarl olarak da tanınır) da dahil olmak üzere birçok Avrupalı hükümdar geçmişte bu haktan yararlanmışlardı

Şunu da vurgulamakta yarar vardır ki, Kırım Savaşı'ndaki *de facto* Osmanlı Avrupa ittifakı Osmanlıların Hristiyan Avrupa ile ilişkilerinin uzun ve sorunlu tarihinde türünün ilk örneğidir. Bunun yan etkisi, Hristiyan Avrupa ile, ittifak şöyle dursun, dostluğun bile mümkün olamayacağını iddia eden tutucu Müslümanların bu görüşünü nötralize etmek olmuştur. Reformcu bürokrasi buna tepki olarak Avrupa ile yeni kurulan bu dostluğun, dinî inançların dış ilişkilerde etkili bir faktör olmaktan çıktığının bir kanıtı olarak ileri sürdü. Söz gelimi, İstanbul'un Kırım Savaşı sırasında ve savaştan hemen sonra Şeyh Şamil'e karşı takındığı nispeten soğukkanlı tutumu kendi Müslüman askerleri Avrupa'nın Hristiyan askerleriyle omuz omuza savaşırken, Kafkasya'nın şeriatçı militan müridlerini desteklemekten duyduğu huzursuzluktan kaynaklanıyordu.¹⁴

Savaşın en önemli yan ürünü Osmanlı İmparatorluğu'nu "uygar" uluslar topluluğunun bir üyesi ve uluslararası hukukun taraflarından biri ve lehdarı haline getiren 1856 Islahat Fermanı oldu. Osmanlı Hristiyanlarına eşitlik vermek ve İngiltere ile Fransa'ya da bir çeşit manevî denetim yetkisi tanımakla Islahat Fermanı Osmanlı Dev-

¹³ Bkz. Kemal H. Karpat, "The Impact of Hungarian Refugees in the Ottoman Empire, 1849-1851," *Hungarian Heritage Review* (Mart 1990): 131-53.

¹⁴ Mustafa Reşit Paşa, *Hristiyan Tebaaya Dair Layiha* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi), İbnü-lemin Mahmud Kemal (İnal) elyazmaları, no. 2612, 2975.

leti'nin iç ve dış işlerinde yeni bir çığır açmıştır.¹⁵ Islahat Fermanı bir bakıma sadece Osmanlı Hristiyanlarının haklarını ele almıştı. Kırım Savaşı sırasında hükümette yer almış olan tarihçi Cevdet Paşa, yıllar sonra Saraya sunduğu bir muhtıradan şunları kaydetmiştir: "Kırım Savaşı sırasında şartlar Hristiyanlara ek hak ve özgürlükler verilmesini gerektiriyordu, zira Avrupalı devletler Devlet-i Aliyye'ye yardım etmişlerdi. Merhum Sultan Abdülaziz'in saltanatı sırasında bu özgürlükleri daha da genişletmek farz olmuştu."¹⁶

Hristiyanlara tanınan eşitlik sadece bir dizi mevcut hakları genişletmekten ibaret değildi; Osmanlı Devleti'nin hukukî ve felsefî kuruluşunda temelli bir değişikliği de beraberinde getiriyordu. Hristiyanlar için "eşitlik" onların zımî statülerini –İslâm hukukuna göre Kitabın koruduğu kimseler– kaldırıyor ve onları Avrupa'dan ödünç alınan laik düzenlemelere tâbi tutuyordu. Bu sorun Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin en iyi olduğu 1840'ların sonunda tartışılmıştı. Bâbîâli'deki İngiliz sefiri ve sultan-halife Abdülmecid'in yakın dostu Stratford Canning (Birinci Vikont Stratford de Redcliffe, 1786-1880) Hristiyanlara "eşitlik" tanımak için şahsen bir dizi talepte bulunmuştu.¹⁷ Sultan, Canning'in taleplerini ileri gelen ulemadan oluşan özel bir komiteye havale etti. Komite 11-27 kasım 1849 tarihleri arasında konuyu görüştü ve uzun bir rapor yazdı. Raporu şöyle özetleyebiliriz:¹⁸

Komite ilk önce Hristiyanların Müslümanlar tarafından işlenen suçlarla (burada cinayet) ilgili olarak Hristiyanların tanıklığı sorunu üzerinde durdu ve böyle bir tanıklığın kabul edilmesinin şeriate aykırı olacağı sonucuna vardı; tahkikatı yapanların suçun işlendiği yerde oturan Hristiyanlara danışmalarını tavsiye etmekle yetindi. Komite cizyenin kaldırılmasının kanunsuz olduğunu ve hattâ gayri-Müslimlerden

¹⁵ Bkz. Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, 1963). İlan Karmi, "The Tanzimat and the Non-Muslims, 1839-1878: The Implications of the Reforms in Nineteenth-Century Ottoman Empire on the Legal, Political, Economic and Social Status of Non-Muslims," doktora tezi, Wisconsin-Madison Üniversitesi, 1986).

¹⁶ BA, Yıldız, bölüm 18, dosya 39, belge 1858, 17 Kasım 1879.

¹⁷ A.g.b., karton 39, belge 1863, 15 Şubat 1849.

¹⁸ BA, İrade, Dahiliye, belge 12447, 27 Kasım 1849 oturumu.

alınan başka vergilerle birleştirilmesinin de caiz olmadığına karar verdi, fakat nihaî kararı hükümete bıraktı. Gayri-Müslimlerin hükümet hizmetinde çalıştırılmasına gelince, komite, evel emirde bütün insan gruplarının adalete ve baskı ile hoşgörüsüzlüğe karşı korunmaya ihtiyaçları ve hakları olduğunu ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün Hristiyanların şeriate uygun olarak bu haklara sahip olduklarını belirttikten sonra, yine de gayri-Müslimlerin Müslümanlara göre üstün bir duruma getirilemeyeceklerine, dolayısıyla devlet memuru olmalarına ve Müslümanlara emir vermelerine izin verilemeyeceğini kararlaştırdı. Aynı nedenle, gayri-Müslimler askerî mızıklar, inşaat birimleri ve benzeri gibi şeriate aykırı düşmeyecek hizmetlerde çalışmak üzere askere alınabilirlerdi. Komite aynı zamanda Hristiyan tebaayı hükümete ısındırmak ("Hristiyan tebaanın taraf-ı Saltanat-ı Seniye'ye bir kat daha ısındırılması") için alınacak her türlü tedbiri desteklediğini bildirdi ve devlete sadakatlerini sağlamak için kendilerine bazı ticarî özgürlükler verilmesini tavsiye etti (Ulema ekonomik gücün siyasi sonuçlarıyla ilgili görünmüyordu). Özetlemek gerekirse, ulema komitesinin raporu göstermektedir ki, Osmanlı yerleşik din düzeni, İslâmî görüşe dayanarak, İngiltere ile Fransa'nın Hristiyanların eşitliğini sağlamak için teklif ettikleri başlıca tedbirlerden bazılarını karşı çıkıyordu. Komitenin, sultanın Avrupa hükümetleriyle dostane ilişkiler kurma ihtiyacına büyük bir anlayış göstermesine ve Avrupa düşüncelerinin ister istemez Osmanlı Hristiyanlarını etkileyeceğini kabul etmesine rağmen, Osmanlı Devleti'nin ancak şeriate sadık kalarak İslâmî bütünlüğünü koruyabileceğinde ısrarlıydı. Komite ayrıca, insanları zorla Müslüman yapmanın bütünüyle kabul edilemez olduğunu da ilân etti. Bu arada kaçırılan bazı Hristiyan kadınların ya da evlerinden kaçan çocukların ihtidasının (Müslümanlığı kabul edişinin) gönüllü olup olmadığının ve bu şahısların serbest iradeleriyle hareket edip etmediklerinin araştırılmasını tavsiye etti ve bu şekilde din değiştirenlerin ebeveynleri ve mahallî halk önünde sorguya çekilmelerini önerdi.¹⁹

¹⁹ Bkz. a.g.b., 24 Nisan 1850.

1856 Islahat Fermanı, 1849 Komisyonu'nun bütün itirazlarını bir kenara itti: gayri-Müslimlerin tanıklığının Müslümanlarınkıyla aynı değerde olduğu ilkesini kabul etti; cizyenin yerine bedelât-ı askeriye –askerlik hizmeti için alınan ve Hristiyanların muaf tutuldukları bir vergi– getirdi. Gayri-Müslimlere devlet memuru olma hakkını da verdi. Sonraları birçok gayri-Müslim, özellikle Ermeni ve Rumlar, Bakanlık mevkilerinde bulundular. Sık sık padişahın kendi inisiyatifinin eseri olarak gösterilen 1856 Islahat Fermanı aslında İngiltere ve Fransa tarafından İstanbul'a hemen hemen hiç danışılmadan kaleme alındı ve Bâbîâli tarafından Kırım Savaşı'na son veren barış düzenlemelerinin bir parçası olarak, olduğu gibi kabul edildi. Fermanın Müslümanlar arasında yarattığı kaygı çok büyük oldu. Reşid Paşa gibi reformlara gönül vermiş liderler bile fermanın Osmanlı ve İslâm yönetim ilkelerini ağır bir şekilde ihlâl ettiğine inandılar. Birçok Müslüman Abdülmecid'in bilerek ve isteyerek İslâm'ın kurallarından saparak fermanın hükümlerini benimsediğini söylerken, diğer bazıları da Avrupa'nın sultan-halifenin Batı'ya bağlılığından yararlanarak onu İslâm aleyhtarı tedbirler almaya hileyle veya zorla ikna ettiğini ileri sürdüler. Arap Yarımadası'nın bazı bölgelerinde halifenin ismi Cuma hutbesinden çıkarıldı.²⁰

Islahat Fermanı'nın direkt sonuçlarından biri Osmanlı Müslüman entelijensiyasını ideolojik bakımdan karşı gruplara bölmek oldu. Bir yandan modernistler, başlarında Saray ve bürokrasinin bir kesimi olmak üzere, Islahat Fermanı'nın devleti yeniden canlandırmak ve Rusya'ya karşı İngiltere'yle Fransa'nın dostluğunu kazanmak için zorunlu olduğuna inanıyorlardı. Öte yandan tutucular veya gelenekçiler, fermanı Osmanlı Devleti'ni içerden çökertmek için kurnazca hazırlanmış bir Avrupa-Hristiyan komplosu sayıyorlardı. Cevdet Paşa'ya göre, eğitim, adalet ve vakıflar yönetiminde önemli yerler işgal eden muhafazakârlar, Hariciye Nezareti'nin ve Tercüme Bürosu'nun Osmanlı hükümetinin temel ilkelerini ihlâl ettiklerine ve kendilerine verilmiş olan iktidarı ve gösterilen güveni kötüye kullandıklarına inanmışlardı.

20 Olumsuz tepki Cevdet Paşa tarafından çok canlı bir şekilde dile dile getirilmiştir; bkz. *Tezâkir*, yayımlayan Cavid Baysun (Ankara, 1953-67), s. 61-70. Ayrıca bkz. Davison, *Reform*, bölüm 2.

Modernistler, fermanın yönetimin İslâmî özüne dokunmadığını (“esa-sa dokunulmadı”) ileri sürerken, muhalifleri “devletin esasına halel getirildi” diyorlardı.²¹ Bürokrasinin en Batılılaşmış kanadı olarak bilinen Hariciye Nezareti ile öteki nezaretler arasındaki bu ideolojik bölünme daha küçük çapta da olsa şu veya bu şekilde bugüne kadar devam etmiştir.

Fermanın emrettiği reformlar çok geçmeden Hristiyanlar için ekonomik kârlara dönüştürüldü ve toplumsal tabakalaşma, etnik-dinsel bağlar, yönetici devlet bürokrasisine karşı takınılan tavırlar ve Hristiyanların egemenliğindeki ticaret sektörünün büyümesi üzerinde çok büyük etkileri oldu. Sultan Abdülaziz 1861’de tahta çıktıktan sonra, reformların muhafazakârlarda yarattığı korkulardan kendi otoritesini güçlendirmek için yararlandı. Reformcu nazırlar Fuad ve Âli Paşa’ların sırasıyla 1869 ve 1871’de ölümlerinden sonra, Tanzimat reformlarının uygulanması tavsadı, çünkü artık bu reformlar kendi başarılarına, eski statükonun geri gelmesini önleyecek kadar ivme kazanmışlardı. Reformlar birçokları tarafından temelde devleti güçlendirmiş olarak görülüyordu ve bu görüş sonunda herkes tarafından kabul edildi. Bu arada Abdülaziz, kendi otokrasisine meşruiyet kazandırmak ve bürokrasinin Batıcı-modernist kanadını hâkimiyeti altına almak için, hilafeti yeni ahlâkî, dinî ve psikolojik doruklara çıkardı.²²

Bütün bu gelişmeler Rus Müslümanlarını ve bunların Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilerini etkiledi. Bazıları Osmanlı sultanı tarafından benimsenen modern tedbirleri çarın Müslüman tebaasını din değiştirmeye zorlayan politikasına benzettiler, ama modern okullarda eğitim görmüş entelijensiya genelde reformlardan yanaydı. Bununla birlikte, iki ülkede de iktidara karşı bir hoşnutsuzluk vardı ve bu yüzden halk İslâmî hayat tarzının tek güvenilir destekçileri olarak cema-

21 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, s.64-89 (özellikle *tezkiye* (memorandum) 9 ve 10’a bakın. Şunu belirtmek gerekir ki, Osmanlı bürokrasisi hakkındaki yayınların çoğu hemen hemen sadece Dışişleri Bakanlığını ele alır ve diğer Bakanlıkların durum ve görüşlerini gözardı eder; bkz. Carter Findley, *Ottoman Officialdom: A Social History* (Princeton, 1989).

22 Bkz. Davison, *Reform*, bölüm 2.

atleri ve popüler hareketleri görüyordu; daha sonra toplumun devlete yabancılaşması bu durumdan kaynaklanmıştır.

Kırım Savaşı'nın Rusya'nın Müslüman tebaasına karşı uyguladığı politikaya etkileri derin ve kalıcıydı, çünkü savaş Müslüman halkın kendisine fazla sadık olmadığını göstermişti. Orta Kırım'daki Müslümanlar Osmanlı-İngiliz kuvvetleriyle işbirliği yapmışlar ve Kafkasya'da Şeyh Şamil'in sürmekte olan Müridist ayaklanması başka Müslümanları da çara karşı çıkmaya teşvik etmek ve Karadeniz'in güvenliğini tehlikeye sokmak potansiyelini taşıyordu. Dolayısıyla, Rus hükümeti 1859'da Şamil'i teslim olmaya mecbur etti ve bu arada Kuzey Kafkasya'da Müslüman nüfusun büyük bir kısmını öldürdü ve milyonlarca kişiyi evinden barkından etti. Bazıları Kuban ovalarına yerleştirildi, fakat birçoğu Osmanlı topraklarına kaçtı. Kırım Müslümanlarının büyük bir bölümü de Rus misillemesinden korkarak daha önceden kitle halinde Osmanlı topraklarına göç etmişti ve bu durum 1856'dan sonra da devam etti.

Rusya'nın Doğu Avrupa'ya ilerlemesine engel olan ve Karadenizi silâhsızlandıran 1856 Paris Antlaşması Osmanlı İmparatorluğu'na nefes alacak zaman bıraktı. Rusya Balkan Hristiyanları arasında pan-Slavizm propagandası yapmakta serbest kaldı ve Hindistan'a girişi koruyan Ortadoğu ve Orta Asya Rus yayılmasına ardına kadar açık kaldı. İngiliz hükümetinin Hindistan'la ilgili en büyük korkusu gerçekleşmek üzereydi. Nitekim, Ruslar Orta Asya'yı işgal etmeye başladılar.²³

23 Rusya'nın Orta Asya'ya yayılması konusunda bkz. Michael Rywkin, ed., *Russian Colonial Expansion to 1917* (Londra, 1988); Richard A. Pierce, *Russian Central Asia, 1867-1917: A Study in Colonial Rule* (Berkeley, 1960); George Nathaniel Curzon, *Russian in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question* (Londra, 1889); H. Sutherland Edwards, *Russian Projects against India from the Czar Peter to General Skobelev* (Londra, 1885); H.Blerzy, "Les Révolutions de l'Asie centrale," *Revue Deux Mondes* 5 (1874): 138, 141-44; G.Lejean, "La Russie et l'Angleterre," *Revue Deux Mondes* 69 (1867): 702 ve müt.; Gabriel Charmes, "La Situation de la Turquie," *Revue Deux Mondes* 47 (1881): 741; Friedrich von Hellwald, *The Russians in Central Asia* (Londra 1874); Eugene Schuyler, *Turkistan: Notes of a journey in Russian Turkistan, Hokand, Bukhara, and Kulja* (New York, 1876); R. Bosworth Smith, *Muhammad and Muhammadanism* (Lahor, [1974]), s. 246-47; M.A.Tretev, *Russia and England in Central Asia* (Calcutta, 1876); Arminius Vambery, *Sketches of Central Asia* (Londra, 1868) ve *Central Asia and the Anglo-Russian Frontier Questions: A Survey of Political Papers* (Londra, 1874).

Rusların güneye doğru bir hareket başlatmasından çekinen Hindistan genel valisi Bağdat ile Basra'yı işgal ederek orada İngiliz varlığını kurmak için planlar hazırlamaya başladı.²⁴ Bu arada Ruslar da İngilizlerin, müttefikleri sultan-halifeyi kullanarak Kafkasya ve Orta Asya'daki huzursuz Müslümanlar arasında fesat çıkarmalarından korkuyorlardı.

Rusların Orta Asya'yı işgali Osmanlı'nın bölge ile ilişkileri tarihinde yeni ve belirleyici bir çığır açtı. Genişleyen kapitalizm, modern bir eğitim sisteminin kurulması, yeni tip bir entelijensiya tipinin ortaya çıkışı ve iletişim devrimi Rusya ve Orta Asya'da yeni tip bir Müslüman yarattı. Bu derin sosyo-ekonomik kültürel, politik ve psikolojik dönüşümler bağlamında, Rusya Müslümanları ile Osmanlı Devleti arasındaki tarihî bağlar sıkılaştı ve yeni bir canlılık ve anlam kazandı.

OSMANLI TÜRKLERİ İLE ORTA ASYA TÜRKLERİ ARASINDAKİ TARİHÎ İLİŞKİLER

Osmanlı Türklerinin ataları Orta Asya'dan gelmişlerdir ve güçlü bir mîknatısın etkisi altında kalmışçasına kabaca 8. yüzyıldan 15. yüzyılın sonuna kadar sürekli olarak Batı'ya göç etmişlerdir. Ortadoğu'daki Moğol işgali ve Timurlenk'in (1336-1405) Anadolu'ya yürüyüşü sadece bu göçlere ivme kazandırmakla kalmamış, onlara dinî-kültürel özel bir unsur katmıştır. Orta Asya'da Timur İran etkisinin yerine Türkî kültür, dil ve siyasi geleneklerini getirmiş ve ayrıca Anadolu'daki Moğol siyasi nüfuzunu zayıflatmıştır.

Timur'un zaferi, desteklediği Türkî popüler sufi tarikatlerin Anadolu'da ve daha sonra Balkanlar'da çoğalmasına yardım etmiştir. Timur, müritleri veya torunları Anadolu'ya hâkim olan Ahmed Yesevi'yi başlıca dinî şahsiyetlerden biri olarak kabul etmiş ve anısına bugün hâlâ Güney Kazakistan'daki Yesi'de (bugünkü Türkistan) hâlâ ayakta duran muhteşem türbeyi yaptırmıştır; ayrıca Orta Asya'da Türk-İslâm medeniyetinin merkezi olarak Semerkand'ı yeniden inşa

24 Shukla, *Britain, India*, s.28.

etmiştir.²⁵ Timur, bilindiği gibi, birçok önde gelen İslâm âlimini ve bu arada Şemseddin Cezeri'yi ve Orta Asya kökenli başka göçmenleri Semerkand'a davet etmiştir. Sonradan Anadolu ile Orta Asya arasındaki iletişimin yoğunlaşması üzerine, birçoğu Mekke'ye giden hacılar olmak üzere, Orta Asyalı seyyahların ihtiyaçlarını karşılayacak yeni tekeler açılmış ve eskileri (1380'de Tarsus'ta, Abdullah el-Mencek tarafından kurulan Türkistan tekkesi gibi) onarılmıştır. Türkistan tekkesi, Buhara, Semerkand, Duşanbe, Taşkent, Aksu, Hive, Fergana, Belh, Kaşgar, Hoten vs. gibi toplam seksen dört yerleşim biriminin sakinlerine hizmet etmiştir.²⁶ Beyce Şeyh diye bilinen ve 1381'de kurulup 1883'te hâlâ faaliyet halinde bulunan ikinci bir tekkenin vakfiyesi, 14. yüzyılda Buhara bölgesindeki şehir ve kasabaların arasındaki mesafeler de dahil olmak üzere, gerçek coğrafî bilgiler içerir.²⁷ İstanbul'daki üç tekke, Orta Asyalı yolcularla İstanbul ulemasının bir parçası haline gelip Buhara, Kaşgar, Hive vs. hanlarının lobicileri ve temsilcileri olarak hareket eden şeyhler için aylarca ve hattâ yıllarca barınak ve istihdam sağlamıştır.

Buhara, Semerkand ve Hive gibi Orta Asya öğretim merkezleri Osmanlı sultanlarına din ve müspet ilim hocaları sağladı. Meselâ, Sultan I. Mehmed'in (sl. 1413-1421) oğullarının eğitimi, aslında Şamlı olan fakat öğrenimini Maverâünnehir'de yapmış olan Mevlânâ Ahmed (Muhammed bin Arabşah) tarafından verildi. Daha sonra Sultan II. Bayezid (sl. 1481-1512), matematik ve astronomi dallarında, ikisi de Orta Asyalı olan Mirim Çelebi ve Timur'un torunu Uluğ Bey'in meslekdaşı ve dostu ünlü bilgin Ali Kuşçu'dan (yak. 1420-74) ders aldı. Uluğ Bey'in kendisi de hem Semerkand hükümdarı hem de önde ge-

25 Bkz. Beatrice F. Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane* (New York, 1989). Geniş bir background için, bkz. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkî Türkistan ve Yakın Tarihi* (İstanbul, 1981) ve V.V. Barthold, *Historie des turcs d'asie centrale* (Paris, 1945) (Türkçesi: V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çeviren Hakkı D. Yıldız, Ankara, 1990).

26 H. Baki Kunter, "Tarsustaki Türkistan Zaviyelerin Vakfiyeleri," *Vakıflar Dergisi* 6 (İstanbul 1965): 31-64. Ayrıca bkz. Shams al-Din Ahmad Aflaki, *Manaqib al-'Arifin*, yayımlayan Tahsin Yazıcı, 2 cilt (Ankara, 1976-80).

27 Kunter, "Tarsustaki..."

len bir gökbilimciydi.²⁸ Sultan II. Mehmed (sl. 1451-1481) ile yakın arkadaş olan Ali Kuşçu İstanbul'da bir rasathane kurulmasında öna-yak oldu. Bu rasathane, Osmanlı sarayında skolastik zihniyetli muha-fazakâr ulemanın müspet ve uygulamalı bilimlerden yana olanlara üs-tünlük sağladığı 16. yüzyılda yıktırıldı.²⁹

Belki Orta Asya'nın en büyük etkisi din alanında meydana gel-di. Çoğu Buhara ve Semerkand'dan gelme Nakşibendiler olmak üze-re, en az yirmi önemli şeyh Osmanlı Devleti'ne yerleşti, vaazlar verdi, eserler yazdı ve öldü.³⁰ Kurucusunun ölümünden sonra ortodoks ni-teliğini değiştiren Bektaşı tarikatı de Orta Asyalı bir din adamı olan Hacı Bektaş tarafından kurulmuştu [Tarikate Yeniçeriler de girdi, ama Yeniçerilik kurumunun yıkıldığı 1826 yılında Bektaşılık de ortadan kaldırıldı. Bugün Cumhuriyet Türkiye'sinde ve Arnavutluk'ta hâlâ birçok Bektaşı vardır. Orta Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesi merkezinde bulunan âsitane (merkez tekke, pîrevi) ve Hacı Bektaş Türbesi Cum-huriyet'in ilk yıllarında kapatılmış olmasına rağmen, bugün müze ola-rak ziyarete açıktır ama kutsal bir yer, âdeta bir millî türbe haline gel-miştir].

Osmanlı Türkleri ile Rusya Müslümanları arasındaki tarihiî bağlar 16. yüzyılda siyasi bir boyut kazandı. İranlı Şah İsmail Şiiliği si-yasi bir ideoloji haline getirdi ve onu Osmanlı Devleti'ne ve Şeybanile-rin yeni kurulmuş Özbek (Uzbek) devletine karşı kendi yayılmacı po-litikasını meşrulaştırmak için kullandı. Ama Osmanlı Sultanı I. Selim (sl. 1512-1520) Şah İsmail'i Çaldıran'da bozguna uğratarak Şeybani iktidarının yeniden kurulmasına izin verdi ve Anadolu'da Sünniliği pe-

²⁸ Ali Arslan, "Türkistan ile Osmanlı Türkiye'si Arasındaki İlmî Münasebetler (XV.-XIX. yy.)," doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1988, s. 48-87. En kapsamlı İngilizce araştırmalardan biri için bkz. Dina Le Gall, "The Ottaman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religions Culture and Its Transmission," doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1992, Ekim 1990'da Türkistan'da düzenlenen bir Ahmed Yesevi konferansı için ACASIA (Associati-on for Central Asian Studies) haber bültenindeki yazıma bakın (1991).

²⁹ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul, 1982), s. 36 ve müt. Ayrıca bkz. Mehmed Arif, "Devlet-i Osmaniye'nin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulema", *Darülfünun Ede-biyat Fakültesi Mecmuası* (1914): 137-44.

³⁰ Şeyhlerin listesi için bkz. Arslan, "Türkistan," s. 127-37.

kiştirdi.³¹ Bu olay Orta Asya hükümdarlarının niçin Osmanlı padişahlarını özel bir konuma sahip olarak gördüklerini bir ölçüde izah edebilir: sultanlar sadece hilafet makamının sahibi olmakla ve bu hükümdarların (genellikle gasbedilmiş) otoritelerini meşrulaştırmaya muktedir olmakla kalmayıp, aynı zamanda Türklerin en ileri ve en başarılı kolunu temsil ediyorlardı. 1713 gibi geç bir tarihte Hoten, Kazgan ve daha başka bölgelerin hükümdarı olan Seyyid Mehmed Ömer Han, Osmanlı padişahından, kendisine bir mektup, bir kılıç ve onu topraklarının gerçek ve meşru hükümdarı olarak tanıdığını gösteren daha başka simgeler göndermesini istedi.³² 1802’de de, Buhara hükümdarı Haydar Şah sultandan kendisini Türkistan’ın ve Turan topraklarının padişahı olarak tanınmasını (“Türkistan ve Turan-zemin elkâbı tahrir kılınması”) istedi.³³

Yukarda verilen bilgilerin amacı, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu’nda milliyetçiliğin ve pan-Türkçülük-pan-İslâmcılık kavramının yükselişini doğru kültürel, ideolojik ve tarihsel bir perspektife oturtmaktır. İlkın, İslâm’ın Anadolu’da Türk etnik gelenekleri bağlamında geliştiğini ve Orta Asyalılar tarafından da geniş ölçüde beslendiğini görüyoruz. Ortodoks İslâm’ın temel akidelerine sıkı sıkıya bağlı kalmasına rağmen, belirgin bir dünyevî doğrultusu vardı. Türk İslâm’ın bu

31 *Tarih-i Peçevi, Tarih-i Selaniki, Netayic-ül-Vukuat*, vs. gibi klasik Osmanlı kaynaklarında Özbek-Osmanlı ilişkileri hakkında yararlı bilgiler vardır. Ayrıntılı bir kronolojik inceleme için bkz. J. Audrey Burton, “Relations between the Khanate of Bukhara and Ottoman Turkey, 1558-1702,” *International Journal of Turkish Studies* 5: (1990-91 kışı): 83-104. Orta Asya ile ilgili Osmanlı kaynakları hakkında faydalı bilgiler içeren iki çalışma için bkz. Ayten Sarıyar, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Özbek Münasebetleri,” doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1965; ve Mustafa Budak, “Osmanlı-Özbek Siyasi Münasebetleri (1510-1740),” doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1987. Kapsamlı bir araştırma için bkz. Mehmed Saray, *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875)* (İstanbul, 1984). Bu ilişkiler hakkında çok faydalı bir belge koleksiyonu Türk Arşivleri Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanmıştır. *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri: cilt 1, 1687-1908 yılları arası* (İstanbul, 1992). Bundan böyle bu belgelere burada *Osmanlı Devleti-Orta Asya Münasebetleri* diye atıfta bulunulacaktır.

32 *Osmanlı Devleti - Orta Asya Münasebetleri*, belge 41, s.98-100 (orijinali BA, Hatt-ı Humayun, belge 36547).

33 A.g.b. belge 46, s.103 (orijinali BA, Hatt-ı Humayun, belge 76/6). Şah Haydar’ın elçilik heyetiyle ilgili başka tebliğler de vardır.

özellği onu ayrı bir kategoriye sokar ve Türk milliyetçiliğinin de temelini oluşturur. Orta Asyalıların kültürel-dinsel ayakta kalma mücadelesinin ve Osmanlı Devleti'nin Rus yayılcılığına karşı çıkma arayışının her iki tarafı uzun bir geçmişe sahip ilişkilerini pratik siyasi amaçlara yöneltmeye zorladığı 19. yüzyılın ortalarına kadar, Orta Asya-Osmanlı ilişkileri apolitik nitelikteydi. Bununla birlikte, bu ilişkilerin kültürel-dinsel muhtevası eninde sonunda hem 19. yüzyıl milliyetçilerinin millet kuramlarına hem de dış politika üreticilerinin propaganda cihazına hammadde sağladı.

Ünlü tarihçi ve üç padişahın danışmanı Cevdet Paşa, II. Abdülhamid'in isteği üzerine hazırladığı bir muhtıradan, kendisinin ilk müşşidi ve hâmisî olan Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın (1800-58) Bâbî-âli'nin yönetiminde bir Orta Asya konfederasyonunun kurulmasına yönelik tasarıları olduğunu açıklamıştır. Hive (Hiyve), Buhara, Afganistan ve bölgenin Türkmen aşiretlerinden oluşması öngörülen bu konfederasyon Rusya'nın Maverâünnehir'e –Amu Derya ile Siri Derya nehirleri arasındaki bölgeye– doğru ilerlemesini önleyecekti.³⁴ Cevdet Paşa'ya göre, bu proje gerçekleşmedi, çünkü Bâbî-âli'nin Orta Asya'ya karadan doğrudan girişi yoktu ve İngilizler projenin kendi çıkarlarına uygun olduğunu kabul etmekle birlikte konfederasyonu kendi başlarına kurmaya karar verdiler. Cevdet Paşa'nın buna canı sıkıldı ve şikâyetini şöyle dile getirdi: “İngilizler örgütsüz ve geri kalmış onca Müslüman devleti bir araya getirmeyi nasıl başaracak? Böyle bir birlik ancak Yüce Hilafet makamı tarafından kurulabilir.”³⁵ İngilizlerin Müslümanlarla ne yapacaklarını bilmediklerini göstermek üzere, Cevdet Paşa üç İngiliz elçilik heyetinin Buhara emiri tarafından tutuklandığını ve serbest bırakılmalarını isteyen Hilafet mesajının kendisine ulaşmasından bir hafta önce idam edildiklerini anlatır. Cevdet Paşa'ya bakılırsa, emir, halifenin isteği kendisine daha önce ulaşmış olsaydı, “Müminlerin Kumandanı ve Peygamber'in temsilcisi olan halifenin emrine mutlaka itaat edilmiş olacağını” söylemiş. Nitekim 1863'te, ca-

³⁴ BA, Yıldız, hölüm 14, karton 38, belge 553/618, 13 Şubat 1894.

³⁵ A.g.b. Cevdet Paşa *temeddün* (medenileşme) tabirini kullanır.

susluk yapmakla suçlanan üç İtalyan tüccar padişahın müdahalesi üzerine gerçekten serbest bırakıldı.³⁶ Başka bir yerde, Cevdet Paşa İngilizlerin Orta Asya konfederasyonunu kurmaktaki başarısızlıklarını Osmanlıları kendi Hindistan işlerine karıştırmaktan korkmalarına ve aşırı “bencil”liklerine hamletmiştir.³⁷ Aslında, Cevdet Paşa’nın muhtırası- sının yanısıra, Osmanlı arşivlerindeki düzinelerce yazışma evrakı, Osmanlı sultan-halifesinin ve bürokrasisinin Rusya ve Orta Asya’daki Müslümanların durumu hakkında iyi bilgilendirildiklerini, fakat üzer- lerindeki nüfuzlarını kullanma potansiyellerini biraz abarttıklarını gösterir. Bununla beraber, Ruslar Orta Asya üzerinde gerçekleşecek bir Osmanlı-İngiliz ittifakından korkuyor ve bu korkuları Orta Asyalı Müslümanların sultanlara besledikleri büyük saygının emareleri orta- ya çıktıkça daha da artıyordu.

1820-50 döneminde, Rusya bugün Orta Kazakistan olan bölge- de birçok müstâhkem mevkiller kurdu. Ardından, 1855’te General M.G. Çerniyaev, Verny’den (Almatı, Almaata) Yesi’ye (bugün Türkis- tan) yürüdü ve Mayıs 1865’te Hokand ile Buhara hanları arasındaki anlaşmazlık ve rekabetten yararlanarak Hokand Hanlığı’nın ikinci bü- yük şehri olan Taşkent’i işgal etti. Fethedilen toprakların valisi Gene- ral Kaufmann 1867’de hepsini tek bir idarî birim altında topladı ve Türkistan diye adlandırdı. Bu, tarihte Türklerin etnik adını taşıyan ilk resmî idarî birimdi. Bir yıl sonra, Kaufmann Semerkand’ı fethetti ve Buhara emirini Rus himayesini kabul etmek zorunda bıraktı; Buhara yine de 1920’ye kadar ismen bağımsız kaldı ve emir Osmanlı sultan- halifesinden (ve aynı zamanda İran’dan) yardım almaya çalıştı. Hive Hanlığı 20 Mayıs 1873’te Rus himayesine dönüştü ve Amu Derya Nehri’nin doğusundaki tüm toprakları Türkistan valiliği ile birleştiril- di. Ardından, eski Rus vasalı Han Hudayar’ın liderliğinde çıkan bir ayaklanma 1875’te bastırıldıktan sonra, Hokand Hanlığı ilhak edile- rek o da Türkistan’ın bir parçası haline getirildi. Bu ilhakin, çar tara-

³⁶ Bkz. *Osmanlı Devleti-Orta Asya Münasebetleri*, belge 73 (orijinali BA, İrade, Hariciye, belge 13785).

³⁷ BA, Yıldız, bölüm 18, karton 39, belge b1863, 15 Şubat 1894.

fından icat edilen ve sonradan Komünist idareciler tarafından kullanılan bir formülle, “Hokand halkının isteklerine uygun” olarak yapıldığı söylendi.

Bu şekilde elde edilecek açık stratejik çıkarların yanısıra, Rusya’nın Orta Asya fetihlerinin Moskova’nın gittikçe genişleyen tekstil sanayii için (pamuk ithalatı 1860-64 döneminde 713,000 rubleden 6 küsur milyona çıkmıştı) ham pamuk ihtiyacından ve Rus malları için pazar bulmak arayışından kaynaklandığı söylenmiştir. Rus yayılmacılığı Rus Savaş Bakanı D.A. Milyutin tarafından çarın bilgisi dahilinde en ince teferruatına kadar planlanmıştı. Çar, anlaşılan Dışişleri Bakanını M.D. Gorçakov’u bu işe bulaştırmamış ve Avrupalılara Rusya’nın Orta Asya’yı ilhak etmeye niyeti olmadığını söylemesi için kendisine talimat vermiştir. Daha sonra dışişleri bakanlığı, zavallı İngiliz ve Fransız diplomatlarından özür diledi ve istilânın Rus generallerin şahsî ihtiraslarından ve Orta Asya’ya “izinsiz” kampanyalarından kaynaklandığını söylediler.

RUSLARIN ORTA ASYA FETHİNE OSMANLI-MÜSLÜMAN TEPKİSİ

Rusların fetih tarzı, özellikle çarın generalleri tarafından Orta Asya Müslümanlarını itaat altına almak için başvurulmuş terör yöntemleri hem mahallî ve Osmanlı tepkilerini hem de yerlilerin Ruslara bakış açısını büyük ölçüde etkiledi. Modern silâhlarla donatılmış bir avuç Rus askerinin büyük fakat kötü eğitim görmüş ve modası geçmiş silâhlar kullanan Orta Asya ordularını yenilgiye uğratmış olması Rusların Asyalılara ve Müslümanlara oranla üstünlüklerini kendi gözlerinde daha da büyüttü. Ruslar kendilerini, üstün Ortodoks inançlarının ve “uygarlığın”, yani kendilerininmiş gibi gösterdikleri Avrupa fikir ve kurumlarının, temsilcileri olarak görmeye başladılar. Ama aslında, model olarak kullandıkları Batı uygarlığının liberal ruhuna yabancı kaldılar ve ondan sadece silâhlarını, askerî taktiklerini ve zayıf Müslüman komşularını yenmek, hükümleri altına almak ve yönetmek için gerekli diğer araçlarını ödünç aldılar. Rus duygularını en iyi temsil

eden Rus milliyetçisi Slavofiller Batı'yı ve uygarlığını toptan reddederken, Batı'dan yana olanlar Batı uygarlığının kabulünü istiyorlardı. Müslüman aydınlar genellikle Batılılaşmacıların yanında yer aldılar.

Ruslar, Orta Asya üzerindeki hâkimiyetlerinin, yerliler muazam insan kaynaklarını seferber edip modern bilgiler, askerî taktikler öğrendikleri ve silâhlar edindikleri takdirde devam etmeyeceğini bildiklerinden, Türkistan valisi General Kaufmann aşırı muhafazakâr din adamlarını ve onların tuttuğu dogmatik, bol ibadetli İslâm versiyonunu destekleyerek ve vakıfların çoğunu onlara bırakarak yenilik ve değişimi durdurmaya çalıştı. Ekonomik destek teminatı verilen resmî Rus Müslüman cemaati Rusya'nın ve kendi otokratik hanlarının arkasına sığındı ve modernist aydınlardan, ceditçilerden koptu. Kaufmann daha da ileri giderek Müslümanlar galeyana gelip ayaklanmasınlar ve generalin dumura uğramaya mahkûm olduğuna inandığı bir dine yeni bir hayat aşılarnasınlar diye, Hristiyan Ortodoks misyonerlerin Müslümanlar arasında dinlerini değiştirmeleri için telkinde bulunmalarını ve propaganda yapmalarını yasakladı. Kaufmann etkili bir yönetim şebekesi kurdu ve mahallî halk tarafından iyi karşılanan ekonomik reformlar gerçekleştirdi. Fakat halefleri yozlaşmış, rüşvetçi ve pasif insanlardı ve onların yönetiminde Orta Asya, sulu tarımın gerçekleştirildiği ve çoğu Rus sömürgecilere tahsis edilmiş bazı bölgeler dışında, genel bir ekonomik durgunluğa sürüklendi.

Orta Asya'daki Rus istilasının haberleri Osmanlı kamuoyuna özel mektuplar, gezginlerin ve görgü şahitlerinin anlattıkları ve Orta Asya liderlerinin Osmanlı sultan-halifesine yazdıkları özel mektuplar vasıtasıyla ulaştı. Daha 1870'te Buhara ve Harizm (Harezmi) bölgelerindeki Türkmen kabilelerin başı Mehmed Murad adında özel bir elçi aracılığı ile İstanbul'a gönderdiği kişisel özel bir mektupta, "hilafet-penahiden Rus yayılmacı faaliyetlerine karşı beni ve halkımı korumanızı ve yardımlarınızı talep ediyorum," diyordu.³⁸ Kazaklardan "ulus"

38 BA, İrade, Meclis-i Mahsus, belge 1627, 7 Ekim 1870. Elle yazılmış mektup Arapça kelimelerin, Osmanlıca siyasi terimlerin ve yerli tabirlerin nasıl birbirine karışmış olduğunu gösteren ilginç bir örnektir.

(millet) diye bahsediyor ve “sayısız Müslümanın nasıl şehit edildiğini, nasıl esir alındığını ve tutuklandığını...ve cami, mescit ve hanların nasıl yıkılıp kiliseye dönüştürüldüğünü...” renkli bir dille anlatıyordu. Sonunda yazar umudunu “önce Allah’a ve sonra İslâm’ın hamisine ve dergah-ı ilahiye” bağladı. Buna benzer daha birçok mektupta, kendi liderlerinin haşin ve hoyrat yönetimi altında zaten moralleri bozulmuş ve sindirilmiş olan Orta Asya yerlilerini yıldırma için Rusların nasıl sistematik teröre başvurduklarını ve en küçük bir asayişsizlik işareti veya sadece şüphesi üzerine yerlileri nasıl topyekün kılıçtan geçirdiklerini anlatan tafsilata rastlamak mümkündür. Sözgelisi, Hive yakınlarındaki Yomut kabileleri önemsiz kabahatler yüzünden çok büyük para cezaları ödemeye mahkum edilmişler ve bunları ödeyemeyince de, Ruslarla dost olmalarına rağmen, neredeyse hepsi öldürülmüştü. Türkmenistan’da Göktepe’yi savunanlar da son a’lamına kadar öldürülmüşlerdi.³⁹

Çok geçmeden Rus Müslümanlarının şikâyetleri Osmanlı basınında yer almaya başladı. *Basiret* gazetesinde yayımlanan bir mektupta Orenburg (o tarihte Rus Müslümanlarının başlıca merkezi) uleması şikâyetinde “Müslümanlara karşı uygulanan çeşitli baskılara ek olarak, Rusların Müslüman kadınlarını Rus kadınları gibi giyinmeye zorladıklarını, 17 yaşından önce evlenmelerine engel olduklarını ve Müslümanlara sanki daha önce tanassur etmişler (din değiştirerek Hristiyan olmak) gibi muamele ettiklerini hikâye etmiştir.⁴⁰ Sonuç olarak, Orenburg uleması halifeye bölgedeki bir milyon Müslümanın baskıya dayanamayarak halifenin topraklarına göç etmeyi planladığını bildirmiştir. Bu göç elbette Osmanlı hazinesine büyük bir malî yük getirecekti; zaten sayısız Nakşibendi şeyhi müritleriyle beraber halifenin kendi kendilerini davet etmiş konukları olarak İstanbul’da kalmışlardı.

Osmanlı payitahtının en çok okunan gazetesi olan *Basiret* büyük ölçüde Rusların Bosna (1875) ve Bulgaristan (1876) âsilerini des-

³⁹ Başka örnekler için *Osmanlı Devleti-Orta Asya Münasebetlerinde İstanbul ile Orta Asya arasındaki muhaberata ve 31 sayılı dip notundaki kaynaklara* bakın.

⁴⁰ *Basiret*, 31 Ocak 1877.

teklmelerine karşı bir tepki olmak üzere, Rusya aleyhinde bir kampanya başlattı. Orta Asya'daki Müslümanların durumuna ilişkin haberleri yaydı (ve abarttı) ve Rusların Müslümanların hayat tarzını nasıl küçümsediğini anlattı. *Basiret*, Rusların Osmanlı Devleti'ndeki Ortodoks Hristiyanlar için "eşitlik" talebinin, çarın kendi Müslüman, Yahudi ve Leh tebaasına uyguladığı baskı ve ayrımcılık politikasıyla çeliştiğini belirtti. Buhara Hanının iki küçük oğlunun, onbeş yaşındaki Seyyid Mehmed Necmeddin ile on yaşındaki Seyyid Mansur'un, "çarın hizmetkârları bölüğü" olarak tarif ettiği bir birime kaydedilmek üzere St. Petersburg'a gönderilmesini alaycı bir dille anlatıyordu. *Basiret*'in aynı nüshası, Buhara Hanı'nın en büyük oğlu, "kuvvetli dinî inançlara sahip" (gerçekte bu kuvvetli millî duygular demekti) ve bu yüzden Ruslar tarafından sürgün edilmiş olan Abdülmelik Töre Han'ın Moskova yerine Mekke'ye gitmeyi tercih ettiğini iftiharla bildiriyordu. Töre Han kutsal şehirde Rusların bir başka kurbanı olan Hokand Hanı'yla karşılaştı⁴¹ ve Haziran 1877'de İstanbul'a geldiğinde padişah tarafından anlı şanlı bir şekilde karşılandıktan sonra, Bâbü'âlî'ye Orta Asya'daki durum hakkında geniş bilgiler verdi.

Basiret, Azerbaycan'daki Gence, Şirvan ve Karabağ (Penah Han) hükümdarları arasında teati edilen mektupları da yayımladı. Bunlardan birinde, "üçümüz de Müslüman olduğumuza ve çevremizi kuşatan Ruslar dinimizin düşmanları olduğuna göre" Rusların kendilerine Hristiyanlığı zorla kabul ettirme çabalarına karşı koymak için aralarında birleşmeyi öneriyordu.⁴² Artık Sünni-Şii bölünmesinin sona erdiğini ve Rusya'da yaşayan bütün Müslümanların tek bir ulusal grup oluşturduğunu ima etmekten de geri kalmıyordu. Aşağıdaki alıntıda, *Basiret*'in sansasyonel gazeteciliğinin tadına varılabilir:

"Çerkez ve Dağıstan dağları annelerinin sütünü emen bebeleri bile öldüren bu vahşi hayvanların eylemleri yüzünden kızıla boyandı... Orta Asya'daki Moskofların zalimce eylemlerinin eşi ve menendi yoktur. Rusların Hindistan'a ilerlemesini önleyen ve yüzyıllardan beri

⁴¹ *Basiret*, 13 Aralık 1876.

⁴² *Basiret*, 20 Eylül 1876, 10 Aralık 1876, 8 Şubat 1877.

Müslüman ülkeler olarak bağımsızlıklarını koruyan Harizm ve Hive gibi ünlü tarihî yerler Moskoflar tarafından istilâ edildi.”⁴³ *Basiret*’in bu Rus aleyhtarı kampanyasına malî desteğin İngilizler veya bunda çıkarı olabilecek bir başka güç tarafından sağlandığından şüphelenmek elden gelmiyor.

İNGİLİZLERİN ORTA ASYA İÇİN İSLÂM PLANI

İngilizler, Ruslar’ın Hindistan’a ilerlemesini durdurmak ve Orta Asya’da kendi politikalarını sürdürmek için Osmanlı hilafetinden yararlanmaya yönelik bir plan geliştirmişlerdi. 1877-78 Savaşı’nda Osmanlıları yenilgiye uğrattıktan sonra, Ruslar Amu Derya’yı kendi nüfuz alanlarıyla İngilizlerinki arasında sınır çizgisi olarak kabul ettikleri 1873 Antlaşması’na rağmen, güneye, yani Hindistan’a doğru yeniden ilerlemeye hazır görünüyordular.⁴⁴ Ruslar, İngiltere’nin Orta Asya Müslümanlarını, Kaşgar hükümdarı Yakub Bey’in örneğini izleyerek halifenin hükümrânlığını kabul etmeye kışkırtmasından resmî yollarla şikâyetçi oluyorlardı.⁴⁵ Aslına bakılırsa, hilafetin Orta Asya Müslümanları arasında saygın bir yeri olduğuna inanan İstanbul’daki ve Hindistan’daki İngiliz subayları, 1876’da, Orta Asya Müslümanlarını Rusya’ya karşı seferber etmek için Osmanlı hilafetini kullanmaya yönelik bir planı Londra’ya göndermişlerdi.⁴⁶ *Basiret*, İngiltere’nin Orta Asya’da bir Müslüman koalisyonu kurmaya kararlı olduğunu, Orta Asya’daki Rus ilerleyişini durdurduğunu ve Kabil ve Kaşgar ile ilişkilerini düzeltmekte olduğunu haber verdi.⁴⁷ İngiliz düşüncesinin temelini oluşturan şey, Müslümanlara ancak kendi dinî inançlarının kılavuzluk edebileceği ve halifenin diğer Müslüman hükümdarlar ve sıradan müminler üzerindeki nüfuz ve otoritesinin onlara ittifaklarını değiştirecek ve İngiliz egemenliği altına girmeyi kabul ettirecek kadar güçlü olduğu inancıydı.

⁴³ *Basiret*, 8 Şubat 1877.

⁴⁴ Bkz. İkinci Bölüm ve Arminius Vanbery, “Pan-Islamizm,” in *The Nineteenth Century* 60 (Temmuz-Aralık 1906), 547-58; 61 (Ocak-Haziran), 860-72.

⁴⁵ *Russian World*, 17 Temmuz 1877, bkz. Shukla, *Brittain, India*, s. 131.

⁴⁶ *Lytton Papers*, MSS. Eat. E. 218 (India Office Library). Bkz. Shukla, *Brittain, India*, s.131-32.

⁴⁷ *Basiret*, 8, 10 Şubat 1877.

Sonunda, İstanbul'daki İngiliz sefiri Henry Layard (görev dönemi 1877-80) ile Hindistan genel valisi Lord Lytton, Osmanlı halifesinden, Afgan Emiri Şîr Ali'nin İngiltere'ye karşı dostane bir tutum takınmasını sağlamak için Afganistan'a bir heyet göndermesini istemeye karar verdiler.⁴⁸ Bu öneriyi alan yeni padişah II. Abdülhamid o tarihte İstanbul'da bulunan Kaşgar elçisi Yakub Han ve Buhara Hanı'nın oğlu Abdülmelik gibi birçok Orta Asyalı ricalin yanısıra, bazıları Mekke'de otursa da sık sık İstanbul'u ziyaret eden daha az önemli kişilere akıl danıştı.⁴⁹ Sultan-halife Afgan emirini Rus karşıtı cepheye katılmaya ikna edebileceğini umuyordu; ama asıl amacı Balkanlar'da ve Kafkasya'da halen sürmekte olan savaş için Ruslara karşı yardım istemektir. Öte yandan, İngilizler hilafet heyetinden Afgan emirini Rusların güneyde Hindistan'a doğru ilerlemesine mani olmaya ve İngiltere'ye karşı "dostça" bir politika izlemeye, yani İngiliz denetimini kabul etmeye ikna etmesini istediler. Layard ve Lytton, Emir'in halifenin isteklerini, hele Afganistan'a önemli bir kişiyi gönderirse, mutlaka kabul edeceğine kesin gözüyle bakıyorlardı.⁵⁰

Konu İstanbul'da Osmanlı devlet adamları ve ulema arasında enine boyuna tartışıldı. Görünürde hepsi Şîr Ali'ye bir heyet gönderilmesinin yararlı olacağına hemfikirdi. Osmanlı bürokrasisini yakından tanıyan devlet adamı Mahmud Celâleddin Paşa anılarında, Henry Layard'ın Şîr Ali'yi tamamen Rus nüfuzu altında gördüğünü ve sultanın "Rus entrikalarını etkisiz kılacak ve hilafetin Müslümanlar nezdindeki büyük nüfuzu sayesinde ülkede çıkabilecek karışıklıkların önüne geçilmesini sağlayacak ve İngiliz devletini Osmanlılara minnettar bırakacak" olağanüstü bir elçi göndermesini istediğini yazar.⁵¹

⁴⁸ Dwight E. Lee, "A Turkish Mission to Afghanistan, 1877," *Journal of Modern History* 13 (1941): 337. Bu misyonun kapsamlı ve uzun vadeli neticeleri bu makalede değişik bağlamlarda tartışılmıştır.

⁴⁹ Saray, *Rus İşgali Devrinde*, s. 26-45.

⁵⁰ Mahmud Celâleddin Paşa, *Mirat-ı Hakikat* s. 316-19. Layard'ın elçiliği için bkz. Yuluğ Tekin Kurat, *Henri Layard'ın İstanbul Elçiliği: 1877-1880*, Ankara 1968.

⁵¹ M. Celâleddin, *Mirat-ı Hakikat*, s.527; ayrıca bkz. BA, Yıldız, bölüm 31, dosya 86, belge 156 (tarihsiz, tah. 1877).

Böylece, “Kafkas kabilelerini Rusya’ya karşı kışkırtma planlarına uygun olarak, İngilizlerin isteği Orta Asya’daki Osmanlı nüfuzunu arttırmak ve düşman için sorunlar yaratmak fikrine ağırlık kazandırdı... İngiltere aynı zamanda Afganistan’a Hindistan üzerinden bir Osmanlı elçisi göndermenin..., para biriktirmiş ve Osmanlılara karşı dostane bir tavır takınmış olan Hint Müslümanlarının İngiliz aleyhtarı duygularını da yumuşatacağını düşünüyordu”.⁵² Fakat II. Abdülhamid’in en yakın danışmanlarından biri olup birkaç kez sadrazamlığa getirilmiş olan Kâmil Paşa padişaha tavsiyede bulunarak İngilizlerin Orta Asya’ya müteveccih ilk Rus ilerleyişine pasif kaldığını, fakat şimdi, bundan sonraki hedefin Hindistan olacağından korkarak, Asya’daki anti-Rus politikasına Osmanlı Devleti’ni de karıştırmak istediğini vurguladı. Sultana, hem İngilizlere hem de Ruslara karşı tarafsız davranmasını tavsiye etti. Kâmil Paşa’ya göre, bu iki güç de Ermeniler ve Bulgarlar gibi etnik gruplarla flört ediyorlar ve onları kendi dış politikalarında kullanmak istiyorlardı. Azmi Özcan’ın iddiasına göre, Abdülhamid birkaç kere İngilizlere yanaşarak Afganlar üzerindeki dinî nüfuzunu İngilizlerin yararına kullanmayı teklif etmişti,⁵³ ama bu ifadenin açıklığa kavuşturulması gerekir: Abdülhamid ancak 1878’den sonra dışardaki Müslümanlarla iletişim kurmaya çalışmıştır. O zamana kadar halifelik unvanını uluslararası ilişkilerde kullanmaktan imtina etmişti. Hattâ 1878’den sonra bile, halifelik otoritesini Fransız ve İngiliz hâkimiyeti altındaki Müslümanları efendilerine karşı isyana teşvik etmek için kullanmaktan çekinmişti.

İngiliz Dışişleri Bakanlığı Layard ile Lytton’un hem pan-İslâmcı projesini hem de Peşaver’de bir Türk konsolosluğu açılması fikrine karşı çıktı. Bakanlık kuruntular içindeydi ve Orta Asya’da artan hilafet nüfuzunun Hint Müslümanlarına sıçramasından kaygılanıyordu. Nitekim Dışişleri bakanlığında bir grup şiddetle İslâm düşmanı olmayı ve İslâm’ı Müslüman topraklardaki İngiliz egemenliğinin önünü ke-

⁵² Celâleddin, *Mirat-ı Hjakikat*, s. 517.

⁵³ Azmi Özcan, “Indian Muslims and the Ottomans: A Study of Hindu-Muslim Attitudes to Pan-Islamism and Turkey,” doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1990.

sen baş engel olarak görmeye başlamıştı. Londra sonunda Şîr Ali'ye bir heyet gönderilmesini onayladı, çünkü İstanbul ve Hindistan'daki yüksek rütbeli subaylar ciddi komplikasyonlar yaratmadan taahhütlerinden vazgeçmeyeceklerini bildirmişlerdi. Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi'nin başkanlığındaki heyet 12 Temmuz 1877'de İstanbul'dan yola çıktı. Hint Müslümanları Şirvanizade'yi halifenin elçisi olarak Bombay'da sıcak ve şatafatlı bir şekilde karşıladılar ve bu İngilizleri epey kızdırdı; Bombay'daki Osmanlı konsolosu Hüseyin Efendi'nin heyete Peşaver'e kadar refakat etme ve mümkünse, Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi'yi Osmanlı hükümetinin oradaki temsilcisi olarak tayin ettirme kararı da İngilizlerin hoşuna gitmedi. Osmanlı heyeti, Afganistan'daki İngiliz çıkarlarına hizmet etmekten çok, sultan-halifenin Hindistan'daki nüfuzunu güçlendirmekle ilgili gözüküyordu. Afganistan şeyhülislâmı Han Molla Han'a hitaben daha önce yazılan ve oraya es-Seyyid Hasan Hayrullah Efendi tarafından götürülen bir mektupta, İstanbul'daki şeyhülislâmlık dairesi, halifenin Müslümanlar arasında büyük bir saygınlık ve nüfuza sahip olduğunu Rusların bildikleri ve bu yüzden de hilafeti zayıflatmaya ve yıkmaya çalıştıkları ifade ediliyordu. İstanbul'daki şeyhülislâm (İslâm danışma konseyinin başkanı) İngilizlerin şimdiye kadar hilafetin tasfiyesine kendi çıkarları adına karşı koyduklarını belirtiyor ve Afganlara Londra ile dostluklarının İngilizlerin hilafete verdiği desteği arttıracak telkininde bulunuyordu.⁵⁴ Mektup İngiltere'ye karşı içten bir dostluğu yansıtmaktan çok, Osmanlı Devleti'ni ve hilafeti güçlendirme arzusunu sergiliyordu. Hem Sultan Abdülhamid'den, hem kendi alan temsilcileri tarafından kotarılmış olan pan-İslâmcı planlardan sıdkı sıyrılmış olan Londra, Lytton'a gönderdiği talimatta, Türk heyetine fazla yüz verilmemesini, tantanayla karşılanmamasını ve Müslüman nüfusu çok olan yerlerde konaklamasına müsaade edilmemesini istedi.⁵⁵

Afganistan'a vardıktan sonra, heyetin başkanı Ahmed Hulusi Efendi Svat ahun'unu (dinî liderini) görmeye çalıştı, ancak ahun Os-

⁵⁴ BA, Yıldız, bölüm 36, dosya 18, belge 139-9, 16 Mart 1877.

⁵⁵ Shukla, *British, India*, s.120-155 vs.

manlı heyetinin “siyasi” olduğunu ileri sürerek başkanını kabul etmedi. Sonunda, Hulusi Efendi 8 Eylül’de Kabil’e ulaştı ve büyük bir saygıyla karşılandıysa da, Şîr Ali ile ancak onbeş gün sonra görüşebildi. Osmanlı elçisi görevini Afganistan ile Hindistan’daki İngilizler arasında arabuluculuk yapmaktan çok, Rusya’ya karşı bir Müslüman koalisyonu kurmak –İslâm birliği değil– şeklinde anladı.⁵⁶ Buna karşılık, Emir Osmanlı elçisine İngilizlerin safına geçmemeyi tavsiye etti ve “Afganistan’ı İngiliz hâkimiyetine girmeye zorlamamasını” söyledi. Böylece Şîr Ali millî menfaatlerle dinî dayanışmanın aynı şey olmadığını açıkça ortaya koydu. Görüşmenin raporlarına göre, emir Afganistan sünnilerinin dinî açıdan kendilerini Osmanlı Devleti’nin bir parçası gibi gördüklerini ve ona başarılar dilediklerini söylemiştir. Ama ayrı bir siyasi varlığın hükümdarı olarak gerçeği olduğu gibi kabul etmek zorunda olduğunu da itiraf etmiş ve bu itibarla hem Rusları hem de İngilizleri ülkesinin düşmanları olarak gördüğünü ve ikisi arasında İngiltere’yi daha az güvenilir bulduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak, emir Osmanlı elçisine sultandan İngilizleri 1876’da işgal ettikleri Ketta’dan çıkmaya ikna etmesini istediğini söyledi. Böylelikle elçilik heyetinin girişimi sonuçsuz kaldı. Hulusi Efendi İstanbul’a dönmekte acele etmedi; raporunu başka yollardan gönderdi ve birkaç ay kalacağı Mekte’ye gitti. Bir yıl sonra İngilizler “diplomasi”yi bir kenara bırakıp Afganistan’a saldırdılar. Hulusi Efendi’ye gelince 1879 civarında İstanbul’a döndüğünde önce Diyarbakır kadılığına atandı, ardından da Amasya’ya sürüldü ve 1890’da burada öldü ve gömüldü; Abdülhamid’in onu payitahttan uzak tutma çabaları anlamlıdır.

Elçilik heyetinin görevi, Layard’ın abartmalı tahminlerinin aksine, istenilen sonuçlardan hiçbirini doğurmadan sona erdi. Lond-

56 Misyonun raporu BA, İrade, Hariciye, 1, belge 16873’tedir. Ayrıca bkz. M. Cavid Baysun, “Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi’nin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar,” *Tarih Dergisi* (Eylül 1948): 151-56; Lee, “Turkish Mission,” s. 851; Özcan, “Indian Muslims”; Mehmed Saray, *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875)* (İstanbul 1984), s.15 ve müt. (Hulusi Efendi’nin anılarını içerir); ve Shukla, *British, India* s.135 ve müt. Shukla’nın anlattıkları daha çok İngiliz diplomatik mesajlarına (telgraflara) ve basılmış birkaç makaleye dayanır.

ra'nın muhalefetini etkisiz bırakmak için, Layard, Lytton'a bir mektup yazmış ve daha başka şeyler arasında, sultanın Şîr Ali'nin Rusya ile mevcut olduğu iddia edilen ilişkilerine karşı olduğunu ve şeyhülislâm-dan Şîr Ali'nin dinden saptığına dair bir fetva istemeye hazır olduğunu bildirmişti. Layard, "Padişahın İmamü'l-Müslimin olarak hâlâ üzerlerinde büyük nüfuza sahip olduğu Müslüman devletler ve Orta Asya halkları ile ilgili olarak istediğiniz her şeyi sultana yaptırabileceğimi sanıyorum" diye övünmüştü.⁵⁷ Bu misyon öyküsü İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nın en temel İslâm kurum ve inançlarını kendi emperyalist emelleri uğruna gelişigüzel, zaman zaman da kişisel bir kapris veya ilham sonucu olarak sömürmeye hazır olduğunu ve ayrıca saçma ve yersiz inisiyatiflerini yüksek diplomasi eylemleri olarak nitelendirmek küstahlığında bulunduğunu gösterir.

Rus çarını kaygılandıran bir nokta vardı: sultan-halife Rus Müslümanları üzerindeki nüfuzunu genişletme çabalarında ısrar eder ve İngiltere de onu bu konuda desteklerse, bir Müslüman ayaklanması gerçekleşmez miydi? Halifenin Rus Müslümanları arasındaki potansiyel nüfuzu sorunu belki Rusların Osmanlılara karşı 1877-78 Savaşı'nı başlatmasında önemli bir rol oynamıştır.

1877-78 Savaşı Bâbü'lî'ye bir Müslüman ayaklanmasını desteklemek için ilk gerçek fırsatı verdi. Osmanlı İmparatorluğu o dönemde, 1856-76 yıllarında anayurtlarından kaçıp gelmiş önemli Kafkas ve Kırım liderleri de dahil olmak üzere, üç milyon üstünde Müslümana sığınak olmuştu. Bu liderlerden birçoğu vatanlarına dönmeyi özlüyorlardı, çünkü mallarını mülklerini ve sık sık haberleştikleri yakınlarını orada bırakmışlardı. Bâbü'lî, Kafkas liderlerinin hâlâ Rusya'da yaşayan kabilelerini çara karşı ayaklandırmayı umuyordu. Kamuoyunun da büyük ilgisiyle, Şeyh Şamil'in büyük oğlu Mir Muhammed, tümgeneralliğe (fırka kumandanlığına) atandı ve Kafkas sınırında üslenmiş olan Erzurum Kolordusu'nun başına getirildi. Bâbü'lî'ye Çerkezleri kolaylıkla ayaklandırabileceğini bildiren önden gelen Abhaz liderlerin-

den Hasan Bey Karadeniz'in Doğu kıyısındaki Batum'a yerleştirilmiş birliklere gönderildi ve donanmaya kendisine yardım etmesi için talimat verildi. Bâbü'lî ayrıca Dağıstanlıların (Şeyh Şamil'in izleyicileri) elçisi olarak İstanbul'a gelmiş olan Ali Efendi diye birinden yararlanmaya karar verdi. Ali Efendi o dönemde Ruslara karşı bir cihad açmak için Müslümanların halifesinden izin istemişti.⁵⁸ 1877'de, dileğini tekrarladıktan, bir padişah fermanıyla izin aldıktan ve hatırı sayılır miktarda bir para verildikten sonra, Ali Efendi Dağıstan'da cihada gitti. Orenburg'daki ulemanın eski bir üyesi ve Kırgızların (günümüzün Kazakları) bir kabîle reisi olan Mehmed Rahim Efendi benzer bir ferman istedi; ancak, Rusların kendisini tutuklayıp halife-sultanı bu Rus aleyhtarı faaliyetlere karıştırmamaları için, sadece şeyhülislâm tarafından imzalanmış bir mektupla yetinmek zorunda kaldı.⁵⁹ Rus ordusundaki görevinden ayrılmış ve ardından bir dayanışma eylemi olarak oniki bin Çeçenle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmiş olan ünlü general Musa Kondukov büyük bir birliğin başına getirildi ve başka Kafkas ileri gelenleriyle birlikte Suhumkale'ye (Suhumi) çıktı.⁶⁰

Bâbü'lî'nin bütün bu çabalarının sonuçları hiç de cesaret verici olmadı. Abhazya'nın liman kenti Suhumkale'nin ele geçirilmesine ve Çerkezlerin yanı sıra Şeyh Şamil'in Dağıstanlılarından bazılarının da Rus ordusuna karşı ayaklanıp düşmana kayıplar verdirmesine rağmen, bu zafer kısa ömürlü oldu. Arazinin elverişsizliği Osmanlı askerlerinin Sokhumkale'nin varoşlarının dışına çıkmalarına engel oldu.⁶¹ 1877'nin sonuna doğru Ruslar isyanı bastırdılar, mahallî liderlerin yüzlercesini idam ettiler ve yüzlerce isyancıyı Sibiry'a sürdüler. Böy-

⁵⁸ Celaleddin, *Mirat-ı Hakikat*, s.311.

⁵⁹ A.g.e., s.311-312.

⁶⁰ Mektuplaşmalar ve bu olaylarla ilgili başka materyal için bkz. BA, İrade, Dahiliye, belge no. 61009-61133/ Ocak, Nisan 1878.

⁶¹ Bkz. Mehmed Arif, *Başımıza Gelenler* (İstanbul, 1973). Mehmed Arif, 1877'de Anadolu ordularının kumandanı olan Ahmed Muhtar Paşa'nın yaveriydi ve Kafkas cephesinde bizzat bulunmuş ve gördüklerini olduğu gibi yazmıştır. General Kondukov, ilginç anılarında, ne yazık ki 1877-78 Savaşı'nın nedenleri üzerinde durmamış, bu konuda hiçbir görüş ileri sürmemiştir; bkz. *General Musa Kondukov'un Anıları*, yayına hazırlayan Murat Yağan, İstanbul, 1978; Kafkas Kültür Derneğinin yayını.

lece Kafkaslar'daki Müslüman nüfusun sayısı daha da azaldı. Gerilla savaşında çok tecrübeli ve usta olan Dağıstanlıların kaderi de farklı olmadı. Demokratik geleneklerine bağlı kalan Dağıstanlılar Şeyh Şamil'in varislerinden biri (halife) olan Abdurrahman Efendi'yi liderleri olarak seçtiler, fakat Ruslar onu esir alıp kurşuna dizdiler. Ruslara direniş devam etti, fakat bu örgütlü isyanın başarısızlığı tahttaki padişah Abdülhamid'e iyi bir ders oldu.

Rusya'da bir Müslüman ayaklanması kışkırtma planları sultan tarafından değil, bürokrasi tarafından hazırlanmıştı. Buna karşı çıkmak için bir dizi sebep sayılabilir: Tatarları, Kırgızları ve diğerlerini Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayıran uzun mesafeler, kabilelerin genellikle göçebe oluşu ve bitip tükenmek bilmeyen iç kavgaları, silâh ve birlik eksikliği ve benzerleri..., fakat bütün bunlar bir tarafa bırakıldı.⁶² Konu Abdülhamid'in önüne getirildiğinde, isyanı desteklemekte çok mütereddit olması bir yana, bu girişimin başarısız olması halinde harekete katılanların Rusların elinden çekeceklerini düşünerek nazırlarından ayaklanma çağırısında bulunmamalarını bile istedi. Abdülhamid o dönemde mutlak otoritesini henüz tesis edememiş ve bu yüzden nazırlarına (reformcu-milliyetçiler henüz iktidardaydı) söz geçirebilecek bir duruma gelmemişti. Böylece nazırlar padişaha rağmen cihad planlarını yürürlüğe koyarak Rusları İslâm'ın düşmanı ve Osmanlı Devleti'ni yıkmaya çalışan güç olarak ilân edip, Müslümanlardan yardım isteyen bir bildiri yayımladılar.

Osmanlı bürokrasisi Ruslar'ın Ortodoks Hıristiyanları sultana karşı kullanma politikasını taklit etmiş, fakat başarı sağlayamamıştı. Rusların önce dini ve arkasından pan-Slavizm'i öldürücü ideolojik araçlar olarak kullandığını gören Bâbüâli aynı şeyi yapabileceğini sanmıştı; fakat planı kötü hazırlanmış, gelişigüzel bir girişimdi ve Rus Müslümanlarının zihninde ve toplumunda gerçekleşmekte olan dönüşüm anlayışına oturtulmamıştı. Öte yandan, Rus ve Sovyet araştırmacıları ve bilim adamları da bu sonuçsuz kalan hareketlerin niteliğini iyi

62 Celaleddin, *Mirat-ı Hakikat*, s. 312-14.

anlayamamışlardır; onları bir siyasal ve kültürel kurtuluş mücadelesi-nin başlangıcı olarak görecektir yerde, pan-İslâmcılık da dahil olmak üzere, hepsini İstanbul ve Londra tarafından kotarılmış gerici dinî ayaklanmalar olarak algılamışlardır. Ama yine de, zaman zaman aralarında, solgun da olsa, bir anlayış ısıltısı kendini gösterir. Meselâ, pan-İslâmcılık üzerine oldukça uzun ve yer yer olayların içyüzüne tam bir vukufle kaleme alınmış bir makale (1911’de yazılmış ve Jön Türkleri ele almıştır), yeryüzündeki bütün Müslümanları Kur’an’ın emrettiği gibi tek bir ümmet olarak tarif etmiştir. Müslümanlar arasında etnik köken ve dinin birbirine karışmadığının altına çizmiş, fakat aynı zamanda (yanlış olarak) pan-İslâmcı hareketin iyi örgütlenmiş olduğunu, birçok merkez ve kurullarının bulunduğunu ve Hristiyanlığa da Avrupa’ya da karşı olduğunu belirtmiştir.⁶³

SONUÇ

Osmanlıların Rusya Müslümanları ile ilişkilerinin yüzlerce yıllık bir tarihi vardır ve 19. yüzyıla dek bu ilişkiler esas itibarıyla dinî ve kültürel mahiyetteydi. Rusya Müslümanlarının büyük çoğunluğu Osmanlı Türkleriyle aynı dinî paylaşıyorlardı; onlar da Sünnî’ydi ve çoğu Türkî gruplara mensup oldukları gibi Türk lehçelerinden birini konuşuyorlardı. Sovyet rejimindeki milliyetler politikasının ve Türkiye’deki dil devriminin çoğu zaman birbirini anlamayan bir dizi “millî” dil üretmesine yol açtıkları 20. yüzyıla kadar, Orta Asya, Kazan, Azerbaycan ve benzeri yerlerden gelen gezginler Türklerle iletişim kurmakta güçlük çekmemişlerdi. Rusya’dan gelen Müslüman hacıların Mekke’ye giderken veya oradan dönüşte İstanbul’da hatırı sayılır bir süre –hattâ bazen yıllarca– kalmaları âdetti. Nitekim, hacıların çoğu İstanbul’u ziyaret etmedikçe, camilerinde ibadet edip vaaz vermedikçe ve günün sorunlarını tartışmadıkça hac vecibelerini tamamen yerine getirmiş sayılmazlardı. Orta Asyalılar açısından ilahî hiyerarşi Allah, Peygamber, halife-sultan ve sonra geri kalanlardan oluşuyordu.

63 I.V. Evdokimov, “Panislamizm i Panturkizm,” *Voennyy Sbornik* 12 (1911): s.85-112.

Orta Asya Müslümanları ile Osmanlı Türkleri arasındaki bu tarihî bağların doğasında pek az çeşitleme vardı ve siyasi sonuçları hep sınırlı kaldı, ta ki 19. yüzyılda toplumsal tabakalaşma, eğitim ve iletişimdeki modernleşme bunlara yeni bir siyasi anlam kazandırıncaya kadar. Bu değişikliklerle birlikte, Rus Müslümanları ve Osmanlı İmparatorluğu'nun seçkin tabakaları arasında bir ölçüde ideolojik bir yakınlaşma gerçekleşti ve İslâm birleştirici bir rol oynamaya başladı; fakat bu rol her Orta Asya ülkesinin kendi şartlarına göre farklı bir biçime büründü. Bu değişiklikler aynı zamanda ırk, kabile ve dil bağlılıklarını da değiştirdi ve onları eski dinî kimliklerle çatışan veya çatıştırılan, yeni tip bir siyasi kimliğin temeli haline getirdi (bkz. Onüçüncü Bölüm).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Yeni Orta Sınıflar ve Nakşibendiyye

YENİ SINIFLARIN OLUŞUMU

Yeni orta sınıfların ortaya çıkışı İslâm düşüncesinin yeniden belirlenmesinde, İslâm toplumlarının modernleşmesinde ve toplumun siyasi eylemlere katılmasını teşvik etmekte kilit bir rol oynadı. Bu oluşum iki temel İslâmî kurumun, yani imaret ve vakfın ekonomik temellerini sarsan kapitalist ekonominin giderek küreselleşmesine ve özel toprak mülkiyetinin yaygınlaşmasına yol açtı ve bu gelişmeleri hızlandırdı. Kapitalizmin sonucu olarak kenarlardaki Müslüman toprakların İngiltere, Fransa, Rusya, Hollanda ve İtalya tarafından işgali süreci başladı. Merkez –yani yüzölçümü bakımından küçülmüş Osmanlı İmparatorluğu– ise siyasi bağımsızlığını korudu. Osmanlı toprakları içinde, mirî arazilerin özel şahıslara geçmesi hükümetin kırsal kesim üzerindeki ekonomik nüfuzunu büyük ölçüde azalttı ve toplumun yeni sınıfların –ki çoğu nüfuz ve iktidarlarını toprak sahibi olmalarına borçluydular– liderliği altında güç kazanmasını sağladı. Farkında olmadan, toplumun gayri resmî bir siyasi birime dönüşmesine katkıda bulunmakla, Avrupa işgali ve ekonomik nüfuzu orta sınıflara toplum, kültür ve ilerleme vizyonlarını geliştirmeleri ve gelenek, İslâm ve top-

lumu “modern” bir kalıba sokmaları için politik-ekonomik bir temel sağlamış oldu.¹

Bu yeni Osmanlı orta sınıfları Marksist anlamda birer sınıf olmayıp, güçlü dinî bilinci ve liberal ekonomik eğilimleri olan ekonomik zihniyetli toplumsal gruplardı. Gerçek ya da öyle sandıkları düşmanlarına karşı hemen birleşen bu gruplar tehlike uzaklaştıktan sonra aralarındaki dayanışmayı sürdürmeye pek önem vermiyorlardı. Bu Müslüman ve Hristiyan orta sınıfların en geniş kanadını, çoğunlukla tarım veya liman şehirlerinde, verimli vadilerde ve hinterlandlarının iletişim merkezlerinde yoğunlaşan insanlardan oluşuyordu. Tarımsal kasabalar daha çok Müslümanlar tarafından iskân edilirken Hristiyanlar liman şehirlerinin ve hattâ Şam, Bursa, Kayseri ve Edirne gibi iç şehirlerin üst ekonomik grubunu oluşturuyor, nüfuzlu mevkiler işgal ediyor ve içlerinden bazıları geleneksel aristokrasilerin, mahallî eşrafın vs. soyundan geliyordu. Yeni Müslüman orta sınıflar, komün içindeki rolleri üzerinde odaklaşan derin bir çözümlemeye değer.

Son zamanlarda bazı araştırmacılar Müslüman toplumların toplumsal ve siyasal yapısını biçimlendirmede toprak tasarrufu sisteminin büyük rolünü kabul etmiş görünmektedirler. Hanna Batatu, iletişimin genişlemesi ve kasabaların büyümesi gibi bir dizi etkeni saydıktan sonra, “mülkiyetin de toplumsal tabakalaşmanın temeli olarak ve iktidar dengesinde daha büyük bir anlam kazandığını” ileri sürer, fakat İngilizlerin yüzünden hiçbir zaman etkisini tam olarak gösteremediğini ekler.² Irak’ta 1958 devriminden önce toprağın yaklaşık olarak yüzde 38.8’i tapulu idi – yani özel şahısların zilyetliği altında bulunan devlet arazisi: özel şahıslar bunu kendi mülkleri imişçesine işletirler fakat devlet resmen sahibi olarak kalırdı. Daha yakın bir tarihte Haim Gerber, Ortadoğu’daki toplumsal değişimleri incelerken, “tarımsal ku-

1 *Background* için bkz. Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, Woodrow Wilson Uluslararası İlişkiler Okulu (Princeton, 1973).

2 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, 1978). Giriş ve özellikle s. 11, 14 ve sonrası.

rumların öneminin büyük ölçüde gözden kaçırılmış olduğunu” belirtmiştir.³ Avrupa (Rusya dahil) işgali, yüzyıllardan beri otoritelerini ve ekonomik kaynakları kontrol yetkilerini, toplumlarının “İslâmî” düzeniyle eşdeğer saydıkları devlet üstünlüğüne dayanarak meşrulaştırmış olan hanların, emirlerin ve sultanların egemenliğine son vermiştir. Düzenin uleması çoğu zaman devletin üstünlüğünü meşru saymış ve böylece sultanlarla emirlerin istibdatını desteklemiş ve mevcut toplumsal ve siyasal statükoyu ve toplumun maddî ve entelektüel durgunluğunu sürdürmeye yardımcı olmuşlardır. Toprağı tasarruf statükoyu muhafazaya yardımcı olmuştur.

Yabancı işgali, geleneksel Müslüman devletlerinin çoğunu yıkmış ve dolayısıyla eski seçkinleri toplumları üzerindeki kurumsal siyasi hâkimiyetten yoksun kılarak toplumu devletin “himaye”si dışında bırakmış, fakat kendi İslâmî kimliğini ve çıkarını savunmakta, kendi beşerî ve manevî kaynaklarına dayanarak dinî ve kültürel kurtuluşunu aramakta serbest bırakmıştır. Başta sufiler olmak üzere popüler tarikatler üyelerini arttırıp nüfuzlarını kentsel alanlara yaydıkça, toplum aşağıdan yukarıya doğru gelişen seferberliğin iktidar kaynağı haline gelmiştir. Geleneksel dinî düzenin birçok yüksek rütbeli mensupları

3 Bkz. Haim Gerber, *The Social Origins of the Modern Middle East* (Boulder 1987). Gerber 1858'de çıkarılan Osmanlı Arazi Kanunnamesini analiz etmek için kavramsal olarak Barrington Moore'un *Social Origins of Dictatorship and Democracy* adlı eserine dayanmıştır (Boston 1967). Ayrıca bkz. Ann Elizabeth Mayer, *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East* (Albany 1985); A.M. Shah et al. (vs.), *Social Structure and Change*, 4 cilt, (Lahay 1996-97). (Hindistan'ı ele bu kitap Ortadoğu için de geçerli olan birçok kavramlar sunar); Keiko Kiyotaki, “Ottoman Land Policies in the Province of Baghdad, 1831-1881,” doktora tezi, Wisconsin-Madison Üniversitesi, 1997; Tsugitaka Stoa, *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqats and Fallahun* (Londra, 1997); Albert Hourani, “Ottoman Reform and the Politics of Notables,” in *Beginnings of Modernization in the Middle East*, yayımlayanlar William R. Polk ve Richard L. Chambers (Chicago, 1968, s. 41-68; ve Kemal H. Karpat, “The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire,” içinde a.g.e., s.69-92. Yeni orta sınıfların siyasi rolü hakkında daha fazla bilgi için bkz. Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: the Politics of Damascus, 1860-1920* (New York 1983); ve C.A.O van Nieuwenhuijze, *Commoners, Climbers and Notables* (Leiden, 1977), özellikle de Kemal H. Karpat, “Some Historical and Methodological Considerations Concerning Social Stratification in the Middle East: Property Rights and Social Structure,” s.83-101 ve bölüm 15, 16.

yabancı siyasi efendileriyle bir uzlaşma sağlamaya çalışmışlar ve bunun için, toplum ile yeni Avrupa “devleti” arasındaki bağ eski İslâmî özünden yoksun olsa bile, müminler ile yetkililer arasında aracı olarak hareket etmişlerdir. Eski dinî düzenin diğer mensupları, genellikle daha küçük rütbeli ulema veya torunları, kaderlerini toplumla birleştirerek siyasi liderliği üstlenmişler ve İslâmî metinleri kendi rasyonel ve popülist eğilimlerine göre yorumlamışlardır. Geleneksel düzen ile yeni sınıflar arasındaki iktidar mücadelesi genellikle İslâm ve toprak konuları üzerinde cereyan etmiştir.

Osmanlı Devleti, resmen siyasi bağımsızlığını ve tarihî sürekliliğini koruduğu ve kutsal Müslüman şehirlerini denetimi altında tuttuğu için, yeni orta sınıfları hizmetine alıp, din ve kültürünü görünürde açıkça ihlâl etmeksizin, “modernleştirmek” ve “modernleşmek” için en uygun ve güvenilir mevkiideydi. Hükümet bir taraftan devlet ve toplumun İslâmî karakterini koruduğunu iddia ederken, bu iddianın meşrulaştırıcı etkisinin himayesinde uzun vadeli ve kapsamlı reformlara girişebilir ve Tanzimat (1839) ve özellikle 1856 İslahat Fermanı’nın devletin geleneksel İslâmî karakterini çiğnediği yolundaki şiddetli eleştirilere göğüs gerebilirdi. İslâmcılık Sultan Abdülhamid’e sadece Tanzimat reformlarını korumasına izin vermekle kalmayıp aynı zamanda devletin İslâmî politika ve karakterini muhafaza eder gibi gözükürken bu modernizasyon hareketini derinleştirmek ve kapsamını genişletmek imkânını sağladı. Osmanlı orta sınıflarının entelektüel ve politik bakımdan kendilerini bulmaları esas itibarıyla Abdülhamid’in saltanatı dönemine rastlar, çünkü bu dönemde Müslümanlar Abdülhamid’den bir ölçüde destek gördükleri gibi toprağın özelleştirilmesinin hızla gelişmesi, tarımsal üretimin artması ve şehirlerin büyümesi sayesinde orta sınıflar yavaş yavaş ticaret ve imâlat sektörlerine girmeye başlamışlardı.

Yeni toplumsal-kültürel bağlamda, Osmanlı Devleti’nde modern eğitim sisteminin işlevi ve entelijensiyanın rolü yeni bir önem kazandı. Çağdaş uygarlığı yakalamak veya “modernleşmek” Osmanlı elit tabakasının –modernist, muhafazakâr ve geleneksel gibi gruplara

ayrılmış olsa da– ve devletin ve hattâ bizzat İslâm'ın hâkim ideolojisi oldu. Birçok Osmanlı aydınının, yeni orta sınıfların ve ileri gelenlerin (mahallî tabirle ayan ve eşraf'ın) çocukları olmalarına ve çoğu zaman ebeveynleri tarafından inşa edilmiş modern okullarda eğitim görmüş olmalarına rağmen, sınıf bilincinden –Marksist anlamda– belirgin şekilde yoksun ve politikalarının ekonomik saikinden habersizdiler. Bu tutum esas itibariyle aydın tabakanın kendisini devlet tarafından temsil edilen hâkim düzenle özdeşleştirmesinden kaynaklanıyordu; ilk zamanlarda bunların çoğu bürokrasinin üyesi oluyor ve bundan dolayı eski Osmanlı seçkinlerinin ileri sürdüğü gibi, liderin, kitlelerin paylaşmadığı özel niteliklerle donatılmış olduğunu ve dünyevî çıkarların üstünde ve kendini adalete adanmış bir Devlete hizmet ettiğini düşünüyorlardı. Ama aslında, pragmatizm ve pratik düşünce öteden beri Osmanlı devlet işlerinin yürütülmesinde belirgin bir özellik teşkil etmiş ve bu karakteristik vasıf, seçkinlerin, özel sohbetlerde veya muhalefetteyken ne savunurlarsa savunsunlar, iktidara geldiklerinde sergiledikleri tavırda yansımıştır. Osmanlı Devleti'nin resmî sürekliliği, özündeki değişikliğe rağmen, sosyo-ekonomik değişikliğin ve popüler dinî hareketlerin etkilerini kontrol altına almakta olağanüstü bir rol oynamıştır. Bu, “millî” –yani İslâmî– bir eksen çevresinde hareket edebilen ve modernizasyona belirli bir meşruiyet ve halkoyu desteği sağlayarak onu devlet içinde nispeten başarılı, demokratik ve kalıcı kılan yeni orta sınıfın doğmasına imkân vermiştir.

Kısaca, genel bir anlamda denebilir ki, Türk modernizasyonu başarısını ve halkoyu tarafından –zaman zaman devletin müdahalesiyle de olsa– kabulünü, İslâmî kültür ve ahlâkını değişim ve bazı Batılı hayat tarzlarıyla bağdaştırmasını bilen bir orta sınıf yaratan iç toplumsal büyümeye borçludur.

Bu sınıfın gerek düşünce gerek tutum ve davranışlarında görülen ve sık sık mâteryalizm olarak nitelenen belirgin dünyevî eğilim, modern siyasetin ortaya çıkmasına kadar İslâmî terimlerle açıklandı, haklı bulundu ve eleştirildi. Nakşibendiyye tarikatı bu yeni orta sınıfın İslâmcı modernleşmesinde önemli bir rol oynadı.

YENİ ORTA SINIFIN EKONOMİK TEMELLERİ: TOPRAK TASARRUFU, ÖZEL MÜLKİYET

Devlet topraklarının tedricen özel mülkiyete dönüşümünün ve vakıf mülklerinin Devletin fiilî denetimine geçişinin yeni bir Müslüman orta sınıfının doğuşunda büyük bir etkisi oldu. 19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı hükümeti ekonomik kaynakların çoğunu ve özellikle toprakları ileri derecede kurumsallaşmış ve deneyimli patrimonial bürokrasisi aracılığıyla kontrolü altında bulundurdu. O bürokrasi nasıl tarımsal geliri arttırmak ve ekonomiyi yönetmek için siyasi gücünü kullanabiliyor idiyse, ayrıca bu süreç içinde kendi yerini ve işlevini yeniden belirlemek suretiyle toplumu da yeniden biçimlendirebiliyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik temeli, hemen hemen bütün diğer Müslüman devletlerinki gibi, tarımdı ve ekilebilir topraklarının çoğu –kimi alanlarda yüzde 60 ilâ 80'i– mirî, yani devlete ait araziydi. Geleneksel sistemde, sipahiler (atlılar) toprağı tımar olarak alırlar, devlet adına ve kendi ücretlerine mahsuben öşür (ondalık) vergisini toplarlardı. Ne var ki, topraktan daha çok gelir elde etme ihtiyacı hükümeti bu sistemi değiştirmeye, tarımı bürokratik denetim ve yönetimden çıkarıp, tarımsal üretimde toprağı elinde bulunduranları bireysel girişim ve paylaşım özendirilen bir sisteme geçmeye zorladı. Hükümet vergi toplama ve münferit çiftçilere toprak dağıtım hakkını ihaleye çıkararak, gittikçe artan ölçüde mahallî eşrafa dayanmaya başladı. Böylelikle, ileri gelenler (eşraf ve ayân), genellikle yörelerindeki yüksek yöneticilerle işbirliği halinde, bazen merkezî hükümetin aleyhine, hatırı sayılır bir servet ve nüfuz kazandılar.

Ayrıca tarımın ticarileştirilmesi için baskılar da artıyordu, çünkü iç serbest pazarlarda piyasa fiyatlarından satılan mallar, önceden belirlenmiş narh üzerinden devlete satılan mahsulden daha yüksek kazanç sağlıyordu.⁴ Kaldı ki, 18. yüzyılda Avrupa ile yoğunlaşan ticaret,

⁴ Tarımı ticarileştirmeye yönelik ilk baskılar için, bkz. Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia* (Cambridge, 1984); Çağlar Keyder ve Faruk Tabak, *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East* (Albany, 1991); ve Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913* (New York 1987). Osmanlı İmparatorluğu'nda top-

tarımı ticaretleştirme dürtüsünü daha da arttırdı ve toprağı eken çiftçilerle vergi toplayan mültezimlerin idarî özerklik kazanma ve mirî toprakları özel mülkiyete dönüştürmek suretiyle arazi üzerinde daha sıkı bir denetim kurma arzularını kamçıladi. Son olarak, 1768-1812 döneminde, Rusya ve Avusturya ile yapılan savaşlar hükümetin otoritesini zayıflattı ve birçoğı aynı zamanda vergi mültezimi olan ayân ve eşrafın veya yöneticilerin kendilerini toprakların fiilî sahipleri ve vilayetlerinin mutlak hâkimleri saymalarına yol açtı. 1808’de bir araya gelen ayân, reformcu III. Selim’in yerine tahta çıkmış olan tutucu Sultan IV. Mustafa’yı tahttan indirerek II. Mahmud’u tahta çıkardı. Ondan sonra ayân Sened-i İttifak’ı imzaladı: sened-i ittifak hükümlerine göre, merkezî hükümet ayânın kontrolü altında bulunan mirî topraklar üzerindeki haklarını irsî olarak kabul ediyor ve başlıca liderlerden biri olan Rusçuk ayânı Alemdar Mustafa Paşa’nın veziriâzam olarak atanmasını öngörüyordu. Ayân, Osmanlı-Türk resmî tarihinin kendilerini tanımladığı gibi “derebeyleri” ya da “kamu malının gâsıpları” değillerdi. Aslında bunlar devletin iktidarının ekonomik temelleri olan toprakların denetimi için bürokrasi ile savaşımaya başlayan ve İslâmcılık ve milliyetçilik dahil olmak üzere Osmanlı Devleti’ndeki reform hareketinin birçok ideolojilerine imzalarını atmış olan yeni orta sınıfların öncüleriydi. Sultan ve bürokratları reformları uygulayan aktörlerdi, fakat asıl itici güç, ister kendi eseri olsun ister reformlara sempati duyan bazı bürokratların eseri olsun, Osmanlı siyasi sistemini içinden değiştiren orta sınıflardı. Daha çok Avrupa’nın ekonomik çıkarlarına hizmet eden Rumlardan ve Ermenilerden oluşan üst ticarî grubun tersine, tarımsal orta sınıf (Balkanlar’daki Hristiyanlar bir ölçüde eşitliği yakalamayı başarmış olsalar da) esas itibariyle Müslüman’dı. Tarımsal orta sınıfın yükselişi doğmakta olan yeni toplumsal düzeni etkilerken, bu sınıfın modernist gelenekçiliğı, ayakta kalan eski ilmiye

rak mülkiyetinin boyları için bkz. Bruce Mc. Gowan, *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the struggle for Land, 1600-1800* (Cambridge 1981) ve David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York 1990). Genel tarih için bkz. Ahmed Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi* (İstanbul, 1986).

(ulema) ve yeni entelijensiyanın yapısını ve felsefesini etkileyerek, bunların değişim, modernleşme, İslâm ve milliyetçilik konularında birbirlerine karşı çıkan çeşitli gruplara ayrılmalarına yol açtı. Genelde kültürel bakımdan tutucu ve gelenekçi tarımsal orta sınıf kendi tarzında bir modernizme ve İslâmcılığa kuvvetle destek oldu; bu bakımdan bu yeni sınıfın tarımsal unsurlarını “tutucu”, “gelenekçi” veya “gerici” diye küçümsemek, modern Osmanlı ve çağdaş Ortadoğu sosyo-politik düzenini biçimlendirmekteki hayatî rolünü görmezlikten gelmek olur. Bu sınıfın baş düşmanı modernleşmeci bürokrasinin ele geçirdiği devlet olduysa da, aslında iki grubun modernlik görüşü arasında pek büyük bir fark yoktu.

Tarımsal orta sınıfı kemikleşmiş bürokrasiden ayıran kilit mesele hükümet denetimi sorunuydu: bürokrasi ve padişah her yerde merkezin üstünlüğünü korumak ve böylece yönetici sınıf olarak kendi imtiyazlı konumunu sağlama almak istiyordu. İşte devletin ve onun toplumsal temeli olarak kendilerinin üstünlüğünü korumak arzusudur ki, onları ister istemez bürokrasinin yüzlerce yıllık deneyimiyle mükemmeliyet noktasına getirdiği, toprağın ve ekonominin kontrolü konusunda odaklandırdı. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti’nde merkeziyetçilik ile adem-i merkeziyetçilik arasındaki klasik savaş, başka imparatorluklarda olduğu gibi, sadece bir siyasi iktidar savaşı değil, fakat aynı zamanda toplumun ekonomisini (esas itibarıyla toprağını) ve kültürünü (dinini) kontrol etme savaşıydı.

Tarımsal gruplar devletin siyasi kontrolünü ele geçirmeye göz dikmemişlerdi, fakat amaçları daha ziyade devletin işlevlerini yeniden tanımlamak, topluma hizmet işlevini ön plana çıkarmak, mahallî ihtiyaçların göz önüne alınmasını ve toplumun iyiliği için çalışılmasını sağlamaktı. Devlet ile tarımsal gruplar arasındaki bu olağanüstü karmaşık çatışma Abdülhamid’in ve Jön Türkler’in döneminde ivme kazandı. Ondan sonra, Cumhuriyet döneminde de başlıca kavga genellikle devletin toprak ve ekonomi üzerindeki kontrolü sorunu etrafında dönüp dolaştı. Bu da büyük ölçüde Türkiye’de demokrasinin doğuşuna yol açtı (bu demokrasi sadece sanayi demokrasisinin genel ilkelerine uy-

gunluğuna göre değil, doğum şartlarına ve özlemlerine göre değerlendirilmelidir). Şu kadarını söylemekle yetinelim ki, Jön Türkler döneminde parti politikası büyük ölçüde devletçilik ve serbest teşebbüs ile meşguldü ve tek parti rejimine ilk anlamlı muhalefet Cumhuriyet'in ilânından yirmi küsur yıl sonra Adnan Menderes'in liderliğinde bir grup toprak sahibi tarafından geldi. Adnan Menderes beş hektarın üstündeki özel toprakları millileştirmeyi hedef alan Toprak Kanunu'na karşı ayaklananların başındaydı. Muhalefet 1946'da Demokrat Parti olarak örgütlendi ve dört yıl sonra seçimleri kazanarak Türkiye'de parlamenter demokrasi çağını açtı. Ekonomik orta sınıfın başarısı 1983'te Turgut Özal'ın başbakanlığa seçilmesiyle taçlandırıldı; bu olay aynı zamanda Türkiye'nin gerçek anlamda geniş bir ekonomik, toplumsal ve siyasal demokrasiyi yerleştirmek için ilk ciddi çabasını simgeler.

YENİ OSMANLI ORTA SINIFININ ORTAYA ÇIKIŞI: SOSYO-EKONOMİK ŞARTLAR VE SİYASÎ TAVIRLAR

Sultan II. Mahmud (sl. 1808-1839) önce 1808 Sened-i İttifakı'nı geçersiz kıldı ve 1815'den sonra, Saray'ın tabiriyle bu "utanç belgesi"ni Rumeli ayânının başı olan sadrazam Alemdar Mustafa Paşa aracılığıyla kendisine zorla kabul ettirmiş olan başlıca ayânı tasfiye etti. 1831'de, hâlâ ayakta duran ama artık hiçbir işlevleri kalmamış olan tımarları, yani geleneksel sistemin omurgasını oluşturmuş olan bir çeşit toprak *fiefleri* denilebilecek sistemi ilga etti.

Merkezî bir vergi sistemini kısa bir süre ve son derece başarısız bir şekilde denedikten sonra, Sultan II. Mahmud eski Osmanlı *havale* –yani, sivil araçlar (*mültezim*) kullanma– sistemine dönmek zorunda kaldı. Hükümetin genellikle zorla uygulanan merkeziyetçi politikasının Bosna, Irak ve Suriye'deki birçok eski derebeylerini ve ayânı tasfiye etmiş olması yüzünden, bu güçlerin kasabalardaki eski şebekeleri şimdi yeniden sıradan sivillerin önderliğinde ortaya çıktılar. Bunlar devlet topraklarını yönetmekte ve vergi toplamakta hükümetin ajanları olarak hareket ettiler, fakat ayânla bütünleşmiş olan utanç damgası bunların alınlarından silinmişti. Bu yeni sosyal grup –toplumsal bir

seçkinler grubu– eşraf olarak adlandırılmış ve orta büyüklükteki kırsal kentlerde mahallî şöhretleri olan kimselerden oluşuyordu. 1864 ve 1870 yıllarının idarî reformları bu kasabaları kaza (idarî birim: bugün ilçe) merkezleri haline getirdi. Kazanın yönetici ve mülkî âmiri olan kaymakam merkezden tayin ediliyor ve taşra mahallî idare meclislerini kuruyordu. Bu meclisler esas itibariyle kasabanın ileri gelenlerinden kuruluyor ve böylece resmen tanınmış oluyorlardı. 1877 ve 1878’de bu meclislerin üyeleri Osmanlı Meclis-i Mebusanı’na mebus seçtiler ve bunlar da ilk kez merkezî hükümete sivil muhalefeti temsil ettiler. Siyasi temsil böylece fiilen yerinden yönetim (adem-i merkeziyet) ile bağlantılanmış oldu.

Uluslararası arenadaki siyasi gelişmeler aynı zamanda yeni tarımsal orta sınıfın ekonomik yükselişini de destekledi. Edirne Antlaşması (1829), belirli tarımsal malları üretmiş ve önceden tespit edilmiş fiyatlarla Osmanlılara satmış olan Eflak ve Boğdan’ın, mallarını piyasa fiyatları üzerinden Habsburglara ve başka yabancı alıcılara satmasına izin vermişti. Bunun sonucu olarak, iç pazarlarda meydana gelen yiyecek kıtlığı Osmanlı hükümetini geri kalan vilayetlerdeki tarımsal üretimi arttırmak için her türlü çareye başvurmak zorunda bıraktı. Devlet topraklarının denetiminin liberalleştirilmesi çok sayıda insanın tarım sektörüne girmesine yol açtı ve dolaylı olarak tarım müteşebbislerinin sayısının artmasını sağladı.⁵

Osmanlı ekonomisinin liberalleşmesi, 1838 ve 1861’de İngiltere ile imzaladığı ticarî anlaşmalarla kilometre taşlarından birine ulaştı. Bu anlaşmalar iç ticarete vaktiyle konulmuş olan birçok sınırlamaları, meselâ tarımsal malların bir vilayetten bir diğerine hükümetin izni olmadan taşınması yasağını kaldırdı. Anlaşmalar aynı zamanda gümrük tarifelerini indirdi ve Ortadoğu pazarlarını İngiliz mamullerine açtı. Böylece sadece tarım ürünlerini satarak bu işlenmiş malları edinmek mümkün olabiliyordu. Sonuç olarak, tarımla ve tarımsal malların ticaretiyle uğraşan insanların sayısında önemli bir artış oldu;

5 Konunun arka planı için bkz. Tevfik Yazgan, “1840-1910 Osmanlı Tarım Ekonomisine Giriş: Yapısal Sorunlar, Tarımsal Kredi ve Tarım Politikası,” doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1980.

bu da küçük şehirlerin ve ileri gelenlerinin nüfuzunu arttırdı. Buna paralel olarak, tarımsal malları ihraç etmek için kullanılan limanlar hızla büyüdü. İthal edilmiş mallar için perakende satış merkezleri ve ihracata tahsis edilen tarımsal ürünler için büyük mağazalar haline gelmiş olan orta ölçekli tarım şehirleri de aynı hızla büyümeye başladı.

1856-78 yıllarında ve daha sonra Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan milyonlarca göçmenin akını Osmanlı ekonomisinin yapısal değişimlerine kültürel ve toplumsal boyutlar ekledi. Bu göçmenler kendilerine özel mülkiyet olarak verilmiş olan topraklara yerleştirildiler ve tarımsal mallar üretmeye başladılar.

1858 Arazi Kanunnâmesi özel toprak mülkiyetinin yasallaştırılması hareketinde ilk kilometre taşı olmuştur. Bundan önce çıkarılan 1847 Tapu Kanunu üretici haklarını arttırarak bireyleri (bürokratik kırtasiyecilik ve emniyet sorunları nedeniyle) boş duran devlet arazilerini ekip biçmeye teşvik etmişti. Ne var ki, 1847 yasasının uygulanması esas itibarıyla mahallî ileri gelenlerin eline bırakıldı ve onlar da yasadan kendi topraklarını daha da genişletmek için yararlandılar. 1858 Arazi Kanunnâmesi doğrudan devletin kendi memurları aracılığıyla uygulandı ve ardından 1859'da ikinci bir Tapu Kanunu çıkarıldı (Tapu bugün gayrimenkul mülkiyet senedi anlamına gelir). Köylülerin ekonomik durumunu düzeltmeyi amaçlayan, üretimi arttırmak için özel teşebbüsü teşvik eden ve devletin toprak üzerindeki hakkını daha sistematik bir şekilde düzenleyen yasa, Osmanlı ziraatçısının toprağın tamamen özelleştirilmesine ve teşebbüs serbestisine dayanan radikal bir toprak reformu beklenti ve özlemine yan çizdi. Bununla birlikte, Devlet toprak üzerindeki yasal hakkına sıkı sıkıya sarılmak ile ve tarımsal üretimden daha çok vergi geliri elde etmek arasında bir tercih yapmak zorunda kalınca, ikinci şıkkı tercih etti. 1858 Arazi Kanunnâmesi daha çok Anadolu, Suriye ve Irak'da ve bir ölçüde de arazinin zaten geniş çapta özelleştirilmiş olduğu Rumeli'de uygulandı.

Toprağın ekonomideki tedavülünün kârlı olduğu anlaşıldı. Irak (Bağdat) hakkında mevcut verilere göre, hükümet *muâcelede* (ekili olmayan arazinin bir şahıs adına kaydı sırasında yapılan peşin ödeme)

Mart 1869'da 299.149 kuruş veya toplam gelirin yüzde 16.8'ini; Nisan'da 2.488.649 kuruş veya toplam gelirin yüzde 63.2'sini ve aynı yılın Haziran ayında 1.514.181 kuruş toplamıştır.⁶ Aşiretlere cüz'î paralar karşılığında veya bedava toprak verilmiş ve aşiret reisi toprağın sahibi olarak gösterilmiştir. Irak hükümeti, özellikle Mehmed Namık ve Midhat Paşa zamanında, ekili olmayan toprakların tümünü parsellere özel şahıslar adına tapuya kaydettirmiştir. Daha önceki dönemlerde geçerli taleplerde bulunmuş olan kişilere *ukr* –yani ürünün belirli bir hissesini alma hakkı– tanınmıştır. Kayıtlara 1883'te son verilmiş olmasına rağmen, arazi el değiştirmeye devam etmiştir. Nihayet, 1897'de, Sultan Abdülhamid'in saltanatı sırasında, hükümet Arazi Kanunnâmesi'ni değiştirerek mirî toprakların fiili tasarrufunu (zilyetliğini) neredeyse mülkiyet hakkına muadil saymıştır.

Özelleştirilmiş topraklar, belki de Osmanlı hükümetinin otoritesini kullanmasının ve çıkardığı kanunları uygulamasının istenmeyen bir sonucu olarak, esas itibariyle Müslümanların elinde kaldı. 1867'den itibaren yabancı uyruklu kişilerin gayrimenkul sahibi olmalarına izin verildi. Fakat birkaç yer dışında, taşra bürokrasisi mahallî eşrafla elele çalışarak toprağın gayri-Müslimlere ve yabancılara intikali önledi. Balkan ve Kafkas Müslümanlarının Bulgaristan'a, Sırbistan ve Dobruca'nın bazı kısımlarına ve Anadolu'ya yerleştirilmesi ve oralarda mirî toprakların sahipleri veya yarı sahipleri olarak tescil edilmeleri de toprak sahibi Müslümanların sayısını arttırdı.

Doğmakta olan Osmanlı orta sınıfı çok geçmeden, önce Balkanlar'da, ardından daha küçük ölçüde de olsa Bereketli Hilâl'de* (Fertile Crescent) etnik ve dinî bakımdan Müslüman ve Hristiyan diye ikiye bölündü, çünkü Osmanlı Devleti klasik toplumsal sınıfları ve aralarındaki ayırım kriterlerini muhafaza edemedi. 1815'te prensliğin özerkliğine yol açan 1801 Sırp Ayaklanması, artık toprak sahibi olmanın güvenliğini hükümet hizmeti ve enflasyonun belirsizliklerine tercih

⁶ Kiyotaki, "Ottoman Land Policies," s.144-45.

(*) İlk kez ABD'li şarkiyatçı James N. Breasted'in kullandığı bu terim, Ortadoğu'da uygarlıkların doğduğu bölgeyi tanımlar.

eden Sipahi ve Yeniçerilerin köylülerin topraklarını gaspetmesine bir tepki olarak başlamıştı.⁷ Osmanlı hükümeti kendi memurlarını Hristiyan Sırp köylülerinin desteğini arayarak denetim altına almaya çalıştı ve onları bir taraftan silâhlendirirken, bir taraftan da ekip biçtikleri topraklar üzerinde kendilerine mülkiyet hakkı tanıdı. 1820'lerden başlayarak çok sayıda Hristiyan Balkan köylüleri, özellikle Bulgaristan'da, kuşaklar boyunca kiracı olarak işledikleri devlet topraklarının sahipleri ya da yarı sahipleri oldular.⁸ 1839 Tanzimat Fermanı eşitlik fikrini getirdi ve birey haklarını –özellikle mülkiyet haklarını– Hristiyan köylüler topraklarının ellerinden alınmayacağına inandırmak amacıyla (ve isyan etmeyecekleri umuduyla) teminat altına aldı.

1856 Islahat Fermanı, Balkan Hristiyanlarının kültürel, siyasi ve idarî kurtuluşunu hızlandırır ve orta sınıflarının artan gücünü takviye ederken, Müslümanları hem kendi hükümetlerine hem de Hristiyan yönetimlerine yabancılaştırdı. Islahat Fermanı, büyük ölçüde yeni Protestanlığın temsilcisi Stratford Canning'in eseri idi. Canning İslâm'a da Ortodoks Hristiyan Kilisesi'ne de çok soğuk bakan bir insandı ve ikincisini Rus dış politikasının bir âleti olarak görüyordu. Buna karşılık, yeni ortaya çıkmış olan ve modern okullarda eğitim gören Hristiyan tüccar ve aydınlarını aşırı muhafazakâr Ortodoks ruhbanına bir alternatif olarak görüyor ve entelektüel ve felsefî bakımdan Avrupa'ya yakın bir grup saydığı için İngiliz menfaatlerine hizmet edebileceğini düşünüyordu. Bazı Marksist tarihçiler Hristiyan orta sınıfın yükselişinin İngilizlerin kendileriyle yerliler arasında aracı bir tüccar zümresi yaratmayı hedefleyen hesaplı çabalarından kaynaklandığını

7 Daha fazla bilgi ve bibliyografya için bkz. Karpat, *Inquiry*.

8 Genel bilgi için bkz. Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* (Ankara 1943; yeni baskı, İstanbul, 1992); Traian Stoianovich, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant," *Journal of Economic History* 22, no. 2 (Haziran 1960): 234-313; ve Kemal H. Karpat, "Millet and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, yayımlayanlar Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 2 cilt (New York 1980), cilt.1, s. 141-70. Özel bir burjuvazi kavramı için bkz. Fatma M. Göcek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York 1996).

ileri sürerler.⁹ Şunu da kaydetmek gerekir ki, Osmanlı Yahudileri 1856 Fermanı'nın getirdiği "eşitlik" ilkesinden Hristiyanlardan daha az yararlanmışlardır. Nitekim Yahudiler modern ekonomik sürece ancak yüzyılın sonuna doğru girmişlerdir.¹⁰ Her halükârda, İngilizler ve Fransızlar güvenilir bir mahallî Hristiyan araçlar sınıfı –çoğu Rum, Bulgar, Ermeni– yetiştirmeye gerçekten katkıda bulundular. Bu sınıf zamanla Avrupa'nın desteklediği Osmanlı dış ticaretinin kontrolünü ele geçirdi ve Osmanlı hükümeti bundan çok memnun oldu, çünkü dış ticaret gelirlerini arttırıyor ve sürekli yükselen harcamalarını karşılamasını sağlıyordu. Kendi geleneksel kiliselerinin ve fanatik din adamlarının boyunduruğundan kurtulur kurtulmaz, yeni Hristiyan seçkinler, geçmişleri, toplumsal organizasyonları, uluslararası destekleri ve yabancı dillere hâkimiyetleri sayesinde, piyasa ekonomisinin ve Avrupa ile temasın yarattığı fırsatlardan yararlanmaya uygun bir stratejik duruma gelmişlerdi.¹¹

Çoğu ticarî gruplardan çıkan Hristiyan aydınlar ve orta sınıflar Avrupa'yı milliyetçilikleri için ideolojik bir model olarak aldılar; oysa milliyetçi düşüncelerinin özü kendi toplumsal-dinsel kültürlerinden ve gerçek ile mitosu karıştıran kahramanlık ve şövalyelik destanlarından kaynaklanıyordu.¹² Osmanlı hükümeti Hristiyan orta sınıfı-

9 Keyder ve Tabak, *Landholding*.

10 Osmanlı Yahudilerinin tarihi ve ilgili bibliyografya için bkz. Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (New York 1991) ve Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews* (Bloomington, 1990). Bu son kitap Osmanlı Yahudilerinin modernleşmesini ele alır.

11 Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki ilişkiler için bkz. Jeremy Salt, *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians, 1876-1896* (Newbury Park, U.K., 1993). Ayrıca bkz. Orhan Koçlu, *Abdülhamid Gerçeği*, 2. baskı, (İstanbul 1987), s. 181 ve müt. ve Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century," *American Historical Review* 59 (Nisan 1954): 853 ve müt. Avrupa işgalinin elit tabakanın oluşumu üzerindeki etkisi Roger Le Tourneau tarafından hayranlık uyandıracak bir şekilde tahlil edilmiştir: "Position sociale et culturelle de l'élite dirigeante d'Afrique du Nord," *Cahiers de Linguistique, d'Orientalisme et de Slavistique*, no. 1-2 (1973): 7-27.

12 Bkz. Kemal H. Karpat, "Gli Stati balcanici e il nazionalismo: L'immagine e la realtà," *Quaderni storici* 28 (1993): 679-718. Hristiyanların hızla Batı'ya açılmalarının sonucu olarak meydana gelen sosyal değişim onları başlangıçta ekonomik motivasyonlu olan yeni iletişim biçimlerinin şokuna maruz bıraktı ve bunun nimetlerinden ilk istifade eden de onlar oldu. Nitekim, Osmanlı Devleti'nde ilk özel günlük gazete 1796'da Marti-Joseph Arnould adında bir Fransız ra-

nın ticaret üstünlüğüne bir denge sağlamak için Hayriye Tüccarı diye bilinen bir Müslüman işadamları grubu yarattı. Ardından da Avrupalı güçlerin himayesi altında çalışan beratlı tüccar'ın sayısını sınırlamaya çalıştı, fakat bunda başarılı olamadı.

Hızla büyüyen Hristiyan orta sınıfını Müslüman orta sınıfından ayıran toplumsal uçurum 1856'dan sonra büsbütün büyüdü ve belirgin ideolojik boyutlar kazandı. Kendi hükümetlerinden haklar koparacak Avrupalı bir koruyucuları olmayan Müslümanlar, 1856 Islahat Fermanı'nın Hristiyanlara getirdiği "eşitliği" dolaylı olarak Müslümanlara yasaklanmış olan ekonomik faaliyet özgürlüğü olarak gördüler. Müslümanlar, 1856 Fermanı'yla Hristiyanlara tanınan imtiyazlı statüyü öfke ile karşıladılar ve bu memnuniyetsizliklerini milliyetçi-İslâmcı çağrılar biçiminde ifade ettiler. Avrupalılar bu protestoları Avrupa'nın ve medeniyetinin inkârı olarak algıladılar. İlk örgütlü modern muhalefet hareketini temsil eden Genç Osmanlılar'ın yazıları, 1856'dan sonra Hristiyanlara tanınan ekonomik imtiyazlara ilişkin çeşitli şikâyetlerle doludur. Ne yazık ki, Genç Osmanlılar'ın düşüncelerinin bu yanı, onları toplumsal bağlamlarının dışında ve çarpıtarak ele alan araştırmacılar tarafından büyük ölçüde ihmal edilmiştir.

GÖÇ VE SİYASÎ VE TOPLUMSAL SONUÇLARI

Müslüman göçmenler Kafkasya'dan ve Balkanlar'dan Osmanlı İmparatorluğu'na akın ettikçe ideolojik Müslüman-Hristiyan bölünmesi derinleşti.¹³ Kötü durumlarını Müslüman oldukları için maruz kaldık-

rafından çıkarılan *Le Mercure Oriental* (Doğu Habercisi, Doğu'dan Haberler) oldu. Gazetenin amacı, Avrupalılara gerekli bilgi ve haberleri vererek sanayi ürünlerini ihraç etmelerine ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ham madde kaynakları bulmalarına yardımcı olmaktır. Gazete aynı zamanda topluma, kararlı bir elit tabakanın tarihin seyrini değiştirebileceği, siyaset ve ekonominin bir bütünü ayrılmaz parçaları oldukları ve dinî motivasyonun yerini tuttukları yolunda kuvvetli bir mesaj iletti. Bkz. Gerard Groc, "*Le Mercure Oriental: Une tentative de presse commerciale ou le premier journal privé*", *Toplum ve Ekonomi*, 7, 1994: 27-48.

- 13** Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914* (Madison, Wis. 1985), bölüm 4. Göç üzerine –büyük ölçüde bu kitabın yazarının yakınıda yayımlanacak bir başka kitabında kullandığı aynı arşiv kaynaklarına dayanan– iki önemli eser Türkiye'de yayımlanmıştır: Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Güçler, 1877-1890* (Ankara, 1994) ve Ahmed Halaçoğlu, *Halkan*

ları ayrımcılığa atfeden göçmenler, hâlâ Osmanlı topraklarında yaşayan Hristiyanların nispeten refah içinde olduklarını ve Avrupa'nın desteğiyle Hristiyanların eski devletlerinde Müslümanlardan esirgedikleri haklardan yararlandıklarını keşfetmişlerdi. Balkanlar'dan ve Rusya'dan göç eden Müslümanlar Osmanlı Müslüman nüfusunu yirmi yıl içinde, 1862'den 1882'ye kadar, en azından yüzde kırk oranında arttırdı, fakat ekilebilen iyi tarım topraklarının sayesinde ülke bu akını kolayca mass etti. Aslında, göçmenlerin yerleştirilmesi tarımda bir mini devrim yaratarak yeni teknolojiyi getirdi: gelişmiş demir sabanlar, yeni tahıl çeşitleri, demiryolları, vs. gibi ulaşım kolaylıkları... Bunun sonucunda meydana gelen kentleşme, tarımda büyüme, yeni sanat ve mesleklerin ortaya çıkışı ve teknolojik ilerleme 1860-1900 döneminde küçük bir sosyal devrim yarattı ve dinî farklılıkları vurguladı. İstanbul'un iki sektör halinde gelişmiş olması bu değişimi çok güzel örnekler: bir tarafta insanın bütün Avrupa yenilik ve kolaylıklarını bulabileceği nispeten modern ve sakinlerinin büyük çoğunluğu Hristiyan olan Pera veya Beyoğlu sektörü; öbür tarafta bakımsız, harap, esas itibarıyla Müslümanlarla ve bir ölçüde de tarihî patrikhaneleri etrafında kümelenmiş Rum ve Ermenilerle meskûn eski şehir.¹⁴

Osmanlı hükümetinin 19. yüzyıl içindeki göç ve iskân politikaları Müslüman orta sınıfın doğuşunda ve kültürel-ideolojik yönlendirilmesinde hayatî bir rol oynadı. Göçmenler sadece sıradan insanlardan değil, aynı zamanda geleneksel soylu ailelerden, aşiret reislerinden, dinî liderlerden hattâ aralarından bazıları Rus ordusunda hizmet etmiş subaylardan oluşmuştu. Üstelik Tuna vilayetinden (bugün Kuzey

Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri, 1912-1913 (Ankara, 1994). Bilal Şimşir'in daha eski tarihli üç ciltlik *Rumeli'den Türk Göçleri* (Ankara, 1989) daha ziyade 1876-78 yıllarındaki Müslüman muhaceretleriyle ilgili İngiliz belgelerinden ibarettir. Böl 1 ve 17'ye de bakın.

- ¹⁴ Bkz. Karpas, *Ottoman Population*, bölüm 5. Ayrıca bkz. Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul* (Seattle, 1986); ve Daniel Panzac, ed., *Les Villes dans l'empire ottoman: Activités et sociétés*, 2. cilt (Paris, 1994). Çeşitli tüccar kategorileri için bkz. Ali İhsan Bağış, *Osmanlı Ticaretinde Gayri-Müslimler* (Ankara, 1983); Bruce Masters, "The Sultan's Entrepreneurs: The Avrupa Tüccars and the Hayrie Tüccars in Syria," *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992): 549-79.

Bulgaristan, Dobruca ve Doğu Sırbistan) gelenler, vilayetleri Midhat Paşa zamanında, yani 1860'larda, bir pilot bölge olduğu için hızlı modernizasyon tecrübesini daha önce yaşamışlardı. Memleketlerindeki servetlerinden mahrum kalarak gelen bütün bu üst sınıf göçmenler yeni toplumları içinde kendilerine doğru dürüst bir gelir ve mevki sağlayacak yeni meslekler arayışına girdiler ve böylece Müslüman orta sınıfına yeni bir hareket gücü ve belirgin bir uluslararası Müslüman çesni si kattılar. Sayısız göçmen lideri, mahallî Müslüman aristokrasisinin bir parçası haline gelmişlerdi ve bu onların eğitim ve ekonomik başarıları sayesinde korumaya çalıştıkları bir mertebeydi.

Yeni Müslüman tarım müteşebbisleri ve küçük esnaf (mahallî perakendecilik, göçmenler dahil, Müslümanların elindeydi) şeklen yerleşmiş geleneksel davranış ve aile kurallarına bağlı kalsalar da, kafaları çıkarları doğrultusunda çalışıyordu. Kültür, inanç ve sosyal ilişkiler konusunda muhafazakâr görüşlerini muhafaza etseler de, ekonomik meselelerde liberalizmi ve mahallî özerkliği destekler oldular. Özellikle Müslüman tarımsal orta sınıf tarımda devlet müdahalesine karşı çıktı ve özel mülkiyetin genişlemesinden, yoğun ekonomik faaliyetten ve maddî ilerlemeden yana tavır alarak bu amaçları gerçekleştirecek kurumsal reformların yapılmasını istedi. Çok zaman Nakşibendi şeyhleri bu dünyevî taleplere ve bilhassa özel mülkiyete İslâmî bir meşruiyet zemini aradılar; birçok Nakşibendi şeyhi devlet topraklarının özelleştirilmesinin ve mülk (özel mülkiyet)'ün Şariat tarafından düzenlenmesinin İslâm inancına ve hukukuna, devlet tarafından yaratılan ve yönetilen mirî sistemden daha uygun olduğunu iddia ettiler. Mirî topraklar, esas itibarıyla sadece devlet düzenlemesine bağlı olduklarından şeriatın yetkisi dışındaydılar.

Abdülhamid 1876'da tahta çıktığı zaman, Müslüman tarımsal orta sınıf hem servetin, hem de pragmatik modern eğitimin kıymetini öğrenmiş ve ikisinin de gerek toplum gerek hükümet içindeki iktidar ve nüfuzlarını arttıran unsurlar olduğunun bilincine varmıştı. Türk olsun, Arap olsun, bütün Müslüman ileri gelenler, orta ve yüksek düzeyde modern okullar açması ve öğretmenler göndermesi için hükümeti uyar-

yorlardı. Ayân ve eşraf da zaman zaman okul inşası ve bakımı için arsa ve fon sağlıyorlardı. Böylece geleneksel medreseler (dinî okullar) itibarlarını kaybederken, çoğu Abdülhamid zamanında açılan modern rüşdiye ve idadi (ortaokul ve lise) ve meslek okulları bir kırsal kesim veya taşra entelijensiyasının eğitim temelini oluşturuyorlardı. Bu entelijensiya, ekonomik olsun kültürel olsun, taşranın merkezî hükümetten bütün şikâyetlerini dile getirebiliyordu. Martin Stroheimer, Şeyh Hüseyin el-Cisr'in 1880'de Trablusşam'da millî bir okul açtığını ve amacının özellikle "din dersiyle din dışı dersleri birleştirerek yabancı okullara İslâmî ve 'millî' bir alternatif oluşturmak" olduğunu belirtmiştir.¹⁵

Kuşkusuz, eski devlet ricali, ulema vs. ailelerine mensup saf ve gerçek anlamda bir Müslüman şehir entelijensiyası da vardı. Ancak gerek hükümetteki üye sayısı gerek genel nüfuzu, yeni tarımsal kentlerden çıkan entelijensiya geliştikçe azalmaya başladı. Modernleşmeyi, Avrupa'yı ve Avrupa medeniyetini anlayış tarzı ve kendi kültür, tarih ve eğitimleri bakımından Batılılaşmacı benzerlerinden ayrılan taşra entelektüelleri kültürel bakımdan gelenekçi, siyasi bakımdan milliyetçi, ekonomik bakımından liberal ve değişime açıktılar. Çoğu meşrutiyetten ve serbest teşebbüsten yana olmakla birlikte, Rum, Ermeni ve Hristiyan Arap ticaret gruplarını tekelci ticarî imtiyazlarını korumak ve tarımsal sektörü sömürmek için Avrupa'dan destek almakla eleştirirken "milliyetçi" eğilimler sergiliyorlardı. Ayrıca Osmanlı bürokrasisini ve içlerindeki devletçi reformcuları da Avrupa'yı "körü körüne" taklit etmekle suçluyorlardı; onların istediği ve önerdiği, bir taraf Batı'nın bilim ve teknolojisini alırken, öbür taraftan da başka Müslüman ülkelerle daha yakın ilişkiler kurmaktı.

MODERN EĞİTİM VE TOPLUMSAL-FELSEFİ DEĞİŞİM

Modern eğitim sistemi, yeni orta sınıfların ideolojik eğilimini tanımlamakta ve siyasetle ilgilenmelerini teşvik etmekte hayatî bir rol oynadı.

15 Bkz. Martin Stroheimer, "Muslim Education in the Vilayet of Beirut, 1800-1918," in *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, ed. Caesar E. Farah (Kirkville, Mo., 1991), s. 215-41, alıntı s. 215. Ayrıca bkz. Commins, *Islamic Reform*.

mıştır. Yukarıya doğru hareketliliği sağlayarak, yeni elit tabakaya, yeni düşünce tarzları ve toplumsal fenomenleri “takdir-i ilâhî” olarak kabul edecek yerde, onları akılcı bir biçimde, sebep-netice ilişkileri içinde yargılama eğilim ve yeteneğini aşıladı. Geçmişte, eğitimin büyük bir bölümünün dinî olduğu dönemlerde, eğitim görmüş olan kimse-leri tanımlamak için kullanılan terimler âlim, mütebahhir ve mütefekkir (düşünür, bilgili) idi. Yeni okullara gidenlere ise münevver (Arapça nur-ışık-kökünden nurlanmış, aydınlanmış) deniyordu.¹⁶ İranlılar ruşen-fikir (parlak fikirli), Azerîler ise ziyalı kelimelerini kullanıyorlardı (Modern Türkler aydın demektedirler ki, bu da aynı anlama gelir ve daha çok din çevresinde dönen eski ilim ve ulûm kavramından bir kopuşu ve dünya işlerine ve entelektüel uğraşlara daha uygun görünen müspet ilimler kavramına girişi simgeler). Yeni ilim veya bilim kavramı daha başından beri somut bilimleri ve “pozitivizmi” benimsemiştir ve aşırı reformcu aydınlar dinî eserleri gerçek “ilim” olmadıklarından aşağılamışlardır.

Devlet eninde sonunda modern eğitimden yararlanarak, mezunlarına bir elit statüsü kazandıracak, “cahiller” –yani gelenekçiler– diye adlandırılanları yönetmek ve eğitmek hakkını elde etmelerini sağlayacak ve böylece eski ilmiyenin din ü devlet adına kurduğunu sandığı birliğin yerine, bilim ve terakki adına, yönetenler ile yönetilenler arasında tartışma götürmez bir birlik ve beraberlik yaratacaktı. Bu değişiklik, Abdülhamid döneminden önce, devlet eski geleneksel İslâmî daireleri ve kurumları ıslah etmeye ya da paralel kurumlar yaratmaya giriştikten sonra başgösterdi. Dolayısıyla, devlet bir taraftan hâlâ İslâmî olduğunu ileri sürer ve çoğu Müslümanlar tarafından öyle sayılırken, aynı zamanda “modernistik” dünya görüşlü ve eğilimli yeni kurumsal “İslâmî” yapılar yaratmaya çalışıyordu. Söz gelimi, Mekteb-i Nüvvab 1853-62 yıllarında özel olarak hâkimleri (kadıları) yetiştirmek için açılmıştı; oysa eskiden kadılar medrese mezunları arasından seçilirdi.

16 Bkz. H. Hüsrev Hatemi, *Türk Aydını: Dünü Bugünü* (İstanbul, 1991), s. 7; tutucu bir revizyonist Türk araştırmacı tarafından yazılmış olan bu eser Türk entelijensiyası hakkında yeni bir perspektif getirmektedir.

1884'te bu okulun adı muallimhane-i nüvvab olarak değiştirildi ve mezunları hem nizamî (yeni devlet mahkemeleri) hem de şer'î mahkemelerde hizmet ettiler. 1911'de bu okulun adı bir kez daha değiştirilerek Medresetü'l-Kuzat ismini aldı ve yalnızca dinî mahkemelerde hizmet edecek kadıların eğitimine ayrılırken, Mekteb-i Hukuk mezunları da devlet mahkemelerinde görev yapmak üzere yetiştirilmeye başlandı. Medresetü'l-Kuzat ile Muallimhane-i Nüvvab kelimeleri aslında eşanlamlıydı, ama eski Arapça deyim tercih edilmesi bu mahkemelerin İslâmî karakterini belirtirken, ikinci tip okulların yarı yarıya Türkçeleştirilmiş adı modernliği vurguluyordu. Nüvvab mektebi Şeriat mahkemelerine kadı yetiştirmek üzere kalabalık Müslüman nüfusu olan Balkan ülkelerinde alıkonuldu. Mesela, 1913'te Bulgaristan'da bir Medresetü'l-Nüvvab veya *mokhamedansko dukhovnovo uchilishe* (Müslüman din okulları) açılmasına karar verildi (fakat bu okul ancak 1922-23'te açıldı). Jön Türkler, Sultan Abdülhamid'e karşı olmakla birlikte Bulgaristan'da Türklere milliyetleri belirtilecek yerde İslâm denmesine bir itirazları yoktu. Son olarak 1900'de eski medreselerin yerine ulum-ı âliye-i diniye (yüksek dinî bilimler) okulları açıldı ve bu suretle dinin daha akılcı ve bağımsız bir şekilde incelenebileceği yeni tip modern din okulları açılmış oldu. İslâmî kimlik altında da olsa bir modernleşme hareketi başlamıştı.

Türkiye'de ve Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği altındaki Arap ülkelerinde modern eğitimin temelini, 1869'da çıkarılan, fakat ancak on yıl sonra, Abdülhamid'in eğitim reformuna karar vermesi üzerine, tam yürürlüğe girecek olan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi attı. Bu nizamname üç aşamalı bir öğretim sistemini öngörüyordu: ilk, orta ve yüksek. Büyük ölçüde mahallî cemaatler tarafından finanse edilen ve yönetilen geleneksel, yarı dinî sıbyan okulları 1879'dan sonra iptidai adını alarak hükümet tarafından devralınıp denetlenmeye başladı. 1882'ye gelindiğinde, önde gelen yirmi beş vilayette –beşi Balkan vilayeti– maarif müdürlükleri kurulmuştu. Onaltı yıl sonra, Hicaz dışında tüm vilayetlerde maarif müdürlükleri kurulmuş ve hepsi bir maarif müfettişinin denetimi altına girmişti. Bu bürokratikleşme modern eğitime

verilen önemin en güzel göstergesiydi. Geleneksel yöntemlere dayalı ilköğretim veren okulların sayısı 1892’de 18.983 iken, modern okulların sayısı sadece 3.057 idi. 1905-06’da modern ilkokulların sayısı 9.347’ye yükselmişti. Bu sayı, 3.388 erkek ve 304 kız devlet okulunu, 143 erkek ve 36 kız özel (cemaatlerce finanse edilen) okulunu ve 3.621 devlet ve 567 özel karma okulunu içeriyordu. Her okulda yaklaşık 100 öğrencinin öğrenim gördüğü varsayılırsa, aşağı yukarı 37 milyonluk bir nüfus içinde modern ilkokullarda okuyan toplam öğrenci sayısının yaklaşık bir milyon olduğu söylenebilir. Buna ek olarak, bir dizi geleneksel ya da “eski usul” okul da tedricen modern eğitim yöntemlerini benimsedi ve ya devlet onları devraldıkça “modern” hale geldi.¹⁷

İptidaî okullar öğrencileri seçkinlerin formasyonlarının temeli ve yukarıya doğru hareketliliğin kanalları olan rüşdiye okullarına hazırlıyordu. 1876’da İstanbul’da 22, komşu vilayetlerde 11 ve geriye kalan vilayetlerde 390 rüşdiye vardı ve bunlardaki toplam öğrenci sayısı 20.000’in üstündeydi. Abdülhamid’in saltanatının sonunda, İstanbul yetmişse yakın rüşdiye okuluyla iftihar eder duruma gelmişti. Bunların 22’si devlet okulu, 39’u özel ve 6’sı askerî okullardı. İmparatorluğun tümündeki rüşdiye sayısı bu tarihte 619’a yükselmiş ve bunların 74’ü kızlar için, 57’si özel, 25’i askerî ve geriye kalanlar ise devlet tarafından yönetilen erkek çocuk okullarıydı. Bütün rüşdiye okullarındaki toplam öğrenci sayısı kırk bine ulaşmıştı.

İlköğretim esas itibarıyla din ve ahlâk derslerini içeriyor ve başlangıçta üç yıl sürüyordu; rüşdiye eğitimi ise dört yıl sürüyor ve temel

17 Eğitim hakkında güvenilir araştırmalar çok azdır. Bazıları deneme kabiline olan istatistikî rakamlar Bayram Kodaman’ın *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*’ne dayanır (İstanbul, 1980). Bu kitapta kullanılmış olan çeşitli ana kaynaklardan bazıları şunlardır: Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti, Tarihçe-yi Teşkilat ve İcraatı* (İstanbul, 1922); Reşat Özalp, *Millî Eğitimin İlgili Mevzuatı (1857-1923)* (İstanbul, 1982); ve Hasan Ali Koçer, *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)* (İstanbul, 1974). Ayrıca, Tanzimat I derlemesinde (Ankara 1940) çeşitli faydalı makaleler vardır. Ayrıca bkz. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5 cilt (İstanbul, 1940-41, yeni baskı 1977); B.C.Fortuna, “Education for the Empire: Ottoman State Secondary Schools During the Reign of Sultan Abdülhamid II (1876-1909)” doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1997; ve Mehmed Ö. Alkan, “Ölçülebilir Verilerle Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi,” doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.

de din dışı konulardan oluşuyor, ilk iki sınıfta Arapça ve Farsça, son iki yıl ise Fransızca dersleri veriliyordu. 1892'den sonra rüşdiyelerin ders programlarına din, ahlâk, Osmanlı tarihi ve Türkçe dersleri ilâve edildi. Bunun amacı müfredat programına daha İslâmî ve "millî" bir nitelik kazandırmaktı. 1903'te, Kur'an, ahlâk ve din tek bir derste birleştirildi ve Türk dili dersinin saatleri arttırıldı. Bununla birlikte, laik –yani daha az dinî– ve millî eğitime ağırlık verildi (Bu hamlenin ardında yatan milliyetçi gelişmeler bu kitabın son iki bölümünde incelenmiştir).

İdadi okulları (Arapça "ıdad" kelimesinden: hazırlamak, geliştirmek), rüşdiye ve üniversite veya sultaniye, eğitimi arasında özel bir kategori oluşturuyordu. İdadiler, 1869 nizamnamesine göre binin üstünde ailenin oturduğu yerlerde kurulacak ve hem Müslim hem gayrimüslim çocuklara açık olacaktı. Üç yıllık idadilerde müfredat programı din dışı derslerden oluşacaktı: Türkçe, Fransızca, iktisat, coğrafya, matematik, geometri, muhasebe vs. 1873'ten itibaren İstanbul'da 6 veya 7 idadi okul açılmış olmasına rağmen, yenilerini açma niyeti gerçekleşmedi. Bunun bir dizi idarî ve malî sebepleri vardı ve eşrafın bu kurumların hükümetin denetimi altında bulunmasına itirazları da bunların arasındaydı. Ama idadilerin açılmasındaki yavaş gelişme (1892'de sadece 34 idadi açılmıştı) görünürde öğretmen ve öğrenci bulmakta yaşanan sıkıntıydı; birçok rüşdiye mezunu idadilerde yüksek öğrenimlerini sürdürmektense hükümet hizmetinde çalışmayı tercih ediyorlardı. Zamanla rüşdiyeler ve idadiler birleştirildi, öğrenim süresi yedi yıla çıkarıldı, ancak malî nedenlerle bazı idadiler sadece beş yıllık bir eğitim vermeye devam ettiler. 1906'da, rüşdiyelerle birleştikten sonra, 39 vilayet merkezinde toplam 39 idadi vardı ve bunlarda toplam olarak yirmi bine yakın öğrenci okuyordu. Nitekim, idadilerin sayısı ve bunlardaki eğitimin yüksek kalitesi daha yüksek seviyedeki "sultani" okullarının açılmasını gereksiz kıldı; bu sırada mevcut olan iki üniversite 1869'da İstanbul'da açılan Galatasaray ile (Mekteb-i Sultani) resmen 1871'de kurulan fakat otuz yıllık bir gecikmeyle ancak 1900'de açılan Türk üniversitesi, yani Darülfünun'du.

Galatasaray sözde klasik Enderun'un veya saray okullarının yerini alacaktı. Enderun okulları 15. yüzyılda en yüksek seviyedeki hükümet mevkilerine memur yetiştirmek için kurulmuştu. Fransız lycée (lise) modeline göre kurulan Galatasaray, Fransız kültür ve nüfuzunun başlıca kaynağı oldu. 1878'de Galatasaray'ın müdürü Ali Suavi Galatasaray'ı millileştirmeye (Türkleştirmeye) çalıştı fakat başaramadı ve sonunda görevinden uzaklaştırıldı.¹⁸ Bu okul başlangıçta gayri-Müslimleri celp etti, fakat yeni Türkçe dersleri ilave edilince Müslümanlar da bu okula rağbet etmeye başladılar. 1869'da Galatasaray'ın 277 Müslim ve 345 gayri-Müslim talebesi vardı; 1901'de Müslüman öğrencilerin sayısı 724'e çıktı ve gayri-Müslimlerinki 221'e düştü.

Bunlara ek olarak öğretmen okulları veya darülmuallimin vardı. Bunlar üç seviyedeki okullar için öğretmen yetiştiriyordu ve Beyrut, Şam, Musul, Kudüs, Bingazi (Libya) gibi Arap şehirlerinde ve Yemen'de açılmıştı; 1905-1906'da toplam 32 darülmuallimin vardı (ancak bazı vilayetler bu okulların sayısını merkeze bildirmediikleri için gerçek sayıları daha yüksek olabilir). Genellikle Osmanlı-Türk eğitim sistemine ilişkin incelemeler yüksek öğretmen okullarını meslekî okullar listelerine dahil etmezler; oysa bu okulların mezunları genel olarak Müslüman Ortadoğu'nun ve özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun politik ve ideolojik eğitiminde kilit bir rol oynamışlardır. Tıp ve hukuk okulları, harp okulu, ticaret ve ziraat okulları dahil olmak üzere diğer meslekî okullar 1908'de yaklaşık onikibin mezun vermişlerdir ki bunların muhtemelen iki veya üç bini Arap'tı.

Modern eğitim sistemi Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi, toplumsal ve entelektüel tarihinde ve özellikle merkez ile taşra arasındaki felsefî mücadelesinde önemli bir rol oynamıştır. Kırsal kesimin mülk sahibi gruplarına çocuklarını okutmak ve yükselmekte olan yeni seçkinler sınıfına girmelerine izin vermekle, modern eğitim bu gruplara daha yüksek bir toplumsal statü kazandırmıştır. Aynı zamanda hükümetin kendi felsefesini rüşdiye ve idadiler'dekilere aşlamak ve onların

¹⁸ Bedii Şehsuvaroğlu, "Ali Suavi ve Galatasaray Lisesi," *Belgelerle Türk Tarih Dergisi* 2 (1968).

Padişah'a sadakatini sağlamak imkânını vermiştir. Ama ne yazık ki sonuç öngörülenden farklı olmuştur. Pek çok eksiklerine rağmen (özellikle iyi yetişmiş öğretmen kadrosunun yokluğu), sistem yine de akılcı felsefi mesajını yayabilmiş ve halkın kendi modernist amaçlarını ve Batılı dünya görüşünü paylaşmasını sağlayabilmiştir. Rüşdiye ve özellikle idadi okullarının müfredat programları din dışı konuları öğretmek için çoğu zaman Batı dillerinden çevirilmiş ders kitaplarını kullanmışlardır. İslâm ve Müslüman ahlâkı ile ilgili derslerin bile biraz nedensel, akılcı ve hümanist bir doğrultusu vardı; birkaç yüksek düzey meslekî okulda, Avrupalı öğretmenler kendi ana dillerinde ders vermişlerdir.

Modern eğitim sisteminin Abdülhamid'in saltanatı döneminde hızla gelişmesi ve kitlelere yayılması, medreselerin daha da yozlaşmasına yolaçtı, ama bu arada Abdülhamid bu geneksel okulları da ayakta tutmak ve hattâ canlandırmak için elinden geleni yaptı. Yeni sistem ayrıca modern okulların akılcı sistemini içine sindirmiş ve önayak olduğu istibdat idaresinden dolayı Abdülhamid'e ve dogmatizmi ve dar görüşlülüğü yüzünden eski İslâmî eğitim sistemine karşı çıkan ve meydan okumaya hazırlanan, fakat aynı zamanda yenilikçileri de Batı'yı körü körüne taklit ettikleri için eleştiren insanlar yetiştirmiştir. Sonunda modern eğitim sistemi tam bir zaferle sonuçlanmış ve yüzyılın dönümüne gelindiğinde, resmî Osmanlı istatistikleri geleneksel sıbyan okullarını hiç hesaba katmadan sadece, eski sıbyanların bir kısmını da içeren modern okulları zikreder olmuştu. İlginçtir ki, Jön Türkler iktidara geldikleri 1908 yılından sonra, tahtından indirdikleri "cehalet taraftarı" (obscurantist) padişah tarafından yürürlüğe konulmuş olan mevcut eğitim sistemine pek az şey eklemişlerdir.¹⁹

Vilâyetlerde rüşdiye ve idadi okullarının kurulmasına ilişkin tartışmalar, gerek yeni orta sınıfların siyasi tutumları, gerekse hükümetin onları denetim altında tutmaya yönelik çabalarına ışık tutar. İdadi mezunları vilâyet yönetimlerinde yüksek makamlar işgal ettiklerinden, merkezî hükümet, devlete ve padişaha sadakatlerini kazan-

19 İbrahim Temo, *İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidemat-ı Vataniye ve İnkılâb-ı Milliye Hâtıralarım* (Mecidiye, Romania, 1939).

mak için idadilere parasız öğrenci kaydedilmesini teklif etti. İdadileri devlet tarafından finanse edilen yatılı okullar olarak devam ettirmek hükümete bu okulları ve öğrencilerini denetlemek imkânını sağlayabilirdi. Öte yandan, taşradaki eğitimciler ve mahallî eşraf, sadece zenginlerin çocukları bu okullara gidebilsin diye, idadilerde okumayı paralı yapmak istiyorlardı. Çünkü fakir çocukların mezun olduktan sonra da fakir kalmalarından ve ondan sonra devleti sosyal adaletsizliğe sebep olmakla suçlayıp nihilizm, anarşizm ve sosyalizm gibi ideolojilere sapmalarından korkuyorlardı (yüksek sınıfların mahut umacıları). Bu bilgiyi Türk arşivlerinin Yıldız koleksiyonundaki belgelere dayanarak veren Bayram Kodaman'a göre, bu şüpheli ve kuşkulu sultanı okulların mahallî yönetimine daha fazla tahsisat ayırmaya teşvik ve ikna etmek için uydurulmuş bir argümandı.²⁰ Demek oluyor ki, idadilerin finansmanına ilişkin tartışmaların arkasında, taşra seçkinlerinin devletçe denetimi ve padişaha sadakat gibi daha derin meseleler yatıyordu.

Kendi çocuklarını eğitmek için rüşdiye ve idadilerden bazılarına malî destek sağlamaya istekli olan eşraf, modern eğitimin başlıca müşevvikleri olurken, amaçları yeni seçkinlerin yetişmesinde söz sahibi olmak ve düşüncelerini etkileyebilmektir. Müfredat programlarına kendi geleneksel İslâmî değerlerini ve bölgesel kültürün unsurlarını eklemenin yollarını aradılar hep. Bu noktada, merkeze karşı yerel veya bölgesel muhalefette aile bağlarının hayatî bir rol oynadığı gerçeğinin altını çizmek gerekir. Cumhuriyet Türkiye'sinde 1926'da Medenî Kanun'un kabulü, başka şeylerin yanı sıra, eşraf ailelerinin mahallî toplum üzerindeki gözle görülmeyen fakat daima hâzır ve nâzır olan denetimini kırmayı amaçlıyordu.

Mahallî yönetim genellikle eşrafla aynı safta yer alsa bile, sonunda, her zamanki gibi, devlet baskın çıktı ve orta düzey idadiler devlet kontrolü altında kaldıkları gibi, kendilerine iptidaî mekteplere göre öncelik tanındı.

20 Bkz. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 197-98.

Toprak rejimindeki değişikliklere ve eğitimin hızla yaygınlaşmasına, genellikle orta sınıflar ve modernleşmeyle bütünleşmiş öteki alanlarda gerçekleşen faaliyet ve büyüme eşlik etti. 1729 ile 1829 arasında basılan kitapların toplam sayısı sadece 180 iken, 1876 ile 1892 ve 1893 ile 1907 arasında bu sayılar sırasıyla 6.357 ve 10.601'e ulaştı; bu kitapların çoğu din dışı konuları ele alıyordu. Gazete ve dergilerin sayısı 1875 ve 1883'te 87 ve 144 iken, 1895, 1903 ve 1911'de sırasıyla 226, 365 ve 548'e çıktı. Sivil toplum örgütleri (dernekler) 1872'de 8'den 1892, 1896, 1900 ve 1916'da sırasıyla 53, 66, 82 ve 132'ye yükseldi. Telgraf merkezleri 1865'de 93'ten 1869 ve 1870'de 223 ve 301'e çıktı ve 1914'te ülke 50.000 kilometrelik bir telgraf ağı ile donanmıştı. Kentleşme, daha çok iç kesimlerdeki altı şehrin nüfusu (Şam, Bursa, Trabzon, Bitlis, vs.) örnek alınacak olursa, yüzde 20 ile yüzde 40 arasında arttı. Liman kentleri –İstanbul, İzmir, Trabzon, Beyrut, vs.– daha da hızlı bir artış kaydetti.

Bu arada Osmanlı İmparatorluğu'nun dış ticareti olağanüstü bir şekilde arttı. İthalat-ihracat şirketlerinin sayısı 1855'te 20'den ibaret iken, 1895'de 30'a çıktı; 1900-1909 döneminde ihracat şirketlerinde daha da büyük bir artış kaydedildi. 1840 ve 1845'de ticaret hacmi sırasıyla 5.2 ve 7.4 milyon İngiliz sterlingine ulaştı. 1857'den başlayarak, ihracat ve ithalat sırasıyla 10 ve 12 milyondur. Bu sayılar 1869'da 18 ve 24 milyon; 1876'da 23 ve 19 milyon (ihracattaki büyük sıçrayış dikkat çekicidir) oldu. Bunu izleyen yıllarda biraz düşüş görüldü, fakat 1905 ve 1912'de sayılar yine 20 milyon sterlingin üstüne çıkarak, 1905'de 24.1 ve 26.1 milyona ve 1912'de, ithalatın ihracatı büyük ölçüde gölgede bırakmasıyla 26.6 ve 35.2 milyona yükseldi.²¹

Çeşitli alanlardaki bu nicel büyümenin ardında, insanların dünya görüşünde şaşırtıcı bir nitel değişme yatıyordu. Bu ancak okullarda

21 Bütün rakamlar Mehmed Ö. Alkan'dan alınmıştır: "Ölçülebilen Verilerle Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi," doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996, s. 45-51, 466; bu fevkalâde değerli kitap 1876-1914 döneminde oldukça büyük bir büyüme kaydedildiği görüşünü destekleyen kantitatif veriler sağlamaktadır. Aynı yazarın ders kitapları muhteviyatının analizi için, Kemal H. Karpat'ın editörlüğünü yaptığı *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si* adlı kitapta ki makalesine bakınız (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004).

kullanılan kitapların içeriği, dönemin dergi ve gazeteleri, eğitim görmüş kimseler arasındaki toplumsallaşma kalıpları, vs. üzerinde yapılacak derinlemesine bir inceleme ve araştırma ile meydana çıkarılabilir. Çünkü bunların hepsinin eğitim görmüş seçkinlerin zihinlerini politika hazırlamakta büyük bir etkisi olmuştur.

Özetleyecek olursak, orta sınıfın yükselişi çok geniş kapsamlı entelektüel sonuçları olan toplumsal bir olaydı. Modern eğitim sistemi taşradaki orta ve alt sınıfların çocuklarına yukarıya doğru hareketlilik için bir kanal oluşturdu ve aynı şekilde eski geleneksel düşünce biçimlerine bir meydan okumayı gündeme getirdi. Yalnızca entelijensiyaya, Avrupa hakkında ve kendi geleneksel İslâmî hayat tarzı ve yerel ve bölgesel etnik kültürü hakkında yeni bir felsefî perspektif sunmakla kalmadı, aynı zamanda ona modern iletişim araçlarını ve yeni toplumsal ilişki biçimlerini özlem ve deneyimlerini ideolojik açıdan ifade etmek için kullanmasını da öğretti. Birey ve toplum düzeyinde gerçekleşen bu dönüşümün yanısıra, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve sonunda milliyetçilik gibi siyasi çerçeveler içinde, genellikle devletin işbirliğiyle ve denetimi altında, daha geniş bir kimlik değişimi de meydana geldi.

Yeni orta sınıfın doğuşuna ve eğitim üzerinde devlet denetiminin gittikçe artmasına paralel olarak, büyük demografik değişiklikler de kaydedildi. Bazı yoksul köylüler, göçmenler ve halkın çeşitli marjinal unsurları –ki hemen hemen hepsi Müslüman’dı– imalat yerleri olarak değil de ihracat noktaları olarak gelişen büyük kasaba ve şehirlere akın etmeye başladılar. Bu yerleşim birimlerinde istihdam olanakları azdı, fakat gerek bozulan nüfus dengesi gerek modern tıbbî bakımın yaygınlaşması sayesinde doğum oranı gittikçe artmaya başladı. Bunun sonucunda, Osmanlı kasaba ve şehirlerinde ortaya çıkmaya başlayan yarı-kentsel proleterya yoksulluğa ve sefalete düştü ve Ziya Gökalp’in milliyetçilik görüşlerinde bir ana tema oluşturan bunalım ve umutsuzluğa kapıldı.²² Köylülerin kendileri için ise, eski düzenin çökmesi dünyanın sonu gibi bir şeydi. Bu durum, en iyi örneğini Ayıntaplı (Gazi-

22 Bu konuda bazı bilgiler için bkz. Donald Quataert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908* (New York, 1983).

antepli) bir halk şairi olan Hasib'in eserlerinin oluşturduğu 19. yüzyıl folklorunda çok açık bir şekilde yansıtılmıştır. Genel olarak, kitleler sorunlarını liderlerinin dinden sapmalarına bağlarken, aydınlar liderleri ve hükümeti yeteneksizlik, beceriksizlik, yolsuzluk ve "gerici" zihniyetli olmakla suçluyorlardı. Diğer bir deyişle, kitlelerin kendi kültürel çerçeveleri içinde bir izahat arayan geleneksel kaderci görüşlerinin yanısıra, daha gerçekçi bir bakış açısı belirliyordu. Bu şartlar içinde, Nakşibendiye dar tabanlı kentsel bir dinî grup olmaktan çıkıp, yeni orta sınıfların, özellikle küçük kasabalardaki tarımsal kanadının, politik ve ideolojik ihtiyaçlarına o zamana kadar benzeri görülmemiş olan İslâmî bir tarzda cevap veren geniş bir ideolojik harekete dönüştü.

SİYASETTE YENİ ORTA SINIFLAR VE İDEOLOJİLERİ

Osmanlı orta sınıfı, ister Müslüman ister Hristiyan olsun, 1865'ten 1878'e kadar süren dönemde, padişahın bürokrasiye karşı verdiği iktidar mücadelesinde farkında olmadan taraf olarak önce mahallî yönetim kurullarında ve daha sonra Meclis-i Mebusan'da küçük bir aydın grubunun desteklediği Midhat Paşa, bir anayasanın kabulü ve bir meclisin kurulmasıyla padişahın istibdat ve mutlakîyetinin dizginlenebileceğine inanıyordu. Sultan Abdülaziz'i tahttan indirirken tarımsal orta sınıfın, fakat aynı zamanda birçoğu Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli köy ve kasabalarından gelen medrese talebelerinin (potansiyel köktendinci alt sınıf), yani softaların da desteğini aldı. 1870'lerde İstanbul'da eğitim gören binlerce softa üç ayları (Recep, Şaban, Ramazan) vaaz verip para toplayarak taşrada geçiriyorlardı. Bunlar ayrıca payitahtta olup bitenlere ilişkin haberleri anlatıp İslâmcılık –ve muhtemelen meşrutiyetçilik– düşüncesini Anadolu ve Rumeli'nin en ücra köylerine kadar yaydılar.

Midhat Paşa'nın Tuna valisi iken eşrafla işbirliği kurmaktaki hattırı sayılır başarısı kendisini Hristiyanların hükümet işlerine katılmalarının ekonomik başarıyı sağlayacağına ve milliyetçiliklerini küllendireceğine inandırmıştı.²³ Bu bakımdan, 1877-78'de ilk Osmanlı parlamen-

23 Bkz. Maria Todorova, "Midhat Paşa's Governorship of the Danube Province," in *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, ed. Caesar E. Farah (Kirkville, Mo., 1993), s. 115-128.

tosuna katılan Meclis-i Mebusan üyeleri arasında çoğu vilayet yönetim kurullarında üye olan birçok eşraf ve çok yüksek oranda Hristiyan vardı. Parlamentoya seçilir seçilmez, bu mebuslar otoriter bir statü grubundan ziyade hizmete yönelik profesyonel bir bürokrasi talep ettiler.²⁴ Sultan Abdülhamid 1878'de Kanun-ı Esasî'yi ertelemesine ve meclisi dağıtmasına rağmen, taşradan gelen mebusların kendi vilayetlerinde önemli bir etkiye sahip olduklarını ve taleplerinin gerçek ihtiyaçlardan kaynaklandığını çok iyi anlamıştı.²⁵ Dolayısıyla, 1878'den sonra Abdülhamid toprağın özelleştirilmesi, bürokrasinin profesyonelleştirilmesi, eğitimin yaygınlaştırılması, bir ziraat mektebinin kurulması ve özel teşebbüs ile yabancı yatırımların teşvik edilmesi gibi kapsamlı reformlarla tarımsal orta sınıfı yatıştırdı. Bununla birlikte, Midhat Paşa'nın kültürel çoğulculuk beklentilerine rağmen, 1878'deki Meclis-i Mebusan'ın deneyimi fiilen Hristiyanları hükümete yabancılaştırdı, çünkü Müslümanlar Osmanlı Devleti'ni ve kurumlarını nitelik ve amaçları bakımından İslâmî olarak kabul etmiş benziyorlardı. 1878'den sonra modernleşme ve millet olma yönünde kendi yollarında ilerleyerek aralarındaki bölünmeyi daha da derinleştirdiler.

İlerleme ya da medeniyet düşüncesi 1880'lerden sonra yeni Müslüman orta sınıfında oldukça genelleşti. Bunun nasıl başarılacağı noktasında keskin ayrılıklar vardı, ama uygarlığa ulaşmak için değişimin şart olduğunda herkes hemfikir gibi görünüyordu. Yükselen tarımsal kanat ve onun bazı aydın sözcüleri, değişimin ekonomik liberalizm artı kültürel-tarihî süreklilik, toplumsal katılım, bir ölçüde mahallî özerklik ve ulaşım ve tarım kolaylıkları sayesinde gerçekleşleştirir-

24 1877-78 parlamentosu için bkz. Robert Devereux, *First Ottoman Constitutional Period* (Baltimore, Md., 1963). Ayrıca bkz. Karpat, "The Ottoman Parliament of 1877 and Its Social Significance," *Notes du Premier Congrès International de l'Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Europe* 1969: 247-57. Birinci Osmanlı parlamentosunu tutanaklarını toplayan ve yayımlayan gazeteci merhum Hakkı Tarık Us bana 1877 parlamentosu üyelerinin tercüme-i hallerini hazırlamakta olduğunu söylemişti, ama bütün çabalarıma, hattâ Beyazıt'ta Hakkı Tarık Us'un adını taşıyan kütüphanede yaptığım araştırmaya rağmen böyle bir basılmış veya elyazması metin bulamadım.

25 Bu sorun Kemal H. Karpat tarafından enine boyuna tartışılmıştır: "Abdülhamid'in Pan-İslâm Politikası, Yanlış bir Görüşün Düzeltilmesi," *Türk Dünyası Araştırmaları* (Kasım 1987).

lebileceği görüşündeydiler. Buna karşılık “modernist” aydınlar ve merkezî bürokrasinin büyük bir kesimi ilerlemenin hükümetin rehberliği altında gerçekleştirilecek kurumsal değişikliklerden kaynaklanacağını düşünüyorlardı. Başlangıçtan itibaren, gerek “modernistler” gerekse tutucular medeniyete ulaşılmasını ortak amaç olarak görüyorlar idiyse de, neyin ve nasıl gerçekleştirileceği konusunda farklı düşünüyorlardı. Tutuculara göre, devlet toplumun geleneklerinin ve kimliğinin savunucusu ve koruyucusu olan bir kaleydi; modernistlere göre ise devlet bir savunma gücünden ziyade saldırgan bir kuvvet, toplumu ve kültürünü değiştirebilecek tek kurumdu – belki önce kendi değişip toplumun üstesinde gelebilecek kadar kuvvetlendikten sonra. Abdülhamid ise, bu iki görüşün arasında bir orta yolu tercih etti: yani, bir yandan değişikliği kabul ederken, bir yandan da eski kurumları ve kültürü dogmatik özlerinden soyutlanmış olarak korumak istedi. Dönemin ruhunu Cevdet Paşa’nın *Mecelle*’sindeki şu hüküm çok iyi ifade eder: *Mecelle* madde 39: “Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz”. Bugünkü Türkçeye şöyle çevirebiliriz: “Zaman ve şartlar değiştikçe, kanun hükümlerini değiştirmek de caizdir” (Tagayyür aynı zamanda bozulmak, yozlaşmak ve özün değişmesi anlamına gelir).

Cevdet Paşa eski Osmanlı-Müslüman devlet kültür ve geleneklerini yeni orta sınıfların görüş ve ihtiyaçlarıyla bağdaştırmak istiyordu. Tutucu bir Müslüman ve koyu bir monarşist olan Cevdet Paşa, eski ulemayı gerçekte teması kaybettiği ve Hıristiyanların hükümet hizmetine alınmasına karşı çıktığı için eleştiriyordu. İbn-i Haldun’un takipçisi olarak mutlak tarihî determinizmi reddediyor ve onun için yeni tedbir ve reformların imparatorluğu canlandıracağına inanıyordu. Bu görüşü, zarureti değişikliği meşru kılan bir unsur olarak kabul etmesinde mündemiçtir (Cevdet Paşa, İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinin çevirisini tamamlamıştır). Cevdet Paşa zaman ve şartların tarihin en büyük mimarları olduklarını ve her şeyi değiştirmek gücüne sahip olduklarını ileri sürer. Dolayısıyla ulemanın tutucu fikirleri geçerli sayılamazdı, çünkü değişen dünya şartları Şeriat’ın bazı hükümlerinin değişik bir şekilde yorumlanmasını ve uygulanmasını zarurî kılar; ayrıca

eski zamanlarda var olmuş olan toplum yeniden canlandırılmaz.²⁶ Toplum hayatını değişen şartlara uydurabilmek için dinî meselelerde ılımlı bir tavır takınmak gereğini vurgulayan Cevdet Paşa, Sultan Abdülmecid ile Sultan Abdülaziz dönemlerinde kabul edilmiş olan yeni özgürlükler yüzünden ulemanın gerçeğe temasının kesildiği inancındaydı. Cevdet Paşa Kur'an ve Sünnet'ten değişikliği destekleyen birçok hüküm alıntılanmış ve bu sayede tutuculardan kopmadan İslâm'ın önemli bir avukatı haline gelmeyi başarmıştır.

Evkaf nazırı olarak bir süre yönettiği klasik vakıf sistemi, bu benzersiz İslâmî kurum, temelde İslâmî bir kurumun nasıl Hindistan'da meydana gelen halk tepkisine benzer bir durum yaratmadan yeni şartlara "adapte" edilebileceğini göstermiştir. Hükümet türlü bahanelerle vakıf mülklerini ele geçirmiş ve sonunda evkaf nezaretini kurmuştur. Böyle bir nezaretin varlığı bile vakıf yönetimine devletin müdahale etmemesi ilkesinin bir ihlaliydi. Mülhak diye bilinen bazı vakıflar mütevellinin (kurucu tarafından atanan yönetici) idaresi altında kalmış olmasına rağmen, bunların sayısı hızla azalmıştır. Aslında, piyasa ekonomisinin sürekli olarak değişen talepleri vakfın "lâyetegayyer" (değişmez) yasal statüsü ile bağdaştırılamazdı. Vakıflar, ekonomik açıdan, atıl oldukları için, hukukçular bunları Avrupalıların tabiriyle "mortmain" (ölü el) toprakları diye anarlar. Devlet mülkü haline gelen vakıf topraklarının büyükçe bir bölümünün şahıslara satılması veya dağıtılması, ya da hak sahibi olmayan kimselerce işgal edilmesi kuşkusuz hükümetin lehinde bir noktaydı (bkz. Birinci Bölüm, 15. dipnot).

Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman bir orta sınıfın yükselişi, parçalanmaya rağmen, yeni ve anlamlı bir sivil iktidar ve kamuoyu merkezinin ortaya çıktığı anlamına geliyordu. Toplumsal yeniden yapılanma sonucu, Müslüman toplumun farklı siyasi eğilimlere sahip çe-

26 Bu malumat BA Yıldız Koleksiyonundaki bir belge destesinden toplanmıştır: bölüm 18, karton 39, Aralık 1868. Cevdet Paşa'nın felsefesi için bkz: Ümid Meriç Yazgan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, 3. baskı (İstanbul, 1992), s. 52 ve Ercüment Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri," in *Türkiye'nin Batılaşması ve Millî Meseleler* (Ankara, 1994), s. 141-47.

şitli gruplara bölünmesi, üst kesimi her zaman hükümete bağlı kalmış olan ulema içinde de görülülebiliyordu. 1870'lerden sonra, ulema açıkça üst ve alt kesimlere ayrıldı. Hükümetin safına geçen ve kurulu düzeni savunan üst kesim şeyhülislâmın başkanlığındaki Meşihat Dairesi tarafından temsil ediliyordu ve hemen hemen tamamen hükümete bağlıydı. Buna karşılık, ulemanın orta ve alt kesimleri, taşra ileri gelenleriyle özdeşleşme ve onların safını tutma ve yenilikçiler temel İslâmî akideleri sorgulamadıkça, tutucu popülist-modernistlerin sözcülüğünü yapma eğilimideydiler.

David D. Commins, kısmen 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi'nin yayımlanmasını müteakip kırsal ekonomide meydana gelen değişikliklerin sonucu olarak, Şam'daki ulemanın hububat alışverişi ve imalat ile meşgul olmaya başladığını bildirmiştir. Aynı zamanda, "kasaba eşrafı kırsal ekonomiye kaynak aktararak ve yeni resmî kurumlarda bürokratik mevkiler elde ederek kendi varlığını toprak sahipliği ve bürokratik mevkiler temeline dayanarak sağlamlaştırmıştır."²⁷ Ulemanın devletçiler ve popülistler diye ikiye bölünmesi ve toplumsal yeniden yapılanma Nakşibendiyye'nin modernci-İslâmcı uyanışçılığın savunucusu rolünde yeniden zuhurunun yolunu açmıştır. 19. yüzyılda, özellikle Şeyh Halid'in önderliği altında, derin bir dönüşüme uğramış olan Nakşibendilik yeni bir ifade kapısı sağlamış ve Abdülhamid'in İslâmcı politikasına sıcak bakmakla birlikte, keyfî idaresini ve mutlakiyetçiliğini açıkça veya tam olarak desteklememiştir. Nakşibendiler, belki bilmeyerek, yeni orta sınıfların ve kendilerine has ortodoks-modernci İslâm'ın sözcüsü olmuşlardır.

ORTA SINIFLAR VE NAKŞİBENDİYYE

Nasıl ki, modern eğitim sistemi kendi kültür ve tarihinden gittikçe uzaklaşan modernci-akılcı bir dünya görüşüne sahip yeni bir aydınlar zümresi (entelijensiya) üretmişse, Nakşibendiyye de, kısmen İslâmî öğretilerle bağdaştırdığı o modern eğitimin etkisi altında, Kur'an ve Sün-

²⁷ Commins, *Islamic Reform*, s. 13.

net'i derinlemesine inceleyerek, toplumun imanını kaybetmeden çağdaş dünyaya intibakını sağlamak için İslâmî bir yol aramaya çalıştı. Halkçı sufiler Batı'nın entelektüel meydan okuyuşuna cevap vermeye hazır değildiler; eski dinî düzen ise sufilerin duygusal cazibesinden yoksundu ve dış dünyanın siyasi ve entelektüel meydan okuyuşuna karşı birleşik bir cephe kurmak için gerekli olan halk desteğini temin edemiyordu. Onun için Nakşibendiyye, seçkinler ile kitleler arasındaki boşluğu doldurmak ve bir ölçüde birlik ve konsensüs sağlamak için, sufilerin coşku ve heyecanını ve akılcı modernizmin akıl ve idrakini birlikte kullanmak ve ümmete sunmak zorundaydı. Bir gün bu Nakşibendi şeyhlerinin birçoğu, Müslüman devrimci ve yenilikçilerin panteonunda yerlerini alacaklardır. Kadiriler, Rıfailer ve onlara yakın öteki tarikatlarla birlikte Nakşibendiler, entelektüel ve duygusal İslâm arasında, toplumun orta ve alt tabakası arasında bir köprü kurdular. Bunu hükümete ve modernist reformlara karşı açıkça militan bir tavır sergilemeden yaptılar; aksine, mümkün olan her yerde, hâkim siyasi düzen ile yeni toplum düzeni ve bu yeni düzenin eski düzenin dinine yönelttiği tehdit arasında bir uzlaşma sağlamaya çalıştılar.

Nakşibendiyye, muhtemelen, 19. yüzyılda genel olarak Asya Müslümanlarının ve özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel tarihini biçimlendiren tek toplumsal, siyasi ve ideolojik güçtü.²⁸ Bu süreç içinde, belki farkında olmadan, sadece dinî, ortodoks bir sufi tarikatı olmaktan çıkıp, geleneksel dinî işlevlerine modern bir tamamlayıcı unsur katarak yeni sosyokültürel gerçeğin sözcüsü haline geliyordu. Nakşibendiyye öteden beri temelde kentsel ve biraz elitist bir tarikatti ve hiç değilse Şeyh Ubeydullah Ahrar'ın zamanından beri kendini sos-

²⁸ Nakşibendiye hakkında kapsamlı bir araştırma için bkz. Marc Gaborieau ve başkaları, *Nakşibandis*, (İstanbul, 1990). Ayrıca bkz. Hamid Algar, "The Naqshibandi Order: A preliminary survey of Its History and Significance," *Studia Islamica* 44, (1976): 129; ve Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshibandi Order," in *Nakşibandis*, ed. Marc Gaborieau ve başkaları (İstanbul, 1990), s.3-44 (Algar tarikatın sosyopolitik boyutuna ilk işaret eden yazardır). Tamamlayıcı *background* bilgileri için bkz. Bandırmalizade Ahmed Münib, *Mecmua-i Tekâyâ* (İstanbul, 1880) ve Thierry Zarcone, "Historie et croyances des derviches turkestanais à Istanbul," *Anatolia Moderna* 2 (1990): 160-64.

yal ve politik katılıma (halvet der encümen) adanmıştı ve eşsiz avantajlı toplumsal konumu ve ideolojik bakımdan aktivist eğilimleri kendisini her türlü etnik kökenden gelen Müslüman liderlerini etkileyebilecek duruma getirmişti. Nakşibendiler Hindistan'da birçok Babür hükümdarına danışmanlık yapmışlar ve Osmanlı sarayında da çok itibar görmüşlerdi (özellikle 18. yüzyılın sonunda tarikatin Muradî kolu). Dolayısıyla, bu kitapta adı geçen her köktendinci-uyanışçı düşünür, her askerî lider, her popülist aydın ve 19. yüzyıl İslâmcı hareketlerine karışmış birçok modernist ya Nakşibendi'dir, ya da Nakşibendiye veya onun yakın dostu ve müttefiki olan Kadiriye tarikatıyla ilişkilidir. Nitekim, 19. yüzyılın Nakşibendiyyesi şu veya bu biçimde hem bölgesel bir "milliyetçi" güç hem de uluslararası İslâmî dayanışmanın bir ajanı olarak ve ayrıca dolaylı yoldan değişikliğin ve maddî ilerlemenin İslâmî bir meşrulaştırıcısı olarak hareket etmeyi başarmıştır.

Nakşibendiye'nin 19. yüzyılda geçirdiği dönüşüm ve canlanma bir bütün olarak İslâm ve İslâm toplumlarının dönüşüm ve canlanması ile aşağı yukarı aynı anlama gelir. Kadiriye, Rifaiye ve Ticaniye gibi başka sufî tarikatler de İslâm uyanış hareketinde önemli siyasi roller oynamış olmalarına rağmen, hiçbiri, özellikle Asya'da, Nakşibendiler kadar etkili olamamıştır. Mehmed Ö. Alkan'a göre, 1882 ve 1890'da sadece İstanbul'da Nakşibendilerin 52 ve 65 (9'u Bektaşî), Kadirilerin 45 ve 57, Rifailerin 40 ve 35 tekke ve zaviyeleri vardı. Kalan 13 dinî tarikatın (Halveti, Sünbüli, Şabani, Cerrahi, vs.) 1882 ve 1890'da toplam 110 tekkesi vardı. Bu yıllarda İstanbul'da toplam tekke sayısı 260 ve 305, 1920'de ise 250 idi. Bunların birçoğu sadece dinî ibadete ayrılmış olmayıp okul, hastane, geleneksel okçuluk idman alanları, konuk evleri vs. olarak kullanılmaktaydı. Geleneksel Kur'an ve Sünnet öğretilerine bağlı kalan ve Peygamber'in Allah'ın emrine uygun olarak Müslüman toplumunu yaratmaktaki çok yönlü rolüne inanan Nakşibendiler, Muhammed'in misyonunu bu dünyada yerine getirdiğini ve Cahiliye batağına saplanmış dağınık Arap kabilelerini dindar fakat dinamik ve becerikli bir Müslüman topluma dönüştürdüğünü vurguladılar. Nakşibendiler imanın temel ilkelerine dönüldüğü taktirde toplumun ihya edi-

lebileceğine inanıyorlardı. Yalnız bu dönüşün ve ihyanın birbirine uygun şekilde ilişkilendirilmiş olması gerekirdi. Bu da ancak bir taraftan imana sıkı sıkıya bağlı kalırken, Peygamber'in canlı varlıklarla ilgili yaklaşım ve çalışma yöntemlerini iyi anlamak ve zamana uydurmakla mümkün olabilirdi. Bu gerçekten devrimci ve hümanist bir yaklaşımdı, çünkü İslâm'ın, herkes gibi ölümlü bir insan olan Peygamber'in şahsı tarafından simgelenmiş olan dünyevî yönleri olduğunu kabul ediyordu. Allah'ın Muhammed'i habercisi olarak dünyaya gönderdiğini ve toplumu düzeltmek ve yüceltmekle görevlendirdiğini kabul etmekle, Nakşibendiler Müslüman bireylerine çağdaş şartların ışığında toplumlarına ve kendilerine karşı bir sorumluluk duygusu aşlamak istemişlerdir. Nakşibendiyye'nin, bu çalışmamız açısından çok önemli olan bazı örgütsel yönlerini de vurgulamakta yarar vardır.

Nakşibendiyye, tek ve katı bir şekilde piramidal bir sufî tarikat olarak değil, çeşitli halifelerin (varis ve tilmizler), şeyhlerinin (lider-efendi) öğretilerini oldukça liberal bir tarzda yorumlayabilecekleri esnek bir örgüt olarak gelişmiştir. Böylece, bir halife, şeyh mertebesine ulaşınca kendi şeyhinin öğretilerinin bazı yönlerini vurgulayabilecek ve geliştirebilecek ve kendi halifeleri de bu yönlerin üzerinde daha uzun boylu durarak onları belirli toplumsal ve siyasal yönlerle çekebilecekti. Söylemeye gerek yoktur ki, bu toplumsal ve siyasal öğeler resmen temel dinî öğretilere bağlı kalıyor, fakat yine de kurulu toplumsal ve siyasal düzene ve birçok kabul edilmiş görüşe meydan okumak potansiyelini taşıyordu.

Meselâ, bugünün Türkiye'sinde Nakşibendiyye sempatanlarının sayısı 8-10 milyon arasında tahmin edilmektedir. Kapatılan Refah Partisi'nin lideri olan Necmeddin Erbakan bir Nakşibendi'dir; Süleyman Hilmi Tunahan'ın takipçileri olan Süleymancılar da öyledir; Işıkçılar Hüseyin Işık tarafından kurulmuş ve bugün büyük bir şirket olan İhlas Holding'in başı Enver Ören tarafından yönetilen bir Nakşibendi topluluğudur; dünyevîlik savunucusu ve olağanüstü bir lider olan Fetullah Gülen'in çok sayıdaki takipçileri, M. Zâhit Kotku (bazı bilim adamları tarafından çok önemli sayılır) tarafından kurulan İskender

Paşa grubu ve irili ufaklı daha birçok gruplar da Nakşibendi kökenlidir. Bunlar birbirinden sadece köken bakımından (kimi Said-i Nursi'den, kimi Ziyaeddin Gümüşhanevî'den gelir vs.), yaklaşımları ve vurguladıkları doktrinler bakımından ya da şahsiyetleri bakımından ayrılırlar. Bununla beraber, son zamanlarda kendi görüşlerine en yakın olan partiye blok halinde oy vermek eğilimindedirler (bazen de şartlara göre oylarını bölerler).

19. yüzyılda Nakşibendiler genellikle barışçı, militanlıktan uzak ve hâkim siyasi otoriteyle iyi ilişkiler içinde kaldılar; fakat Avrupa işgaline ve İslâm'ın ahlâki, hukukî ve toplumsal düzenine yöneltilen tehditlere şiddetle karşı çıktılar. Diğer bazı tarikatlerin aksine –meselâ, Ticaniler kendi İslâmî hayat tarzlarına ve örgütlenmelerine karışılmadığı sürece, yabancı hâkimiyetine rıza gösterdiler–, Nakşibendiler, ne kadar liberal ve uzlaşmacı olursa olsun, her türlü yabancı hâkimiyetine karşıydılar. Buna ek olarak, bazı Nakşibendiler, işgalci kuvvetlerin hayat tarzını kabul ettiği ve onlarla işbirliği yaptığı zaman, kendi siyasi ve dinî düzenlerini de eleştirdiler ve kendi tarikatleriyle savaştılar.

Modern Nakşibendiyye'nin toplumsal ve siyasal konumu üzerine derinlemesine ve güvenilir araştırmaların bulunmayışı, bu tarikatın yeni orta sınıflar içindeki yerine ve rolüne ilişkin varsayımları spekülâtif kılmaktadır. Ama elimizdeki tarihî kanıtlar ve çağdaş Nakşibendilerle kişisel temasların sağladığı bilgiler yine de tarikatın yeni orta sınıflarla ilişkisinin sistematik olduğunu göstermektedir. Üstelik, Nakşibendiyye tarımsal üretim, ticaret ve ileri gelenler için eğitim merkezleri olarak gelişen, Kafkas göçmenlerinin yeni yerleşim alanları olmaya namzet taşra kasaba ve kentlerinden kırsal kesimlere yayılıyorlardı.

Bazı araştırmacılar Nakşibendilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal dönüşümün getirdiği değişik şartlar altında bir çeşit etnik milliyetçiliği destekledikleri görüşündedirler. Bu görüş şunu varsaymaktadır: hem mahallî kültürün sözcülüğünü yapmak hem de merkezî otoritenin yönetim çarklarını çalıştırmak gibi çelişkili roller oynamış olan derebeylerin tasfiyesinden sonra, yeni gruplar mahallî toplulukların temsilcileri olarak ortaya çıkmışlar ve nihaî olarak şikâyet ve öz-

lemelerini yeni filiz veren etnik milliyetçilik biçiminde seslendirmişlerdir.²⁹ Bu görüşe ancak kısmen katılıyorum, çünkü kültürel ve etnik bilincin artması ancak Jön Türkler döneminde, devlet, din ve toplum arasındaki geleneksel ilişkiler köklü bir değişikliğe uğradıktan sonra, gerçekleşti. Bununla birlikte, bir çeşit bölgesel etnik milliyetçiliğin Müslüman gruplar arasında başgösterdiğine dair belgeler vardır. Meselâ, Bosna'nın Travnik şehrinden İlham Baba (Şeyh Abdülvehhab; 1821 de idam edilmiştir) Sırp-Hırvat dilinde, "Türk iyi yapmıyor; adaletsizlik adaleti gölgeledi" demiştir. Dzermal Cehajic'e göre, "bu gibi dizeler Yugoslav Müslümanları tarafından hem bir ahlâk duygusunu hem de bir milliyetçilik hissini dile getirmiştir";³⁰ ama bu yorum tartışmalıdır. Cehajic bu iddiayı 1980'lerin coşkulu döneminde, Bosnalı Müslümanların, Yugoslav çok-kültürlülüğünün Sırp ve Hırvatlar tarafından sonsuza dek kabul edildiğini sandıkları günlerde ileri sürmüştür; bu şartlar altında tarihlerinin Osmanlı dönemini "Türk" diye aşağılamışlardır.³¹ Nakşibendiyye'nin Türk kökeni 20. yüzyıl Türk milliyetçi edebiyatının başlıca temalarından biri olmuştur ve enine boyuna incelenmesi gerekir. Fuad Köprülü, sadece tarikatın Ahmed Yesevî ve Bahaeddin Nakşibend gibi kurucuları Türkî kökenli oldukları için değil, fakat aynı zamanda, hareket, önce Avrasya Türkleri arasında yayıldığı ve Türklerin eski Şamanist kültürünün bazı unsurlarını bünyesine aldığı için, Nakşibendileri Türklükle özdeşleştirmiştir. Bahaeddin Nakşibendi (Muhammed b. Muhammed Bahaeddin Nakşibend [1318-91]) Buhara civarındaki Kasr-i Arifan köyünde doğdu ve orada gömüldü. Şchirden onbeş mil kadar uzakta olan mezarı, 1989'da ziyaret ettiğim-

29 Bu görüş ilk kez Martin Van Bruinessen tarafından ifade edilmiştir: *Agha, Shaikh, and State: The Social And Political Structures of Kurdistan* (Ryswick, Hollanda, 1978) (Türkçesi: *Şeyh, Ağa, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003). Milliyetçi tezin destekleniş için bkz. David McDowall, *The Kurds*, I.B. Tauris, Londra, 1997).

30 Dzermal Cehajic, "Socio-Political Aspects of the *Naqshbandi Dervish* Order in Bosnia Herzegovina and Yugoslavia Generally," in Gaborieau, *Nakshbandis*, s.667.

31 Boşnakların İslâm'ı ile Türkler arasındaki ilişkinin kapsamlı bir incelemesi için bkz. Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village* (Princeton 1995). Ayrıca benim yazıma bakın: *American Historical Review*, no.102 (1997): 1189-90.

de ve her meslekten yüzlerce yerliyi mezarı başında dua ederken gördüğümde (Arminius Vambery'nin geçen yüzyılın ortasında yaptığı gibi), Sovyetlerin turist haritalarında yer almıyordu.³² Yeni bağımsızlığını kazanan Özbek Cumhuriyeti'nde, önce Özbek sonra Müslüman olarak görülen Nakşibend millî bir kahraman haline gelmiştir. Nakşibend'in selefi ve Türk İslâm'ın "babası" sayılan Ahmed Yesevi, Yesi'de (bugün Kazakistan'ın Çimkent *oblast*'ında olup Türkistan diye bilinir) doğdu ve öldü (1236?). Ahlâkî düşüncelerini duru bir Türkçe ile ifade etti ve bunlar müritleri tarafından *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde toplandı. Yesevi'nin üslubu, dili ve dinî vaazlarının hamasî formu göçebe Türkî kabilelerin hoşuna gitti ve böylece Anadolu'nun bilhassa Kazak, Kırgız ve Türkmenleri arasında çok rağbet gördü. Köprülü, Bahaeddin Nakşibend'in sonradan sultan olan Halil Ata ve Kazam Şeyh (ikisi de Yesevi'nin müritleri) tarafından çok etkilendiğini ve Nakşibendiyye'nin Yesevi'den kaynaklandığını söyler.³³ Ne var ki, Köprülü *İslâm Ansiklopedisi*'nde "Ahmed Yesevi" ve "Nakşibendi" maddeleri altında yayımlanan daha sonraki bir incelemesinde görüşünü değiştirmiştir.³⁴ Orada, Nakşibendilerin daha çok mürit toplayabilmek için Yesevilerin bazı özelliklerini benimsemeye çalıştıklarını ileri sürer, ama tarikatın Türk karakterini taşıdığına ısrar eder.³⁵ Son zamanlarda yayımlanan bir makale ise, Yesevilğin bir "Türk tarikatı" olduğu görüşünü cerh etmiş ve Nakşibendilerin Yesevileri masmetmeye çalıştıklarını ileri sürerek bu iddiayı destekleyen literatüre yer vermiştir.³⁶

Tarihî kanıtlar Nakşibendiyye'nin Osmanlılarla özel bir ilişkisi olduğunu ve Osmanlı toplumunun işleriyle yakından ilgilendiğini, oysa başka sufilerin bir tefekkür ve inziva hayatı yaşadıklarını göstermektedir. Ama şunu da kaydetmek gerekir ki, Orta Asya'nın belli baş-

32 Arminius Vambery, *Travels in Central Asia* (Londra, 1864), s.232.

33 Bkz. M. Fuad Köprülü'nün abidevî eseri *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar* (ilk kez 1919'da ve son kez 1976'da İstanbul'da basılmıştır).

34 A.g.e., s.108-11.

35 Bkz. *İslâm Ansiklopedisi*, "Ahmed Yesevi" ve "Nakşibendi" maddeleri.

36 Devin Dewese, "The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links between Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions," *Journal of Islamic Studies*, 7 (1996): 180-207.

lı dinî ve siyasi şahsiyetlerinden çoğunun Osmanlı Türkleriyle gerçek veya sembolik ilişkileri vardı.

Ailesi yüzyıllardan beri Orta Asya'da siyasete damgasını vuran ünlü Hoca Nasreddin Ubeydullah Ahrar (ö. 1490) 1453'te sözde mucizvî bir şekilde İstanbul'a giderek Fatih Sultan Mehmed'in (sl. 1451-1481) İstanbul'u fethetmesine yardım etmiştir.³⁷ Orta Asya ve Hindistan'dan çok sayıda Nakşibendi ve müritleri Anadolu, Yemen, Mekke, Şam ve Bağdat'a yerleşerek yeni müritler yetiştirmişler ve böylece git-tikçe artan nüfuzlarını bölgeye yaymışlardır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk Nakşibendiler görünürde barışçı ve saltanata ve ortodoks görüşlerine bağlıydılar; bununla birlikte, 17. yüzyılda İmparatorluk durgunluk ve yolsuzluk batağına düşünce, Türkler Hindistan'ın reformist-aktivist Nakşibendileriyle özel olarak ilgilenmeye başladılar. İnam Rabbanî diye bilinen Şeyh Ahmed Sirhindi'nin (1563-1624) öğretileri, Nakşibendi tarikatine Hoca Ahrar'ın manevî torunu Hoca Bakibillah (ö. 1603) tarafından alınmış olan Türkler arasında çok revaç buldu.³⁸ Buhara yakınında Yekdest'te doğan Ahmed Jaryani, Sirhindi'nin *Mektubat*'ını Türkçeye çevirdi. Böylece Sirhindi'nin Nakşibendi kolu olan Müceddidiye neredeyse yeni bir düşünce ekolü olarak ağır bastı; hem ortodoks, hem reformcu, hem de düzene karşı kimliği ile Moğol (Babürlü) sultanını aşırılıklarından dolayı, toplumu ise kaderciliğinden ve batıl itikatlarından dolayı eleştirdi.³⁹

Sirhindi'nin vasiyeti 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda

³⁷ Bu hikâye bana 1989'da Buhara âlimlerinden biri tarafından anlatılmıştı; o da Algar'ın bahsettiği *Silsilename-i Khwajan-ı Naqshiband*'dan alınmış; bkz. "The Naqshibandi Order," s.139. Ulemanın ve bilim adamlarının Buhara'dan Osmanlı Devleti'ne göçü Shams al-Din (Şemseddin) Ahmad Aflaki tarafından anlatılmıştır: *Ariflerin Menkıbeleri*, yayımlayan Tahsin Yazıcı, 2 cilt, Ankara, 1976-80). Ayrıca bkz. Mehmed Arif, "Devlet-i Osmaniye'nin Teessüs ve Takarrüü Devrinde İlim ve Ulema," *Dariülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 1 (1914); s.137-44. Hoca Ahrar hakkında zenfin bir bibliyografya için bkz. Jo-Ann Gross, "Khoja Ahrar," doktora tezi, New York Üniversitesi, 1982.

³⁸ Bkz. Yohanan Friedmann, *Shayk Ahmad Sirhindi* (Montreal, 1971), Fazlur Rahman, *Selected Letters of Sirhindi* (Ahmad Sirhindi'nin *Intikhabatı Mektubat* çevirisi [Karaşi, 1968]); ve Richard Folz, "The Central Asian Naqshbandi Connections of the Mughal Emperors," *Journal of Islamic Studies* 7 (1996): s. 229-239.

³⁹ Algar, "The Naqshbandi Order," s. 142 ve müt.

canlandırıldı ve eninde sonunda, Irak'ın kuzeyindeki Karadağ'da dünyaya gelen Şeyh Halid Şehrizarî Zaruga (1776-1827) ve öğretileri sayesinde, Muradî kolundan gelen daha önceki Nakşibendilerin padişahçı vasiyetinin yerini aldı. Butrus Ebu-Manneh, Şeyh Halid'in Vehhabîleri kenti işgal ettikleri sırada, bilgisini arttırmak için Mekke'ye gittiğini yazar: "Orada birdenbire kendisine bir ilham geldi, aydınlanmayı Hindistan'da aramaya karar verdi. Bu belki de Vehhabî hareketine karşı olumsuz tutumunun bir işaretiydi. Ne Mekke'de ne de Batı Asya'nın başka bir şehrinde kendisini tatmin edecek ruhanî bir rehber bulabildi."⁴⁰ Birkaç yıl sonra Hindistan'a gidebildi ve orada hankah'ında Gulam Ali'yle buluştu. Sonra onun halifesi olarak döndü ve Nakşibendiyyenin alt kolunu (Müceddidiyye) kendi adına kurdu: yani, Nakşibendiyye-Halidiyye. Şeyh Halid daha sonra Bağdat'a gitti ve 1827'de orada vebadan öldü.

Şeyh Halid, ümmet'in yoldan çıktığına ve onu tekrar doğru yola sevk etmek için, Sünni Müslümanların, Peygamber'in ve Sahâbesi'nin dönemini bir örnek ve bir ideal olarak görmeleri gerektiğine inanıyordu.⁴¹ Halid'in görüşüne göre, Nakşibendi'nin yolu aynen Peygamber'in Sahâbesi'nin yoluydu ve bu itibarla ikisinin rütbeleri eşitti. Nitekim Şeyh Halid de, Sirhindi gibi, Müslüman için doğru yolun Kitap ve Sünnet'e göre hareket etmek ve kendi inanç ve davranışlarında Peygamber'in ve Sahabe'nin rehberliğinden ayrılmamak olduğuna inanıyordu. Nakşibendiler ayrıca hükümdarın faziletinin veya çürümüşlüğü'nün tebaasına da sirayet ettiğini ileri sürüyor ve bu itibarla, hükümet topluma hayatîyetini ve erdemlerini iade etmek için harekete geçmemişse bunda bir terslik olması gerektiğini ima ediyorlardı. Şeyh Halid, Müceddidiyye'nin cihatçı eğilimlerini daha açık ve güçlü bir şekilde ifade etmeye başladı ve Avrupa yayılcılığı ile Hıristiyan misyonerliğine karşı düşmanca bir tavır takındı. Birçok Osmanlı bürokrat, aydın ve din adamı Nakşibendiyye-Müceddidiyye tarikatine üye oldu-

⁴⁰ Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th century," *Die Welt des Islams*, cilt 22 (Leiden, 1982), s.3.

⁴¹ A.g.e., s.13.

lar ve Uriel Heid'in "reformist" ulema hakkında çok yerde iktibas edilmiş olan makalesinde belirttiği gibi, Sultan III. Selim'in reform hareketine katıldılar.⁴² Nakşibendiler, Yeniçeriler ve tutucu dinî düzen 1807'de III. Selim'in reform programlarına son verince bundan çok etkilendiler. Halidiler ise payitahttan ayrılmak ve daha küçük kasabalara dağılmak zorunda kaldılar. Başlangıçta tarikate dostça davranan Sultan II. Mahmud "reformlarına" yöneltilen eleştirileri mutlak saltanatına karşı bir başkaldırma olarak görmeye başladı.⁴³ Bununla birlikte, diğer Nakşibendilerden biri olan Pertev Efendi, 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı (Hacı Bektaş'ın müridleri) lağveden fermanı kaleme almıştı. Nitekim, Yeniçeri Ocağı, reformcular tarafından devletin ihyası önünde başlıca engel olarak görülmüştü.⁴⁴ Nakşibendi Halidiler, 19. yüzyılın ikinci yarısında eylemci, bilinçli ve son tahlilde milliyetçi bir güç olarak Osmanlı İmparatorluğu'na geri döndüler. Bu arada Rusya'dan göç eden Müslümanlar saflarını kalabalıklaştırdılar ve tarikate güçlü bir halkçı temel oluşturdular.

1856-1914 arasında Rusya'dan, Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan göç ederek Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşen toplam 5 ilâ 7 milyon göçmen arasında, Kafkasyalıların büyük bir kısmı Halidi-Nakşibendi öğretilerinin etkisi altında kalmış olan Şeyh Hamza ve Şeyh Şamil'in müridleriydi. Şeyh İsmail el-Kurdumi, Şeyh Halid'in halifesi olup 1817-18'de Şirvan'da etkindi; Ruslar kendisini Türkiye'ye sığınmak zorunda bıraktılar ve Şeyh İsmail faaliyetlerini orada da sürdürdü. Daha sonra, Şeyh İsmail'in müritlerinden biri olan Muhammed el-Şirvani Halidi öğretilerini Dağıstan'a taşıdı ve Şeyh Muhammed el-Yaraghi'yi müridi yaptı. El-Yaraghi ise çok önemli bir rol oynayarak Kazi (Gazi), Hamza ve Şamil'i imam seçti –görünüşe bakılırsa üçünü de kendine halife olarak atadı– ve Ruslara karşı cihad ilân etti. Şeyh Mu-

⁴² Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III And Mahmud II," *Studies in Islamic History and Civilization* (Kudüs, 1961), s. 63-69.

⁴³ Bkz. Albert Hourani "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S.M. Stern ve başkaları (Colombia, S.C., 1972).

⁴⁴ Bkz. Mehmed Esat efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul, Hicri 1293 [1876], s.97-126.

hammed el-Yaraghi'nin yeğeni ve Şeyh Hamza ile Şeyh Şamil'in yakını olan Hasan el-Algadari Halidi doktrinlerini Kafkaslar'a yaydı. Bütün bunlara bakılacak olursa, Müridilerin Halidiye'nin doğrudan varisleri oldukları ve bazı Rusların haksız olarak iddia ettikleri gibi bağımsız ve hattâ gayri-Müslim, bir dinî hareket olmadıkları açıktır.⁴⁵ Şeyh Şamil 1859'da yenildikten sonradır ki, Ruslar milyonlarca Kafkasyalı Müslümanı Osmanlı İmparatorluğu'na iltica etmek zorunda bırakmışlardır; bunlar yalnızca çelikleşmiş imanlarını değil, fakat aynı zamanda şiddetli Rus düşmanlıklarını da beraberlerinde getirmişlerdir. Bu göçmenlerin arasında Şeyh Şamil'in müritleri ve halefleri, yakın ve uzak akrabaları da vardı ve hepsi Osmanlı askerî ve idarî kurumlarında önemli görevler aldılar. Özetleyecek olursak, Kafkas göçmenler, Nakşibendi öğretilerinin kırsal Anadolu'nun entelektüel ve kültürel hayatında yayılmasına yardımcı olmuşlardır.

Kendilerini tarikatlerine adanmış binlerce müridin, şeyhin, İstanbul'a gelişi, Osmanlı Halidilerini güçlendirdi ve radikalize etti ve birçok Anadolu şehir ve kasabasının yapısını, kültürünü ve vechesini değiştirdi. Yeni gelenlerin çoğu tarım ve ticaretle uğraşırken, birçokları kabile aristokrasisine mensup olan liderleri çok geçmeden yeni kasabalarının ileri gelenleri, eşrafı arasında yerlerini aldılar. Göçmenler gelir gelmez Şeyh Şamil'in bir kahraman olarak canlıdan büyük imajını yarattılar ve din ve iman yolunda mücadelesini bütün Müslümanlar için bir örnek olarak sergilediler. Ayrıca Nakşibendiyye'nin öğretilerini Anadolu'nun halk kitleleri arasında geçmişte hemen hemen eşi görülmemiş bir şekilde yaydılar ve sevdirdiler. Bu öğretiler sadece toplumun İslâmî bilincini güçlendirmekle kalmadı, aynı zamanda maddî geri kalmışlığının ve hükümetin bu sorunun üstesinden gelmekteki yetersizliğinin bilincine varmasını sağladı.

45 Bkz. Jemaledin of Kazikumukh, *Al-Adap ul-Marziyya-Naqshbandi Treaty* [sic.], Society for Central Asian Studies, Reprint no. 10 (Oxford, 1986); ve Muhammad Tahir al-Qarakhi, *Bariqat al-Suyuf al-Daghestaniyya fi Ba'd al-Ghazavat al-Shamilliya* (Moskova, 1946). Tamamlayıcı bibliyografik ve pratik bilgiler için bkz. Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (Londra, 1994), s. 39-80. vs.

Nakşibendiyye'nin Anadolu'nun kırsal ve yarı kırsal kesimlerine doğru genişlemesi sufi tarikatin eski kentsel ağırlıklı ve hattâ elitist imajını değiştirmiş ve hükümette telaş ve kaygı yaratmıştı. Orta Anadolu'nun Sivrihisar kasabasından Şeyh Ahmed Dağıstanlı'nın hikâyesi hem Nakşibendiliğin hızlı tırmanışını hem de hükümetin bu tarikatin popülaritesinden nasıl korktuğunu gösterir. 37-38 yaşlarında bir Kafkas göçmeni olan Şeyh Ahmed, mühründe yazılı olduğu gibi, Sivrihisarlı bir Nakşibendi-Halidi idi ve bu şehirde üç yıllık ikameti sırasında kasabanın merkezinden ve komşu köylerinden üç binin üstünde taraftar toplamıştı (Bazı abartılı raporlar taraftarlarının sayısını otuz bin olarak gösterir). Şeyh çok dindar, hükümete ve padişaha sâdık bir kişi olarak tanınmıştı. Hükümet aleyhtarı faaliyetlerde bulunduğu da ir yapılan suçlama, birçok mahallî komite ve hâkim tarafından yürütülen geniş tahkikata rağmen ispat edilemedi. Fakat sadrazam Kâmil Paşa padişaha şu raporu sundu: "Bu kadar kısa bir zamanda bu kadar çok mürit toplayabilen bir insan yakın gelecekte çok daha fazlasını toplayacak demektir. Uyandırdığı derin saygı ve gördüğü hüsnü kabul bu adamın taşrada ikametini tehlikeli kılmaktadır. Onun için başka bir yere gönderilmesi (sürülmesi) ve geçimini sağlayabilmesi için kendisine münasip bir maaş bağlanması yerinde olur."⁴⁶ Hükümet, fakirleşmiş, suçsuz şeyhi önce Ankara'ya getirtti, oradan da, ısrarlı müritlerinin kendisiyle ilişki kurmalarını engellemek için, 1886'da Şam'a sürdü. Çok sayıda ziyaretçi Şam'da bile şeyhin yanına ulaşmak yolunu bulunca, hükümet onu nihayet İstanbul'a geri getirdi ve kendisine dolgun bir emeklilik maaşı bağladı; ama sürekli olarak gözetim altında tutmayı da ihmal etmedi.

Sultan Abdülhamid popülist Nakşibendileri susturdu ama orta sınıfa mensup temsilcilerini pohpohlamaktan da geri kalmadı. Halidi-Nakşibendi tarikatının Osmanlı-Türk versiyonu olan Ziyaîyye'nin kurucusu Şeyh Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî (Gümüşhaneli, 1813-93)

⁴⁶ Şeyh Ahmed ile ilgili literatür tek bir dosyada toplanmıştır. BA, Yıldız, SRM, dosya 35/38; alıntı 5 Aralık 1886 tarihli bir bildiridir. Şeyh Ahmed'in durumunun sadece ana hatlarını helirttim. Aslında etnik-dinî önemi bakımından daha derinlemesine incelenmeye değer.

buna bir örnektir. Kuzeydoğu Anadolu'nun küçük Gümüşhane kentinin yerlisi bir tacirin oğlu olan Ziyaeddin iş seyahati için İstanbul'a giden babasına eşlik etti ve bu arada kendi işi olan kese örmeyi ilerletti.⁴⁷ Daha sonra İstanbul'da kaldı ve kendini Şeyh Halid'in halifelerinden biri olan el-Ervadi'den din dersleri almaya adadı ve bunun yanı sıra da bir matbaa çalıştırdı. Kendi dergâh'ını kurduktan sonra, Gümüşhanevî on altı veya daha çok halife yetiştirdi ve bunların en az dördü Kafkas veya Kazanlıydı (Bu ilk faaliyetlerinden çoğu Gümüşhaneli'nin Cağaloğlu'ndaki tekkesinde başlamıştır. Hükümet konağının [bugünkü Vilâyet] tam karşısındaki bina 1956'da yıkılmış ve yerine Defterdarlık binası inşa edilmiştir). Buna ek olarak, birkaç yıl Mısır'da kalan Gümüşhaneli Vali I. Abbas tarafından inşa edilen fakat daha sonra yerini Muhammed Emin'in Halidiye tekkesine bırakan Nakşibendi tekkesi sayesinde müritlerini çoğaltmaya çalışmıştır.⁴⁸

Çok iyi bilinen bir gerçektir ki, Halidiyye'ye soğuk bakan Sultan Abdülhamid Gümüşhanevî ile çok iyi ilişkiler kurmuş, görüşlerinden ve düşüncelerinden sık sık yararlanmış ve kendisine çok büyük bir saygı göstermiştir. Sultan, Gümüşhanevî'nin ölümünde, kendini cenaze töreninde özel bir elçi ile temsil ettirmiş ve daha önemlisi, Kanuni Sultan Süleyman'ın Süleymaniye Camii'nin avlusundaki türbesinin girişine gömülmesini emretmiştir. Bu şeref bugüne kadar pek az kimseye nasib olmuştur. Öte yandan, Gümüşhanevî, toplumsal barışçılığından ve Abdülhamid ile yakın ilişkilerinin ve ona teslimiyetinin bağımsızlığına gölge düşürmesine izin vermiş olmasından dolayı eleştirilmiştir. Gerçekten de, Gümüşhanevî Abdülhamid'in reformlarını desteklemekle kalmamış, çoğu Gümüşhanevî'nin yakın dostları olan göçmenlere karşı uyguladığı birlik ve asimilasyon politikasına da arka çıkmıştır.

Butrus Ebu-Manneh, Gümüşhanevî'nin kendi özel Nakşibendi tarikatini hadislerin incelenmesi üzerinde durarak geliştirmeye çalıştı-

⁴⁷ Gümüşhanevî'nin kayda değer tek bir biyografisi vardır: İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (KS) Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı* (İstanbul, 1984).

⁴⁸ Frederick de Jong, "The Naqshbandiyya in Egypt and Syria," in Gaboriean, *Nakşibandia*, s. 589-91.

ğına inanır⁴⁹ (Gümüşhanevî'nin başlıca iki eseri hadis incelemelerine ve özellikle Peygamber'in kişisel özelliklerine ve alışkanlıklarına ilişkin olanlarına ayrılmıştır).⁵⁰ Ebu-Manneh ayrıca Gümüşhanevî'nin Türkleri sevdiğini ve tuttuğunu ve çoğu Türk olan Rusya Müslümanlarına özel bir ilgi duyduğunu belirtir. Müritlerinden biri olan Şeyh Zeynullah bin Habibullah Kazan'lıydı ve Gümüşhanevî'nin ilk biyografisi Mustafa Fevzi tarafından 1899'da Kazan'da yayımlanmıştır. Gümüşhanevî'de güçlü bir etnik milliyetçi eğilimin mevcudiyetini vurgulayan Ebu-Manneh gerek Gümüşhanevî'nin gerekse Abdülhamid'in hükümete bağlı bir Türk reformcu İslâm modeli yaratmaya çalıştıklarını iddia etmişse de, bu görüş Kafkas göçmenlerinin Osmanlı Nakşibendileri üzerindeki etkisini hesaba katmamıştır. Belki şu söylenebilir ki, Abdülhamid militan, popülist, sufî Nakşibendiyyenin göçmenleri karşıt dinî gruplar halinde kutuplaştırmamasından ve böylece Anadolu toplumu içinde kaynaşmalarını ertelemesinden endişe duyuyor ve rahatsız oluyordu; ve başka şeyhlerin Nakşibendiyyenin liderliğini ele geçirerek tebaası arasında ayrılık yaratma girişimlerini önlemek için, muhtemelen Gümüşhanevî'yi kullanıyordu. Gümüşhanevî samimî ve dini bütün bir Müslüman'dı, ama etnik bir milliyetçi değildi ve Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde faaliyet gösteren birçok Halidi gruplardan sadece birini temsil ediyordu; ama Nakşibendiyye'nin "Türkleştirilmesine" ve Anadolu'nun yeniden İslâmlaştırılmasına istemeyerek de olsa katkıda bulunduğu bir gerçektir.

Şeyh Gümüşhanevî'nin yönetimindeki Nakşibendiyye Osmanlı Devleti ile Kafkaslar arasında ulaşımı güçlendirmeye yardım etmiştir. Gümüşhanevî'nin halifelerinden dördü Kafkaslar'dan ve Rusya'dan gelmişler ve bir zamanlar orada faaliyette bulunmuşlardır. Ömer Ziyaüddin (1850 veya 1851-1924) Çerkaya'da dünyaya gelmiş bir Avardı

49 Butrus Abu-Manneh, "Shayk Ahmed Ziya'üddin El-Gümüşhanevi and the Ziyai-Khalidi Suborder" in *Shi'a Islam, Sects and Sufizm*, ed. Frederick de Jong (Utrecht, 1992), s. 105-17. Bir Türkçe çevirisini de kullandım. Ayrıca Jong'un şu makalesine de bakın: "Nakşbandis in Egypt and Syria in Gaborieau, *Nakşbandis*, s. 589-682.

50 Bkz. Gümüşhanevî'nin yeniden yayımlanan eserleri: *Ehl-i Sünnet İtikadı* (İstanbul, 1988; orijinali 1868).

ve Peygamber'in doğumunu kutlamak için okunan bir mevlid yazmıştır. Mevlidini Çerkezce yazan Ziyaeddin diğer on dört kadar eserini Türkçe ve Arapça kaleme almıştır. Hasan Hilmi (Ali el-Kesrevi, 1829 doğumlu) Batı bilimlerini, aynı zamanda Şeyh Şamil'in de hocası olan Suski el-Hac Hasan ile birlikte okumuş, sonra 1863'te Osmanlı İmparatorluğu'na hicret ederek Düzce'ye yerleşmiştir. Zeynullah el-Kazani Nakşibendi Türkî edebiyatını Kazan ve Kafkasya'da yaymış, Kırımlı Mücteba Efendi ise Kırım'da ve İstanbul'da faaliyette bulunmuştur.⁵¹

Gümüşhanevî'nin Abdülhamid ile yakın ilişkileri Nakşibendi tarikatının Jön Türkler ve daha sonra Cumhuriyet hükümetleri tarafından baskı altında tutulmasına yol açtı. Oysa, İttihad ve Terakki'nin Şeyhülislâmı Musa Kâzım Efendi'nin kendisi de bir Nakşibendi idi. Bununla birlikte, tarikat devam etti ve Türkiye'nin yakın tarihinde önemli siyasi roller oynadı. Söz gelimi, 1919-22'de Üsküdar Özbekler Tekkesi Nakşibendiyye'nin bir kalesi olarak, Türk milliyetçilerini, İsmet İnönü dahil olmak üzere, İngiliz işgali altındaki İstanbul'dan çıkararak Anadolu'daki Mustafa Kemal (Atatürk) kuvvetlerine katılmalarına yardım etti. Sonunda tekkenin başında bulunan Şeyh Ata İngilizler tarafından tutuklandı. İngilizler nasıl olup da din adamlarının direniş hareketinde bu kadar faal bir rol oynadıklarına ve halkı peşlerinden sürüklediklerine hayret ettiler. İkisi de Nakşibendi olan Bediüzzaman Said-i Nursi (1876-1960) ve Şeyh Mehmed Esad Efendi'nin isimleri 1925 ve 1930'da patlak veren sözde Cumhuriyet aleyhtarı isyana bulaştırılmıştır.⁵² Asıl tarikat sürekliliğini koruyabildi: Dağıstan kökenli olan Ömer Ziyaüddin, Gümüşhanevî'nin ölümünden sonra şeyh oldu; onu sırasıyla Mustafa Fevzi Efendi, Kazanlı Abdülaziz Bekkine ve 1952'den sonra Mehmed Zahid Kotku (Kotku ailesi Çerkes kökenlidir) ve son olarak M. Es'ad Coşan takip ettiler.⁵³

51 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 149 ve müt.

52 Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevî Mimarları* (Ankara, 1973), s. 76 ve müt.; Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, 2. baskı, (İstanbul, 1980); ve Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 2 cilt (İstanbul, 1980).

53 Thierry Zarcone, "Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des şeyh Nakşibendi dans la Turquie contemporaine," in Gaborieau, s. 407-20.

Gümüşhanevî'nin öğretileri çeşitli biçimlerde İstanbul'un ve başka şehirlerin camilerinden –Fatih semtindeki İskender Paşa Camii başlıca merkezdi– halka yayıldı ve sonunda Nakşibendi tarikatı, merhum cumhurbaşkanı Turgut Özal ve onunla birlikte daha birçok politikacı Nakşibendi olduklarını açıkça bildirdikten sonra, eski popülaritesini ve resmî itibarını yeniden elde etti. Çağdaş Nakşibendi tarikatı Abdülhamid'e saygı duyar ve itibarının iadesini ister, fakat padişahın İslâmcı ve mutlakiyetçi politikalarını desteklemezler (Bir ara orta yol Anavatan Partisi'ni desteklediler ve ardından sağcı İslâm partisi Refah'ı tutmaya başladılar. Refah'ın yerine geçen Fazilet'e karşı tutumları belli değildir).

İLKSAV (İlim, Kültür ve Sanat Vakfının Türkçe kısa adı) Tarih Enstitüsü 2 Mayıs 1992'de Abdülhamid'in 150. doğum yıldönümünü kutlamak için bir sempozyum düzenledi. Açılış ve kapanış konuşmaları Vakfın mütevelli heyeti başkanı ve aynı zamanda bugün (1996) Türkiye Nakşibendi-Halidi tarikatının ruhanî lideri Profesör Mahmut Es'ad Coşan tarafından yapıldı. Coşan, Abdülhamid'i ne eleştirdi ne övdü; fakat bu toplantının, tarihî Eyüp semtindeki Selâmi Mustafa Tekkesi'ne bitişik mütevazı camiinin yerine, çok daha fazla dinleyici ve seyirciye seslerini ulaştırabilmeleri için görkemli Atatürk Kültür Merkezi'nde (İstanbul'un o tarihte en iyi ve en büyük kongre salonu) yapılması gerektiğini vurguladı.⁵⁴ Yazılarında Coşan şu görüşü benimsemiştir: “Çağdaş dünya hızlı bir ilerleme ve değişme içindedir. Müslümanlar olarak bu yeni gelişmeleri izlemek ve onlara ayak uydurmak için gerekli tedbirleri almak zorundayız. İlerlemek ve şerefimizle yaşamak için bu şarttır.” Coşan aynı zamanda, sözde lider (Coşan “rehber” tabirini kullanmıştır) durumunda olanlar arasında bile, toplumun çağdaş gelişmelere itibak ihtiyacını anlamayanlar bulunduğunu belirtir. “Buna ek olarak, bizim gücümüzün kaynağı imanımızdır ... ve biz kuvvetle inanıyoruz ki gelecek dünyaya, yani ahirete, hazırlanmak için bu dünyada yoğun bir şekilde iyi amellerle meşgul olmamız gere-

54 Coşan'ın nutukları için bkz. *II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri 2 Mayıs 1992*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul 1992), s. 17-18, 227-28.

kir.” Aydınlanmaya ancak “kalifiye personel, kadrolar, malî kaynaklar, uygun medya, modern ekipman ve zamanla ulaşılabilir.”⁵⁵ Nakşibendi ahlâkına uygun olarak, Coşan materyalizme hücum etti ve maneviyata, ruhaniyete dönüşü savundu. Buna ilk önce tasavvufî (sufî) bir tecrübe ile ruhun tasfiyesi ve zenginleşmesi, sonra da Kur'an'ın ve Peygamber Sünnet'inin etiğini sevmek ve ona uymak yoluyla ulaşılabilirdi. Coşan, İstanbul Üniversitesi'nde ilâhiyat profesörü ve çağdaş Türkiye'nin ahlâkî sorunlarıyla uğraşan velud bir yazardı. Türkiye'nin bir İslâmlaşma ve anayasa çerçevesi içinde bir köklerine dönüş çerçevesi içinde olduğunu, ama bu dönüşün dinî bir karşı-devrim olarak görülmemesi gerektiğini iddia etmişti.⁵⁶

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde yeni orta sınıflar, kapitalist sistemin doğuşu ile meydana gelen yapısal değişikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır: tarımın ticarileşmesi, devlet topraklarının özel mülkiyete dönüşümü, ticaretin genişlemesi, modern eğitimin doğuşu ve daha başka yan etkiler gibi. Bu süreç içinde, daha çok yerel yönetim uğruna ve bölgesel çıkarlarla kültürel özelliklerin tanınması uğruna merkezî hükümetle savaşmış olan geleneksel eşraf yeni gruplar tarafından asimile edildi ve zenginlik, geniş bilgi ve kültür, komünal destek, modernlik ve ortodoks Müslümanlık bunların kültürel alâmeti farikası oldu. Mahkeme sisteminde yüksek derecede bir sekülerizm (laiklik) vardı ve bunun en güzel örneği dinî medreselerde eğitim görmüş hâkimlerin yerine modern hukuk mekteplerinde okumuş profesyonellerin getirilmesi idi. Başlangıçta sadece Nizamiye veya modern yüksek mahkemeler, hukuk mekteplerinden mezun olanları işe aldılar, ama zamanla bu uygulama bütün öteki mahkemelere de teşmil edildi. Burada ayrıca, fı-

⁵⁵ Coşan bütün fikirlerini *Gayemiz*'de dile getirmiştir (İstanbul, tarihsiz). Anlaşılan (Halil Necatioğlu ile birlikte) bir dergi için önsöz olarak yazılmıştır İstanbul, Fatih İskender Paşa Camii'ndeki dergâhında kendisi ile görüştüğümde (Ekim 1996), görüşlerini ikna edici bir şekilde yineledi.

⁵⁶ Coşan'ın denemeleri *İslâm Çağrısı*'nda toplanmıştır (İstanbul, 1989; 2. baskı 1990). Yukardaki görüşler Ekim 1996'da İskenderpaşa Camii'nde Coşan ile yaptığım mülâkatta teyit edilmiştir.

kıh veya şeriat hukukunun günün şartlarına adapte edilmiş modern bir versiyonu olan ve Cevdet Paşa tarafından kaleme alınan *Mecelle*'nin, tamamlanmamış olmasına rağmen, adliye teşkilâtının modernleştirilmesinde önemli bir adım teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Abdülhamid'in saltanatı döneminde girilen bu çabalar üzerinde aslında çok daha uzun boylu durmak lâzımdır. Çünkü yapılan ıslahat İslâm hukuk düzeninden radikal bir şekilde ayrılmakla birlikte, Batı'nın ne örnek ne de müşevvik olarak hiçbir rol oynamadığı tam anlamıyla İslâmî bir icattı.

Modern eğitim sistemi tarımsal orta sınıfın çocukları ve torunları için yukarıya doğru bir hareketlilik kanalı sağladı ve bunlar hükümet bürokrasisinde mevki ve söz sahibi olarak, geleneksel bürokratik ve aydın grupların soyundan gelen eski kentsel orta sınıfların mensuplarıyla birlikte yeni elit sınıfı oluşturdular. Kırım'dan, Kafkaslar'dan ve Balkanlar'dan Osmanlı İmparatorluğu'na akın eden milyonlarca göçmen, ortaya çıkmakta olan orta sınıflara yeni toplumsal, kültürel ve etnik boyutlar kattılar. Osmanlıcılık ve İslâmcılık, özellikle Abdülhamid döneminde, Müslümanlar arasında sadece siyasi entegrasyon ve birlik ideolojileri haline gelmekle kalmadı, aynı zamanda okullar, basın ve yeni edebiyat vasıtasıyla halka yayılan kimlik, değer ve fikir kaynakları oluşturdu. Mahallî cemaat kendine özgü ekonomik çıkarları olan ve şartlar elverdiği zaman siyasi bir seçim çevresine dönüştürülebilecek dinî ve kültürel bir kardeşler topluluğu haline geldi. Muasır medeniyet seviyesine –modernliğe– ulaşmak, modernist olsun, geleneksel olsun, muhafazakâr olsun, bütün Müslümanların başlıca gayesi oldu. Küçük bir azınlık dışında, bütün bu gruplar toplumsal ve siyasal kurumlarda değişiklik kavramını, medeniyet ve Avrupa anlayışlarına ve kendi kültür ve tarihlerine bağlı kimlik ve değerlere göre değişik ölçülerde de olsa, kabul etmişlerdi. Osmanlı Devleti'nin siyasi bakımdan bağımsız oluşu hükümete kültür ve eğitim politikalarını saptamakta belirli bir seçme serbestliği tanıyordu. Şunu da kaydetmekte yarar vardır ki, hemen hemen her alandaki radikal değişikliklere rağmen, Osmanlı modernizasyonu nisbeten yüksek derecede bir tarihî ve kül-

türel devamlılığı korumaktan da geri kalmadı; bu devamlılık birçoklarının gözünde hızlı modernizasyona bir engel teşkil etse bile...

Kısaca, tarım sektöründeki yapısal değişiklikleri doğru anlamak, genel olarak Müslüman dünyasında ve özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen toplumsal, kültürel ve siyasal değişimleri anlamanın anahtarıdır. Araştırmacıların belki gereğinden çok önem atfettikleri (belki bir bilim adamının tarafsız ve salt bilimsel görüşü olarak değil de, daha çok kendi ideolojik dayanışma duygularının etkisinde kalarak) modernist (Batıcı) entelijensiya orta sınıfın bir parçasıydı, ama temelde devletçi-elitist felsefelerinden kaynaklanan ve biçimlenen kendi ideolojik eğilimleri de yok değildi. Buna rağmen, Müslüman orta sınıfın büyük bir kısmı –eski hâkim aristokrasilerin, ulema ailelerinin, bürokrat seçkinlerin soyundan gelenlerin yanı sıra, köy kökenli sıradan insanlar– gelirlerini arttırmak ve mevkilerini sağlamlaştırmak için ticarileşmiş tarıma bağlılıkları, ilk zamanlarda sürecin üretim uzantısında, daha sonra da pazarlama ve dağıtım seviyesinde, gittikçe artıyordu. Felsefeleri ve düşünce tarzları, büyük ölçüde sosyal durumlarının ve ekonomik statülerinin etkisi altında kalıyordu. Bu itibarla tarım sektörünün yoğun bir şekilde ticarileşmesi ve devlet topraklarının özelleştirilmesi sadece Osmanlı toplumunun yeniden tabakalaşmasında önemli bir rol oynamakla kalmayıp, aynı zamanda toplumu akılcı bir düşünce tarzına sevketmiştir. Avrupa'nın Osmanlı toplumuna zorla empoze edilmiş veya isteyerek kabul edilmiş olan ekonomik rejimi, yeni bir toplumsal tabakalaşma modeli üretmiştir: bu modelde, bazı gruplar sınıf çıkarlarının bilincinde oldukları halde, diğer bazıları dinî bağlılıklarını ve yerel ve kabile kimliklerini ön plana çıkarmışlardır. Modern eğitim, yeni iletişim araçları, basın ve kitaplar, daha kolay ulaşım ve nisbî zenginlik bu yeni orta sınıfların kendi fikirlerini geliştirmelerine ve yaymalarına ve başka Müslüman ülkelerindeki benzerleriyle temas kurmalarına izin vermiştir.

Osmanlı toplumundaki değişikliklerin en yaygın etkisi 19. yüzyılın ikinci yarısında, Abdülhamid'in saltanatı sırasında hissedilmiştir. Padişah, kuşkusuz, 1876'da yönetmesi için eline teslim edilmiş olan

memleketi baştan başa değiştiren karmaşık sosyo-kültürel ve ekonomik güçlerin farkında bile değildi. Birçok yardımcı ve danışmanları gibi, onun da yeni gelişmelerin üstesinden gelmek için belirli bir planı yoktu; Abdülhamid bu konudaki klasik Osmanlı görüşüne bağlı kalarak devletin bekasının bütün diğer düşüncelere göre öncelik taşıdığına ve bunu sağlamak için her türlü tedbiri almaya yetkili olduğuna inanıyordu. Tarımsal orta sınıflar Abdülhamid'e kuvvetli bir toplumsal temel sağlamışlardı, fakat bunlar sultanın hâlâ devletin ve tahtın başlıca iktidar aracı olarak görmeye devam ettiği bürokrasiye bakış açıları konusunda ataklarında keskin görüş ayrılıkları çıkıyordu. Padişah bürokrasiye hâkim olmaya fakat aynı zamanda onu profesyonelleştirmeye çalışıyordu; takat bu heyetin ve entelektüel müttefiklerinin modernlik, anayasalcılık ve özgürlük hakkında kendilerine özgü değişik görüşleri vardı ve amaçlarına ulaşmak için kendi fikir ve yöntemlerini kullanıyorlardı. Bu sürecin sonunda, sultanı ve saltanatı kaldırdılar, fakat devleti değişim ve yasallığın başlıca aracı olarak muhafaza ettiler. Bundan sonraki bölümlerde bu karmaşık ve zaman zaman çelişkili meseleler ve eğilimler ele alınacaktır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Bilgi, Basın ve İslâmcılığın Popülerleşmesi

1860'lardan sonra filizlenmeye başlayan basın ve yayınlanan kitapların çoğalması, bilgiyi yaymaya yardım ederken, aynı zamanda İslâmcılığın hızla yayılmasında ve orta ve aşağı sınıflar tarafından enternasyonalleştirilmesinde de hayatî bir rol oynamıştır. Yeni ve eskisinden daha çeşitli bilgi kaynaklarına doğrudan ulaşabilme ve bunlar üzerinde neredeyse bir tekel kurabilme imkânı, orta sınıfların aydın tabakasına çok etkili bir iktidar ve nüfuz sağladı.¹ Müslümanların entelektüel tarihini inceleyen uzmanlar, geleneksel İslâm toplumunda bilginin büyük bir kısmı dinî kaynaklı olduğu için dinî düzen tarafından inhisar altına alındığını kabul etmekte hemfikirdirler ve bu da “tam isabetle, [İslâmî] bilginin kişiden kişiye nakli” anlamına gelir.² Bu teoriye göre, basılı kelimenin kullanılması ve din dışı bilginin yayılması ulemanın tekeli kırılmıştır.

-
- 1 Matbu sözün etkisi için bkz. Walter J. Ong, *The Presence of the World: Some Prolegomena for Cultural and Religious History* (New Haven, 1967) ve *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (Londra, 1982); William A. Graham, *Beyond the Written World: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge, 1987). Ayrıca bu bölümü tamamlayan bölüm 8 ve altbölüm 4'e bakın.
 - 2 Francis Robinson, “Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print,” *Modern Asian Studies* 27 (1993): 239.

Fakat Osmanlı örneği bu geniş kapsamlı tezi tam olarak doğrulamaz. Osmanlı bürokratlarının, din bilgisinin dışında, idarî, tarihî, edebî bilgileri de vardı ve bunları ya okullarda (medreseler ve Enderrun) öğrendiler ya da daha sonraları *intisab*, yani çırağların, acemilerin yüksek mevkilerdeki kimselerin maiyetine yatılı olarak verilmesi usulüyle edindiler ve başkalarına naklettiler. Yüksek rütbeli Osmanlı memurlarının genellikle, din dışı konularda yazılmış kitapları da kapsayan, zengin kitaplıkları vardı. Kaldı ki, aşağı seviyelerde ağızdan ağıza iletişim revaçta olsa da, yüksek seviyedeki dinî ve idarî kurumlar, Osmanlı arşivlerindeki çok sayıda belgenin gösterdiği gibi, kısa ve muhtasar emirlerden tutun da uzun raporlara, tezkerelere, ferman müsveddelerine varıncaya kadar, çok çeşitli yazılar yazmışlardır. Ulemanın din hakkında derin ve sofistike bilgisine karşılık, bürokrasi dinî akidelerin yanı sıra, toplumu yönetmek için gerekli siyasi bilgileri de edinmişti. Meselâ, Kınalızade Ali'nin (1510-72), Nâsıreddin Tusi (1201-74) ile Celaleddin Devvanî'nin (yak. 1427-1502) aynı tür eserlerine dayanan *Ahlâk-ı Âlâî* adlı pratik politika incelemesi idare ilminin yanı sıra ahlâk ve iktisadî da tartışır.³ 19. yüzyıla kadar bir ders kitabı olarak kullanılmış olan bu fevkalâde pratik ve yararlı kitap Osmanlı bürokrasisinin zihniyetini biçimlendirmiş ve Osmanlıların bilgiyi yaymak için yazılı kelimeyi ne kadar sık ve çok kullandıklarının kanıtı olarak bugüne kadar hâlâ ayakta kalmıştır. Medrese yoluyla dinî bilgiye ulaşmanın kapısı, mütevacı köylü çocukları da dahil olmak üzere, her Müslüman'a açıktı; fakat bürokrasinin tayin ve istihdam sistemi, toplumu yönetmek hakkını edebilmek için şart olan siyasi bilgiye ulaşmanın yollarını tekelinde ve kontrolü altında tutmuştur. İlimiye sınıfının mensupları birçok konularda kitaplar yazdılar ve okudular; bunların birçoğunu bugün İstanbul'daki Süleymaniye Elyazması Eserler Kütüphanesi'nde bulmak mümkündür. Oradaki yüz binin üstünde elyazması, Bursalı Tahir'in Türklerin bilim ve sanatlara katkısına dair kitabının materyalini sağlamıştır (bkz. Onaltıncı Bölüm). Bil-

3 Ali Çelebi Kınalızade, *Ahlâk-ı Âlâî* (İstanbul, 1980; 1. baskı, Kahire, 1830).

giyi küçük bir azınlığın imtiyazı olarak göstermekten veya bilginin yayılmasını sadece sözlü iletişime atfetmektense, yazılı bilgi üzerinde bir sınıf tekeline bahsetmek belki daha isabetli olur. Şunu da belirtmek gerekir ki, bürokrasi dini bu siyasi iktidar ve bilgi tekeli meşrulaştırmak için de kullanmıştır.

Dinî, siyasi ve idarî bilgi tekeli, 19. yüzyılın başlarında, Osmanlı hükümeti eğitim, adalet, hıfzıssıhha vs. alanlarında yeni yeni fonksiyonlar üstlendikçe ve bilgi çeşitlenip aşağı sınıflara yayıldıkça, kırıldı. Eskiden, hükümet denetiminin dışında, meslek sahibi olmayan kimse-ler veya dinî vakıflar tarafından görülen ya da hiç mevcut olmayan bu işler o kadar çok sayıda bürokrati gerektiriyordu ki, hükümet 1830'lardan sonra bir dizi yeni okullar açmak (1734'de bir mühendislik okulu açılmıştı) ve alt toplumsal tabakalardan öğrenciler kaydetmek zorunda kaldı. Dolayısıyla, hükümet hizmetinin, yani memuriyetin, gerektirdiği toplumsal statü ve nitelikler giderek liberalleştirildi ve eğitim kamu hizmetine kabul edilmenin başlıca şartı haline geldi.

Kurulan modern okullar, özellikle meslek okulları, gittikçe artan oranda basılı ders kitapları kullanmaya başladılar; bazıları Fransızcadan tercüme edilmişti, birkaçı ise yabancı dilde orijinal kitaplar-
dı. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nda, yazılı iletişime geçiş ve basılı bilgi kaynaklarının çoğalışı, müesses bürokratik gelenekler içinde, sadece sözlü iletişime dayanan toplumlara nazaran daha az sarsıntılı bir şekilde gerçekleşti. Üstelik, bürokraside hâkim olan akılcı düşünce biçimleri onu dışardan gelen veya yerli toplumdaki gelişmelerin keşfine ve yeniden değerlendirilmesine dayanan yeni bilgilere daha açık hale getiriyordu.

Modern matbaacılık Osmanlı İmparatorluğu'na 1727'de İbrahim Müteferrika (ö. 1745) tarafından getirilmiştir; İbrahim Müteferrika, birkaçı gerçekten ilk kez Avrupa dillerinden çevrilmiş olan yirmi kadar kitap basmıştır.⁴ Ondan sonra kitap yayımına 1783'e kadar ara verilmiştir. Okuma yazma oranının düşüklüğü, baskının ve basılı mad-

4 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), s. 42-49.

delerin pahalılığı ve özellikle yeter sayıda okuyucu bulunmayışı, 18. yüzyılda matbaacılığın tutunamayışının başlıca sebepleri arasındaydı. Özellikle, bir kitap sanayiini destekleyecek seviyede bir okuyucu kitle-sinin bulunmayışı bu iş kolunun gelişmesine engel oldu. Buna karşılık, 19. yüzyılın sonlarına doğru, iletişim hızla arttı ve gelişen yeni Osman-lı orta sınıfı artık mevkiini sağlamlaştırmak ve sosyo-politik sisteme kendi entelektüel damgasını vurmak için, yeni iletişim yol ve araçları-nı kullanmaya başladı. Gazete ve kitap fiyatları düştü ve okur yazar-lık üst sınıfların tekelinden çıkıp aşağı sınıflara yayılmaya ve toplu-mal hareketlilik yoğunlaşmaya yüz tuttukça iç ve dış haberler gittikçe daha çok sayıda insana ulaşmaya başladı (bkz. Dördüncü Bölüm, Mo-dern Eğitim ve Toplumsal-Felsefî Değişim, s.178).

Bürokrasi-entelijansiya kendisini hem basılı yazıyı okumaktan edinilen yeni bilgilerin hazinesi, hem de kitap ve gazete okumaktan se-zinledikleri –hayal ettikleri belki daha doğru bir tabir olur– müstakbel toplumsal sistemin temsilcileri olarak görmeye başladı. Basılı medya-nın yanı sıra, sözlü iletişim de devam etti. Daha önce de belirtildiği gi-bi, Sultan Abdülhamid çeşitli Müslüman hükümdarlarına hitaben ya-zılmış mektuplarında sık sık, belki de güvenlik mülâhazalarıyla, mek-tup hamilinin önemli sorunlara ilişkin açıklamaları sözlü olarak yapa-cağını haber vermiştir. Eninde sonunda, kurulu dinî düzenin mensup-ları da, gelenekçiler de, yeni bilgileri kullanmaya başladılar ve basılı medya din ve imanın kutsallığını ve gelenekleri kendi bildiği ve gördü-ğü gibi savundu. Zamanla basın kendi faaliyet alanını ve özerkliğini geliştirerek gerçek bir siyasi güç haline geldi ve bütün iktidar talipleri, duruma göre, ya bu gücün hoşuna gitmeye, ya da onu kontrol veya tasfiye etmeye çalıştılar.

Aydınlar, genellikle Avrupa'dan alınan yeni bilgiye sahip olma-yı ve ondan yararlanmayı modernizmin veya reformizmin başlıca kri-terleri saydılar; bu onların yüksek mevkilere göz dikmelerinin dayana-ğı ve 20. yüzyılda da güç ideolojileri oldu. 19. yüzyılda, modernist ay-dın-bürokratlar basını “kamuoyu” yaratmak için kullandılar ve saray da böyle bir kamuoyunun (efkâr-ı umumiye) mevcudiyetini kabul et-

mek ve kendi basınıni yaratarak onu elde etmeye çalışmak zorunda kaldı. Basın can alıcı millet kavramını popülerleştirdi ve 1860'ların meşrutiyetçileri (şartlı saltanat, Kanun-ı Esasî yani anayasa taraftarları) kamuoyunu milletin düşüncesi olarak kabul ve takdim ettiler ve milleti de laik bir siyasi heyet olarak gördüler. Saray ise millete siyasallaştırılmış bir dinî cemaat veya ümmet gözüyle bakıyordu. Namık Kemal gibi bazı meşrutiyetçilerin eninde sonunda milleti din temeline dayanan siyasi bir topluluk (cumhur, cemaat) olarak görmelerine rağmen, başkaları milleti devletin irade ve tasarımının bir ürünü olarak tanımlamışlardır. Her halükârda millet belirli bir siyasi üstünlük kazanmış ve sultan bile onu, kendisinden üstün olmasa bile, menfaatlerine aykırı eylemlere karşı çıkmak için kullanabileceği kendine özgü bir iradesi ve gücü olan bir varlık olarak kabul etmek zorunda kalmıştır. 1876 Anayasasının (Kanun-ı Esasî) itici gücü olan Midhat Paşa, 1877'de Abdülhamid tarafından tutuklandığında, kendisini götürmeye gelen kolluk kuvvetlerine, milletin bu haberi duyarsa isyan edeceğini söylemiştir. Paşa kendisini halkın şampiyonu sanıyor ve ondan anında destek bekliyordu. Ama bu umudu gerçekleşmedi.⁵ Basın henüz siyasi güç kazanmamıştı; fakat milletin sesi olduğunu iddia edebilecek güce sahip olmanın yolundaydı.

İlk Osmanlı gazetesi olan *Takvim-i Vekayi*, 1831'de hükümet tarafından yayımlanmaya başlamış fakat kimsenin pek dikkatini çekmemişti. İkinci gazete, yankı uyandıran adıyla, 1860'lı yılların başında İbrahim Şinasi tarafından çıkarılan *Tasvir-i Efkar* olmuştu ve kendini Osmanlı halkını eğitmeye ve dünya olayları hakkında bilgilendirmeye ve bir kamuoyu oluşturmaya adanmıştı. *Tasvir-i Efkar* hemen fark edildi, ama okuyucuları henüz sınırlıydı. Geniş bir okuyucu kitle-sine sahip ilk gazete popülist *Basiret* oldu ve İslâmcılık ile İslâmî mil-liyetçiliğin sesi haline geldi.

5 İlk Osmanlı Anayasası üzerine en kapsamlı İngilizce araştırma için bkz. Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore, Md., 1963). Ayrıca bkz. Doğu Ergil (ed.), *Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı: 1876-1976* (Ankara, 1976).

İSLÂMÇILIK VE BASIN

1875-80 döneminde, İslâmçılık kapsamını ve yönünü değiştirerek modern bir ideoloji şeklini aldı.⁶ Bu değişim gerçekleştikçe, basın, eski klasik din kitapları ve paradoksal olarak, Batı dillerinden çevrilen veya Batı kitapları örnek alınarak yazılan kitaplar sadece Avrupa fikirlerini getirmekle kalmadı, aynı zamanda İslâmî uyanış hareketlerinin birçok görüşlerini (dini kurtarmak için halk eylemine başvurma fikri dahil) yaydı. *Basiret* işte bu şartlar altında basılı söz devriminde önemli bir rol oynamak ve Osmanlı-Müslüman siyasi görüşüne uluslararası bir boyut getirmek için çıktı. Önceleri salt ticarî ve girişimci bir amaçla yayımlanan gazete sonraları zamanın en tanınmış aydınlarını yazarları olarak istihdam etti. 1875'te tirajı 30.000 veya 40.000'e kadar çıktı ve zamanının en çok okunan halkçı gazetesi oldu. Önde gelen aydın Türk tarihçilerinden Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) *Basiret*'i, *Tasvir-i Efkâr* ve *İbret*'in yanısıra "halkın sesi" olarak niteledi. Halkın sesinin gelişmesi, Ülken'e göre, 1839 Tanzimat'ından sonra mücadeleci küçük müteşebbislerin ortaya çıkışının bir yan ürünüydü. Onların, "Batıcılığı veya modernizmi yeni fikirler biçiminde kavrama ve (1860'lara kadar olduğu gibi) resmî kanunlar çıkarmakla yetinecek yerde modernizmin özünü ele alma arzularını" temsil ediyordu.⁷

Basiretçi Ali diye bilinen Ali Efendi anılarında sağlam bir ideolojik bağlantısı bulunmadığını söyler; ama daha sonra kendisini basının özgürlüğüne ve gazetenin bir biçimde "halkın sesi" olduğu fikrine inanan bir modernist olarak tanımlamıştır. Ali Efendi, belki farkında olmadan, kamuoyuna padişahın istibdadını dengelemenin en sağlam yolu gözüyle bakan Osmanlı bürokratlarının âleti oldu. Anılarında,

6 Bu konuda yazı yazmış olan bilim adamları "Pan-İslâmizm" yerine "İslâmizm" terimini kullanmayı tercih etmişlerdir: bkz. Selim Deringil, "II. Abdülhamid'in Dış Politikası," *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 3, s. 304 ve müt.

7 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Konya, 1966), s. 39; ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, "The Mass Media: Turkey," in *Political Modernization in Japan and Turkey*, ed. R.E. Ward and Dankwart A. Rustow (Princeton, 1964), s. 255-82; Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Gazeteciliği: Yüzüncü Yıl Dönümü Vesilesile* (İstanbul, 1931); ve Fahriye Gündoğdu, "II. Abdülhamid Dönemi Türk Basın Teknolojisi ve Modern Türk Basıncılığına Giriş," *Edebiyat Fakültesi Dergisi* (özel sayı) (Ankara, 1983), s. 102-109.

1867’de bir gazete çıkarmak için izin istediğini, fakat ilgili dairenin başında bulunan bürokratin talebinin yerine getirilmesini “normal şartlar” hâkim oluncaya kadar ertelediğini anlatır.⁸ *Basiret* 1869’da nihayet yayın iznini aldı. Aynı sene içinde nüfuzlu reformcu sadrazam Fuad Paşa öldü ve yerine Âli Paşa geçti. Bürokrasinin en üst kademesinde, Abdülaziz’in mutlakiyeti yeniden tesis etme çabasına karşı koyacak Batı yanlısı reformist olarak bir o kalmıştı. Yayın izninin yanı sıra, Ali Efendi ayrıca gazetesinin “kamu yararına hayırlı hizmetinden” dolayı hükümetten 300 lira da para almıştı. *Basiret* sözde bağımsız olmak iddiasında idiyse de, sık sık hükümetin görüşlerini destekler duruma düşüyordu. Yayınlanmaya başlamasından bir yıl sonra, üyelerinin birçoğu aydın yüksek bürokratlar olan yayın kurulu 1870 Fransız-Alman Savaşı’nda Almanya’nın safında yer aldı. Savaşın galibini önceden görmekteki başarısı (basireti!) ve bazı hükümet yetkililerine yönelttiği cür’etkâr eleştiriler gazetenin halk arasındaki popülaritesini arttırdı. Meselâ, *Basiret* hiç sevilmeyen Dahiliye Nazırı Hüsnü Paşa’yı vazifesini suiistimalden ve halka kötü muamele etmekten dolayı suçladı ve böylece “halkın savunucusu” olarak ün kazandı.

Savaşın sonra, Prusya Başbakanı Bismarck, Ali Efendi’yi Berlin’e davet etti ve kendisini o kadar cömert bir şekilde ödüllendirdi ki, Ali Efendi bu parayla son model yeni bir matbaa makinesi satın alarak *Basiret*’i İstanbul’un en iyi donanımlı, en modern ve tabii Almanya’nın en iyi dostu gazetesi haline getirebildi. Ali Efendi Bismarck’ın davetini ancak Osmanlı hükümetinin iznini aldıktan sonra kabul etti ve Almanya’dan döndükten sonra izlenim ve deneyimlerini yetkililere bir raporla bildirdi. Çar da Ali Efendi’yi Saint Petersburg’a davet etti ve gazetenin Rusya karşısı tutumuna rağmen, kendisini bir madalya ile ödüllendirdi. *Basiret* böylece hem Osmanlı hem de yabancı devletlerin

8 Bkz. Ali Efendi’nin Anıları, *İstanbul’da Elli Yıllık Önemli Olaylar* (İstanbul, 1976). Bu kitap *İstanbul’da Yarım Asırlık Vakay-i Mühimme* adı altında çıkan ilk baskısının (İstanbul, 1909) “Türkçeleştirilmiş” versiyonudur. Anılar, yazarı otuz yılı aşkın bir süre sürgünde yaşadktan sonra yazılmış olup pek az yeni bilgi, kritik analiz ve yorum içerir, ama gazetenin arkasındaki güçlere etraflı bir bakış sağlayacak derecede samimidir.

hükümetleri tarafından aranan bir gazete haline gelmeyi başardı. Hükümet zaman zaman *Basiret*'e haber "sızdırdı": 1875'te sadrazam Mahmud Nedim Paşa, Ali Efendi'yi arayarak kendisinden Osmanlı hükümetinin yabancı tahvilat hamillerine ödenen faizi yarı yarıya indirmeye karar verdiğine dair haberi gazetesinde yayımlamasını istedi. Haber yurt dışında büyük bir sansasyon yarattı ve Ali Efendi "gayri-resmî" haber yaymak suçundan dolayı kısa bir süre için hapsedildi. Aslında, Ali Efendi hükümetin günah keçisi olmuştu ve birkaç kez hükümetin hoşuna gitmeyen haber yayımlamaktan veya halkı galeyana ve izinsiz gösteri yürüyüşlerine tahrik etmekten, çoğu zaman bu haberlerin kendisine hükümet memurları tarafından iletilmiş olmasına rağmen, hapse girdi.

Basiret'in ilk yayın kurulu Osmanlı müesses nizamıyla yakından ilgili birçok aydını içine almıştı: Suphizade Ayetullah, Mustafa Celaleddin Paşa (sonradan Müslüman olmuş bir Polonyalı), İsmail Efendi (eski Yemen mektupçusu) Hayreddin Efendi (o da Polonyalı olan Karski'nin sonradan aldığı ad) ve nihayet Türk halk gazeteciliğinin babası sayılan Ahmed Midhat Efendi. 1875'te Teodor Kasap tarafından kurulan *İstikbal*, *Terakki*, *Vakit*, Filip (Philip) Efendi'nin *Muhbir*'i ve Papadopulos'un *Sabah*'ı gibi başka tanınmış gazetelerden farklı olarak, *Basiret* tümüyle bir Müslüman gazetesi idi. Elbette Müslümanların çıkardığı *Sadakat*, *Hadika* (Bahçe), *Hayal* ve *Bedir* (Ay) gibi daha başka gazeteler de vardı ama bunlardan hiçbiri *Basiret*'in büyük tirajına ve etkisine ulaşamadığı gibi, aynı ölçüde hükümetin iltifatına (duruma göre) ve halkın desteğine de mazhar olamadı.⁹

1875/76 Bulgaristan, Sırbistan ve Bosna olayları,¹⁰ Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesinden sonra Genç Osmanlılar'ın Avrupa'daki menfalarından yurda dönmeleri ve Kanun-ı Esasî'nin getirdiği

9 *Basiret* ve başka gazeteler hakkında daha fazla bilgi için bkz. A.D.Jeltyakov, *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın: 1729-1908 Yılları* (Ankara, 1979; 1972'de Moskova'da yayımlanmış olan orijinalinin Türkçe çevirisi).

10 Bkz. Mahmud Celâleddin Paşa, *Mirat-ı Hakikat* (İstanbul, 1983), s. 171-201; ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir* cilt 1, 2 (Ankara, 1953), s. 90 (bkz. İkinci ve Üçüncü Bölüm).

nisbî özgürlük de eklenince, *Basiret*'in, popülaritesini ve tirajını günden güne arttıran ve nüfuzunu derinleştiren popülist-İslâmcı bir vaziyet takınmasını mümkün kıldı. Gazetenin 1876-78 yıllarındaki bu İslâmcı tavrı hükümetin de işine geliyor ve gerek yurt içinde gerekse dışarda Rusya'ya karşı Müslümanların desteğini sağlamakta kendisine yardımcı oluyordu. Onun için Bâbüâlî, *Basiret*'in dünya Müslümanlarına, özellikle Mekke, Hindistan ve Orta Asya'dakilere destek çağrılarını açıkça teşvik etmese bile, onlara göz yumuyordu. Nitekim, 1876'da Abdülaziz'in hal'inden ve otoriter nazırlarının görevden alınmalarından sonra, *Basiret* dış haberler servisinin kapsamını genişletti ve birçok Müslüman ülkesine muhabirler gönderdi. *Basiret* artık malî bağımsızlığını da kazanmış, gerçekten modern bir gazete olmak yoluna girmişti. Yıllar sonra, belki farkında olmadan, hükümetle ve Meşrutiyetçilerle biraz danışıklı döğüşlü kavgalardan sonra –ve belki bunlara rağmen–, *Basiret* gerçekten “halkın sesi” oldu. Bu, 1875-78 yılları arasında yayımlanan ve bu çalışmamız boyunca sık sık alıntılar yaptığımız yazılarından açıkça görülebilir.¹¹

Basiret değişiklik, reform ve İslâmcı diriliş sorunlarına sütunlarında gittikçe daha çok yer vermeye başladı. Başka gazetelerin yanı sıra, bir taraftan Osmanlı olmayan Müslümanların haklarını savunurken, bir taraftan da uyanışçı görüşlerden birçoğunu halk diliyle hem formüle hem de ifade etti. Dünyanın dört bir yanındaki Müslümanları ilgilendiren sorunları tartışmaya, billurlaştırmaya ve ondan sonra popülarize etmeye yardımcı oldu ve böylece sınırları aşan geniş bir çeşit İslâmî kimlik ve dayanışma duygusu yarattı. İttihad-ı İslâm tabiri ilk kez Genç Osmanlılar'ın ve Meşrutiyetçilerin entelektüel rehberi olan Namık Kemal tarafından 1872'de kendi gazetesi olan *İbret*'te kullanılmıştır; ancak fikir daha önce birçok defalar ve değişik şekillerde *Basiret*'te ifade edilmişti. Şunu da belirtmek gerekir ki, bir Müslüman birliği kurma fikri ilk kez Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda

11 *Basiret*'in ayrıntılı bir biçimde incelenmesine şiddetle ihtiyaç vardır; gazetede çıkan bazı makalelerin tıpkıbasımları için bkz. Gökhan Çetinsaya, “II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslâm Birliği Hareketi (1876-1878),” Master tezi, Ankara Üniversitesi, 1988.

ve Avusturya’da yaşayan Slav Ortodoks Hristiyan nüfusu arasında yürüttüğü pan-Slavist propagandaya karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. *Basiret* ve *İbret*, daha birçok Osmanlı yayınlarının yanı sıra, Rusya’nın pan-Slavizmine karşı koymak için kendi icat ettikleri bir Müslüman versiyonunu, belki biraz da pan-Germanik fikirleri örnek alarak, kullanmak istemişlerdir. Bu arada, İhya-yı İslâm ve Hoca Tahsin’in Müslüman Memleketlerin Coğrafyasını Tetkik Cemiyeti gibi organizasyonlar da dünyadaki Müslümanlara Osmanlı’nın ilgisini çekmek ve bu konuda bir bilinç yaratmak için ellerinden geleni yaptılar. *Basiret*’in yazarlarından biri olan meşhur Esad Efendi de (ö. 1890), kaleme aldığı bir risalede bir İslâm birliğinin kurulmasını önerdi ve dünya Müslümanlarına birleşmek ve dinî vazifelerini yerine getirmek çağrısında bulundu.

1875’e gelindiğinde ve Avrupa Balkan Hristiyanların adına Osmanlı işlerine daha fazla karışmaya başladığında, *Basiret*’in İslâmî davalara karşı partizan tutumu sertleşti ve Rusya 1877’de Osmanlı topraklarını işgal etmeye başlayınca da hasmane bir vaziyet aldı. Göçmenlerin içler acısı durumunu İslâmî terimler ve çağrışımlarla, “Allah misafirleri, yani muhacirin”, diye anlattı.¹² Gazete dehşet saçarak ilerleyen Rus ordusundan kaçan savunmasız Müslümanların biçareliğini ve öte yandan yağma peşinde koşan çapulcu Bulgar çetelerini uzun uzadıya tasvir etti. Aynı zamanda, ileri derecede duygusal bir ifadeyle göçmenler arasında hüküm süren yoksulluk, hastalık, açlık ve ölümü naklederken “toprakları saldırıya uğrayan ve evlerini barklarını arkada bırakarak halifenin evinde güvenlik aramaya gelen bu zavallılara” karşı derin bir sempati yarattı ve Osmanlı halkı bunları okurken kan ağladı.¹³ *Basiret*, daha başka gazeteler gibi, halkı göçmenlere yardım etmeye çağırdı ve bunun Müslüman dayanışmasının ve birliğinin ifadesi olacağını yazdı.

Basiret bir yandan da, bu çaresiz insanların durumunun beklenmedik bir boyutunu şaşkınlık içinde keşfetti ve onlar hakkında şunla-

¹² Bkz. *Basiret*, no. 2325, 8 Ocak (Kânunusani) 1878.

¹³ A.g.e., no. 2326, 9 Ocak 1878.

rı yazdı: “En şâaalı evlerde otursalar da, vatanlarından uzaklaşmanın, vatanlarını kaybetmenin derin üzüntüsünü ve acısını unutamazlar. Kalplerinin derinliklerinde her zaman bir vatan hasreti vardır, dillerinde hep vatan kelimesi vardır”. Göçmenlerin zorla çıkarıldıkları doğum yerlerine karşı bu aşkları ve bağlılıkları, kırsal kesimde oturan soydaş ve dindaşlarıyla ilk kez bir araya gelen İstanbullular için saygın ama biraz tuhaf bir duyguuydu. “Allahım,” diye yazıyordu *Basiret* hayranlıkla; “bu vatan sevgisi öyle büyük ve ilâhi bir lütuftur ki, küçücük bir çocuk bile bu içler acısı durumda annesi ve babasıyla konuşurken sadece vatandan bahseder.” İlerde siyasi anavatan anlamına gelecek olan bu vatan kelimesi başlangıçta göçmenlerin bilfiil içinden çıktıkları ve dinlerine bağlı oldukları kadar bağlı oldukları ve gönül verdikleri köy veya kasabayı ifade ediyordu.¹⁴ Alenen ifade edilen derin bir doğal ve insanî duygu böylece yeni siyasi kültürün entelektüel ve duygusal dünyasının bir parçası haline geldi.

Vakit, daha sonra *Tercüman-ı Hakikat* ve kısa bir süre için *Muhbir* ve *İttihad* gibi başka gazeteler de sütunlarında İslâm dünyasındaki olaylara geniş yer vermeye başladılar. Basın, hacı, yani yıllık Mekke ziyaretini Müslüman birliğinin zirvesi olarak tanımladı ve nitekim Esad Efendi’nin 1872’de yayımlanan *İttihad-ı İslâm*’ı Mekke’de basıldı ve geniş çapta dağıtıldı. Risalenin özelliği, İslâm birliğini ilk kez resmen ve uzun boylu ele almış olmasıydı. Arapça yazılmış ve dört Sünnî İslâm mezhebinin (Hanefî, Şafiî, Malikî ve Hanbelî) müftülerinin mühürlerini taşıyan bir başka risale de, genel olarak Müslümanlara ve özel olarak Türkistan, İran, Hindistan, Fas, Kaşgar ve Afganistan hükümetlerine Ruslardan sakınmaları konusunda nasihat verdi. Bu nasihat, Orta Asya ve Afganistan Müslümanlarına birleşmeleri için ve Rusların güneye doğru Hindistan üzerine yürümelerine engel olmaları için çağrıda bulunuyordu. Aynı zamanda, Hindistan Müslümanlarından yardım istiyor ve onlara Rusya’nın Balkan Hristiyanlarını Osmanlı hükümetine başkaldırmaları için nasıl kışkırttığını anlatıyordu.

Benzeri yardım –yani para– çağrıları Hicaz ve Fas Müslümanlarına yöneltilmiş ve bunlardan diğer Müslümanlarla birleşmeleri istenmişti. Bu risale *Basiret* gazetesinde yayımlanmış ve Osmanlı Devleti’nde yayımlanan başka materyalle birlikte Hindistan’a ulaşmıştı.¹⁵

Müslüman birliği kavramı aynı zamanda ilerleme, asrîlik ve medeniyet olarak da tarif edildi. Kurulu düzene bağlı oldukça sivrilmiş çağdaş bir yazar olan Samipaşazade Sezai *İttihad* gazetesinde Müslüman birliği hakkında uzun bir makale yayımladı.¹⁶ Aydınlanmanın ve insanların birbirleriyle dost olmak ihtiyacından doğan birliğin kaynağı olarak eğitimin önemini vurguladı. Sezai’ye göre, Avrupa’yı ilerlemenin ve medeniyetin zirvesine çıkaran birlik olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemesi, Müslüman İspanya’nın ve hattâ Roma İmparatorluğu’nun düşüşü ise birlik –Sezai “dayanışma” demek istemiştir– yokluğundan ileri gelmiştir. Sezai, birlik ve eğitim olmadan, Türkiye’nin 200 milyon nüfuslu Avrupa’nın gücüyle başa çıkamayacağını itiraf etmiştir. Aynı sebeplerle, medeniyetleri ve bilgileri yüzyıllarca dünyaya rehber olmuş ve insanlığa yararlı birçok maharetler üretmiş olan Araplar da bugün cehalet içinde boğulmaktadırlar. 40 milyon Osmanlı yurttaşı artık dünya uygarlığına katkıda bulunmaktan âciz kaldığı için, toplumlarının bir yenileşme hamlesine ve Müslümanların Avrupa ile ilişkilerini yeniden gözden geçirmelerine ihtiyaçları vardı.

Sezai’nin görüşüne göre, Osmanlı Devleti Müslüman dünyasının merkeziydi, çünkü Hilafet İstanbul’daydı ve Avrupa’ya yakın olduğu için bu kıtanın başarılarını Asya ve Afrika’ya taşıyabilecek bir konumdaydı. Osmanlı sultanları II. ve III. Selim, İran’ın Nadir Şah’ı ve hattâ Timur (Timurlenk) Batı ile ilişki kurmaya çalışmışlar fakat muvaffak olamamışlardı, çünkü kılıca başvurmuşlar ve kan dökmüşlerdi. Avrupalıların, savaşa ve fethe düşkün Türk ve Müslüman imajını yan-

15 Bkz. a.g.e. no. 2075-2082, 26 Nisan-4 Mayıs 1877. Bazı “nasihat” mektupları Çetinsaya’nın kitabına ek olarak alınmıştır: “II. Abdülhamid...”, s. 170-87; ayrıca bkz. Ram Lakhan Shukla, *Britain, India and the Turkish Empire, 1853-1882* (Yeni Delhi, 1973), s. 177.

16 *İttihad*, 5 Eylül, 1876.

sıttığı anlaşılan Sezai bu konuda şu yorumu getirdi: “Kılıç vücudü ke-sebilir ama zihne hitap eden fikirleri ve hikmeti üretemez.”

Sezai, ayrıca Avrupa’nın, Allah tarafından bütün insanlara ve-rilmiş olan istidat ve yetenekleri ahenk içinde geliştirmek suretiyle yüksek bir medeniyet seviyesine ulaştığını ileri sürüyordu. Sezai’nin görüşüne göre, İslâm dünyası ancak dayanışma ve birlik sayesinde ve halkının doğal yeteneklerini “dinin emrettiği şekilde” geliştirmek sure-tiyle Avrupa medeniyetinin seviyesine ulaşabilirdi. Öte yandan, Müs-lüman birliği, yine Sezai’ye göre, bazı Avrupalıların iddia ettiği gibi, bir yobazlık semptomu değil, dinin bir emri ve hem toplumun dertlerine bir çare hem de İslâm’a ve dünya medeniyetine bir hizmetti. Sezai, alay ederek, dinî birlik fikrinin (Haçlı Seferleri) ilk kez, Türkler 11. yüzyıl-da dünya sahnesine çıktıkları zaman Avrupalı Hristiyanlar tarafından ileri sürüldüğünü, fakat kimsenin bu yüzden Hristiyanlara “fanatik” veya “yobaz” damgasını vurmadığını belirtti.

Sezai Müslüman liderlerini özellikle halklarını eğiterek Avru-pa’nın yaratıcılık ve uygarlık modelini taklit etmeye çağırdı. Böylece medeniyetin Allah’ın bir lütfû olmayıp aydınlanmanın ve insanların akılcılığa ulaşma çabalarının bir sonucu olduğunu ima etti. Sezai aynı zamanda Avrupa medeniyeti ile insanın doğası arasında bir ahenk bu-lunduğunu –dengeli ruh ve beden– ve bunun İslâm’ın ilk günlerinde, dogma ve baskılarla henüz kafaca kemikleşmiş olmadığı altın döne-minde de böyle olduğunu iddia etti. Bu gerçekten devrimci bir düşün-ceydi. Söylemek istediğinin özü, Müslümanların kendi İslamî medeni-yetlerini korumak ve canlandırmak istedikleri taktirde, halklarının do-ğal yeteneklerine güvenmek, birleşmek ve Avrupa medeniyetini örnek almak zorunda olduklarıydı. Sezai’nin makalesinin resmî çevrelerde büyük yankılar uyandırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim makalesi devlet arşivlerine alındı ve orada muhafaza edildi.

Halkçı *Basiret* ve elitist *İttihad* Osmanlı başkentinde İslâm siya-si düşüncesinin iki karşıt kutbunu temsil ediyordu; fakat ikisinin ara-sında, yani orta yolda, İngiliz desteğiyle çıkarılan haftalık *Ahbar-ı Da-rii'l-Hilafe* gibi gazeteler dahil olmak üzere, birçok başka yayınlar da

vardı. Nitekim, İstanbul 1870'lerde Müslüman dünyasının yayın merkezi haline gelmiş, İstanbul'da basılan binlerce kitap, gazete ve risale Asya'da ve Afrika'da yaşayan Müslümanlara ulaşmıştı.¹⁷ Bu arada *el-Cevaib* gibi belirli amaçlara hizmet etmek üzere çıkarılmış gazeteler de vardı ve *el-Cevaib* "yayınlanan gerçekten önemli ilk Arapça gazeteydi: ve Arapçanın okunduğu her yerde dağıtılıp dünya politikasının sorunlarını izah etmek amacını güdüyordu."¹⁸ 1861'de, Müslüman olunca Ahmed adını alan bir Marunî olan Faris eş-Şıdyak (1801-1887) tarafından çıkarılan *el-Cevaib* 1884'e kadar yayınlandı. Bir ara, aşağı yukarı yüz nüshasını satın alıp Hindistan'da dağıtan İngilizlerden malî destek gördü. Buna karşılık, Fransızlar Cezayir'de gazetenin satışını yasakladılar. *El-Cevaib* Müslüman dünyasında geniş bir okuyucu kitlesi buldu, fakat bunu "dinî" eğiliminden çok kapsamlı ve ayrıntılı haberlerine borçluydu (birçok Müslüman ülkesinde muhabirleri vardı).

El-Cevaib Müslüman davaları adına konuşuyordu, ama aynı zamanda Avrupa medeniyetini övüyor ve Müslüman toplumunun içler acısı durumunu Avrupa'nın düzenli, çalışkan ve üretici hayatıyla mukayese ediyordu. Dinin siyasetten ayrılmasını, kadınların sosyal faaliyetlere katılmasını ve çocukların eğitilmesini savunuyordu.¹⁹ 1876'da tahta çıkan Abdülhamid, *el-Cevaib*'e, sadece hilafeti ve Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü savunduğu için değil, fakat aynı zamanda değişim, eğitim ve birliği teşvik ettiği için, para ve manevî destek verdi. Fakat gazetenin, Müslümanlara yabancılarla anlaşabilmele-ri için bir yabancı dil öğrenmelerini tavsiye etmesi kurulu düzen taraftarlarını kızdırdı ve gazeteye yabancılaştırdı. Dinî düzen resmî eğitimin Arapçadan başka bir ana dille yapılmasını tasavvur bile edemiyordu;

17 Ek bilgi için bkz. M. Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi* (İstanbul, 1982); Hasan Refik Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, (İstanbul, 1970); ve Orhan Koloğlu'nun çeşitli makaleleri ve kitapları.

18 Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford, 1962), s. 99. *El-Cevaib* hakkında daha fazla bilgi için bkz. A.Çetin, "El-Cevaib Gazetesi ve Yayını," *Tarih Dergisi* 34 (1984): 475-81. Gazete, Hourani'nin iddia ettiğinin aksine, etnik olarak Arap eğilimli olmaktan çok İslâmcı-Osmanlıcı tandanslıydı.

19 Hourani, *Arabic Thought*, s. 99.

sonraki yılların olayları, Türkçe ve yabancı dillerde eğitim yayıldıkça tutucu çevrelerde daha da büyük bir hayal kırıklığı yarattı.

Basın tarafından ifade edildiği şekilde İslâmî birlik kavramı içinde tecessüm eden duyguyu tarif etmek için tipik bir örneği analiz edeceğiz. “Bend-i Mahsusa, Rabita-i Maneviye” (özel bağ, ruhanî bağ) başlıklı bir makalede, *Basiret* Müslümanların Tanrı vergisi özel bir iç bağ, Muhabbet-i Kalbiye (derin, içten gelen sevgi) ile dünyaya geldiklerini ve bunun sürekli bir dinî özü bulunduğunu ve bütün Müslümanları merkezî bir birlik ve ittifaka zorladığını ileri sürdü.²⁰ Bu kutsal bağ Müslümanları, nerede olurlarsa olsunlar, birbirlerine yardım etmeye ve İslâm’ın düşmanları –bu safhada Rusya– ile savaşılmaya sevk etti. Gazete, Müslümanların İngiltere gibi “dostlarının” İslâmî birlikten korkmaları için bir sebep bulunmadığını, çünkü bunun Müslümanlar arasında manevî bir bağ ve bir kardeşlik duygusu olduğunu belirtti. *Basiret*, Müslümanlar değişik hükümetler tarafından yönetilen değişik ülkelerde otursalar da, kardeşlik duygularının, dinlerine saygı gösterildiği sürece, hükümetlerine karşı sadakatleriyle çelişmediğini belirtti.²¹ Çünkü Müslümanlar arasındaki kardeşlik duyguları siyasi değil, salt dinî niteliktedir ve Avrupa hükümetleri için hiçbir tehlike oluşturmaz. *Basiret* ayrıca şu noktayı da belirtmiştir ki, işgal tehdidi ile karşılaşan ve Osmanlı hükümetine çoktan beri yabancılaşmış olan Fas hükümeti şimdi birlik fikrine sıcak bakmaya başlamış ve Osmanlı halifesinin üstünlüğünü kabul etmeye yanaşmıştır. *Basiret*, Fas’a bir elçilik heyeti göndermesini hükümete tavsiye ve teklif etmiştir. Nitekim, bir yıl sonra, Abdülhamid resmî diplomatik ilişkiler kurmak üzere Fas’a bir heyet göndermiştir.

SINAV: İSLÂMÎ BİRLİK VE SAVAŞ

Halkçı basının etkisi ve İslâm’ın siyasallaşması, Rusya ile savaşın kaçınılmaz görüldüğü ve Osmanlı hükümetinin tüm Müslümanların maddi ve manevî desteğini aradığı 1876-77 yıllarında yeni bir ivme kazandı. Cidde ve Mekke’deki Osmanlı memurları bunun için 1876’da

²⁰ Bkz. *Basiret*, no. 1946, 27 Kasım (Teşrinisani) 1876 ve no. 2082, 4 Mayıs 1877.

²¹ Bkz. *a.g.e.*, no. 1915, 25 Eylül 1876.

Aralık ayına rastlayan Hac mevsiminden yararlanırlarken, İstanbul konferansı Balkan Hristiyanlarına özerklik vermesi için Osmanlı hükümetine baskı yapıyordu. İstanbul Bahriye Mektebi'nde hocalık yapan ünlü Hacı Eyub Sabri Efendi (sonradan paşa) Hicaz'da hassa taburu komutanlığı emrinde çalışan Osmanlı askerî doktoru Bekir Sıtkı'dan Mekke'deki Müslümanları aralarında birleşmeye ve Bâbiâli'ye malî yardımda bulunmaya teşvik etmesini istedi. Bu arada, Esad Efendi'nin *İttihad-ı İslâm*'ı halka ve askere dağıtıldı ve herkes tarafından okundu. Abdullah Paşa ve Mekke emiri gibi başka Osmanlı subayları da, para toplamak ve hâlâ Rusya'yı hedef alan Müslüman birliği fikrini yaymak için bir kampanya başlattılar. İstanbul'da yeni Sultan II. Abdülhamid 31 Ağustos 1876'da tahta çıkmıştı. 23 Aralık 1876'da Kanun-ı Esasî'yi ilân etti ve 19 Mart 1877'de Meclis-i Mebusan'ı topladı; fakat bu eylemleri İstanbul konferansını kesintiye uğratmadı ve Rusya'yı 24 Nisan 1877'de savaş ilân etmekten alıkoymadı. Çar Ortodoks Hristiyanlar üzerinde Müslüman hâkimiyetine son vermenin bir Hristiyanlık vazifesi olduğunu bildirmiş ve hattâ Rusya ve Orta Asya'daki fethedilmiş Müslüman toprakları üzerinde cari otoritesini tehdit ettiğine inandığı İslâm'ın bizzat kendisine son vermeye niyetli olduğunu ima etmişti. Osmanlı Devleti'nin ve İslâm'ın tarihinde bir dönüm noktası hızla yaklaşıyordu. 1877-1878 Savaşı'nda Rusların başlıca amacı Osmanlı Devleti'ni ve hilafetini tasfiye etmek olmasa bile, siyasal ve kültürel-dinsel bir güç olarak etkisiz kılmaktı. Avrupa ruhbanına yazdığı açık mektupta, *Basiret* onlara sevinmemelerini, çünkü İslâm'ı yok etmenin imkânsız olduğunu ve "İslâm'ın düşmanı" Rusya'ya aldırış etmemelerini söyledi. 1877 kışına kadar Osmanlı basınındaki İslâmcı propaganda özellikle Rusya'yı hedef almıştı; Müslümanlar İngiltere'ye Osmanlıların bir müttefiki ve koruyucusu gözüyle bakıyorlardı. Nitekim basın, Rusya karşıtı İslâm seferberliğinin Hindistan'daki İngilizlere yardım edeceğini anlatmak için epey çaba harcadı; oysa, Hint Müslümanlarının çoğu Londra'nın hâkimiyetine şiddetle karşıydılar. Osmanlı liderleri –aslında meşrutiyetçi-modernistler–, bu safhada Osmanlı ordusunun nispeten modernleştirilmiş olma-

sı, Türk askerinin savaşma yetenekleri ve diğer Müslümanların desteği gibi etkenlerin padişahın Rusları yenmesine yeteceğini sanıyorlardı.

Savaş Bâbîâli için Rusya'daki Müslüman müttefiklerini kullanmasına izin veren ilk fırsattı, fakat bu teşebbüs daha önce de izah edildiği gibi başarılı olmadı.²² Savaş Osmanlı Devleti için her bakımdan bir felâket olmakla beraber, çok kısa bir süre içinde Müslümanların din kardeşliği duygusunu bir siyasi bilince dönüştürdü ve böylece yeni bir dayanışma duygusunun ve yeni tip bir siyasi topluluk fikrinin gelişmesinin yolunu açtı. Evet, Osmanlılık fikrinde ifadesini bulan nüfusun homojen hale getirilmesi, otoritenin merkezileştirilmesi, Avrupalı yurttaşlık kavramının getirilmesi ve daha bir yığın hukukî, ekonomik ve idarî tedbirler millet olmanın maddî temellerini atmıştı, ama hütün bunlar Osmanlı Müslümanlarını bir millet halinde kenetlemek için gerekli psikolojik gücü sağlayamamıştı. 1877-78 Savaşı, Ortodoks Slavlar tarafından yapılan zulümler ve Osmanlı Devleti'ni tehdit eden parçalanma tehlikesi Osmanlı Müslümanlarına kimlikleri hakkında yeni bir bilinç verdi yeni tip bir sosyopolitik organizasyonun kurtuluşlarını sağlayabileceği yolunda bir inanç aşıladı. Bu öylesine bir zihnî ve psikolojik dönüşümdü ki, İmparatorluğun en uzak köşelerindeki Müslümanlar bile toplum içindeki ve dünyadaki yerlerini idrâk etmeye başladılar.

Bu yeni ufuklar açan bir dönüşümdü ve ilerde biraz daha derinlemesine incelenecektir. Şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, hem bireysel haklar hem de millet kavramı yeni bir veçheye büründü. Bireysel siyasi özgürlük kavramı 1878'e kadar Müslümanlar için hemen hemen anlamsızdı (1856 Islahat Fermanı'nda öngörülen haklar esas itibarıyla Hristiyanlara tanınmıştı); fakat halkın gittikçe daha büyük bir kısmı okuma yazmayı öğrenip liderlerinin kabiliyetsizliğini fark edince bu fikir giderek genelleşti ve insanların içine sindi. Millet tabiri artık dar anlamda dinî cemaatlere veya çeşitli gayri-Müslim gruplara verilen bir isim olmaktan çıkıp, daha ziyade Müslümanlardan oluşan bir

22 Rusya Müslümanlarına hıtaben yapılan isyan çağrılılarıyla ilgili haberleşme ve diğer bilgileri Osmanlı arşivlerinde bulabilirsiniz: BA, İrade, Dahiliye, belgeler 61009-61133 (1877-78).

siyasi toplumu ifade eder oldu. Tutucular milleti dinî karakteri ağır basan bir siyasi toplum olarak görürken, modernistler ona potansiyel olarak laik ve dünyevî bir siyasi toplum gözüyle bakıyorlardı. Her iki halde de millet prototipi özünde klasik ümmet kavramından ayrılıyor-du ve entelektüel gruplardan her biri kendisini milletle siyasi olarak din temeli üzerinde ya da son tahlilde etnik köken üzerinde özdeşleştirme çalışıyordu. “Millet” ile özdeşleşmek ise her grubun kendi popülizm veya halkçılık anlayışını geliştirmesine yol açıyordu. Halkçılık 1923-24 yıllarında Türkiye Cumhuriyetinin iki kurucu ilkesinden biri olarak milliyetçiliğe eklendi.

1878’den sonra, Osmanlı hükümeti kendi insanlıklarına uyan ve yeni bir siyasi kimlik olarak meydana çıkan bir grup bireyle karşı karşıya kaldı. Sonuç olarak, reform, ilerleme, uygarlık ve din düşünceleri yeni bir anlam ve güç kazandı. Bununla birlikte, Osmanlı hükümetinin önyak olduğu ilk reformların amacı devleti muhafaza etmektir; onlar sayesinde, belki kendiliğinden, devletin kuruluşundan beri hâkim olan elitist askerî bürokratik düzenin gücü muhafaza edildi ve arttırıldı. Hükümetin reform hareketi bürokrasinin yeniden örgütlenmesine ve geçmişte mevcut olmayan hizmetlerin sağlanmasına yol açtı; ama aynı zamanda, sıradan insanın hayat kalitesini hissedilir derecede iyileştirmeden, hükümeti geçmişe nazaran çok daha kuvvetli bir otoriteyle donattı. Bu itibarla, 1877-78’den sonra basın hükümetin başarısızlıklarını ve toplumun geri kalmışlığını eleştirdi ve çare olarak siyasi özgürlük dahil olmak üzere bir dizi bireysel istekler formüle etti. Bütün bu sorunların tartışması büyük ölçüde İslâmî bir zemine oturtuldu ve maddî ilerleme çoğu zaman dinin bir emri olarak gösterildi. Ama ne gariptir ki, İslâm gittikçe daha büyük ölçüde devletçiliği, yani bürokrasinin üstünlüğünü eleştirmek için kullanıldı.

Dinî cemaatin bir millete veya proto-millete dönüşmesi, bireyselleşme süreci, yeni bilginin yayılması, hâkim düzene karşı artan hoşnutsuzluk ve bütün bu gelişmelerin politik terimlerle ifade edilmesi için basının kullanılması, bunların hepsi Ali Suavi tarafından girilen darbe teşebbüsünde bir araya geldi. Bu olay Osmanlı Devleti’nin siya-

sî tarihinde ve Abdülhamid'in hayatında bir dönüm noktası oluşturdu ve bu yüzden basit bir sapıklık ve itaatsizlik olarak değil, yeni ufuklar açan bir gelişme olarak incelenmesi gerekir.

BASİRET VE SULTAN DEğİşTİRMEK İÇİN SİVİL TEşEBBüS

1878 Mayısında Ali Suavi Balkan göçmenlerinden oluşan bir eteyi ı-rağan Sarayı'na saldırttı ve meşrutiyet taraftarı V. Murad'ı kaçırıp ye-niden tahta çıkarmaya teşebbüs etti. Suavi, 1838'de İstanbul'da doğdu. Babası Kâğıtçı H sn  (Hüseyin) Orta Anadolu'da ankırı'nın çay k -yönden bir kâğıt tüccarı olmakla beraber, kısmen Kafkas kökenli oldu-ęu söylenir. Ali hem geleneksel bir medresede hem de modern bir r ş-diyyede eğitim gördü, Arapça (sonradan Farsça, İngilizce ve Fransızca)  ğrendi ve uyanışçılar gibi, hadis üzerinde de epey çalıştı. Hz. Muham-med'in tiranlığı suçlamasından derin bir şekilde etkilenerek bunu "Pey-gamber'in ilk mucizesi" diye adlandırdı. Suavi, Kütahya yakınındaki Simav r şdiyesinde ders verdi ve daha sonra Filibe kasabasında (eski Philippopolis, bugün Bulgaristan'da Plovdiv) idarecilik ve öğretmenlik yaptı ve ayrıca camide vaaz vererek mutlakiyet ve keyfi idareden hoş-nutsuzluğunu belirtti. Bir yazar, biraz acele ederek, Suavi'nin gücünün "modern siyaset cambazlarının genellikle 'halk' ile özdeş tuttukları o geniş ve ilkel hoşnutsuzlar kitlesiyle temasta bulunmaktan" kaynaklan-dığı sonucuna varmıştır;²³ ama bu bilgiice ifadesi 1875-78'in olağan s-t  olaylarının özünü ve yaratıcı sonuçlarını görmezlikten gelmiştir.

23 şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), s. 360-84, alıntı s. 360'da (Türkçesi: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996); ay-rıca bkz. Roderic H. Davison, *Reform Movement in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Prince-ton, 1963) (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, ev. Osman Akinhay, Papirüs Yayınları, İstanbul, 1997), s. 216 ve m t. Suavi'nin yazılarından uzun alıntılar yapan en iyi Türkçe kaynaklar için bkz. Neşet Halil Atay, "Kendi İfadesine göre Ali Suavi," *İstanbul Dergisi*, Aralık 1944-Nisan 1945; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de ağdaş Düşünce Tarihi*, cilt 1, s. 74-76; ve Cemal Kutay, *Sarıklı İhtil lci Ali Suavi* (İstanbul, 1946); ayrıca bkz.: Enver B. şa-polyo, *Türk Gazeteciliği Tarihi* (Ankara 1942), Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği'nin yayını; ve Celaleddin, *Mirat-ı Hakikat*, s. 320, 690-712. Yeni bir perspektif getiren yeni bir ya-yın için bkz. İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi* (İstanbul, 1991); ve Hüseyin elik, *Ali Suavi, Hayatı ve Eserleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Filibe'deki Yeşiloğlu Camii'nin minberinden konuşan Suavi yeni siyasî düzenden bahsetti, mahallî bir örgüt kurdu ve büyük bir ün sağlayarak etrafında geniş bir hayranlar kitlesi topladı. Ama sonunda, tanınmış tarihçi ve eski düzenin savunucusu Âta Bey tarafından "halkı isyana teşvik" ile suçlanarak işinden çıkarıldı. İstanbul'a dönen Suavi *Muhbir* gazetesinde çalıştı ve İstanbul'un belli başlı camilerinde resmen vaazlar verdi. Suavi ilk yazılarında ve vaazlarında sağlıklı bir hükümetin her şeyden önce aydınlanmaya ve kanun hâkimiyetine dayanmak ve güvenmek zorunda olduğunu ve hükümet ile halk arasındaki ilişkilerin birbirinden ayrılmaz iki ilkeye, özgürlüğe ve hükümet ile halkın görüşleri arasında ahenge dayanması gerektiğini ileri sürdü. *Muhbir*'deki makaleleri çok geçmeden resmî çevrelerde hoşnutsuzluk yarattı ve yazar Kastamonu'ya sürüldü. Fakat dostları 1867'de Suavi'yi gizlice İstanbul'a geri getirdiler ve başkentteki Fransız memurlarının yardımıyla Paris'e gönderildi. Suavi orada sürgündeki diğer Genç Osmanlılar'a katıldı; bunların neredeyse hepsi Mustafa Fazıl Paşa'nın himayesindeki kişilerdi ve paşanın kendisi ise Mısır hıdiv ailesinin bir mensubu olup muazzam servetini Sultan Abdülaziz'e muhalefeti finanse etmek için kullanıyordu. Ali Suavi daha sonra İngiltere'ye gitti ve orada bir İngiliz kadınıyla evlendi.

Avrupa'ya dönen Suavi önce *Muhbir*'i sonra *Ulûm*'u (1869) yayımladı. Bu ikinci yayının ilk baskıları (toplam 880 sayfa) Suavi'nin kendisi tarafından el yazısıyla yazılmış ve daha geniş kitlelere ulaşması için teksir edilmişti. Suavi ilk zamanlarda Genç Osmanlılar'ın ünlü lideri Namık Kemal ile çok iyi dosttu; fakat ilişkileri Mustafa Fazıl Paşa'nın padişahla barışarak İstanbul'a dönmesi ve bir nezarete getirilmesi üzerine bozuldu. Suavi artık Fazıl Paşa'dan malî yardım istemez oldu ve onu zalim padişahın davasını benimsemekle suçladı. Fakat Namık Kemal aylık ücretini almaya devam etti. Suavi siyasî dürüstlüklerini sorgulamaya kalkınca, Namık Kemal ve Ziya Paşa kendisine ağza alınmayacak lâflarla saldırarak ve onu kararsız, cahil, ortalığı karıştıran bir adam olarak niteleyip hakkında bugüne kadar silinmeyen bir imaj yarattılar.

Kelimenin her anlamıyla bir elitist olan Namık Kemal ile bir po-

pülist olan Suavi arasındaki fark siyasi felsefelerinden olduğu kadar, aile geçmişlerinden ve muhitlerinden de kaynaklanmaktadır. Eski bir bürokrat ailesinden gelen Namık Kemal erken gelişmiş parlak bir zekâya sahipti ama bir ütopyacı ve siyasi bir romantikti. Osmanlı-İslâm geçmişini idealize etmesi ve anavatanı yüceltmesi kendisine hem tutucular, hem yenilikçiler arasında büyük bir saygınlık ve ün sağlamıştır. Öte yandan Suavi, yaşayan toplumla ve dininin, geleneklerinin ve kültürünün yanısıra bireyin maddî refahı ile ilgili gerçekçi bir aydıdı. Namık Kemal, amaçlarını gerçekleştirmek için hükümet ve devlet gücüne güveniyor ve onun için daha çok elitist devletçilere sesleniyordu. Ali Suavi toplumun direkt kitle eylemine inanıyordu. Uyanışçı hareketin fikir, özlem ve eylem yöntemlerini paylaşan Ali Suavi, uyanışçı fikirlere daha sistematik ve tutarlı bir ifade vermek isteyen ilk Osmanlı düşünürlerinden biriydi.

1876'da Suavi ve yurt dışında yaşayan daha başka Abdülaziz muhalifleri Midhat Paşa'nın davetine icabet ederek İstanbul'a döndüler ve Suavi, Galatasaray Lisesi'ne müdür tayin edildi. Suavi, Sultan Abdülhamid'in de dikkatini çekmiş ve onun tarafından saltanat danışma kurulu üyeliğine getirilmişti. Ama çok geçmeden, bazılarına göre "ehli-yetsizliğinden" dolayı lise müdürlüğünden alındı.²⁴ Aslında, İngiliz sefaretinden gelen baskılar yüzünden görevinden atılmıştı. Londra'ya gönderdiği bir telgrafta, İngiliz sefiri Layard, İngiltere Dışişleri Bakanı ve Salisbury markisi Robert A.T. Gascoyne-Cecil'e şunları yazdı:

Lord cenapları kuşkusuz Ali Suavi ismini ve benim birkaç yıl önce onu Galatasaray Lisesi müdürlüğünden azlettirmeye muvaffak olduğumu hatırlayacaklardır. Adam berbat bir entrikacıydı ve birçok vesilelerle sokaklara afiş ve faftalar yapıştırarak ve İstanbul camilerinde vaazlar vererek Müslüman nüfusun fanatizmini tahrik etmiş, fesat çıkarmış, huzursuzluk ve kargaşa yaratmıştır. Suavi bir softa olmasına rağmen, zaman zaman çok liberal görüşler de ifade etmiştir. çeşitli sebeplerden dolayı kendisiyle tanışmayı kabul etmemiştim.²⁵

24 Bkz. Mardin, *Young Ottoman Thought*, s. 364.

25 FO (Dışişleri Bakanlığı, Londra) 424, cilt 70, enclosure 711, 21 Mayıs 1878, s. 415.

Görevine son verildikten sonra, Suavi eskisi gibi camilerde vaaz vermeye devam etmiş ve ara sıra *Basiret*'e makaleler yazmıştır. Ali Suavi yazılarında sade ve teklifsiz bir dil kullanmış, yüksek sınıf çağdaşlarının süslü ve musanna diline rağbet etmemiştir. Suavi'ye göre, İslâmcılık, Batıcılık ve milliyetçilik (Türkçülük) birbirini tamamlayıcı nitelikte kavramlardı; bir devlet sadece dinî prensiplere göre yönetilemezdi; genel ve yaygın eğitim, modern bilimlerin okunması ve yeni öğretim yöntemleri şarttı; toplanma özgürlüğü toplum haklarının teminatıydı; haksız olana direnmek haklıydı; ve sınaî kalkınma o kadar önemli ve zorunluydu ki, devlet tarafından mutlaka desteklenmeliydi. Bunlara ek olarak, Suavi Osmanlı ve Müslüman toplumlarına musallat olan tembelliği ve kayıtsızlığı suçlamış, bazı Osmanlı liderlerinin Türklüğünden açıkça söz etmiş, açık ve sade bir Türkçeyi ve Latin alfabesinin kabulünü savunmuştur. Bununla birlikte, milliyetin (etnisitenin) bir siyasi örgütlenme ilkesi olarak kabulüne karşı çıkmıştır. Suavi ayrıca, İslâm dahil, bütün dinlerin ruhanî bir özü ve evrensel bir çekiciliği olduğuna inanırdı.

Siyasi düzeyde Suavi kendisini imkân ve gelirleri az olanlarla, baskı altında bulunanlarla, cefakeşlerle özdeşleştirmiş, insanlar arasında, sosyal ve politik mevkileri ne olursa olsun, eşitliği savunmuştur. Bu görüşüyle basit insanların aklına ve sağduyusuna büyük bir saygı duymuş, elit tabakanın, kitlelerin hükümet işlerinin giriftliklerini anlayamayacak kadar cahil oldukları yolundaki inançlarını paylaşmamıştır. Suavi'ye göre, şimdiye kadar gerçekleştirilmiş olan hükümet reformları insanların hayat seviyesini yükseltmemiş, çünkü sadece Avrupa'yı "aldatmak" ve Osmanlı Hristiyanlarının korkularını yatıştırmak için yürürlüğe konulmuştur. Suavi'nin görüşüne göre, İslâmî ilkeler toplumun soylu, eğitilmiş liderler ve hakir yönetilenler olmak üzere keskin bir sınıf ayrımına tâbi tutulmasını kabul etmez, çünkü böyle bir ayrım küçük bir elitin, yani devleti yönetilenlerin dışında hiçbir fikir üretilemeyeceği anlamına gelir ki bu doğru değildir. Tam aksine, İslâmî ilkeler temsili hükümet sistemine çok daha yakındır. İnsanlara kendi hayatlarını iyileştirecek girişimlerde bulunmaları öğretilmeli, onları sorumsuz hareket eden ve sadece kendi menfaatlerini düşünen yönetici-

lerin zulmünden kurtaracak efsanevî bir kurtarıcı beklenmemelidir. Suavi ayrıca halifenin İslâm'da yeri olmadığını iddia etmiş ve böylece hem padişahı hem de paradoksal bir şekilde halifeyi kendi siyasi menfaatleri uğrunda kullanmak isteyen İngilizleri kızdırmıştır. Her türlü Avrupa emperyalizmini şiddetle eleştiren Suavi, Müslüman birliğine seslenerek bütün Müslümanları emperyalizm ile savaşmaya çağırdı ve bu arada Müslümanları esas itibariyle bir araya gelerek ümmeti oluşturan bireyler olarak gördüğünü belirtti.

Ali Suavi'nin fikirlerini ve eylemlerini burada uzun uzadıya incelemek mümkün değildir ama demokratik popülizme ve ilericiliğe inancı, bu idealleri gerçekleştirebilecek somut eylemler arayışı ve amaçlarına ulaşmak için kitle seferberliğini kullanması özellikle dikkat çeken taraflarıdır. İşte düşüncesinin bu üç temel taşıdır ki giriştiği devrimci eyleme yol açmış ve hem *Basiret* gazetesinin, hem kendi hayatının, hem de Osmanlı İslâmcılığının 1875'ten 1878'e kadar yıldızı parlayan popülist safhasının sonu olmuştur. Bundan sonra İslâmcılık, tepeden Abdülhamid tarafından, popülist radikalizm unsurlarından yoksun olarak yönetilecekti. Gerçi Abdülhamid maddî ilerleme yolundaki bazı uyanışçı özlemleri devlet politikası haline getirmiş ve böylece siyasi coşku ve radikalizmini kontrol altına alabilmiştir.

Suavi'nin *Basiret* gazetesiyle özdeşleşmesi 1876'da İstanbul'a döndükten sonra, yani Sultan Abdülaziz tahttan indirildikten ve meşrutî bir monarşinin tesisi muhakkak görülmeye başladıktan sonra olmuştur. Suavi, Sultan Abdülhamid'in savaşı idare edişini, anayasaya aykırı davranışlarını, Midhat Paşa'nın 5 Şubat 1877'de keyfî olarak sadrazamlıktan alınarak sürgüne gönderilişini ve özellikle padişahın Müslümanların gerek Bosna'da Habsburglara direnişini, gerekse Rodop Dağları'nda Bulgaristan ve Rusya'ya karşı ayaklanmalarını desteklememiş olmasını eleştirmiştir. Eleştirilerinin birçok kişiyi rahatsız etmiş olmasına rağmen, Suavi'ye dokunulmadı. Hükümet ve Abdülhamid devam etmekte olan savaşla meşguldüler ve belki de Suavi'nin söylediklerinin zararsız konuşmalardan ibaret olduğuna inanmışlardı. Fakat çok geçmeden yanıldıklarını anladılar.

Nihayet işleri kendi eline almaya karar veren Ali Suavi, 19 Mayıs 1878'de *Basiret* gazetesinde "halkı" ertesi günü çok önemli bir mesaj dinlemek ve ülkenin sorunlarına hızlı bir çözüm bulmak için toplanmaya davet etti. 20 Mayıs 1878'de, çoğu Bulgaristan'ın işgal ettiği Filibe'den kaçan göçmenler olmak üzere, çok kalabalık olmayan bir kafile başlarında Ali Suavi olduğu halde eski padişah V. Murad'ın ikametgâhı olan Çırağan Sarayı'na yürüdü. Amacı, onsekiz ay kadar önce tahttan indirilmiş olan ve meşrutî bir sistemi desteklediği bilinen V. Murad'ı yeniden tahta çıkarmak ve parlamentoyu dağıtmış, anayasayı askıya almış ve otuz yıl sürecek olan istibdat rejimini başlatmış olan Abdülhamid'i tasfiye etmekti.

Kötü planlanmış olan bu eylem başarısızlığa uğradı. Suavi arbe dede öldü ve hempaları tutuklanarak mahkemeye çıkarıldı. Sekiz gün sonra hükümet *Basiret* gazetesini temelli kapattı. Eskiden hükümete yakınlığı ile bilindiği halde sonradan anayasa savunucusu kesilen sahibi Ali Efendi tutuklanarak Yemen'e sürüldü. Siyasi sürgünlerin çoğu evlerine döndükleri halde, Ali Efendi İstanbul'a ancak Genç Türkler'in 1908 darbesinden sonra dönebildi, ama bu arada Suriye'de oturmasına izin verildi. Ali Efendi, *Basiret* gazetesi ve Ali Suavi, Osmanlı siyasi sözlüğünde yazılı en ağır suçun ortakları olmuşlardı: sıradan Müslüman yurttaşını, ne kadar haklı görünürse görünsün, efendilerine karşı ayaklanmaya tahrik etmek... Kurulu düzenin tümü, en yüksek makamdaki ulemadan tutun da en küçük bürokrata kadar herkes Suavi'yi ahlâksız, aklî dengesi bozuk bir suikastçi olarak suçlamakta birleşti. Düzen, Suavi'nin anısına çamur atmakta yarıştı ve yarım gerçekler, hakaretler ve küfürlerle yerin dibine batırdı. Suavi aslında güvenilir bir kaynak olan Celâleddin Paşa'nın zehirli ve iğneleyici sözlerinden de kurtulamadı.²⁶ Darbeye katılan yüz-yüzelli kişi yargılandılar, liderler idam edildiler veya sürgüne gönderildiler, kalanlar ise diğer bazı göçmenlerle birlikte sultana bir sadakat belgesi imzaladı. İdama mahkûm edilenler arasında bulunan Hafız Nuri, Filibe'nin önde gelen bir bilginlerinden biri ve su-

ikastin baş failiydi. Diğerleri, en önemlilerini zikretmek gerekirse, Ahmed Paşa, Hafız Ali, Hacı Mehmed, Süleyman Paşa'nın oğulları Nuri ve İzzet imparatorluğun çeşitli yerlerine sürüldüler.

Düzen bu Müslüman sivil darbe teşebbüsünden ürkmüş göründü, çünkü bu Osmanlı tarihinde ilk defa olan bir şeydi. Sultan alışılmadık bir yönteme başvurarak şeyhülislâmdan suikast tertipçilerinin idamları ve diğer cezalarının din bakımından doğru olup olmadığını sordu. Şeyhülislâm Ahmed Muhtar Efendi veya Molla Bey, her zaman olduğu gibi padişahın isteğine uydu. Zaten bütün idam hükümleri Şeyhülislâmın onayını gerektiriyordu.²⁷ Ali Suavi ve Midhat Paşa'nın anıları saltanatı süresince Abdülhamid'in peşini bırakmadı; o kadar ki, bu iki şahısla –biri modernist, diğeri Müslüman bir eylemci– yakından veya uzaktan bir ilgisi olan veya onlara sempati duyan herhangi bir kişi sultanın hemen şüphesini çekmekten ve ağır bir şekilde cezalandırılmaktan kurtulamadı.

Ali Suavi'nin darbesinin altında yatan gerçek sebepler karmaşık ve çok boyutluydu. Kendisini destekleyenler daha çok Rodop ve Filibhe havalisinden gelen göçmenlerdi. Suavi bunları sultanın hayır duasını aldıktan sonra Rodop Dağları'ndaki Müslüman direnişine katılabilecekleri ve böylece Bulgarların eline geçen topraklarına yeniden kavuşabilecekleri vaadiyle kandırarak toplamıştı. *La Turquie* gazetesinden Türkçeye çevrilmiş olan aşağıdaki alıntı olayın yarı resmî ve biraz çarpıtılmış bir tasviridir:

Halk tarafından entrikaları, komploları, fesatçı ve fitneciliği, millete ve devlete karşı hainliği ve yıkıcı faaliyetleriyle tanınan Ali Suavi adında biri müfsit amaçlarına ulaşmaya çalışmıştır. Bu uğurda, iyiyi kötünden ayırmasını bilmeyen bazı insanları bir araya getirdi ve onlara gerçek maksadını söylemeden bugün 8 (20) Mayıs Türk saatiyle sabahın dördünde Çırağan Sarayı'na gitti. Bu insanlardan bazıları bir fesat çıkarmak amacıyla (Allah muhafaza etsin) saraya girmeyi başardılar... Bu fesadın tertipçisi Ali Suavi çatışma-

27 Hüseyin Kocabaş, "Ali Suavi Vakası Üzerine Verilmiş Olan Fetva." Bu kısa elyazması Ankara'daki Türk Tarih Kurumu'nun kütüphanesindedir: A II / 1516.

da öldü ve sayıları çok sınırlı olan başlıca suç ortakları tutuklandı. Bu fesat komitesinin şubeleri olmadığı anlaşıldı ve Padişah Hazretlerinin teminatı altında bulunan emniyet ve asayişe herhangi bir halel gelmedi. Padişah Hazretleri tutuklanan sanıkların derhal mahkemeye çıkarılmalarını ve kanuna göre cezalandırılmalarını emretti.²⁸

İngiliz Kamu Kayıtları Dairesinde bulunan *Herald Tribune* gazetesinde yayımlanan şu uzunca parça olay hakkında daha ayrıntılı ve dengeli bilgi verdiği için aynen alınmıştır:

Ölümler arasında, eski Galatasaray Sultanisi Müdürü Ali Suavi Efendi cenapları –eskiden “Genç Türkler” partisinin ileri gelen yazarlarından biri olarak da tanınır ve aynı zaman Çerkez reislerinden de biridir– ve hareketin diğer bazı liderleri vardı. Yaralı sanıklar yetkili binbaşı tarafından sorguya çekildikten sonra, Majestelerinin talepleri üzerine sultanın karşısına çıkarıldılar ve onun tarafından bizzat sorguya çekildiler. Söylediklerine göre, Philippopoli (Filibe) civarındandılar ve sözde Rodop Dağları’ndaki kardeşlerine yardım etmek üzere Ali Suavi ve Çerkez liderleri tarafından toplanan bir çeteye katılmışlardı. Ali Suavi kendilerine silâh dağıtmış ve güya sefere çıkmadan önce sultana arz-ı ubudiyette bulunmak üzere Çırağan Sarayı’na yakın bir yerde toplamıştı. Ali Suavi ayrıca sultanın kendilerine para vereceğini söyleyerek de bu adamları kandırmıştı. Adamlar Murad’ın sultan olmadığını ve Murad’ın karşısına çıkarılacaklarının da farkında değillerdi; Padişahlarının huzuruna çıkacaklarını sanıyorlardı. Sultan bu adamlara acıdığını ve hepsinin besbelli olayın elebaşları tarafından kışkırtılıp aldatılmış olduklarını beyan etti ve yaralılara her türlü tıbbî yardımın yapılmasını emir buyurdu.

İkindinin erken saatlerinde, Hazret-i Şehriyârî nazırlarını Yıldız Köşkü’nde özel bir kabine toplantısına çağırdı ve bu toplantıda sığınmacıların bir an önce başkentten çıkarılması için bazı tedbirlerin alınması tartışıldı ve aldığımız haberler doğruysa, onları bir başka yere götürmek üzere yeteri kadar vapur kiralanması kararlaştırıldı. Konsey toplantısından hemen sonra, padişah eski sultan Murad’a bir davetiye göndererek Yıldız Köşkü’ne gelmesini istedi.

Eski padişah önce Padişah yaverinin bütün ısrarlarına rağmen bu davate icabet etmeyi kabul etmedi. Fakat herhangi bir kötü muameleye maruz kalmayacağına ikna edilince, Murad Efendi yaverin refakatinde Yıldız Köşkü'ne gitti ve bugün hâlâ padişah biraderinin konuğu olarak orada kalmaktadır.²⁹

Murad hemen hemen ömrünün sonuna kadar orada kaldı. Üstelik Abülhamid, Murad'ın yakın akrabasına evlenme izni vermekten de imtina etti (hanedan mensupları ancak tahttaki padişahın izniyle evlenebiliyorlardı).

Suavi olayı vatani savunmak veya hükümeti zorla değiştirmek için kendiliğinden patlak veren halk eylemlerinin ilkiydi ve o güne kadar eşine emsaline rastlanmamıştı ve böyle bir olay sokaktaki adamın tasavvur bile edemeyeceği bir şeydi. Rodop İsyanı da siyasi eyleme halk katılımını ölçmek için iyi bir kriterdir.³⁰ Ayaklanma 1877'de, Bulgar çeteleri ve Rus askerleri tarafından işgal altındaki topraklarda oturan Müslümanlara karşı yapılan zulüm ve hakaretlere karşı spontane bir halk eylemi ve direniş hareketi olarak başlamış, fakat çok geçmeden özerklik ve bağımsızlık için silâhlı bir eyleme dönüşmüş ve geniş alanları kontrolü altına almıştır. Sonunda Rodop sahasında Ahmed Ağa Timirsky (Demir) başkanlığında bir Türk-Müslüman hükümeti kurulmuştur. Ateşkes sözleşmesi ve arkasından 3 Mart 1878 Ayastefanos Antlaşması padişahın otoritesini kullanarak Rodop dağlarındaki ayaklanmaya son vermesi hükünü getirmiş ve yüksek Osmanlı yetkililerinden oluşan bir kurul asilerle temas kurmuş, ama onları silâhlarını bırakmaya ikna edememiştir. Bu arada halk her türlü toprak uzlaşmasını reddetmiş ve asilere yardım etmesi için padişahı sıkıştırmıştır. Bir Türk tarihçisi, Ali Suavi'nin, II. Abdülhamid'i Ayastefanos Antlaşma-

²⁹ FO 424, cilt 70, enclosure 711/1, s. 437.

³⁰ Rodoplu Müslümanlar hakkında kayda değer bir araştırma yok gibidir, ama ben epey bilgi toplayabildim ve bu konuyu önümüzdeki günlerde bir başka çalışmamda ele alacağım. Şimdilik bkz. Tevfik Bıyıklıoğlu, *Trakya'da Millî Mücadele* (Ankara, 1955); Nevzat Gündoğ, *1913 Garbi Trakya Hükümet-i Müstakilesi* (Ankara, 1987); Bilal Şimşir, *Rumeli'den Türk Göçleri*, 3 cilt (Ankara, 1968-70; ve Bernard Lory, "Ahmed Aga Tamraslijata: The Last Derebey of Rhodopes," *International Journal of Turkish Studies* 4 (1989): 179-201.

si'na uymayarak Ruslarla sonuna kadar savaşması için ikna etmeye çalıştığını ileri sürer. Fakat sultan bunu reddetmiş ve o güne kadar onunla iyi geçinmiş olan Ali Suavi, Abdülhamid'i tahttan indirerek yerine V. Murad'ı geçirmeye karar vermiş.³¹

Abdülhamid kendi hesabına Müslümanların katliamını durdurmak için çarın müdahalesini elde etmeye çalışmış ama bunu başaramamıştır. Eğitim görmüş halkın bir kısmı, padişahın tahtını korumak için, Müslüman bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü (vatani) korumak için savaşmaktansa, küçük düşürücü bir barış antlaşmasını bile kabul edeceğini düşünmeye başlamıştı. Berlin Antlaşması, Ayastefanos Antlaşması'nın bazı hükümlerini Türklerin lehine değiştirmiş olmakla birlikte, ayaklanma bölgelerin çoğunu Bulgaristan'a bıraktı. Oradaki direniş, sultan durması için ısrar edinceye ve halifelik otoritesini kullanarak asileri silâhlarını bırakmaya ikna edinceye kadar sürdü. Bu ise prestijini ve otoritesini bir ölçüde sarsmaktan geri kalmadı. 1885'te Doğu Rumeli'nin Bulgaristan'a teslimi padişahın itibarını daha da sarstı. Ali Suavi'nin darbe teşebbüsü bastırıldıktan kısa bir süre sonra, İstanbul'da oturan yaklaşık olarak 180.000 Balkan göçmeni, Abdülhamid'e karşı bir daha böyle bir halk ayaklanması düzenlenmesin diye, apar topar ülkenin iç bölgelerine gönderildiler. V. Murad'ın Yıldız Sarayı'na nakledilerek orada sıkıca gözetim altında tutulması da onu yeniden tahta çıkarmak için ikinci bir teşebbüsün vukuunu önledi.

Geriye baktığımızda, hem İslâmî hem de Batı tarzında bir eğitim görmüş olan Ali Suavi gibi halk tabakasına mensup bir insanın mevcut sosyal, kültürel ve siyasal gerçeklere uygun düşen modern bir Osmanlı-Müslüman toplumu yaratmak istediğini görürüz. Suavi modernizasyonu, geleneksel toplum ile, Avrupa'nın etkileri dahil, modern sosyal, ekonomik, politik ve kültürel güçler arasındaki sürekli etkileşmenin içinden yeni bir toplum yaratmanın bir yolu olarak görmüştür. Fakat hiçbir zaman Batı'nın körü körüne taklidini savunmamıştır. Ni-

31 İsmail Hami Danişmend, *İzablı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 4.cilt (İstanbul, 1961), s. 313.

tekim, hep kendi kimliği ve beklentileri içinde gelişen, yeni doğmakta olan bir Müslüman toplumu adına konuşmuştur. Sultan bu halkçı beklentileri devletin iktidarını pekiştirmek için kullanmıştır, ancak bu süreç içinde birçok uyanışçı fikirleri kurulu İslâm düzeniyle bütünleştirmek istemiştir. Suavi'nin temsil ettiği İslâmcı aydınlar ile sultan arasındaki çatışma İslâm'ın geleceği üzerinde farklı görüşlerinden kaynaklanıyor ve onları tarihî ve dinî açıdan birleştirirken bireysel özlemler ve haklar üzerinde siyasi bakımdan ayırıyordu. Uyanışçı Müslüman aydınlar, bireyselleştirilmiş bir hak ve özgürlükler kavramı geliştirmişlerdi ve mutlakiyetçi bir devlete karşı bunları savunma imtiyazını talep ediyorlardı; fakat aynı zamanda, politik kurulu düzen statü-konun muhafazasını haklı göstermek için İslâmî argümanlar kullanırken, küçük fakat hızla büyümekte olan modernist entelijensiya, tam aksine, olaylara gittikçe daha laik, anayasal ve liberal bir perspektiften bakıyordu. Bütün bu gelişmelerin altında yatan, bir çeşit demokrasiye duyulan ve gitgide artan özlemdi. Fakat ne İslâmcılar ne de modernistler bunu açıkça tarif edebiliyor veya elitist tutumlarının üstesinden gelebiliyorlardı.

Basın, entelijensiya ile kurulu düzen arasındaki bu çatışmada önemli bir rol oynamış ve sanki bir gecede bilgi vermekte ve kamu oyunu oluşturmakta neredeyse vazgeçilmez bir aracı olmuştu. *Basiret*'in kapatılmasından hemen sonra, padişah Ahmed Midhat Efendi'yi *Tercüman-ı Hakikat* adı altında yeni bir gazete çıkarmaya memur etti. Bu gazetenin de Osmanlı İmparatorluğu'nun fikir tarihinde hayati bir yeri vardır. *Tercüman-ı Hakikat* sultanın İslâmî ve devletçi siyasi felsefesini yansıttı, fakat aynı zamanda hemen hemen her konuda kitlelere yeni bilgiler verdi ve böylece 1878-1908 döneminin en nüfuzlu modern medyası oldu (bkz. Yedinci ve Sekizinci Bölüm). 1878'den sonra, kitle eğitiminin ve aydınlanmanın yanı sıra, modernleşmeyi ve sade Türkçenin (halk dilinin) kullanılmasını savunan çok sayıda kitap yayımlandı. Bu eğilimin başlıca temsilcilerinden biri, Şam ve Kahire'de eğitim görmüş ve üç yıl Berlin'deki Osmanlı sefaretinde görev yapmış ve ayrıca dinleyici sıfatıyla üniversite derslerini izlemiş olan Münif Pa-

şa (1830-1908) idi.³² Münif Paşa, Batı ve Doğu kültürlerinin bağdaştırılmasından yanaydı ve yıllarca maarif nazırlığı yapmış bir kişi olarak geniş çapta eğitim reformlarını gerçekleştirdi. Özellikle üçüncü nezareti sırasında (1885-91), genel eğitim ve Türkçenin kullanımı hızla yayıldı ve modern kütüphaneler kuruldu. Münif Paşa fikirlerin gücüne ve modernist entelijensiyanın liderlik misyonuna inanan bir kişiydi. Aydınları medeniyetin havarileri olarak görür ve “acı ilerleme hapını”, yani bilim ve teknolojiyi, ne yapıp yapıp halka yutturmalarını beklerdi. Sultanın da desteğini kazanan Münif Paşa bir süre sonra, Abdülhamid’i Batı’nın tavsiyelerini can kulağı ile dinlemediği için suçlaması üzerine görevinden uzaklaştırıldı.

Osmanlı düşünce biçimleri 1870-78 yıllarından sonra derin bir dönüşüme uğradı ve gerçekçilik başlıca özelliği olmaya başladı. Bunun en iyi örneğini 1860’dan sonra hızla gelişen ve Abdülhamid’in mutlak saltanatı sırasında olgunluğa ulaşan modern edebiyatta bulabiliriz. Namık Kemal daha 1880’lerde, *Celâleddin Harzemşah* adlı piyesinin mukaddimesinde İslâm tarihinin erdemlerini göklere çıkarmakla birlikte, imâ yoluyla da olsa, eski düşünce biçimlerini kötülemiş ve bir yazarın her şeyden önce hakikate uymasını ve sadık kalmasını istemiştir. İlerlemenin modern bir Osmanlı edebiyatını yarattığını ve yeni edebiyat okuyucularının, kadınlar dahil olmak üzere, “on yılda yüz misli arttığını” ileri sürmüştür. Namık Kemal şöyle der: “İstanbul’da dükkân sahipleri ve hizmetkârlar bile gazete okumakta veya okunanları dinlemektedirler. Böylece devlete karşı kamu hakları, vatan aşkı, askerî şan ve şeref ve savaş olayları hakkında bilgi edinmektedirler.” Bu mukaddime, Osmanlı İmparatorluğu’nda entelektüel değişimi inceleyen bütün araştırmacılar tarafından başından sonuna kadar okunmalıdır.³³ Namık Kemal insanların akıl ve idrake, gözlem ve mantığa güvenmelerini ve gelecekteki olay ve durumları zihnen inşa edebilmelerini istemiştir. İnsan, bu gibi “inşa” eylemlerinin hükümeti ve rejimi ilgilendirdiğini kolayca

32 Bkz. Doğan, *Tanzimat’ın İki Ucu*, s. 14-65.

33 Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah* (İstanbul, 1975), s. 1-28; alıntılar s. 9’da; bu eser ilk kez 1880’lerde Kahire’de yayımlanmış ve ondan sonra 1899’da tekrar basılmıştır.

anlayabilir, çünkü toplumsal rölativizm (izafiyet, görecilik) fikri yayılmaktaydı. Nihayet 1890'da sultan, Namık Kemal, Ziya Paşa, şair Abdülhak Hâmid ve hattâ mutemet danışmanı Ahmed Cevdet'in yazılarının basılmasını ve dağıtılmasını yasakladı. Bunun başlıca sebebi, bu yazarların, İslâm'a ve sultana riayetkâr kalmış olsalar da, devletin –yani sultanın– mutlakiyetçiliğini sorgulamaya cesaret etmiş olmalarıydı.

SONUÇ

Kısacası, basılı medyanın gelişmesi, gazete ve kitapların gittikçe daha kolay ve elverişli fiyatlara elde edilebilmesi ve okuyucu sayısının hızla artması hem İslâmcıların hem de Batı hayranlarının çok çeşitli fikirleri yaymalarını mümkün kıldı. Çok zaman çapraşık ve çelişkili olmalarına rağmen bu fikirler, özellikle 1878'den sonra, yüzyıllar değilse bile kuşaklar boyu sürecek derin bir entelektüel ve siyasal devrimin zeminini hazırladılar. Abdülhamid basının olağanüstü gücünü çok iyi anladı ve onu beslemeye ve kullanmaya çalıştı, fakat eninde sonunda basının bizzat kendisinin en büyük düşmanı ve kâbusu olmasını önleyemedi. Yabancı güçler “özgür” basınlarını, tek tük olaylar dışında diplomatik çatışmalara yol açmadan Abdülhamid'i kınamak ve suçlamak için kullandılar. Fransızlar *Le Figaro*'yu, Ruslar ise bir Belçika gazetesi olan *Le Nord*'u hizmetlerine aldılar ve Madam Olga Novikov'un Londra'daki ünlü “salon”unu finanse ettiler; Türkler gazetelerde ve Olga'nın salonunda Batı medeniyetine lâayık olmayan ve “Müslüman fanatizmini” kışkırtan insanlar olarak gösterildiler. Sultan, yerli basını Dahiliye Nezareti'ne bağlı özel bir büro aracılığıyla (dış basınla Hariciye Nezareti'nin bir şubesi meşgul oluyordu), kolayca susturabiliyordu, ancak haberlerin yayılmasını önleyemiyordu. Osmanlı Devleti'nin kendine ait bir enformasyon örgütü olmadığından, bütün yerli gazeteler Avrupa haber ajanslarına muhtaç bırakılmışlardı.³⁴

34 Eski bir basın ve yayın genel müdürü tarafından yayımlanan bir kitapta, Abdülhamid Batı basınının bir esiri olarak tasvir edilmiştir. Bkz. Orhan Koloğlu, *Avrupa Kısılcısında Abdülhamid* (İstanbul, 1998). Novikov'un “salonu” konusunda bkz. J. Baylen, “Madame Olga Novikov, Propagandist,” *American Slavic and East European Review* 10, (1951), s. 255-71.

Sansür, politik veya açıkça Müslüman düşmanı bir içeriği olan kitap ve gazetelere uygulanıyor, fakat sultanın karşı çıkmadığı bilim, modernizm ve Avrupa hakkındaki fikirlerin yayılmasını önlemek için uygulanmıyordu. Osmanlı Devleti'ne girmesi yasaklanan kitaplardan bazıları şunlardı: Selim adında birisi tarafından yazılan ve Paris'te yayınlanan *Telhis-i Amal-i Vatanperverane* (Yurtsever Faaliyetler Özeti) adlı bir broşür; Paul de Regla tarafından yazılan ve yine Paris'te yayımlanan *Doğu Savaşları Tarihi*, *Yıldız Köşkü'nün Sırrı*; Binbaşı Osman tarafından yazılan ve Leipzig'de yayımlanan *Memalik-i Şahanede Muhaberat*; Abdülhakim Hikmet tarafından yazılan ve Cenevre'de yayımlanan *Külliyat-ı Hikmet*; 1887'de ilk kez Fransızca olarak yayımlanan *Mal d'Orient (Doğu Hastalığı)*. Bu sonuncu kitabın yazarı, kitabı İngilizceye çevirmemek için 400 lira isteyerek sultan şantaj yapmaya çalıştıysa da bunda başarılı olamadı.³⁵ Şu veya bu zamanda ülkeye sokulması yasaklanan gazeteler arasında, *Correspondance de l'Est*, *Petit Parisien* ve *Indépendance Belge* ve bunların yanısıra Mısır'da basılıp çeşitli küçük Akdeniz limanlarından kaçak olarak yurda sokulan birkaç gazete ve dergi vardı. İstenmeyen bilgiler içerdiklerinden şüphelenilen Takvimler de yasaklandı.³⁶ Bütün bunlara rağmen, basılı kitapların hali vakti yerinde ve öğrenmeye hevesli olanların evlerinin normal birer eşyası haline gelmesi Abdülhamid zamanına rastlar. 1970'lerde Basın ve Yayın Müdürlüğü yapmış olan Orhan Koloğlu 1820-1908 döneminde Osmanlı Devleti'nde basılmış olan kitaplar hakkında çok ilginç ve anlamlı bir istatistik hazırlamıştır (Tablo 5.1).

Böylece, Osmanlı Müslüman halkı modern medeniyet yani Avrupa ve kendi kimliği hakkında temel bir bilgi edindi ve bütün bunlar Jön Türkler hareketinin ve ilerde Cumhuriyet'in entelektüel temelini oluşturdu. Osmanlı basın ve yayınının gerçekten modern evresi

35 Bkz. BA, Yıldız, SHM, dosya 218/18 ve 203/36, 5 Haziran 1882 ve 11 Ekim 1888; BA, Kâmil Paşa Koleksiyonu, ek dosya 86/22, belge 2182; ve dosya 86/23, belge 2229, 28 Eylül 1904.

36 Bkz. BA, Yıldız, SHM, dosya 218/26 ve 164/92, 12 Ekim (Teşrinievvel) ve 5 Şubat 1905; ve Yıldız, Kâmil Paşa Koleksiyonu, dosya 86/21, belge 2281; dosya 86/25, belge 2450; ve dosya 86/23, belge 2280, hepsi 3 ve 5 Şubat ve 11 Nisan 1905 tarihli. Ayrıca bkz. Koloğlu, *Avrupa Kısacasında Abdülhamid*, 54-64, 406.

TABLO 5.1
Osmanlı Devleti'nde Yayımlanan Kitaplar, 1820-1908 ve Konuları

Yıl	Edebiyat	Müspet İlim	Din	Yönetim
1820-39	56	89	59	13
1840-59	217	230	310	55
1860-76	583	583	372	118
1876-1908	2,950	3,891	1,307	946

Kaynak: Orhan Koloğlu, *Avrupa Kısacasında Abdülhamid*, İstanbul, 1998, s.406.

1878'den sonra ve özellikle 1880-82 arasında, Osmanlı Devleti'nin İngiltere ve Fransa ile ilişkilerinin bozulmaya yüz tutmasından ve Osmanlı entelijensiyasının ve hükümetinin özgelişme ve özgüvene öncelik vermesinden sonra başlamıştır. Siyasi özgürlüğün büyük ölçüde sınırlandırılmasına ve basına ağır bir sansür uygulanmasına rağmen, ilerde sırası gelince sözü edilecek olan bir dizi yeni gazete ve derginin yayın hayatına girmesi, okuma yazma oranının hızla artması gibi etkenler sayesinde çağdaş medeniyetteki ilerlemeler ve bunun temsil ettiği muazzam güç hakkında yeni ve çok çeşitli bilgiler halk arasında geniş ölçüde yayılmaya başladı. *Tercüman-ı Hakikat* (1878-1922), *İkdam* (1894-1928), *Tercüman* (1883-1917'de Kırım'da yayımlandı) yeni kuşağın, ilerleme fikrini genelleştiren ve kamuya mal eden belli başlı gazeteleriydi. Uzmanların kanısına göre, "II. Abdülhamid'in saltanatı döneminde modern kitap basımının temelleri atılmış, kitap ve basınla ilgili Avrupa anlayışı benimsenmişti."³⁷ Ancak halk basın tarafından yayılan yeni bilgiden yararlanırken, sultan âdeta gazete dünyasının "kamuoyu yaratıcılarının" esiri ve onların istismarının kurbanı oluyordu. Batı basını üzerinde büyük bir nüfuzu olduğuna ve sultan hakkında övücü makaleler yazılmasını sağlayacağına inandığı Macar Armenius Vambery'e dostluk elini uzattı. Vambery'nin imparatorluk kütüphanesi gezmesine izin verildi ve daha başka şekillerde onurlandırıl-

masına çalışıldı.³⁸ Başka bir olayda, *Correspondance de l'Est* gazetesi Bâbiâli'ye V. Murad'ın sağlığını kazandığını ve yeniden tahta çıkmak isteyeceğini haber veren bir broşür hazırlamakta olduğunu bildirdi. Bu gazetenin muhabiri olan Theodore Chu daha sonra İstanbul'a geldi ve para ve başka hediyeler karşılığında broşürün yayımlanmasına engel olacağına söz verdi. *Correspondance de Wien* de bir hikâye uydurarak Abdülhamid'in veliahdı olan Reşad Efendi'nin tahtı ele geçirmek için planlar kurduğunu iddia etmiş ve arkasından planı ifşa etmemek için para istemiştir (Reşad, Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra 1909'dan 1918'e kadar V. Mehmed sanıyla padişah olmuştur).

Basın ve modern edebiyat genel olarak ilerleme, bilim ve özgürlüğün erdemlerini övdüler ve böylece adım adım fakat kararlı bir şekilde mutlakiyetçiliğin temellerini yıktılar. Basın ve bilginin yayılması resmî okulların etkisini büyük ölçüde arttırdı. Bu okullar hükümetin kontrolünde olmakla beraber, okuma yazma oranını yükselttiler, kendi siyasi kültür ve fikir aşılama yöntemlerini yarattılar ve özgürlüğü öğrencilerin temel amacı haline getirdiler. Basın ve eğitim sistemi modernliğin kendisi olmasa bile sembolü haline geldi.

Abdülhamid modern eğitimin gücünü takdir etti ve aşağı sınıflara yayılmasına önayak oldu. Bunu hem tebaasını daha iyi kontrol edebilmek için, hem de Osmanlı Devleti'ni Avrupa'ya karşı güçlendirecek ve devletin ve bu arada hanedanın üstünlüğünü sağlayacak profesyonel bir elit tabaka yaratmak için yaptı.³⁹ Bu karmaşık siyasal-kültürel gelişmenin gerçek sonucu ilerdeki bölümlerde incelenecektir.

³⁸ Vambéry ile ilgili haberleşmeler için bkz. BA, Yıldız, SHM, dosya 220/32, belge 2232/226/42, 16 Aralık 1888, 4 Mart 1889 ve 17 Haziran 1889. *Correspondance de l'Est* ve *Correspondance de Wien* için bkz. BA, Yıldız, SHM, dosya 219/43 ve 219/60, 25 Kasım (Teşrinisani) 1888 ve 2 Aralık (Kânunuevvel) 1888 ve 225/24, 9 Mayıs 1889.

³⁹ Hükümetin eğitimle ilgili görüşü için, Sait Paşa ile Abdülhamid arasında teati edilen ilginç mektuplara bakın: BA, İrade, Meclis-i Mahsus, belge 5448, 23 Aralık 1891; ve BA, İrade, Dahiliye, belge 40 ve 53, 9 Aralık 1893 ve 24 Nisan 1895. Sultanın Osmanlı tarihi derslerine özel bir önem verilmesini isteyen emrine bakın: BA, Yıldız, bölüm 11, belge 1763/5, 10 Ocak (Kânunusani) 1900.

ALTINCI BÖLÜM

1878-1879 Savaşı ve Farklılaşan İslâm ve Avrupa Algıları

Yeni Osmanlı orta sınıflarının fikirleri ve Rusya, Hindistan, Endonezya ve Afrika'daki Müslümanların durumları hakkında haberler Osmanlı Müslümanları arasında yayıldıkça, İslâm yeni bir uluslararası boyut kazanmaya başladı. Batı bu kimliğe “Pan-İslâmizm” adını verdi ve onu İngiltere ile Fransa'nın yaratmaya katkıda bulundukları o orta sınıfların siyasi bilinci yerine, Abdülhamid'e atfetti.

Müslüman kamuoyu uzun zaman dış ilişkilerden uzak durmuş ve milletin kaderi üzerindeki etkisini fark etmemiştir. Buna rağmen Fransız ve İngiliz düşmanı duygular durmadan artmış ve Kıbrıs (1878) ve Mısır'ın (1882) İngiltere tarafından ve Tunus'un (1881) Fransa tarafından işgali üzerine had noktaya varmıştı. Bu olaylar sonunda Osmanlı halkının, uzun zamandan beri bir dost ve Rusya'ya karşı koruyucu olarak gördüğü İngiltere'den yüz çevirmesine yol açtı. İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'na son vermeye kararlı olduğu inancı güçlendi. *Basiret* gibi gazeteler halkın hoşnutsuzluğuna geniş yer verdiler ve yaptıkları propagandalarla orta sınıflar arasında Avrupa aleyhtarı duygular uyandırdılar; onlar da kendi görüşlerini aşağı sınıflara aktardılar. 1870'lerden sonra sıradan Osmanlılar bile Mısır ve

Kuzey Afrika'yı ülkelerinin ellerinden alınan organik birer parçası ad-
detmeye başladılar. Bu 1860'lardan önce tasavvur bile edilemeyecek
bir durumdu. Uzun süreden beri sultanı, otoritesini istediği zaman ve
istediği yerde empoze edebilecek mutlak bir hükümdar olarak gören
İngilizler ve Fransızlar bu otoriteye muhalefetin yeni bir siyasi güçten
kaynaklandığını anlayamadılar: Hem Avrupa'nın hem de sultanın
bundan böyle hesaba katmak zorunda olduğu sivil bir kuvvet merke-
zi vardı artık. Bu, yeni orta sınıftı. Hükümet, özgürlük ve toplumdaki
yeri hakkında kendi görüşleri vardı ve anti-kolonyalizme yakın bir
protomilliyetçi ideoloji geliştiriyordu. İronik bir şekilde, eskiden ifade
özgürlüğünü savunmuş olan Fransızlar ve İngilizler, sık sık basını Bâ-
bîâlî'ye şikâyet ederek basın ve kamuoyunun yabancı düşmanlığının
“fanatik” bir anti-Avrupa duygusundan kaynaklandığını ve bunun hü-
kümetçe kontrol altına alınması gerektiğini ileri sürdüler. Abdülhamid,
halk oyunu lehine çevirmeye hazır olmasına rağmen, Müslümanlar
arasında Avrupa aleyhtarı duyguların çoğalmasının İngiltere ve Fran-
sa ile ilişkilerini bozabileceğinden korkuyor ve sık sık Batı'yı eleştiren
gazeteleri susturmak suretiyle bu iki büyük gücü yatıştırmaya çalışı-
yordu. Ama sultan eleştirileri tamamen bastırmayı veya Müslümanla-
rın Fransızlarla İngilizlere karşı komplo kurmalarını önlemeyi başara-
madığı zaman, Paris ve Londra Avrupa karşıtı kampanyanın aslında
Bâbîâlî veya sultan tarafından düzenlendiğine inanmaya başladılar.

Özellikle Fransızlar sultanın ikili oynadığına, yani görünürde
onlara dostluk garantileri verirken, gizlice halkı kendilerine karşı kış-
kırttığına inanıyordu. Aslında, Fransa ve Rusya birlikte İngiltere'yi
uyararak halifenin prestijini takviye etmek yolundaki çabalarının Av-
rupa'nın çıkarlarına aykırı olacağını bildirdiler; fakat Londra, hilafeti
Orta Asya'da Rusya'ya karşı kullanma çabaları 1878'de başarısızlığa
uğrayıncaya kadar bu uyarılara kulak asmadı. Kısacası, Avrupa güçle-
ri Osmanlı Devleti'ni ilerleme, medeniyet ve özgürlük adına reformlar
yapmaya zorlamış, fakat bizzat teşvik ettikleri bu değişikliklerin top-
lumsal sonuçlarını sineye çekmeye yanaşmamışlardır. Ortaya çıkmala-
rına katkıda bulundukları yeni orta sınıfların anti-kolonyalizmini do-

ğal kabul edecek yerde, Avrupalılar Müslümanların bağımsızlıklarını savunma yolundaki bilinç ve çabalarını dinî fanatizme ve hoşgörü eksikliğine yormuşlardır.

1870'lerden sonra İngiltere, Fransa ve Rusya, sağlam halkçı kökleri olan ve sık sık hem kendi hükümetlerine hem de Avrupa'ya karşı çıkan yeni Müslüman orta sınıflarıyla mücadele etmek durumunda kalmışlardır. İlginçtir ki, bu yeni orta sınıf veya hiç değilse modernist kanadı, Avrupa'dan öğrendiği ilerleme ve siyasal özgürlük adına kendi hükümetine karşı çıkarken, aynı zamanda Avrupa'yı Batı medeniyetini bir üstünlük sembolü olarak kullanarak kendi İslâm kültürlerini ve inançlarını reddetmek, kendilerine tâbi kılmak ve temelini kazmakla suçlamıştır. Ayrıca, orta sınıfların tutucu kesimi, modernist kesime oranla çok daha Avrupa karşıtı olmasına rağmen, kendi kültür, din ve kimliğinin değerini yargılarken Batı kriterlerini kullanmaktaydı. Müslüman orta sınıflarının uluslararası politikaya karışmaları ve Avrupa'nın haksız olarak hilafeti bu muhalefetin kışkırtıcısı olarak görmesi 1871 Cezayir İsyanı'nda örneklenmiştir.

1871 CEZAYİR İSYANI VE FRANSIZLARIN HİLAFETE BAKIŞLARI

Cezayir İsyanı, yeni orta sınıfların devrimci rolünü, dinî düzenin siyasallaşmasını, Müslümanların gittikçe artan anti-kolonyalist tutumlarını ve Fransızların bütün bunların İstanbul'daki halife tarafından yönetildiği yolundaki görüşlerini açıkça gösterir. Fransızların, hilafetin kendi Afrika politikalarına potansiyel bir muhalefet kaynağı teşkil etmesinden şüphelenmeleri 1830'da Cezayir'i işgal etmelerinden kısa bir süre sonra, Cezayir İsyanı'nın lideri Abdülkadir'in halifeyi Müslüman dünyasının lideri olarak övüp kendisinden yardım istemesi üzerine başlamıştır.¹ Bu Fransız şüpheleri, Kırım Savaşı'nın ve 1856 Paris Antlaşması'nın sonucu olarak bir süre için yatışmıştır. Fransa, Kırım Sava-

1 Bkz. Louis Lataillade, *Abd el-Kader, adversaire et ami de la France* (Paris, 1984; Paul Azan ve Jean Louis, *L'Emir Abd el Kader, 1808-1883, du fanatisme musulman au patriotisme français*, (Paris, 1925); ayrıca bkz. Birinci Bölüm'de Senusilik hakkındaki yer, s 78 ve Dördüncü Bölüm.

şı'nda Osmanlı Devleti'nden yana ve Rusya'ya karşı bir tavır takınmış ve birkaç kez sadrazam ve hariciye nazırı olan Mehmet Emin Âli Paşa'nın (1815-71) açıkça Fransız sempatisini olması da Fransızların şüphelerini gidermekte rol oynamıştır. Fransızlar'ın 1870-71'de Almanya tarafından ağır bir yenilgiye uğramış olması Fransa'yı Osmanlı Devleti'nin üzerinde nüfuz sahibi olmaya aday bir rakip ülke olmak durumundan geçici olarak çıkardı. Âli Paşa da bu arada öldü.

Fransa, Cezayir'de eski geleneksel ekonomik sistemi yıkan ve yeni bir düzenin kurulmasını sağlayan bir sosyo-ekonomik politika uygulamaya başlamıştı. Fransızlar, Anadolu ve Balkanlar'da miri diye bilinen beylik veya devlet topraklarının çoğunu özelleştirerek tedricen Fransız kolonyalistlerine dağıttılar ve böylece geniş komünal kabile topraklarını özel mülkiyete çevirdiler. Bu değişiklikler, Fransa ile ticaret ve ilişkilerin yoğunlaşmasının yanı sıra yeni bir Cezayirli orta sınıfın doğmasına yol açtı. Bu sınıf içinde geleneksel gruplar ve liderler, burada ele alınamayacak kadar karmaşık bir dizi tarihî sebeplerden dolayı –diğerlerinden üstün bir güçlü liderin bulunmayışı bunlardan biridir– toplum içinde metropol Türkiye'sinin eski orta sınıflarına oranla çok daha önemli bir yer tutmaya başladılar. Fransa'ya karşı ilk muhalefet bu Cezayir orta sınıfının çeşitli tipteki geleneksel liderlerinden ve yeni elitlerden oluşan tutucu kanadından geldi ve kısmen Abdülkadir'in Osmanlı topraklarında yerleşmesinin bir sonucu olarak, 1850'lerin ortalarından itibaren bu orta sınıfın İstanbul'daki benzeri arasında mevcut ilişkiler büyük ölçüde yoğunlaştı.

1870 ve 1871'de Fransa'nın geçici bir süre için gölgede kalması, Karadeniz ve Ortadoğu'da güç dengesini altüst etti ve Osmanlı İmparatorluğu'na pahalıya mal olan bir darbe indirdi. Âli Paşa, bir ölçüde Fransa'ya karşı kişisel sempatisinin etkisiyle bu ülkeye bir dizi tavizlerde bulunmuş ve bu sayede Fransız askerî gücünün ve diplomatik becerisinin Rusya'yı köşeye sıkıştırarak İngilizlerin niyetlerine karşı bir denge sağlayabileceğini ummuştu. Âli, tedavi için gittiği Fransa'da ölmüş ve mevsukiyeti uzun süre tartışılmış olan bir vasiyetname bırakmıştır. Sultan Abdülaziz'e yazılmış bir mektup biçiminde Fransızca ka-

leme alınmış olan bu vasiyetnamesinde, Âli Bey sultandan ruhu ve eğilimi Fransa'nın çıkarlarına uygun görünen reformları uygulamaya devam etmesini istemiştir.² Oysa, Fransızların şimdiki yenilgisi Rusya'nın 1856 Paris Antlaşması'nın hükümlerini değiştirmesine ve Karadeniz'i askerileştirmesine izin vermişti. Cezayirlileri de Fransızları ülkeden çıkarmak amacıyla silâhlı bir isyan hareketine girişmeye teşvik etmişti.

Konstantin (veya Mukrani) İsyanı diye bilinen Cezayir Ayaklanması sonunda Sahra Çölü'ne döküldü.³ İsyan ondan sonra yayılmaya başladı ve arkasında halifenin bulunduğu korkuları alevlendi. Nitekim, Abdülkadir'in oğlu Muhiddin Ortadoğu'dan, Malta, Tunus ve Trablusgarb üzerinden Cezayir'e giderek isyancı kuvvetlere katıldı. Fakat 1872'de Cezayir İsyanı sona erdi, çünkü Fransız karşı-saldırıları, malî kaynak eksikliği ve Cezayirlilerin Fransızlar giderse Afrika'da yerlerini almak isteyen otoriter Almanlar gelir ve bunlar Fransızlardan da daha acımasız efendiler olurlar korkusu başka çare bırakmamıştı.

Fransızlar 1871-72 Cezayir İsyanı'nın pan-İslâmcılığın eseri olduğuna ve Bâbiâli'nin, sadık dostları Sadrazam Âli Paşa vasıtasıyla âsilere para yardımı, silâh ve mühimmat vaad ettiğine inanmaya başladılar. Fransızların Cezayir İsyanı'nda Osmanlı parmağı olduğu şüphesine düşmeleri İstanbul'da ve başkent Cezayir'de dolaşan rivayetlerden kaynaklanmıştı: bu rivayetlere göre, isyanın arkasında Osmanlı padişahı vardı. Âli Paşa'nın 7 Eylül 1871'de ölümünden kısa bir süre sonra, Cezayir İslâm Yardımlaşma ve Muhafaza Derneği tarafından rüşvetçi ve Rus dostu sadrazam Mahmud Nedim Paşa'ya (1876'da Trablusgarb valisiydi) yazılan iki mektup bu şayiaları doğrular gibidir. Derneğin, İstanbul'a yerleşmiş iki temsilcisi tarafından (ikisinin de adı Mahmud'du)

2 Ali Pacha, "Testament Politique," *Revue de Paris* 17 (1910). Türkçe tercümesi için bkz. Engin D. Akarlı, *Belgelerle Tanzimat, Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnameleri* (İstanbul, 1978). Biyografik bilgi için standart temel biyografik referanslara bakın: İbnülemin Mahmud Kemal İnâl, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, 6 cilt (İstanbul, 1958-64); Mehmet Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, 5 cilt (İstanbul, 1940-48); Engin D. Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920* (Berkeley, 1993).

3 1871 Cezayir İsyanının en kapsamlı hikâyesi için bkz. Louis Rinn, *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie* (Cezayir, 1891).

Mahmud Nedim Paşa'ya teslim edilen birinci mektupta, dernek, Âli Paşa'nın Cezayirlileri silâhlanmaya tahrik edip kendilerine silâh ve para (52 bin 500 sterlin) yardımını vaad ettiğini ileri sürmüştü; ikinci mektupta ise, dernek çok daha kategorik bir biçimde, "Cezayir halkının Fransız hükümetine karşı isyan ve savaşı ancak eski sadrazam Âli Paşa'nın tavsiye ve emirleri üzerine başlatmış olduğunu" bildirmiştir.⁴

Bu kitabın bakış açısını desteklemek için, derneğin Âli Paşa hakkındaki iddialarını kısaca tartışmakta yarar görüyoruz. Yardım vaadinin Âli Paşa tarafından şifahen yapıldığının iddia edilmiş olması, derneğin yardım talebinin ancak Âli Paşa'nın ölümünden sonra gelmiş olması ve neticede Cezayir'e herhangi bir yardımın yapılmadığının anlaşılmış olması, bütün bunlar ileri sürülen yardım vaadlerinin doğruluğuna şüphe düşürmektedir. Derneğin mektuplarının muhatabı olan Mahmud Nedim Paşa Tanzimat reformlarına şiddetle karşıydı ve Cezayirlileri Âli Paşa'yı isyanda parmağı olmakla suçlamaya teşvik etmek suretiyle onu Fransızların gözünde küçük düşürmek ve sempatisini kazanmak istemiş olabilir. Öte yandan, Bâbîâli'nin 1871'de Fransa'nın çöktüğünü görüp Cezayir üzerindeki hâkimiyetini yeniden kurmak amacıyla bazı müphem vaadlerle Cezayirli liderlerin sempatisini kazanmak istemiş olması da mümkündür. Ama elimizdeki deliller, Konstantin İsyanı'nın Osmanlı hükümeti tarafından değil, Cezayir toplumunun orta sınıf unsurları tarafından İstanbul'daki Türk sınıfaşlarının katılımıyla planlanmış olduğunu göstermektedir.

Abdülkadir'in (ö. 1883) kendisinin de Fransızlara karşı planlanan 1871 ayaklanmasına sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. O sırada Şam'da oturmakta olan Abdülkadir, Trablusgarb'taki Fransız konsolosuna yazdığı bir mektupta, oğlu Muhiddin'in Tunus'a giderek Sah-

4 Bu iki mektup İstanbul Başvekâlet Arşivindedir. Fransızcaya çevirilmişler ve A. Temimi tarafından yayımlanmışlardır: "La Politique ottomane face à l'insurrection constantinoise en 1871," *Revue d'histoire Maghrébine* 3 (1980): 11-20, 64-68, alıntılar s. 67-68'de. İlk mektubun tarihi 25 Eylül 1871'dir – yani, Âli Paşa'nın ölümünden on sekiz gün sonra; ikinci mektup 28 Mart 1872 tarihlidir (Mektupların kopyaları Fransız Dışişleri Bakanlığı arşivlerinde mahfuzdur).

ra'daki Cezayirli isyancılara katılmasının kendi malûmatı veya izni dışında vuku bulduğunu iddia etmiştir. Sonra da konsolostan kendisine oğlundan haber göndermesini ve sağ salım Şam'a dönmesini sağlamasını istemiştir.⁵ Abdülkadir'in, oğlunun Cezayirli isyancılara katılma planlarından haberdar olmadığına inanmak kolay değildir; Şam'daki çevresinde önde gelen Suriyeli reformcular vardı ve bunların çoğu politikaya bulaşmışlardı ve eninde sonunda Arap milliyetçilerinin saflarına katıldılar. Bu arada, Abdülkadir'in ailesinin kimi üyeleri Fransa'dan maaş aldılar ve Fransız vatandaşlığına geçtiler ve oğulları Hüsnü ile Muhiddin Osmanlı tebaası oldular ve sultandan Cezayirli mültecilere özel imtiyazlar verilmesini ve böylece Fransız nüfuzundan masun tutulmalarını istediler.⁶

Yıllar sonra Fransa, Cezayir İsyanı'nın ve yardımlaşma derneğinin, Kuzey Afrikalı ulema ve halife-sultan tarafından Paris'e karşı düzenlenmiş komplolar olduğunda ısrar etmeye devam etti. Örneğin, 1880'de, II. Abdülhamid, Hamdi Efendi aracılığıyla Tunus başbakanına bir Mecidi nişanı gönderdikten sonra, İstanbul'daki Fransız sefiri bunun sultanın Tunus'u Cezayir kabileleriyle bir ulaşım kanalı olarak kullanıp orada genel bir isyan başlatmaya yönelik üstü örtülü bir teşebbüsü olduğuna hükmetti.⁷ Sefir bu uzak varsayımları hakkında bazı tereddütler izhar etmekle birlikte, sultanın Hindistan Müslümanlarına mesajlar gönderdiğine ve Mekke Şerifi'nin desteğini elde ettiğine dair İstanbul'da dolaşan pan-İslâmist kaynaklı bazı şayiaların bu şüphelerini teyit ettiğini belirtmekten de geri kalmadı.⁸

Fransızların bir Müslüman ayaklanmasından duydukları korku İstanbul'da istihbarat faaliyetlerini arttırmalarına yol açtı. Bunun sonucunda, Cezayir İslâm Yardımlaşma ve Muhafaza Derneği'ni temsi-

5 A.g.e., s. 67-68.

6 Mektuplar Başbakanlık Arşivi'ndedir: BA, Yıldız, Perakende (Müteferrik), cilt 23, bölüm 303 ve 607, Mayıs 1866.

7 Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivleri (bundan böyle FDDB diye anılacaktır), Konsolosların Siyasi Haberleşmeleri (KSH), Türkiye, cilt 440, s. 231-32, Tissot'dan Freycinet'ye, 12 Ağustos 1880; ayrıca bkz. A. Temini, "La Politique ottomane," s. 11-20, 64-68.

8 Temini, a.g.e.g.

len Osmanlı sadrazamına mektupları göndermiş olan “iki Mahmud’u” teşhis etmeyi başardılar. Biri Mahmud ibni Ali Baba, diğeri Şeyh Mahmud el-Müfti idi. Bu ikincisi Cezayir müftüsünün oğluydu ve kendisi de İskenderiye müftüsüydü. Fransız konsolosu bir istihbaratı değerlendirerek Şeyh Mahmud’un İstanbul’daki evinde arama yaptırdı ve kendisini de orada yakaladı ve tutukladı. Ondan sonra da, zafer sarhoşluğu içinde Paris’e gönderdiği raporda, Osmanlı hükümetinin Cezayir’deki asayişsizliğin arkasında olduğuna, devrimci bir birlik kurduğuna ve Şeyh Mahmud ile Mahmud ibni Ali Baba’nın Bâbî-âli’nin ajanları olduklarına dair kesin bir delil (CİYMD’in Mahmud Nedim Paşa’ya gönderdiği mektup) bulunduğunu bildirdi.⁹ Konsolos ayrıca bu yazışmaların Bâbîâli’nin devrimcilere para, silâh ve mühimmat tedarik ettiğini gösterdiğini iddia etti. Oysa, Cezayirlilerin Bâbîâli’den yardım dilenen ve sonuncusu 1872’de yazılan mektupları bunun tam aksini ispat etmektedir. Şeyh Mahmud’un 1880’lerin ilk yıllarında Fransızlar tarafından tutuklanmasını kolaylaştıran etken aslında kendisiyle sultanın başhafiyeleleri olan Abdülhüda ve Behram Ağa arasında mevcut rekabet olmuştur. Evet, Şeyh Mahmud, Abdülhamid’i kızdırmıştır, ama bu padişaha karşı komplolar düzenlendiğine dair çıkan rivayetler yüzünden değil, şeyh tarafından kaleme alınan bir makalede, Kuzey Afrika’nın ayaklanıp tek başlarına Fransız sömürgecilerinin haklarından gelebileceklerini –nitekim 1950’lerde nihayet bunu yapmışlardır– yazmış ve böylece halifenin yardımına ihtiyaçları olmadığını ima etmiş olmasından dolayıdır.

Fransızlar şu basit gerçeği görmezlikten gelmişlerdir: kavga İslâm ile değil, İslâm’ı hem bir din, hem de topraklarını işgal edenlere karşı ideolojik bir silâh olarak kucaklayan milliyetçi görüşlü Müslüman orta sınıfa karşıydı. Bütün bunlar “Doğu Sorunu”na yeni bir ivedilik ve ideolojik boyut kazandırıyordu.

9 FDBA, KSH, Türkiye, cilt 447, s. 284 ve müt. Moutholon’dan Sainte Hilaire’e, 21 Temmuz, 1881 (Cezayirliler tarafından Mahmud Nedim Paşa’ya gönderilmiş olan mektupların suretleri bu dosyanın içindedir).

DOĞU SORUNU VE İNGİLTERE'DE DEĞİŞEN İSLÂM İMAJİ

Doğu Sorunu 1860-78'de, işgal edilmiş topraklardaki Müslüman direnişi arttıkça hilafet ve pan-İslâmizmi içine alan ideolojik bir boyut kazandı.¹⁰ Rusya ve Fransa (ve 1880'lerde İngiltere) artık hilafeti kullanarak Müslüman tebaalarını itaat altına almalarına imkân kalmayınca, hem hilafeti hem de İslâmcılığı (pan-İslâmcılığı) hâkimiyetlerine karşı giderek büyüyen bir tehdit olarak görmeğe başladılar. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nu ortadan kaldırarak Doğu Sorunu'nu "çözenin" pan-İslâmizm tehlikesini de durduracağına inandılar. Ama bir yandan da, 19. yüzyılın sonlarına doğru birçok Avrupalı devlet adamı pan-İslâmizmin uysal bir "timsah" olduğuna ve Abdülhamid'in bu timsahın terbiyecisi değil, ehlileştiricisi olduğuna inanıyordu. Abdülhamid'i kınamaktan, Avrupalı güçler çok daha güçlü bir düşman olan yeni orta sınıfları görmüyorlardı. Oysa, bunlar modernizm ile İslâmizmi birleştirerek kültürel ve siyasal savunmalarını sağlayacak bir anti-empyralist ideolojiye dönüştürmüşlerdi.

Doğu Sorunu ilk kez 1774'te ortaya çıktı fakat 1830'lardan sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflığı ister istemez nihaî parçalanışının nasıl üstesinden gelineceği sorununu da beraberinden getirince, daha büyük bir aciliyet kazandı. İngiltere, Fransa ve Rusya'nın hiç durmadan Osmanlı Devleti'nin işlerine karışması dağılışını hızlandırdı, çünkü savunulan reformlar geleneksel sistemin sosyo-kültürel temellerini çökertiyordu. 1833'de Rusya, Boğazlar'a asker çıkarınca, İngiltere, Palmerston'un ısrarı üzerine, çarlığın güneyden Akdeniz, Basra Körfezi ve Hindistan'a doğru genişlemesine karşı en etkili siper olarak İmparatorluğun toprak bütünlüğünü desteklemeye karar verdi. Aynı zamanda, sözde Osmanlı İmparatorluğu'nu güçlendirmek için, ilki 1839 Tanzimat Fermanı olmak üzere, bir dizi reform önerdi. 1840'tan bu yana, Londra, İmparatorluğun bütünlüğünü kendi imparatorluğunun bekası için şart görmeye başladı ve Osmanlı İmparator-

10 Doğu Sorunu'nun standart bir ele alınışı için bkz. Gerald David Clayton, *Britain and the Eastern Question: Missolonghi to Gallipoli* (Londra 1971); ayrıca bkz. M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774-1923: A Study in International Relations* (Londra 1966).

luğu'nun fiilî iç yönetiminde bir rol oynamanın yollarını aradı. 1843'ten itibaren, İngiltere Balkanlar, Anadolu, Suriye ve Irak'ın başlıca şehirlerinde konsolosluklar açmaya başladı. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nun mahallî yönetimine paralel olarak 35 temsilcilik kuruldu. Pratikte, İngiliz konsolosları ve Fransız meslekdaşları bölgelerinde Osmanlı yönetimine ortak oldular ve Bâbîâlî'yi bağımsız ve başına buyruk Osmanlı idarecilerini görevden uzaklaştırmaya zorlayacak kadar güç ve nüfuz sahibi kesildiler.

Kırım Savaşı ve 1853-56 Paris Antlaşması Osmanlıların Avrupa ile ilişkilerini kökünden değiştirdi. İmparatorluk uluslararası “uygar” milletler camiasına kabul edildi ve dolaylı olarak Avrupa'nın ve özellikle İngiltere'nin himayesini kabul etti. Londra Osmanlı İmparatorluğu'na sanki kendi sömürgesiymiş gibi bakmaya başladı. Bununla birlikte, hem Müslümanların hem de Hristiyanların 1856'dan sonraki reformlara olumsuz tepkileri birçok Avrupalı aydın politikacının Müslüman Türklere Batı medeniyetini ve değerlerini benimsemekten âciz gözüyle bakmalarına yol açtı. Türklerin medeniyet bakımından “uygunsuz” oldukları ve Avrupa'dan atılmaları gerektiği görüşü İngiliz liderleri arasında 1923'e kadar devam etti. Daha sonra, İslâm ilerlemeye, kesinlikle karşı olarak gösterildi ve İslâmcılığın –ve Avrupa emperyalizmine (medeniyet götürücü olarak nitelenen) direnmesinin– bunu ispat ettiği ileri sürüldü. Pek az Avrupalı politikacı kendi medeniyetiyle emperyalizm arasında bir ayrım gözettili.

1875'te Bosna'da ve 1876'da Bulgaristan'da çıkan isyanlar her iki tarafın kendi görüşünde ısrar etmesini ve Doğu Sorunu'nu tek bir ideolojik-dinî kılığa indirgemesini sağladı. Yerli Hristiyan Ortodoks nüfusun Osmanlı yönetiminden haklı şikâyetleri ne olursa olsun, hoşnutsuzlukları Rusya ile Avusturya'nın kışkırtmaları olmadan isyan noktasına varmazdı. Geçen yüzyıldan bu yana yirmi kadar araştırmacı, başta İngilizler olmak üzere, bunun suçunu Osmanlı tarafına yüklemişlerdir. Ancak Richard Miller, bir dizi yeni verilerden yararlanan ve bu kritik döneme ilişkin en ayrıntılı ve en objektif inceleme sayılabilecek olan kitabında 1875-76 ayaklanmalarını kısmen kötü yönetime,

fakat asıl “Hiristiyan Slavların *herhangi bir* Türk veya Müslüman hükümetten hoşnutsuzluklarına (vurgu bize aittir)” atfetmiştir; sonra da, haklı olarak, 1875 İsyanı’nı “Slavlar başlatmış olsa, temelde bir Hristiyan isyanı” olarak nitelemiş ve “1875 Ayaklanması ile 1876 Bulgar İsyanı’nda bir Hristiyan-Müslüman İç Savaşı’nın emarelerini” görmüştür.¹¹ Ayaklanmalar aslında, dinî kisvelere bürünmüş toplumsal nedenlerden esinlenmiş olmakla birlikte, daha sonraki araştırmacılar da onları Slav milliyetçiliğinin ifadesi olarak karakterize etmişlerdir.

Rusya’nın bölgeye girmesine mani olmak amacıyla sultanın Balkanlar üzerindeki hâkimiyetini muhafaza etmek isteyen İngiliz hükümeti, Balkan İsyanı’nı durdurmak için kurulan bir komisyona katılmayı kabul etti, fakat bu teşebbüs gerçekleşmedi. Rus prensi Aleksandr Gorçakov’un inisiyatifi üzerine, Rusya, Almanya ve Avusturya-Macaristan tarafından Bâbıâli’ye hitaben kaleme alınan Mayıs 1876 tarihli Berlin Notası, Balkanlar’ın statüsünde bir değişiklik, yani Ortodoks Hristiyanların özerkliği taleb etti. Arkasından 8 Temmuz 1876 Reichstadt Anlaşması imzalandı. Bu anlaşma hükümlerine göre, savaş çıkar ve Sırlar yenilirse, *status quo ante bellum* (savaştan önceki durum) geri getirilecekti; fakat Türkler yenilirse, Sırbistan ve Avusturya Bosna ve Hersek’i aralarında paylaşacaklar ve Rusya hem Besarabya’yı hem de Batum sâhasını işgal edecekti. Buna uygun olarak ve İngiliz çıkarlarını korumak için, Aralık 1876’da İstanbul Konferansı toplandı, fakat başarılı olamadı ve Rusya’ya Bâbıâli’ye saldırmak ve Osmanlı Devleti’nin kaçınılmaz çöküşünü başlatmak için fırsat verdi. Bosna ve özellikle Bulgaristan’daki olaylar “zalim”, vahşi Türk imajını yarattı. Bulgaristan’daki isyan Rusya’da eğitim görmüş birkaç yüz devrimcinin birçok Türk köylerini ateşe vermeleri ve üçyüz kadar insanı öldürmeleri sonucunda patlak vermiştir. Resmî Osmanlı belgelerine göre, Osmanlı gayri nizamî güçleri misilleme olarak içlerinde çok sayıda suçsuz sivil Bulgar’ın da bulunduğu 2.100 âsiyi öldürdüler. Millman “Osmanlılar

11 Richard Millman, *Britain and the Eastern Question, 1875-1878* (Oxford, 1979), s. 15. Richard Millman’ın 1875-1878 olaylarını anlatış tarzının 1992-95 yıllarında Bosna-Hersek’te meydana gelen duruma ne kadar uyduğuna dikkat edin.

tarafından yapılan vahşet örneklerinin az olmadığını, ancak isyanın başında belki öbür tarafınkilerin daha da fazla olduğunu” belirtir. İsyanın elebaşları, bu konuda isteksiz kardeşlerini savaşa katılmaya zorluyorlardı.¹² (Hersek’teki isyancı liderlerden biri olan Peko Pavloviç sekiz Türk’ü pusuya düşürüp öldürdükten sonra âsi kampında başlarını mızraklara geçirip teşhir etti. Bu olayların İngiltere’nin iç politikasında ani bir yankısı oldu. W.E. Gladstone ve Liberal Partisi bu sayede, Benjamin Disraeli’nin muhafazakâr hükümetini kötülemek ve Türklerin savunuculuğunu yapmakla suçlama fırsatı elde etti. Gençliğinde dine karşı oldukça tarafsız bir tutum sergilemiş olan Gladstone, yıllar sonra, liberalizm adına genel olarak Hristiyanlık davalarının ve özel olarak Protestanlığın militan bir savunucusu oldu. Zamanla, kesin olarak Türk düşmanı kesildi ve İslâm’ı gericilik saymaya başladı. Ünlü bir broşürde, Gladstone, Türkleri Bulgarlara karşı eşi emsali görülmemiş gaddarlıklar yapmakla suçlamış ve Bulgarların tamamen suçsuz olduklarını ileri sürmüştür. Özel olarak da Türkleri (Osmanlı hükümetini değil) altmış bin Hristiyan öldürmekle suçlamıştır.¹³

Gladstone’un ithamlarının gerçek hedefi elbet Başbakan Benjamin Disraeli idi (başbakanlığı, 1874-80). Yahudilikten Hristiyanlığa geçmiş olan Disraeli Türklerle ve Müslümanlara karşı dostane hisler beslemekle suçlanıyordu. Gladstone bu konuda şunu yazmıştır: “Başbakanın gerçek eğilimlerini, yani Türk’e karşı kuvvetli sempatisini gözlemekte geç kaldım”; Argyll Dükü’ne yazdığı bir mektupta ise Gladstone

¹² A.g.e., s. 25.

¹³ Aşağıdaki literatür bu olaya iyi bir bakış açısı sağlar: Richard Shannon, *Gladstone and the Bulgarian Agitation 1876* (Londra, 1963); David Harris, *Britain and the Bulgarian Horrors of 1876* (Chicago 1939); W. E. Gladstone, *Bulgarian Horrors and the Question of the East*, (Londra 1876); Ronald J. Jensen, “Eugene Schuyler and the Balkan Crisis,” *Diplomatic History* 5 (1981 kışı): 23-37. Gladstone ile ilgili literatür çok zengindir; seçilmiş bir bibliyografyayı da içeren en yeni ve en kapsamlı eserlerden biri Sir Roy Jenkins’in *Gladstone*’udur (New York, 1977). Bu kitap Gladstone’a sıcak bakmakla birlikte, tarafsız ve çok yönlüdür; Jenkins, Gladstone’u bir yandan Avrupa Birliği idealine gönül vermiş biri olarak tanıtırken, bir yandan da küçük İngiliz kuşuculuğu ve ihtiyatkarlığı içinde bunalmış ve “İngilizlerin haysiyet duygusuna aşırı bir şekilde bağlı ve hattâ Anglo-Saksonların üstünlüğü kompleksinden kurtulamamış” bir insan olarak olarak görüyordu (s. 500).

ne, Disraeli'nin Hristiyan özgürlük ve kalkınmasından nefret ettiğini ve ihtiyar Türkiye'yi desteklediğini, Osmanlı Hristiyanlarına yarayacak “reformları” desteklemekte ise ılımlı olduğunu, hayatî reformlar önlenebilirse Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanabileceğini ve İngiltere'nin işte o zaman masrafa ve sıkıntıya girmeden payına düşeni alabileceğini düşündüğünü iddia etti.¹⁴ Çok karmaşık bir adam olan Gladstone “kitleleri sınıflara karşı” kullanmaya hazır, fakat “aşırı milliyetçi maceralara” karşıydı: meselâ Mısır'ın işgaline karşı çıktı, ama ne var ki bu gerçekleştiği zaman da hiç itiraz etmedi!.. Karadağlılara karşı özel bir sempatisi vardı ve bu Türk düşmanlığını büsbütün arttırdı.¹⁵ Gladstone'un eleştirilerinin altından kalkamayan Disraeli popülaritesini ve 1880 seçimlerini kaybetti. Yahudi kökenli oluşunun memleketine yaptığı çok büyük hizmetlere gölge düşürdüğü anlaşılmaktadır.¹⁶

1876'da İngiltere'de “barbar Türklerin zulümleri” hakkında çıkan münakaşalar daha eski bir tartışmayı gündeme getirdi: İngiltere'nin 1853'te Kırım Savaşı'nda padişahın safında yer almasının isabetli olup, olmadığı sorununu. Birçok İngiliz, İngiltere'nin bir Hristiyan devleti olan Rusya'ya karşı bu eylemini ahlâkî bakımdan yanlış ve Osmanlı İmparatorluğu'na toparlanmasını sağlamak için yirmi yıllık bir süre tanımış olduğundan büyük bir siyasi hatâ saymıştır. Diğer bir deyişle, 1853-56 Kırım Savaşı'nın sultana, Hristiyan tebaalarının durumunu “iyileştirme” vaadlerini yerine getirmeden imparatorluğunu canlandırma fırsatını verdiğini sanmıştır (oysa, Osmanlı Hristiyanlarının ekonomik durumu zaten iyiden iyiye düzelmişti). 1876'da İngiliz kamuoyu Osmanlılar aleyhinde, ne kadar fantastik olursa olsun, her türlü iddia ve iftiraları olduğu gibi kabul etmeye hazırdı. Osmanlılar her zaman etnik bir terimle Türkler diye anılıyorlardı.

¹⁴ Bkz. John Morley, *The Life of William Ewert Gladstone* 3 cilt (New York 1903), 2. cilt, s. 549, 551.

¹⁵ Jenkins, *Gladstone*, s. 500-502 ve daha başka yerler.

¹⁶ İngilizlerin Türklere karşı hem dostça hem düşmanca tutumları ve Disraeli-Gladstone rekabeti için bkz. Bernard Lewis, “The Pro-Islamic Jews,” *Judaism*, 17 (1968): 391-404 (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, 2. baskı, E Yayınları, İstanbul, 1994).

İngiltere'nin Türk aleyhtarı duyguları beklenmedik bir malî olayla beslenmişti. 6 Ekim 1875'te Osmanlı hükümeti bütçe açığının kendisini çoğu İngiliz olan yabancı tahvilat hâmillerine gelecek beş yıl için ödeyeceği faizi yarı yarıya indirmeye zorladığını bildirdi. Faiz ödemelerini yarıya indirme kararı Sadrazam Mahmud Nedim Paşa tarafından, İstanbul'daki Rus sefirinin tavsiyesi üzerine alınmıştı. Bu tedbir İngiliz tahvilat hâmillerini yılda aşağı yukarı 2 milyon paund zarara soktu. Bir Türk tahvilinin fiyatı Ocak'ta 25 paunddan Haziran'da 16.1 paunda düştü ve Londra borsalarında muazzam çalkalanmalara yol açtı.¹⁷ Osmanlı hükümeti bu tahvillerle ödünç aldığı paranın büyük bir kısmını Avrupa'dan silâh satın almaya ve özellikle donanmasını yenilemeye harcamıştı. Fakat İngilizlerin şikâyetleri ayyuka çıkan saray harcamalarıyla ilgiliydi. Bu harcamaları Doğululara özgü bir israf olarak görüyorlardı (oysa bütçenin sadece yüzde beş veya altısını oluşturuyor ve çoğu sultanın kendi cebinden çıkıyordu). Her halükârda Osmanlı dış borcu 1855'te hemen hemen hiç yokken, 1875'te ana para ve faiz ödemeleri Osmanlı bütçesinin yüzde 34'ünü teşkil ediyordu. İstanbul'daki İngiliz sefiri, Osmanlı Devleti'nin faizleri indirme kararının tarım gelirlerini büyük ölçüde azaltan kuraklıktan ve hükümetin vergi toplamadaki aczinden kaynaklandığını biliyordu. Ayrıca, 1864'ten 1878'e kadar Bâbîâli nezdindeki Rus sefiri olan ve fanatik bir pan-Slavist olarak tanınan Kont Nikolay İgnatiyev'in bu işte parmağı olduğunu, yani sadrazamı faiz ödemelerini ertelemeye ikna edenin Rus sefiri olduğunu da biliyordu. Bununla birlikte, olayların seyrini değiştirmek veya İngiliz kamuoyunun Türk karşıtı duygularını değiştirmek için yapabileceği bir şey yoktu. Oysa, aynı kamuoyu, daha yirmi altı sene önce şimdiki padişah Abdülaziz'in kardeşi olan Sultan Abdülmecid'i, Osmanlı İmparatorluğu topraklarına iltica etmiş olan Macar ve Leh devrimcilerini geri isteyen Rusya ve Avusturya hükümdarlarının bu isteğini geri çevirip devrimcileri iade etmeyi reddettiği için, bir Avrupa dostu ve hürriyet şampiyonu olarak göklere çıkarmıştı.

17 Stanford J. Shaw ve Ezel Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 cilt (New York, 1977), 2. cilt, s. 155-56 (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul, 1994).

Cevdet Paşa bu konuda renkli bir dille şunları yazmıştır: “Ve böylece parayı din ve iman hükmünde sayan İngilizler imparatorluğun düşmanı kesildiler. İngiliz hükümeti meşrutî bir saltanatı temsil ettiğinden ve kamuoyuna önem verdiğinden, kabine Osmanlı Devleti’ne karşı politikasını değiştirmek zorunda kaldı. Ama yine de ortak çıkarları ilgilendiren bazı meselelerde eski politikasını sürdürdü.”¹⁸ “Ortak çıkarları ilgilendiren meseleler”, İngiliz bakış açısından, Osmanlı toplumu değişikliğe uğradıkça, sayı bakımından azaldı. Mahmud Nedim Paşa –İngilizleri kızdırmak pahasına tahvillerin faiz oranını yarıya indirmiş olan sadrazam– toplumun birliğinden ve devlet işlerine katılmasından yanaydı ve bunun *gayret-i dinîye ve milliye* diye adlandırdığı yeni bir ideolojik çerçeve içinde ve sultanın liderliği altında gerçekleştirmek isterdi. Millî terimi din ile özleşleşmiş ve sık sık kullanılmaya başlamıştı. Bazı alt kademe bürokratların popülist düşüncesine paralel olarak, Nedim ulemaya değil, halkçı tarikatlerin sufi şeyhlerine önem vermiştir. 1871-72’de ve daha sonra 1875-76’da sadrazamlık yapmış olan Mahmud Nedim Paşa, dürüst olmamasına rağmen, mutlakiyeti sistematik bir şekilde desteklediği için sultanın gözüne girmişti; Nedim mutlakiyetin erdemlerini öven bir de kitap yazdı.¹⁹ Haremin kadınları da dünya zevklerini öven romantik kitaplar yazdığı için Paşa’yı severlerdi; bir de, ideolojik olarak yönlendirilmiş bazı milliyetçi İslâmcılar, kendilerine yakın buldukları için tutarlardı Mahmud Nedim Paşa’yı. Aslen Gürcü olan paşanın Nakşibendilerle yakın ilişkileri vardı. Yeni orta sınıfların muhafazakâr üst elit tabakasının duygularını yansıtmış ve belki farkında olmayarak, aşağı sınıfların özlemlerini, değer yargılarını ve düşüncelerini, özellikle Avrupa’yı o kadar korkutan Müslüman dayanışması fikirlerini yukarıya doğru kanallandırmekte belirli bir rol oynamıştır.

¹⁸ BA, Yıldız, bölüm 18, dosya 38, belge 553-594 (tarihsiz), muhtemelen 1890 civarı.

¹⁹ “The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tazminat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa” başlıklı makalesinde (*International Journal of Middle East Studies* 22 [1990], 257-74), Butrus Abu-Manneh, Mahmud Nedim Paşa’nın mutlakiyeti savunan *Ayine-i Devlet* başlıklı altmış bir sayfalık küçük bir kitabına büyük bir önem atfetmiştir; kitap 1909’da kadar basılmamış, elyazması olarak kalmıştır.)

1875 ve 1876 olayları Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Müslümanlar arasında, özellikle Hindistan'da, yankılanıyordu. Yeni telgraf ve basın denizaşırı Müslümanlara, Osmanlı Devleti parçalanacak olursa, hilafetin de sonunun geleceğini ve bunu önlemenin çaresi olmadığını, 'çünkü saltanatın desteği olmadan hilafetin güçsüz kalacağını' haber veriyordu. Yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan Osmanlı dayanışmasının önemli bir örneği, 7 Ekim 1876'da Kalküta Müslüman cemaatinin Belediye Sarayı'nda düzenlenen bir toplantısının amacının "Türkiye İmparatorluğuna sempatilerini ve İngiltere kraliçesi ve Hindistan imparatoriçesine minnet ve şükranlarını ve sadakatlerini ifade etmek" olarak gösterilmiş olmasıdır. Bu ve bundan sonraki toplantılarda alınan kararları imza eden otuz üç kişinin isimleri Müslüman Bengallilerin bir "Kim Kimdir" ansiklopedisine benzer: "prens", mirza, seyyid, molla, şeyh vs. gibi unvanlar birbirini izler.

Konferansın nihaî deklarasyonu, 1875-76 yıllarında Sırbistan ve Bulgaristan'da meydana gelen olayları "Türkiye'de dış mihrakların ihtirasları tarafından tahrik edilen iç mücadeleler... [ve] Avrupa'daki Müslüman dünyasına öteden beri yöneltilmiş olan saldırıyı yenilemek için en uygun fırsat" olarak değerlendirilmiştir. Bildiri, Avrupa gazetelerini, Sırbistan ve Bulgaristan'daki gayri nizamî Osmanlı polis kuvvetlerinin sözde mezalimi hakkında sansasyonel haberler yayımlarken, Müslümanlara karşı girişilen terör eylemlerine sessiz kalmakla suçlamış, Gladstone tarafından Türkiye'ye karşı kışkırtılan "haçlı seferi"ni esefle karşıladığını bildirmiş ve "Emperyal Majesteleri Türkiye Sultanına Dinlerinin Müdafii ve Kutsal Şehir ve Emanetlerin Muhafızı olarak bakan ve çoğu kendilerini onun için dua etmekle mükellef sayan tüm dünya Müslümanlarının sempatilerini" ifade etmiştir. Aşağıdaki can alıcı paragraf, o dönemde Müslüman Hintliler arasında hüküm süren zihniyet ve ruh haletini çok güzel anlatır: "Her şeyden önce, Hristiyanlık âlemindeki İslâm aleyhtarı ayaklanma sadece her Müslümanın zihin huzurunu etkilemekle kalmıyor, fakat aynı zamanda bütün Müslüman hükümdarlarını hakları ve mülkleri konusunda ve bütün Müslüman tebaayı, nerede oturlarsa otursunlar, genel olarak

dinlerinin geleceği ve özel olarak din kural ve kanunlarına ve ibadet özgürlüklerine gösterilecek hoşgörü konusunda telâşa düşürmeyi ve korkutmayı amaçlıyor.” Bildiriyi imzalayanlar İngiltere kraliçesinden Osmanlı sultanını desteklemesini istediler ve ondan sonra yeni bir karar alarak kral naibi ve Hindistan genel valisinden, bölge vergi tahsil-darlarına, Osmanlı davasını desteklemek için para toplamasına izin vermesini talep ettiler ve şunları eklediler: “Sırbistan’daki savaş bu ha-liyle Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında bir savaş değildir; Bâbîâlî ile isyankâr tebaası arasında alelade bir iç savaştır.” Şunu da unutmamak gerekir ki, Hint Müslümanlarının Osmanlı sultanına verdikleri bu destek, pan-İslâmizmin ortaya çıkışından çok önce meydana gelen spontane bir dayanışma patlayışıydı.²⁰

Kalküta’daki Hint Müslümanlarının bu toplantısından sonra Bombay’da meydana gelen bir olay, görünürde Londra’yı, Osmanlı halifesinin Hint Müslümanlarını Racaya karşı ayaklanmaya teşvik et-meye muktedir olup olmadığı konusunda bir kez daha şüphe ve telâşa düşürdü. Ama bu sefer aktörler İngiliz yanlısı zengin nevvablar değil, çok sayıda tüccar, esnaf, zanaatkâr ve orta sınıfın daha başka Müslü-man mensuplarıydı. Olay, daha önce sözü edilen Osmanlı-Müslüman elçilik heyetinin Afganistan hükümdarı Şîr Ali Han’ı ziyarette gelişi sı-rasında meydana gelmişti (bkz. Üçüncü Bölüm, s. 151-156).

Osmanlı heyetinin başkanı ve Azerî hanlıkları soylularının to-runlarından Şirvanzade Ahmed Hulusi Efendi, sultana Bombay’dan bir telgraf göndererek sağ salim vardığını bildirdi (28 Temmuz 1877), ama arkasından sultana mahrem bir mektup göndererek, “Bombay’a

²⁰ Urdu diline çevirilmiş olan bildiri 18 Kasım 1876 günlü *Englishman*’de çıkmıştır. Alıntılar için bkz. BA, Yıldız, bölüm 18, dosya 28, karton 128, no. 525/414. Bu olayların tam bir hikâyesi için ayrıca bkz. Ram Lakhan Shukla, *Britain, India, and the Turkish Empire 1853-1882* (Yeni Delhi, 1973), 94-154; Azmi Özcan, “Indian Muslims and the Ottomans, 1877-1914: A Study of Indian Muslim Attitudes to Pan-Islamism and Turkey,” doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1990. Tez Türkçeye çevirilmiş ve 1992’de *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslü-manları ve İngiltere, 1877-1914* adı altında yayımlanmıştır (İstanbul, 1992). Bir süre sonra İn-gilizcesi de biraz değişik bir isim altında yayımlanmıştır: *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ot-tomans and Britain, 1877-1924* (New York 1997).

vardığımda tanık olduğum olaylara dair zât-ı şahanenize bazı bilgiler vermeyi vazifem addederim” dedi. Ve anlatmaya başladı: “Kırk binin üstünde Hint Müslümanı, size destek, sevgi ve bağlılıklarını göstermek için, beni karşılamaya geldi.” Beklenmedik büyük bir kalabalıkla karşı karşıya kalan Bombay belediye başkanı (Mr. Grand adında biri), Hulusi Efendi’yi hemencecik Osmanlı şehbenderliğine göndermeye karar verdi. Daha da büyük bir Müslüman kalabalığı bu kez şehbenderliğin önünde toplandı, fakat çoğunun binaya girmesine izin verilmedi. Gece, Hulusi Efendi’nin anlattığına göre, Müslümanlar tekrar bir araya geldi ve binanın önünde mumlar, kandiller ve fenerler yakarak “halife lehine gösteri yaptılar ve onun için dualar ettiler.” Sonunda, polis şefi (daha sonra kentin belediye başkanı) Mr. Soter Osmanlı elçilik heyetine hemen o gün trenle şehirden ayrılmaları ve Afganistan sınırına varıncaya kadar hiçbir yerde durmamaları için emir verdi. Hulusi Efendi tipik bir Osmanlı tevazuu ve hoşgörüsüyle şunları yazdı: “Bütün bu ahval ve şeraitten şu neticeyi çıkarıyoruz ki, İngiliz hükümeti belki Hint (Müslüman) kamuoyunun şu andaki heyecan ve infialinden ürkererek bizim ülke sınırları içinde kalmamızdan huzursuzluk ve mutsuzluk duymuş olabilir.”²¹

Gerçekten de durum buydu. Hindistan Müslümanlarının hali-feye karşı bu sevgi ve sempati patlaması hemen Londra’ya rapor edildi ve Londra da Hindistan genel valisi ve elçilik misyonunun mimarı Lord Lytton’a talimat vererek heyetin Hint Müslümanlarıyla temasına izin vermemesini istedi. Bu olay, İngiliz politika üreticileri ve karar mercileri arasında Salisbury’nin, pan-İslâmist duyguların İngiltere aleyhine çevrilebileceği ve teşvik edilmemesi gerektiği yolundaki o eski görüşüne daha bir inandırıcılık ve popülerlik kazandırdı. Abdülhamid’e gelince, İngiltere’nin Aşıl topuğunu –yani 1857 Sepoy İsyanı’ndan beri İngilizlerin kâbusu olan Hindistan Müslümanlarının ayaklanması korkusunu– keşfetmişti ve zamanı gelince her zamanki incelelik ve ihtiyatı ile bundan yararlanacaktı. Bu arada, İngiliz hükümetin-

21 Mektup için bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 195/14, 11 Ağustos 1877.

deki “Türk lobisi” nüfuzunu yitirmiş ve böylece Ruslara Doğu Sorunu’na bir son vermek ve kendi çarlarının huzursuz Müslüman tebaasından korkusunu yatıştırmak için fırsat verilmişti. Salisbury’nin Başbakan olarak iktidara gelmesi Müslüman ve Türk düşmanlığını hükümet politikası haline getirdi.

1876-1878 SAVAŞLARI

Sırbistan, Bosna’daki ayaklanmayı bahane ederek, 1876’da Osmanlı Devleti’ne savaş ilân etti. Ama eylemi kısa ömürlü oldu. Osman Paşa (ilerde efsanevî Plevne müdafii Gazi Osman Paşa olacaktır) kumandasındaki muzaffer Osmanlı kuvvetleri Belgrad’a doğru ilerlerken, bir Rus ultimatomu üzerine yürüyüşlerini durdurarak ateşkesi kabul ettiler. Sırpların askerî başarısına kuvvetle güvenmiş olan Rusya “vekilini” kurtarmak durumunda kaldı. Geçmişte, İngiliz liderleri Bosna, Sırbistan (hâlâ ismen Osmanlı hükümrânlığı altında) ve Bulgaristan’daki olayları resmen Osmanlıların iç işleri olarak kabul etmişlerdi. Ne var ki, 1876 sonbaharından itibaren, İngilizler Balkan Hıristiyanlarına daha iyi bir hükümet getirmeyi hedefleyen ortak bir Avrupa çabasına sıcak bakmaya başladılar. Mayıs 1876 Berlin Muhtırası’nın yarattığı Türkiye’ye karşı bir ortak Rusya-Avusturya saldırısının korkusu İngilizleri Balkanlar’da reformlar başlatmak ve böylece Rusların eline Osmanlı Devleti’ne saldırmak için bir mazeret vermemek amacıyla bir konferans toplanmasını istemeye zorladı. Osmanlı İmparatorluğu’nun toprak bütünlüğünü garanti altına almış olan üçlü 1856 Antlaşması’na uymak mükellefiyetinden kurtulmuş oldukları görüşünü ileri süren İngilizler dolaylı olarak Bâbiâli’ye reformları kabul etmesi için baskı yaptılar.

Aralık 1876 İstanbul Konferansı’na İngiltere’nin temsilcileri (Türklerden nefret eden Salisbury markisi, Hindistan bakanı ve Bâbiâli nezdindeki İngiliz sefiri Henry Elliot) ve Rusya, Avusturya, Almanya ve Fransa temsilcileri katıldı. Teklif edilen reformlar, yerli bir polis kuvvetinin kurulması, bazı toprakların terki, Sırbistan’a daha çok özerklik tanınması ve Bulgaristan’ın yarı özerk bir ülke haline getirilmesi gibi noktalardı. Bâbiâli başlangıçta konferans fikrini bile reddetmişken, ancak

İngiliz dışişleri bakanı Derby kontu hükümeti bütün İngiliz desteğini çekmekle tehdit ettikten sonra konferansa katılmaya razı oldu. Müte-reddit, kararsız bir kişi olan onbeşinci Derby kontu (Edward Henry Stanley) 1864'te Avrupa Türkiye'sinin ortadan kaldırılmasından yana tavır almış ve 1877 Rus Savaşı'nda Türkiye'ye silâh yardımı yapılmasını reddetmişti. Stanley, Mart 1878'de istifa etti, ama Osmanlı askerî kuvvetlerine verilmiş olan zararı tamir etmek için vakit çok geçti. Kendisinden birkaç yaş büyük olan karısı Lady Derby, Salisbury markisinin kayınvalidesiydi; Rus sefirine sık sık özel ziyaretlerde bulunarak kendisiyle uzun uzadıya görüşmüş ve söylentilere göre bu arada sefireden birçok mahrem bilgiler aktarmıştı. İstanbul'daki İngiliz sefiri Henry Elliot Türkiye'nin sorunlarını çok iyi bilen bir kişiydi ama hasta ve uyuştu ve Londra'daki nüfuzunun büyük bir kısmını Türk dostu politikacılarla birlikte kaybetmişti. Salisbury, Türkler ve İslâm hakkında çok şüpheli ve karamsardı; özellikle Hint Müslümanlarının arasında İslâm'ın siyasallaşmasından kaygılanıyordu. Daha 1878'den beri ve 1898'e kadar, Salisbury, önce dışişleri bakanı olarak ve 1885'ten sonra da üç ayrı hükümetin başbakanı olarak Osmanlı Devleti'nin barışçı bir şekilde Rusya ile paylaşılmasını savunmuştu; ömrünün sonuna kadar Müslümanlar ve Türklerle ilgili her şeyi eleştirdi. Salisbury'yi Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamaktan alıkoyan, öteki Avrupa güçlerinin muhalefeti ve Abdülhamid'in politikaları olmuştur. Elie Kedourie'nin *İngiltere ve Ortadoğu* adlı yeni ufuklar açan kitabında (1956, s. 24) yazdığına göre, Salisbury, parçalanmış Ortadoğu'da "genç ve savaşçı milliyetlere özerklik" verilebileceğini mümkün görmemiş ve bunlara olsa olsa daha iyi bir hükümet sözü verilebileceğini düşünmüştür. Sonunda, İngiltere Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesinin başlıca savunucusu olmuş, fakat yırtıcı niyetlerini dostane tavsiyeler ve zaman zaman destek vaatleri paravanası arkasında saklamayı başarmıştır; ta ki 1918-22'de tasavvurlarını açıklamamanın zamanı gelinceye kadar.

Konferans 23 Aralık 1876'da başladı. Osmanlı hükümeti Midhat, Paşa'nın meşrutiyetçi-milliyetçi adamlarının kontrolü altındaydı ve bütün isteklere sert bir şekilde direndi. Salisbury, Osmanlıların ülkenin

parçalanmasına yol açabilecek bu muhalefetini “çocukça” ve anlaşılmaz buluyordu ve “Hindistan’daki Müslüman çocukların... içgüdüsel olarak kendi bağımsızlık ve hükümlerliklerini korumak isteyebileceklerinden kaygı duyuyordu.”²² Öte yandan, yeni entelijensiyanın kamuoyu yaratıcısı haline gelmiş olan İstanbul basını, ülkeyi parçalamayı amaçlayan Konferansın Osmanlıların kendi ülkelerinde toplanmış olmasını öfke ve dehşetle karşılıyordu. Avrupa, Osmanlı hükümetine Balkan Hristiyanlarına özerklik vermesi için baskı uyguluyor, fakat Rusya ve Hindistan Müslümanlarının siyasi özgürlüğü konusunda sessiz kalıyordu.

Bu arada Osmanlı Sarayı en kötü buhranlarından birini yaşıyordu: 30 Mayıs 1876’da Sultan Abdülaziz bir askerî darbeyle tahttan indirildi ve birkaç gün sonra bileklerini keserek intihar etti. Meşrutiyet taraftarı olarak bilinen halefi V. Murad akıl hastası ilân edilerek üç ay sonra kardeşi II. Abdülhamid’in lehine tahttan indirildi. Bütün bu olayların arkasında Midhat Paşa ve reformcu, halkçı, meşrutiyetçi ve milliyetçilerden oluşan yandaşları vardı. Midhat Paşa aynı zamanda 1876 Kanun-ı Esasî’sinin itici gücüydü ve bu anayasa Osmanlı baş muharrifası Saffet Paşa tarafından İstanbul Konferansı’nın (Tersane Konferansı) açıldığı gün, yani 23 Aralık 1876’da ilân edildi. Tarihler arasındaki bu rastlantıya konferansın reform teklifine peşin bir red gözüyle bakıldı ve konferans 20 Ocak 1877’de kalıcı bir netice alınmadan dağıldı. Meşrutiyetçi bürokratların denetimindeki Osmanlı hükümeti Abdülhamid’in uyarılarını kaale almadı ve Avrupa’nın istediği tavizleri vermekten imtina etti.

Daha 15 Ocak 1877’de Rus ve Avusturya-Macaristan hükümetleri, Rusya’ya Yarımada’da tek bir büyük devlet (Bulgaristan) kurmayı amaçlamadığı sürece Balkanlar’da hareket özgürlüğü tanıyan bir anlaşma imzaladılar; buna karşılık, Habsburglara Bosna ve Hersek vadeditildi. Konferansı kurtarmak ve kaçınılmaz Osmanlı-Rus Savaşı’nı önlemek yolundaki son çaba da netice vermedi. 12 Nisan 1877’de imzalanan ve ilk tekliflerde Osmanlı İmparatorluğu’nun lehine bazı değ-

22 Millman, *Britain and the Eastern Question*, s. 217.

şiklikler yapan Londra Protokolü de aynı akibete uğradı. Osmanlı milliyetçileri –yeni bir siyasi eylemci grup– taviz verilmesine karşı çıkınca, Bâbiâli tarafından reddedildi ve 24 Nisan 1877’de Rusya, Osmanlı İmparatorluğu’na savaş ilân etti.²³

Osmanlı kamuoyu, çok önceden, topraklarını genişletmek ve kendi huzursuz Müslüman nüfusu üzerindeki etki kaynaklarını ortadan kaldırmak isteyen Rusya’nın Bâbiâli’ye savaş ilân etmek için bir bahane ve fırsat kolladığından haberdar edilmişti. *Basiret*, birçok Avrupa gazetesinin Rusları tuttuğuna ve bir Türk hezimetini sabırsızlıkla beklediğine isabetli bir şekilde parmak bastı. *Basiret* aynı zamanda Osmanlı Hristiyanlarının aslında Müslümanlara oranla daha çok haklardan yararlandıklarını ve kötü muamele görmediklerini belirtti ve Ruslardan, çarın kendi ülkesinde Lehlere, Yahudilere, Azerilere, Moldovlara, Kırımılara vs. bir eşitlik politikası uyguladığına dair delil istedi. *Basiret*’teki makalelerin polemik ve duygusal tonu, kendilerini Avrupa’nın dinî önyargılarının ve Rus yayılcılığının kurbanları olarak gören Müslümanların çok hoşuna gitti.²⁴ İngiltere’de kamuoyu artık açıkça Osmanlılara cephe almıştı. Ponsonby, İngilizlerin “Türk yanlısı” duygularının zaten öteden beri sığ olduğu görüşünü ifade eder: “Kendi hesabıma, bu ülkede Türkiye’ye karşı gerçek bir dostluk besleyen kimsenin bulunmadığına inanıyorum. Bazı insanlar baskı altında bulunduğuna inandıkları bir milleti desteklediler, bazılarının bunda maddî çıkarları vardı... bazıları, bütün dünyadaki müminlerin halifesi olan sultanın dostluğu sayesinde Hindistan’daki durumumuzu sağlamlaştırabileceğimize inandılar ve bazıları da kendi ülkemizle Rusya arasındaki rekabetin etkisi altında kaldılar.”²⁵

²³ Bu olaylarla ilgili olarak, yukarıda zikredilmiş olan literatürün dışında, şu eserlere de bakın: Barbara Jelavich, *The Ottoman Empire, the Great Powers, and the Straits Question, 1870-1877* (Bloomington, 1973); G. D. Clayton, *Britain and the Eastern Question: Missolonghi to Gallipoli* (Londra, 1971); ve Abdülhamid’in saltanatı sırasında İngiliz dış politikası üzerinde farklı bir görüş için bkz. Cedric James Lowe, *The Reluctant Imperialists: British Foreign Policy, 1878-1902* (Londra, 1967).

²⁴ *Basiret*, 13 Aralık (Kânunuevvel) 1876.

²⁵ Millman’dan aktarılmıştır: *Britain and the Eastern Question*, s. 240.

Her zaman çarın saldırılarını haklı göstermeye hevesli Rus ve Sovyet tarihçileri, Rusya'nın 1877'deki haksız saldırısı için herhangi bir haklı sebep gösterememişlerdir ve olayda Osmanlıların gerçekten hiçbir tahriki söz konusu değildir. Tarihçilerin standart mazereti, çarın Ortodoks Hristiyanları Osmanlı hâkimiyetinden “kurtarmak” için bütün barışçı yolları denedikten ve tükettikten sonra şiddete başvurmak zorunda kaldığı yolundadır. Olaylar tahrif edilerek Rusya'nın savaş ilân etmesinin yüksek ideallerden esinlendiği izlenimi uyandırılmak istenmiştir. Oysa, bu emperyalist bir savaş, daha doğrusu Osmanlılara karşı girişilmiş bir Haçlı seferidir. Bazı Osmanlı yetkilileri, özellikle Midhat Paşa'nın başkanlığındaki modernci-milliyetçi grup Rusya ile savaşa karşı değillerdi ve bu savaşı kazanabileceklerine inanmışlardı. Bu yüzden de Bâbîâlî'yi pervasızca Avrupalı “dostlarından” ayırdılar. Sultan Abdülhamid temelde savaşa karşıydı, fakat daha yeni tahta çıkmıştı ve bu safhada savaşı önlemek elinde değildi. Üstelik, her zamanki gibi kararsız ve kesin bir tavır sergilemekten âcizdi. Abdülhamid'in meddahlarından biri şunları yazmıştır: “Halk arasında ‘93 harbi’ diye bilinen [hicri takvime göre 1293] 1877 Osmanlı-Rus Savaşı Tersane Konferansı'nın sonunda Midhat Paşa ve hizbinin cehaleti yüzünden çıkmıştır... ve sultan 93 harbinden ve sonuçlarından hem şahıs olarak, hem de bir görev sahibi olarak sorumlu değildir.”²⁶

1877-78 Savaşı Osmanlı İmparatorluğu'nun, pan-İslâmizmin ve Osmanlı orta sınıflarının tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu çalışmada da önemli bir yer tutmaktadır. Tuna nehrini geçip büyük zorluklarla Plevne'de Gazi Osman Paşa'nın (sonradan Abdülhamid'in danışmanı ve İslâm birliğinin savunucusu olacaktır) direnişini kırdıktan sonra, Rus askerleri Balkan dağlarını aştılar. İstanbul'a doğru yürüyen Rus askerleri ve Ruslar tarafından silâhlendirilen Bulgar çeteleri Türk kasabalarını yıktılar ve nehirler dolusu Müslüman kanı döktüler.

Bâbîâlî nezdindeki İngiliz sefiri Henry Layard, Rus ve Bulgar vahşetlerini muntazaman Londra'ya bildirdi. Layard'ın raporları Rus-

çuk, Sofya, Filibe, Burgaz ve daha başka yerlerde görevli İngiliz konsoloslarından gelen telgraflara dayanıyordu. Bu raporların olayları objektif olarak yansıttıkları her türlü şüphenin üstündedir, ama pek az Batılı araştırmacı bunları incelemek zahmetine katlanmıştır.²⁷ Konso-losluk raporları 300.000 kadar Müslüman'ın (çoğu Türk) Tuna vilâ-yetinde ve Doğu Rumeli'de öldürüldüğünü ve kaçmak zorunda kalan yaklaşık bir milyon insandan ancak dörtte birinin savaştan sonra ev-lerine döndüğünü göstermektedir. Kraliçe Victoria Müslümanlara kar-şı yapılan vahşetlerden o kadar etkilenmiş ve infiale kapılmıştır ki, ka-bineden donanmayı İstanbul'a göndermesini istemiş, fakat Derby'nin kararsızlığı ve işi sürüncemede bırakması yüzünden bu arzusu gerçekteleşmemiştir.²⁸ İngilizler nihayet tepki göstermeye karar verince de, bu Müslümanlara insanî bir şefkat ve merhamet duydukları için değil, Rusya'nın Balkanlar'a ilerleyişinin Londra'nın çıkarlarını tehdit ettiği içindi. Geciken İngiliz tepkisi ilerleyen Rus ordularını durduruncaya kadar, Ruslar İstanbul'un kapılarına dayanmışlardı. Bütün bunları gö-ren sıradan Müslüman, kurtuluşunun Avrupa medeniyetinin idealist fakat adamına göre uygulanan "evrensel" ilkelerinde değil, müminle-rin meşru müdafaasında ve birliğinde yattığına inanmaya başladı.

Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne saldırmasındaki yakın amaç, ta-mamen kendisine bağlı bir Bulgaristan yaratarak onu Balkanlar'da bir Rus ileri karakolu ve Selânik üzerinden Akdeniz'e bir mahreç olarak kullanmaktı. Müslüman nüfus Tuna vilâyetinde çoğunluğu oluşturdu-ğundan ve Tuna vilâyeti gelecekteki Bulgaristan topraklarının en bü-yük kısmını kapsadığından, Rusya, Müslüman nüfusu anayurdundan çıkmaya zorlayarak Bulgarların sayısal üstünlüğünü sağlamaya karar vermişti. Mart 1878'de Bâbîâli ile Rusya arasında imzalanan Ayaste-

27 Bu raporlar "British Record Office"tedir: FO 78 ve FO 242. İngiliz ve Fransız iletilerinin çoğu toplanmıştır. Bkz. Bilal Şimşir, *Rumeli'den Türk Göçleri*, 3 cilt (Ankara, 1989); ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1919* (Madison, Wis., 1985) bölüm 4. Müslüman-lara karşı işlenen tüyler ürpertici cinayetlerin tafsilatı için bkz. Justin McCarthy, *Death and Exi-le: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* (Princeton, 1995); ve benim *Inter-national Migration Review*'31'deki yazıma bakın: (1997), s. 420-24.

28 Millman, *Britain and the Eastern Question*, s. 314-16.

fanos Antlaşması, Makedonya'nın tümünü ve Ege kıyılarını içeren bir Bulgaristan yaratmıştı; fakat 13 Temmuz 1878 tarihli Berlin Antlaşması Makedonya'yı Osmanlı İmparatorluğu'na iade etmiş ve böylece Bulgaristan'ın Akdeniz'e çıkış yolunu kesmişti.²⁹ Sırbistan, Karadağ, Romanya Müslümanlarla meskûn toprakları ele geçirerek bağımsız oldular. Bulgaristan ise önce özerklik kazandı ve 1908'de tam bağımsızlığına kavuştu. Tesalya 1881'de savaşa katılmayan Yunanistan'a bıraktı ve Yunanistan Tesalya'da yerleşmiş küçük Müslüman azınlığı hemen oradan çıkardı. Rusya aynı zamanda kuzeydoğu Osmanlı sancakları Batum, Kars ve Ardahan'ı da işgal etti ve Müslüman nüfusun büyük bir kısmının bölgeden ayrılmasına sebep oldu. İngiltere, Berlin Antlaşması için bir çeşit komisyon ve Osmanlı İmparatorluğu'nu Rus işgaline karşı savunduğu için bir peşin ödeme yerine geçmek üzere Kıbrıs'ı işgal etti. Avusturya Bosna ve Hersek'i aldı. Bütün bunlara ilâveten, Rusya zaten tamtakır hale gelmiş Osmanlı hazinesinden bir milyar frank savaş tazminatı istedi.

1877-78 Savaşı böylece Balkanlar'daki Osmanlı varlığına gerçekten son verdi ve asırlarca orada yaşamış İslâm toplumlarının zorunlu, dayatılmış ve gönüllü göçler yoluyla tasfiyesine ve Osmanlı-Müslüman maddî kültürünün yıkılmasına yol açtı³⁰ (Müslümanların Balkanlar'dan Türkiye'ye geri dönüşü, barış zamanında göç ve buhran zamanlarında kitlesel çıkış biçiminde, bugüne kadar devam etmiştir. Büyük göçleri doğuran olaylar arasında Balkan Savaşlarını, Birinci Dünya Savaşı'nı, 1951-52 ve 1989 zoraki Bulgar göçlerini, 1951'de Yugoslavların Makedonyalı Türkleri sınır dışı etmelerini, Sırpların 1992-95 yıllarında Bosna'yı ve 1998-99'da Kosova'yı Türklerden "temizlemelerini" ve çeşitli Müslüman gruplarının zorla Yunanistan'dan çıkarılmalarını sayabiliriz).

²⁹ Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarının metinleri için bkz. *Der Berliner Kongress 1878, Protokolle und Materialien* (Boppard am Rhein, 1978).

³⁰ Bkz. Bernard Lory, *Le Sort de l'héritage ottoman en Bulgarie: l'exemple des villes bulgares: 1878-1900* (İstanbul, 1985). 1985-89'da Bulgaristan Türklerini "Bulgarlaştırmak" için yürütülen kampanya hakkında bkz. Kemal H. Karpat, *The Turks of Bulgaria: The Fate of a Minority* (İstanbul, 1990) ve *Ottoman Population*, bölüm 4.

Berlin Antlaşması uygun olmayan politik çözümler empoze ederek anlaşmazlıklar ve acılar yarattı. Yüzyıllardan beri din temeline dayanan toplumlarda yaşamış insanlar için, millet halinde bir örgütlenme öngörürken temel olarak etnik kökeni aldı.³¹ Yunanlılara, Bulgarlara ve Sırlara her şeyden önce millî bir grubun üyesi olduklarını ve Hristiyanlıklarının ikinci planda kaldığını söyledi. Oysa, pratikte etnik köken ve din atbaşı beraber gidiyor ve birbirinden ayıramıyordu; bu da Balkanlar'a özgü bir komünal milliyetçiliğin temeli oldu. Berlin Antlaşması Hristiyan-Müslüman ayrılıklarını kızıştırdı, laik tipte ve toprak mülkiyetine dayanan bir milliyetçiliğin doğuşunun zeminini hazırladı ve Müslümanların kimliğini daha yüksek bir bilinç seviyesine çıkardı. Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan ve Ermenistan arasında sürekli çekişme ve kavgalara sebebiyet veren ve bugüne kadar hâlâ çözülememiş olan Makedonya sorunlarını yarattı.³²

SAVAŞ SONRASI

Osmanlı Devleti'nin askerî ve ekonomik zayıflığını gösteren savaş gerçekçi ve pragmatik sultanı devletin ayakta kalmasını sağlayacak çareler aramaya zorladı. Osmanlı hezimetinin anlamı ve imparatorluğun çok yakın gibi görünen çöküşü Müslüman-Osmanlı kitlelerinin bilincine işledi ve bir meşru müdafaa duygusu ve seferberlik ruhu yarattı. Müslüman kültürü ve dinî bütünlüğü sadece topluma ve işlerine yeni bir bakışı gerektirmekle kalmıyor, ayrıca yurttaşların kendi siyasi kaderlerine bizzat karar vermelerini gerektiriyordu. Osmanlılar savaş sırasında harbi kaybettiler ve onunla birlikte *devlet-i muazzama* oldukları aldatmacasını ve *devlet-i ebed müddet* oldukları hayalini de kaybettiler. Ama gerçekçi bir biçimde nasıl düşüneceklerini ve gerekirse daha yüksek bir otoritenin dürtüsü olmadan sırf kendi iradeleriyle so-

31 Berlin Antlaşması'nın milliyet sorununa etkisi Kemal H. Karpat tarafından etraflı olarak ele alınmıştır: "The Ottoman Attitude towards the Resistance of Bosnia and Herzegovina to the Austrian Occupation in 1878," *Naucni Skup Otpor Austrougarskoj Okupaciji 1878 Godine u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo, 1979), s. 147-172 (bütün kitap bu sorunla ilgilenmiştir); ve Benjamin Braude ve Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*.

32 Bkz. Karpat, *Ottoman Population*, s. 51-55.

mut eylemlere girişmesini öğrenerek zihin savaşını kazandılar. 1878'den sonra Osmanlı aydınları devletlerinin uğradığı felâketleri Allah'ın emri sayarak sessizce ve umutsuzca yas tutmak, âh ü vah etmek yerine, devletin uluslararası toplum içindeki zafiyetinin sebeplerini ve çarelerini araştırtırmaya giriştiler.³³ Modern okullarda eğitim gören Müslüman aydınlar, toplumlarını yeniden canlandırmak için ellerinden gelen çabayı harcadılar. Birçokları muzaffer Batı'nın örnek alınmasını ve taklit edilmesini savundular; başkaları ise kendi kültürlerinin kaynağına döndüler. Ne var ki, 18. yüzyılın sonundaki ve 19. yüzyılın başında, topluma yeniden hayatiyet kazandırmak için din ve imanın tazelenmesi gerektiğine inanan Müslüman uyanışçılardan farklı olarak, 1878'den sonra dinî-ahlâkî uyanış arayışlarına bir de maddî unsur eklenmişti.

Osmanlı tarihinde ilk kez, sivil sektör siyasi sistemi değiştirmeyi düşünüyor ve onu halkın beklentileri ve toplumun kültürüne saygı eksenini etrafında hizaya getirmek istiyordu. İdeal olanı değil, pratik olanı vurgulayarak, Avrupa'nın meydan okuyuşuna cevapları, ismen ve amaç olarak İslâmî olmakla beraber, klasik İslâm modelinden taban tabana farklı bir düşünce kalıbından ve dünya görüşünden kaynaklanıyordu. Nitekim, bu İslâm kisvesine bürünmüş Avrupa tarzında bir cevaptı. Osmanlı'nın zihninde köklü bir kültürel ve politik değişiklik oluşuyordu ve katalizörü de başlıca ifade kanalı da paradoksal bir biçimde İslâmcılıktı. Hem kültürel açıdan nefsi koruyucu ve muhafaza-kâr hem de değişikliğe yönelik ve ilericiydi.

Düşünce ve davranışlarda bu çok yönlü değişiklik sadece eğitim görmüş orta sınıf Müslümanlarda değil, Batılı müşahitlerin alan çalışmaları sonucundaki raporlarından anlaşıldığı gibi, aynı zamanda kitleler arasında da görülüyordu. Çok sayıdaki bu raporlardan birinde

33 Arminius Vambéry, Mekke ulemasından Ahmed al-Barzinji al-Hussaini'nin daha 1850'lerde yazdığı *İslâm Krallarına ve Halklarına Genel Nasihatler* başlıklı bir risalede, Hristiyan dünyasının günden güne artan gücüne dikkat çektiğini ve krallara yok olup gitmekten kurtulmanın tek yolu olarak Avrupa'nın bilimsel ve ekonomik çabalarını başarılı bir şekilde taklit etmeyi tavsiye ettiğini bildirmiştir. Söylediklerindeki hakikat payı şimdi kanıtlanmıştı.

ifade edildiği gibi, 1877-78 Türk-Rus Savaşı “Doğunun başkalaşımını gerçekleştirecek ve Akdeniz’i siyasi ve iktisadî bir rekabetin merkezi haline getirecek” bir dizi olayın tetiğini çekmişti.³⁴ İngiliz konsolos vekili (viskonsülü) Biliotti’nin Trabzon’dan gönderdiği rapor sıradan vatandaşın zihnî durumunu çok iyi belirtir:

Genellikle Türkler arasında, gerçek yurtseverliğin ve çılgınca coşkunun, Müslümanların kalbinde birbirine sarmaş dolaş olmuş bu iki duygunun, şüphe götürmez işaretleri vardır. Müslümanlar arasında, din genellikle vatanperverliğin temeli olduğundan, aynı duygunun Avrupalıları da aktive ettiğini düşünmek onlar için doğaldır. Bu itibarla, bir veya daha çok Avrupa Gücü Türklerin inancına göre kendilerine arka çıkıyorsa, vatanseverlikleri ılımlı kalır, ama bütün Hristiyan Güçlerin kendilerine sırt çevirdikleri intibasına kapıldıkları andan itibaren en yüksek zirvesine ulaşır. Bugün Türklerle karşı bir komplo veya suikast hazırlandığı kanısındadırlar ve bu gibi durumlarda her zaman görüldüğü gibi, bu saldırılara karşı koymak için saflarını sıklaştırmışlardır. Görünen odur ki, Türklerin kendilerini toparlamaları için, şimdiye kadar uygulanan tedbirlerden daha iyisi bulunamazdı. Çok muhtemeldir ki, durumlarının vahametinin farkına varmaları ve bugünkü tecrit edilmiş vaziyetleri harikalar yaratmıştır.³⁵

Psikolojik düzeyde, en hakir çiftçi bile Osmanlı Devleti’nin siyasi varlığını ve İslâm toplumunun kaderini tehdit eden trajedinin insanî köklerini merak etmeye başladı. Meselâ, Trabzon’daki Fransız konsolos, Batum’dan aldığı haberi aktararak şehrin garnizon komutanı Derviş Paşa’nın merasim üniformasını giyerek, büyük bir Müslüman kalabalığının önünde şehrin sancağını Osmanlı valisine teslim ettiğini ve onun da Berlin Antlaşması’nın hükümlerinden birine göre şehri Rûslara teslim edeceğini rapor etti. Konsolos, şehirdeki Şii İranlıların Sünnilerle hiç biraraya gelmedikleri halde, sancak törenine ka-

³⁴ İzmir’deki Fransız konsoloslğunun ele geçirdiği bir İtalyan raporundan: FDDB, KSH, İzmir, cilt 8, s. 34, Roma, 19 Ocak 1881.

³⁵ Tarafından vurgulanmıştır. FO 78, cilt 2622, Biliotti’dan Derby’ye, 22 Ocak 1877.

tıldıklarını, çünkü şehrin tesliminin “Müslüman nüfusun gözünde Osmanlı İmparatorluğu’nun hezimetinden çok, İslâmcılık adına bir talih-sizlik olduğunu” vurguladı.³⁶

Türkiye’nin meselelerini çok iyi bilen bir kişi olan İngiliz konsolosu Herbert Chermside, 1878 ilkbaharında Anadolu’ya yaptığı bir yolculuktan dönüşünde kaleme aldığı rapordan şu satırlar kayda değer:

En ücra köylere ve mezralara kadar ulaşan kamuoyu insanı şaşırtacak kadar açık bir şekilde ifade ediliyor ve genellikle son derece devrimci, yani birçok noktalardan Türklerin hem geleneklerine hem de dinlerine aykırı bir mahiyet arz ediyor.

İstanbul hükümetine ve genellikle paşalara karşı kuvvetli öfke ve nefret duygusu var halkta. Devletine bağlı kahraman bir orduya ve cennet gibi bir ülkeye sahip oldukları halde, umutsuz bir cehalet, sefalet ve düzensizlik ortamı içinde yüzdükleri milletin kafasına dank etmiş benziyor. Görülen o ki, halk kendi durumunun bilincinde ve ne gibi reform ve iyileştirmelere ihtiyaçları bulunduğunun farkında... “Devrimci” ve “geleneklere ve dine karşı” kelimelerini kullandım. Bundan kasdettiğim şu ki, Asya halkı, sultan Rusya ile barış istese ve kendilerine emir vermese bile, İngiltere ile birlikte Rusya’ya karşı savaşa gitmeye hazırdır.³⁷

Halk kendi geleceğine kendi karar verecek kadar özgüven kazanmıştı. Nitekim, Chermside, halkın kendi kendine “Padişahımız bizim için ne yaptı?” diye sorduğunu ve sadece İngilizlerle birlikte Rusya’ya karşı savaşmaya değil, yol ve demiryolları inşa etmek için yardım istemeye de hazır olduğunu ve reformları kabul etmediği için kendi hükümetini eleştirdiğini söylemiştir. Bu duygular “yönetici sınıflar, memurlar, mollalar, zaptiyeler ve köylüler tarafından da paylaşılmaktadır”. Chermside raporunu şöyle bitirir: “Hindistan’dan gelen askerler hakkında ve ayrıca İngilizlerin Müslüman ırklar üzerindeki hâkimiyeti hakkında birçok sorular soruldu. Elbette kendi aralarında bazı görüş ayrılıkları var ve ben öyle tartışmalara tanık oldum ki, olayları um-

³⁶ FDBA, KSH, Türkiye, Trabzon, cilt 5, 21 Eylül, 1878.

³⁷ Tarafımdan vurgulanmıştır. FO 424, cilt 71, s. 85-86, Chermside’dan Hornby’ye, 22 Mayıs 1878.

duğumdan çok daha ılımlı bir şekilde yorumladıklarını görerek şaşır-
dım.”³⁸ Belirtmek gerekir ki, bu rapor Mayıs 1878’de, İngiltere’nin
Ayastefanos Antlaşması’nın sert hükümlerini değiştirmesi için baskı
yaptığı ve bir Osmanlı dostu olarak görüldüğü bir zamanda yazılmış-
tır. Çok geçmeden İngiltere’ye karşı beslenen bu dostluk duyguları, İn-
giltere 1878’de Kıbrıs’ı ve 1882’de Mısır’ı işgal edince düşmanlığa dö-
nüştü.

Fransız kaynaklı bir başka rapor da, Tesalya’dan gelen ve çoğu
mallarını mülklerini çok ucuza Yunanlılara satıp beş parasız Osmanlı
topraklarına göç eden küçük çiftçilerden oluşan Müslüman mülteci
gruplarının bu acıklı durumlarının insanî sebeplerini sorguladıklarını
bildirir. “Ni cette émigration de corréligionnaires, ni le fait grave dont
elle est la conséquence, n’ont excité, les passions des Turcs soit contre
les Héléènes soit contre les étrangers; l’effet a été autréé c’est-à-dire
de discréditer profondément à leurs yeux leur propre gouvernement”³⁹
(Ne dindaşlarının bu göçü, ne sonucunu teşkil ettiği vahim olay Türk-
lerin Yunanlılara veya yabancılara karşı ihtiraslarını kışkırtmamıştır;
etkisi başka olmuştur, yani kendi hükümetlerini fena halde gözlerin-
den düşürmüştür).

Osmanlı Türklerinin kendi hükümetlerine güvensizlikleri bir
destek arayışı ile el ele gitmiştir. Bu da dünyanın başka yerlerinde ya-
şayan Müslümanlarla bir siyasi dayanışma duygusuna ve halkı somut
eylemlere çağırmaya dönüşmüştür. İstanbul’daki İngiliz sefiri şu rapo-
ru yazmıştır:⁴⁰ “Doğal bir millî müdafaa ve milli muhafaza arzusu o
kadar yüksek bir noktaya ulaşmıştır ki, Avrupa Türkiye’sindeki Müs-
lüman ırklarını muhtemelen büyük ölçüde ortak eylemlere itecektir.
Bunların amacı Bulgaristan’ın genişletilmesi teklifine karşı uzun süre-
cek bir gerilla savaşı sayesinde kararlı bir direniş olacaktır ve Güney
ve Orta Arnavutluk ile Rodop Dağları bunun için çok uygun bir alan
teşkil edecektir.”

³⁸ A.g.b., s. 86.

³⁹ FDDB, KSH, Selânik, cilt 6, s. 135, Konsolos Dozon’un raporu, 12 Ekim, 1881.

⁴⁰ FO 78, cilt 2787, Layard’ın 2 Mayıs 1878 tarihli mahrem raporu.

Sefir şunları eklemiştir:

Avrupa Türkiye'sinin çeşitli yerlerinden alınan haberler, Müslüman nüfusun, dindaşlarının Bulgarların ve Rusların elinden çektiklerine karşı, hayatlarına, şereflerine ve mallarına yönelik kötü ve zalimce muamelelere karşı bir millî savunma eylemine girişme kararlılığında olduğunu açıkça göstermektedir. Ve bu Müslüman nüfus, padişah ve hükümeti Müslüman tebaasının güvenliğini sağlayacak garantileri elde etmekten âciz olduğuna göre, kendi güvenliklerini yine kendileri sağlamaktan başka çareleri olmadığına ve hükümet teşebbüslerine karşı çıksa bile direnmekte haklı olacaktırına inanmaktadır.

Yeni “milliyetçilik” İslâm'ı temsil görevini ve Müslümanların davasını devralan yeni toplumsal tabakalardan kaynaklanmıştır. Gerçekten de, hükümetin Müslümanlarla meskûn toprakları bir imza ile elden çıkarmaya kalkması işgale karşı üç ayrı halkçı direniş hareketine yol açmıştır ve mahallî nüfusu seferber etmek için İslâmî dayanışma ve meşru müdafaa duygusu kullanılmıştır. Bosna'da, Müslümanlar, bazı Sırpların da yardımıyla, Avusturya-Macaristan işgal kuvvetlerine karşı aylarca savaştılar. Arnavutlar toplandılar ve Prizren Ligi'ni kurarak Arnavut milliyetçilik ve bağımsızlık hareketinin başlangıç işaretini verdiler. Harekete Bosna ayaklanmasında önemli bir rol oynamış olan Taşlık Müftüsü Mehmed Efendi de katıldı. Rodop Dağları'nda Müslümanlar Rus ve Bulgar askerlerine uzun süre direndiler ve sonunda, ancak padişahın defalarca öyle yapmalarını istemesi üzerine, istemeye istemeye silâhlarını bıraktılar. Fakat bazı bölgelerde direniş 20. yüzyıla kadar sürdü. Bu âsi grupların çoğu etnik olarak Türk değildi, Slav ve Arnavut'tu. Ama kendilerini Müslüman, Osmanlı ve “Türk” sayarlardı, çünkü hepsi aynı anlama gelirdi. Birçoğu eninde sonunda Türkiye'ye göç etti ve yerleşti. Ali Suavi'nin daha önce değinilen V. Murad'ı yeniden tahta çıkarma çabası, hem kurulu siyasi düzene karşı Abdülhamid'in ödünü koparan bir hareket, hem de popülist eylemciliğin ilk örneği idi. Aşağıdan gelen dinî ayaklanma siyasi isyan biçiminde gerçekleşti. Kitleler kendilerini seferber etmeyi öğrendiler.

Yeni bir ideolojinin ortaya çıkması için zemin hazırlanmıştı. İngilizler 1882’de Mısır’ı işgal ettikten sonra yazılan uzun bir konsolosluk raporu Osmanlı Müslümanlarının zihniyetini ve 1878’den sonra İslâmcılığı besleyen psikolojik-politik ortamı çok iyi özetlemektedir.⁴¹

Daha birkaç yıl önce, Müslümanlar her türlü siyasi karışıklıklardan habersiz tutulurlardı ve neticelerine de kayıtsız kalırlardı; fakat eğitimin ilerlemesi, yerli bir basının gelişmesi, Batı uygarlığının ülkeye girmesi ve Avrupa’nın belli başlı merkezleriyle iletişim kolaylıkları halk arasında giderek bir araştırma ruhu uyandırmıştı.

Türkler artık iç ve dış siyasi olaylarla yakından ilgilenmekte, ülkelerini ve dinlerini etkileyen işleri izlemekte ve yorumlamaktadırlar. Avusturya’nın Bosna ve Makedonya ile ilgili istilâci görüşleri, bizim Kıbrıs’ı işgal etmemiz, Fransa’nın Tunus harekâtı, Mısır’daki işlerimiz şimdi burada yükek sınıflar arasında olsun, daha cahil ve mutaassıp sınıflar arasında olsun, hararetle tartışılan konulardır.

Avrupa kamuoyu bunun pek farkında değildir, çünkü Türkler, Hristiyan milletlerden farklı olarak kendi basınlarına hâkim değildirlere ve yabancı gazeteler aracılığıyla kendi görüşlerini yayma imkânları da yoktur. Bununla birlikte, gördüklerimden ve işittiklerimden çıkardığım neticeye göre, Müslüman kamuoyu, burada olsun, başlıca iç merkezlerde olsun, Mısır’da olup bitenlerden çok tedirgindir. *Tercüman-ı Hakikat*’in ve tirajları artan başka gazetelerin fikir ve duygularından etkilenen halk İngiltere ve Fransa’ya dinlerinin ve varlıklarının düşmanları gözüyle bakmaktadırlar.

Bu duygu sadece cahiller arasında değil, fakat ulema ve ordu içinde de ifadesini bulmaktadır.

Ulema ve asker yüksekte atıyor, Mısır’da yaptıklarımıza meydan okuyor ve kendi halinde insanları yakında büyük olaylar çıkacağına ve İslâm’ın bir kez daha Hristiyanlığın birleşik kuvvetlerinin üstesinden geleceğine, çok kan döküleceğine ve büyük acılar çekileceğine inandırıyorlar.

Boş inanlar ve dinî coşku da bu gibi fikirleri beslemeye ve güçlendirmeye katkıda bulunuyor ve geçen her olay bunlara yeni bir anlam yüklüyor.

Halkın Arabi (Urabi) Paşa’ya ve başlattığı isyana kuvvetli bir sempati beslemesi de bundan kaynaklanıyor. Arabi Paşa iyi bir Müslü-

manın prototipi ve *beau ideal*'i (güzel ülküsü) sayılıyor ve eylemleri haremlerde ve kahvelerde yüceltiliyor ve abartılıyor.

Paşanın prestijini ve popülaritesini arttıran, padişahın, halife veya İslâm Dünyası'nın başı olarak, onunla ve sözde Mısır Ulusal Partisi ile zımnî bir suç ortaklığı içinde bulunduğu dair büyüklerin ve küçüklerin kafasında köklü bir şekilde yerleşmiş olan inançtır.

Şunu da eklemem gerekir ki, İstanbul'da Müslümanların İngiltere'ye karşı duyguları çok düşmanca ve nüfuzumuz artık dostça olmaktan çıkıp şüpheyle karşılanmakta ve ayaklar altına alınmaktadır.

SONUÇ

Kısacası, bu raporda dikkatli bir İngiliz konsolosu tarafından anlatılan zihniyet ve ruh hali 1878'den beri Osmanlı Devleti'nde hüküm sürmeğe başlamıştır. Bundan sonraki yılların siyasi ve sosyo-kültürel olayları, Sultan Abdülhamid'in kendi politikalarındaki gelişmeler dahil, geçmiş yüzyıllardaki Osmanlılarınkinden çok farklı bir halet-i ruhiyenin eseridir.

1877-78 Savaşı ve Berlin Antlaşması Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinde en önemli tarihî, kültürel ve psikolojik bir kritik dönüm noktasıdır. İlk kez, hem Osmanlı devlet adamları hem de kamuoyu imparatorluğun çöküşünün kaçınılmaz olduğunun farkına varmışlardır. Evet, Osmanlı İmparatorluğu 1878'den önce de bir yüzyılı aşkın bir zamandan beri bir dizi yenilgilere uğramış ve toprak kaybetmişti, ama bu kayıplar hep sınırlarda yaşanmıştı. Çekirdek, yani Balkanlar ve Anadolu (ve Arap vilâyetleri) fazla bir erozyona uğramadığı için, bazı Müslümanlar imparatorluğun sihirli bir gücü olduğuna ve her yenilgi-den sonra toparlanıp sonsuza dek ayakta kalacağına inanmışlardı. 1877-78 Savaşı küllerinden dirilen bu "Osmanlı anka kuşu" mitosunu kökünden yıkmıştı. Bundan böyle, İmparatorluğun mukadderatı artık ilâhî iradenin önceden belirlenmiş eseri olarak değil, ekonomik, psikolojik, kültürel, toplumsal ve demografik güçlerin belirlediği bir netice olarak görülecekti.

Savaştaki yenilgi aynı zamanda orta sınıfların modernist ve Avrupalı, meşrutiyetçi kanadının, özellikle Midhat Paşa'yı sözcüsü ve

temsilcisi yapan bürokratik, liberal şehir entelijensiyasının da yenilgisiydi. Tutucular, hezimetini “modern” liderlerin akıl ve basiret eksikliğinin sonucu olarak gösterirken, Abdülhamid’i savaşa karşı çıkan fakat yenilikçi-milliyetçi şahinlere sözünü geçirememiş olan akıllı bir lider olarak nitelediler. Sultan şimdi göğsünü gere gere, tahtın İmparatorluğu altı yüz yıl bir arada ve ayakta tuttuğunu ve kötü niyetli modernistler gücüne ve otoritesine meydan okumamış olsalardı, gelecekte de aynı şeyi yapabileceğini ileri sürebilirdi. Osmanlı orta sınıflarının tarımsal ve tutucu kanatları padişahı desteklediler, çünkü toprak bütünlüğünün ve devletin bağımsızlığının korunması kendi mevki ve çıkarlarının da şartı ve teminatıydı.

Sultan böylece İslâmcılığı bir ideolojiye dönüştürmek için gerekli toplumsal ve hukukî dayanağı bulmuştu. Ne var ki, Abdülhamid’in ümmet anlayışı orta sınıflarinkinden çok farklıydı. Onlar ümmet’i sosyo-kültürel bir dinî varlık olarak görüyor ve evrensel kardeşliğe biraz riya kokan bir bağlılık afişe ederken bu varlığın dünyevî özelemleri kucakladığını ve kendi bölgesel-kültürel geçmişlerini ifade ettiğini düşünüyorlardı. Abdülhamid halkın her türlü maddî ilerlemeyi arzu ettiği görüşünü kabul ediyor ve aynı zamanda ilerlemenin devleti güçlendireceğine inanıyordu. Ama şu temel gerçeği görmezlikten geliyordu: Halk maddî ilerleme özleminin yanısıra, çok açık bir şekilde olmasa da, bireyin ilerlemenin nihaî gayesini teşkil ettiğinin ve bireysel özgürlüğün ilerlemenin ayrılmaz bir parçası olarak kabulünü de istiyordu. Abdülhamid’in 1878’den sonraki gelişme politikaları bu toplumsal-siyasal etkenler doğrultusunda belirlendi. Tarımsal orta sınıflar Abdülhamid’in gözüne girdikçe, bölgesel ve yerel kültürlerin yukarıya doğru hareketliliğinin sağlanması, modern eğitimin aşağı sınıflara yayılması ve Osmanlı Devleti’nin durumunun daha iyi anlaşılması için kapılar açıldı. Ortaya çıkacak olan çatışmanın protagonistleri belli olmuştı: Bireye karşı devletin mutlak gücü.

YEDİNCİ BÖLÜM

Modern Bir Müslüman Hükümdarın Zuhuru II. Abdülhamid

GEÇMİŞİN MİRASI

Dünya tarihinde pek az lider, toplumlarında bu kadar can alıcı bir rol oynadıkları halde, sadece yabancılar tarafından değil, kendi halefleri tarafından bile bu kadar kötülenmiş, bu kadar nefretle anılmışlardır. Avrupa edebiyatı Abdülhamid'i Ermeni iç isyanlarını şiddet kullanarak amansızca bastıran "kızıl" sultan olarak, Batı medeniyetine karşı çıkan bir mürteci olarak ve özellikle, Müslümanlar üzerindeki "medenileştirici" Avrupa sultasını yıkmak için pan-İslâmizmi icat eden bir entrikacı olarak tanıtır. Abdülhamid, Jön Türkler ve Cumhuriyet dönemlerinde, Türkiye'de büyük çoğunluk tarafından suçlanmıştır. Arap dünyasında Abdülhamid'e, Batı'ya ve Türkiye'ye oranla daha sıcak bakılmıştır. Fakat 1950'de basın üzerindeki hükümet kontrolü gevşeyince, Türkiye'de de Sultan Hamid lehinde övücü yazılar çığ gibi arttı ve önceki onyıllarda yayımlanmış olan aynı nitelikteki kitaplar yeniden basılarak piyasaya çıkarıldı.

Abdülhamid elbette İslâmcılığın terkiğine giren unsurların hepsini kafasından icad etmedi ama o güçleri olayların baskısı altında bir sentez haline getirdi ve ortaya çıkan İslâmcılık (pan-İslâmizm) kavra-

mına spesifik bir politik-ideolojik muhteva kazandırarak onu kendi icadıymış gibi gösterdi. Bu nedenle hayatına ve yetişme tarzına kısaca göz gezdirmek yararlı olacaktır.

Abdülhamid'in hayatında ve politikasında, ilk bakışta izahı zor bir dizi şaşırtıcı çelişkiler görülür. Sözgelimi, din açısından muhafazakâr gibi görünür, ama kendi günlük hayatı, yaşama tarzı ve alışkanlıkları bakımından en Avrupai sultandı ve eğitim, yönetim, iletişim ve ulaşım alanlarında gerçekleştirdiği reformlar Osmanlı toplumunun iç dokusunu Tanzimat reformlarından çok daha derinlemesine etkiledi. Benzer şekilde, bir İslâmcı olmasına rağmen, yakın çalışma arkadaşlarından çoğu gayri-Müslimdi: Bankacısı Zarifi ve hekimi Mavroyani Rum'du; dostu Arminius Vambery bir Macar Yahudisiydi. Saltanatı döneminde çok sayıda Hıristiyan hükümette görev aldı ve yüksek mevkiler işgal etti. Böylece sırası geldi, Müslümanlar gayri-Müslimlerin emrinde çalışır oldular. Ama sultan ömrünün sonuna kadar dinine bağlı bir Müslüman olarak kaldı ve İslâm'ın, İslâm amel ve ibadetinin üstünlüğüne inandı. Camiler yaptırdı, Mekke ve Medine gibi kutsal yerlerde onarımlara girişti, vs. Dinî törenlerde ve gösterilerde –örneğin hac ziyaretinde– zaman zaman masrafların devlet bütçesinden ödenmesine rağmen, geleneksel din-devlet ayrılığı güçlenerek devam etti.

Abdülhamid yemeklerden önce ara sıra bir çeşit sakinleştirici olarak bir kadeh şampanya içerdi. 1888'de sadrazam Kâmil Paşa sultana yazarak şaraptan alınan ihracat vergisinin indirilmesini ve bundan doğacak gelir kaybının bazı hukukî muamelelerden alınacak harçlarla telâfi edilmesini teklif ettiğinde, Abdülhamid razı oldu. Devletin "İslâmî" ve kendisinin halife olmasına rağmen şarap ihracatı "devlete" yararlıydı.¹ Bu riyakârlık veya çifte standart değildi, malî işlere öncelik tanıyan ve devleti, açıkça dinin hükümlerini çiğnemedikçe, kendi çıkarlarını kollamakta serbest bırakan geleneksel, pratik bir "seküla-

1 Şarap ihracatı hakkında bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 215/17, 19 Temmuz 1888; ve BA, Yıldız, Sadaret Resmî Maruzat (Kâmil Paşa'nın mektubu), belge 43/25, 24 Haziran 1888. Alkollü içkilerin ihracı nizamname ve talimnamelerle düzenleniyordu ve bunların en önemlisi Müskirat Resm-i Mîrîsi Nizamnamesi'ydi.

rizm'in (laiklik) bir gereği idi. Londra'da sefirlik ve Irak'ta valilik yapmış olan Mehmed Namık Paşa (1804-1892) ile Ziya Paşa arasındaki bir tartışma anlamlıdır. Namık, Ziya'ya şarap ve domuz satışından rüsum almanın Beytülmal-i Müslimin için tasavvur bile edilemeyeceğini söyler. Ziya Paşa cevap verir ve devlet hazinesinin Beytülmal olmadığını ve Namık Paşa'nın maaşında da bir miktar şarap ve domuz rüsumu bulunduğunu söyler. Abdülhamid daha sonra Mehmed Namık'a bu gibi tartışmalara girmemesini tembih eder.²

Sekiz yıl kadar önce, Yunanlılarla Bulgarlar Edirne'de aynı kilise binasını ele geçirmek için birbirleriyle savaşırken, padişah binayı Yunanlıların almasına karar verdi, fakat bu arada, Bulgarların 1877-78'de onbinlerce Müslümanı katlettiklerini gözardı ederek, Bulgarlara kendi kiliselerini kurmaları için belediye ait bir parsel toprak ve ayrıca 50.000 kuruş bağışladı.³ Abdülhamid'in popüler Şeyh Ahmed Efendi Dağıstani'yi tutuklatıp Şam'a sürmesi de devlet çıkarı bunu gerektirmiş olduğu içindi; çünkü padişah aşağıdan yukarıya uyanışçılığın hükümetin aleyhine dönebileceğinden korkmuştu.⁴ Abdülhamid'in iç ve dış politikalarına tarafsız bir gözle bakacak olursak, bunların dogmatik dinî ilkelerden kaynaklanmadığını, daha çok Osmanlı tarihindeki bazı uygulamalara ve pragmatik devlet mülâhazalarına dayandığını görürüz. Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet geleneği, atalarından kendisine miras kalan devletin bekasını ve bütünlüğünü teminat altına almayı sultan için kutsal bir vazife yapmıştır. Bununla birlikte devletin sonsuza dek varolmak gibi mucizevî bir kabiliyeti olduğuna inanan seleflerinden farklı olarak, Abdülhamid imparatorluğun ekonomik açıdan zayıf olduğunun ve iç çatışmalarla yıprandığının farkına varmış ve yeniden dirilen bir İslâm'ın ülkenin maddî geri kalmışlığının üstesinden gelemeyeceğini anlamıştı. Çare olarak bir dizi idarî, ekonomik, eğitsel ve benzeri tedbirler uygulamış, fakat bu arada "mo-

2 Ahmed Nuri Sinaplı, *Şeyhül Vüzera: Serasker Mehmed Namık Paşa* (İstanbul, 1987), s. 250-51.

3 Bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 165/87, 15 Ağustos 1880.

4 Dağıstani Şeyh Ahmed ile ilgili yoğun haberleşmeler için bkz. BA, Yıldız, Sadaret Resmî Maruzat, belge 35/38, 5 Aralık 1886; Şeyh Ahmed hakkındaki tartışmalar için Birinci Bölüm'e bakın.

dernizmi” izah edecek herhangi bir formel teorik, felsefî veya ideolojik açıklama yapmamıştır. Abdülhamid’in modernizmi sadece *de facto* dünyevilik idi – yani hayatın maddî yönlerine ilgi duyma.

Sultan toplumun iyiliği için devletin kalıcılığını temin etmeye yönelik her türlü tedbirleri almaya yetkili olduğuna inanıyordu. Bu hakkın kökü eski Orta Asya Cengiz-Türkî dilindeki töre, yani an’ane, gelenektir. Töre özünde laik ama niyette pratikti. Osmanlı siyaset felsefesinin bir özelliğini teşkil ediyordu. Buna göre, hükümet veya hükümdarlık iktidar ilişkilerinin manipülasyonuna ilişkin bir eylemdi. Nihâî tayin, tespit ve karar yetkisi, şeriatın ve ictihadın getirdiği sınırlamalar içinde hükümdarın kendisine aitti. Sultanın tekelinde bulunan mutlak otorite, kanunname diye bilinen son derece zengin bir hükümet mevzuatı külliyyatının gelişmesini sağladı. Bu laik Mecellenin yanı sıra örf (adat veya örf ve adet hukuku) ve şeriat vardı. Teorik olarak şeriat bütün kanunların üstünde olmasına ve bütün kanunların şeriata uyması şart olmasına rağmen, kanunname bu sınırlamaların dışına çıkabiliyor ve hükümet işlerinde en önemli kuralları oluşturuyordu. Bu formül hükümetin değişen şartlara intibak etmesini fakat, bu arada, Cevdet Paşa’nın savunduğu gibi, İslâmî karakterini muhafaza etmesini gerektiriyordu. Sultan son karar mercii idi ve hiçbir siyasi veya ruhanî foruma karşı sorumlu değildi; tek sorumluluğu Allah’a karşıydı. Sultan Abdülhamid her şeyden önce bir Osmanlı sultanıydı ve kendisine emanet edilmiş olan devlet otoritesini bol bol –bütün seleflerinden çok daha geniş ölçüde– kullandı. Arşivlerde bulunan muazzam kararname, emirname ve gizli talimat stoku bunu açıkça gösterir. Seleflerinden farklı olarak Abdülhamid, otoritesinin 1876 Kanun-ı Esasî’si ve “modernist” bürokrasi tarafından karşı çıktığına tanık oldu ve bu aslında Abdülaziz’in saltanatının sonlarına doğru başladı.

13. yüzyılın sonunda Marmara Denizi’nin Doğu kıyılarında Osman ailesi tarafından küçük bir beylik olarak kurulan Osmanlı Devleti, üzerinden bir yüzyıl bile geçmeden dev bir imparatorluğa dönüştü. Devletin kurucuları, Ertuğrul Gazi ve halefleri Osman Gazi ve Orhan Gazi Anadolu’yu istila eden Moğollar tarafından Batı’ya doğ-

ru itilen bir Türk kabilesine mensuptular, fakat baştan beri hiçbir kabile bağlılığını ve ismini kabul etmediler.⁵ Devlet esas itibarıyla II. Mehmed'in saltanatı döneminde "beynelmilelleştirildi" ve tamamen bürokratikleştirildi. Bu kısmen İslâmlaştırılan ve Osmanlılaştırılan etnik grupların iktidara gelmesine izin vermek içindi; hükümet Müslümanların elinde kaldı ama Türklere, etnik bir grup olarak devletin kontrolünde hiçbir öncelik tanınmadı. Buna rağmen İmparatorluk Türklüğünü muhafaza etti –dil bakımından ve çeşitli hükümet ve otorite gelenekleri ve Müslüman ve Osmanlı fakat aynı zamanda Türk olan özel bir toplumsal düzen bakımından. Osmanlı kültür ve devletinin bu "Türk" karakteristiklerinden bazılarının kökleri Orta Asya Türklerinin folklorunda ve dinî kültüründe yatıyordu, fakat bazıları da yüzyıllar boyunca değişmiş ve yeniden şekillenmiş olan İslâmî, bölgesel, yerel ve etnik kültürlerden türemişti. 19. yüzyılın sonuna kadar, özellikle Abdülhamid'in saltanatı döneminde, bu konuya önem verilmemiş ve bir dizi yeni güçler, modernizm kavramı da dahil olmak üzere, Osmanlı-İslâm-Türk tarihî faktörleriyle etkileşmiş ve yeni sentezler yaratmışlardı.

Sultan bu gelişmelerde rastgele fakat önemli bir rol oynamıştır. O da, selefleri gibi, Osmanlı Devleti'nin, hanedanın mülk'ünün, muhafazasını en kutsal görevi saymıştır. Bu kutsal görevi yerine getirmek için sultan elinden gelen her çareye başvurmuş, yeni kanunlar çıkarmış, reformlar yapmıştır vs. Sultanın ve kendisini destekleyenlerin gözünde devletin bekası, mutlakiyetini haklı göstermek için yeterli bir sebepti ve bunu her zaman bazı dinî argümanlarla destekleyebilirdi. Aslında, bir Osmanlı mutlakiyet teorisi formüle etmeye yönelik ilk sistematik çabalar 19. yüzyılın ikinci yarısında Mahmud Nedim Paşa tarafından daha önce sözü edilen risalede, Ahmed Midhat Efendi tarafından *Tercüman-i Hakikat* gazetesinde yayımlanan bir makalede har-

5 Osmanlı devletlerinin kaynakları üzerine uzun münakaşaların özeti için bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, 1995); maalesef, Kafadar, modernist Türk aydınları arasında yerleşmiş bir geleneğin izinden giderek Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda popüler İslâm'ın oynadığı büyük rolü inkâr etmektedir.

canmıştı. Bu yazıların özü şuydu: istibdat (mutlakiyet) zulüm (tiranlık) değildi, çünkü dinde zulüm yoktu, ama geleneksel bir Osmanlı-İslâm otorite biçimi zamanın şartları içinde zorunluydu. Açıktır ki, bu argümanın tersi, desteklenebildiği takdirde, sultanı bu meşrulaştırmadan yoksun kılabilirdi. Diğer bir deyişle, devletin bekası meşrutiyet gibi başka yollardan sağlanabilirse, o zaman mutlakiyetin varlık nedeni kalmazdı. Modernistler ve meşrutiyetçiler 1876'da devletin bekası için daha uygun farzedilen yeni bir siyasi düzen olarak bir anayasa ve parlamento teklif ettikleri zaman işte bunu kastetmişlerdi.

Abdülhamid mutlakiyetini Allah'ın emri olarak telâkki etmiş ve buna karşı çıkmayı dalâlet ve bir şer ve yozlaşma kaynağı olarak nitelemişti. Ama sultan hiçbir zaman mutlakiyetinin niçin ve nasıl İslâm tarafından onaylandığını ikna edici bir surette izah edememiştir. Kaldı ki, birçok ulema da bu konuda kendisiyle hemfikir değildi. Aslında Abdülhamid'in despotizmi bir umutsuzluk eylemiydi; fakat hiçbir zaman yozlaşarak kişisel ve kanlı misillemelere dönüşmemiştir ve Abdülhamid hiçbir zaman öfkeli, ne yapacağı belli olmayan intikamcı büyük babası II. Mahmud'a benzememiştir. Abdülhamid'in sakin bir mizacı vardı; nadiren kızar veya küfür ederdi. Ne yazık ki, Ermenistan ve Makedonya'daki isyanları bastırışı ve düşmanlarının şiddetli saldırıları iyi taraflarına gölge düşürmüştür.

Abdülhamid merkeziyetçiliği mutlakiyetin doğal bir sonucu ve yönetimine karşı iç ve dış odaklı meydan okuyuşlarını karşı koyacak zorunlu bir idarî araç olarak görmüştür. Abdülhamid'in politikaları baştan beri çeşitli grupların direnişiyle karşılaşmıştır ve her biri kendisine değişik sebeplerle karşı çıkmıştır. Bunların arasında orta sınıfların tarımsal kanadını, bürokrasideki yenilikçileri ve dinî düzenin bir kısmını gösterebiliriz. Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumaya ve onu askerî bakımdan güçlendirmeye çalıştığı için, mutlakiyet ile tiranlık arasındaki uçurum gittikçe daralmış ve zaman zaman devletin düşmanlarına karşı seçici bir despotizm uygulanmıştır.

ABDÜLHAMİD'İN HAYATI

II. Abdülhamid'in İslâmcılığın ortaya çıkmasındaki ve Osmanlı tarihinin son otuz yılının şekillenmesindeki çok önemli rolünden dolayı, bu bölümün kalan kısmı hayatının, kişiliğinin, siyasi fikirlerinin ve dinî görüşlerinin esas itibarıyla resmî belgelere, kendi anılarına ve yanında çalışan insanların hatıralarına dayanan bir incelemesine ayrılmıştır. Bu materyalin büyük kısmı daha önce hiç kullanılmamıştır. Abdülhamid üzerine yazılmış kitaplar, özellikle Batı'da yazılanlar sübjektif ve olumsuzdur; buna karşılık son yirmi yıl içinde Türkiye'de ve Arap dünyasında çıkanlar kendisini aşırı derecede savunmuş ve övmüştür.⁶

- 6 II. Abdülhamid hakkında daha erken bir tarihte Batılı araştırmacılar tarafından yazılmış oldukça sübjektif ve popüler eserlerden bazıları şunlardır: George Dorys (Anastase Adossidis – eski Girit valisi Adossidis Paşa'nın oğlu), *The Private Life of the Sultan of Turkey*, çeviri: A.Hornblow (New York, 1901); Barry Unsworth, *The Rage of the Vulture* (Londra, 1982); Abdülhamid Hidayette, *Révolutionnaire, ou, ce qu'on ne pas direfen Turquie* (Zürih, 1896); Alma S. Wittlin, *Abdulhamid: The Shadow of God* (Londra, 1940) [olaylara dayanmaya çalışan bir kitap]; Philip Paneth, *Turkey: Decandence and Rebirth* (Londra, 1943). Biraz daha detaylı ama hâlâ tek yanlı kitaplar için bkz. Edwin Pears, *Life of Abdulhamid* (New York 1917); Paul André Desjardin, “Au Pays de l'espionnage: Les sultans Mourad V et Abd-ul-Hamid,” (Paris, 1982). Eksik olmakla beraber daha iyi bir eser için bkz. Sir Henry George Elliot (kızı tarafından yayımlanmıştır), *Some Revolutions and other Diplomatic Experiences* (Londra, 1922); W.S. Monroe, *Turkey and the Turks* (Londra, 1895). Abdülhamid'i konu edinen şu romanlara da bakın: Michel de Grèce, *Le Dernier Sultan* ve Nahid Sırrı Örik, *Sultan Hamid Düşerken*, 3. baskı (İstanbul, 1944). İlk kez 1937'de yayımlanan bu kitapta, Abdülhamid'in saltanatının, Jön Türklerin tarassut ve nezareti altında geçen son yılı ele alınmıştır. O. (1894-1960) hem Türkçe hem Fransızca romanlar ve öyküler yazmış ve daha çok 1908-60 kuşağının Abdülhamid düşmanı görüşlerini oldukça iyi yansıtmıştır. Orhan Asena'nın, ilk kez 1995'te İzmir'de sahneye konulmuş *Yıldız Yargılanması* (İstanbul, 1990) adlı oyunu ise, Midhat Paşa'nın 1881'de yargılanmasını konu edinmiştir. Bunların hepsinin üstünde yer alan bir kitap John Haslip'in *The Sultan: The Life of Abdulhamid II* adlı eseridir (Londra, 1958).

Türkçe kitaplara gelince, ana kitaplar, Osman Nuri'nin 3 ciltlik *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı, Hayat-ı Hususiye ve Siyaseti* (İstanbul, 1327 (1907) ve Sait Paşa'nın *Hatıratı*'dır (3 cilt, İstanbul, 1928). *İslâm Ansiklopedisi*'nin (İA) eski baskısındaki, 1940'larda A.H. Ongunsu tarafından yazılmış olan “Abdülhamid” maddesi yüzeyseldir ve Cumhuriyetçi liderlerin resmi olumsuz bakış açısını yansıtır. Diyanet Vakfı tarafından yayımlanmakta olan *İslâm Ansiklopedisi*'nde Abdülhamid daha dengeli bir şekilde ele alınmıştır: Cevdet Küçük, *İA*, s.216-24. Cumhuriyet yönetiminin Abdülhamid hakkında “resmî” görüşü dönemin bütün genel kaynaklarında yansır: Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri, 1876-1907*, cilt 8 (Ankara, 1962). Abdülhamid'in itibarını iade çabaları 1945-46 siyasi liberalleşme yıllarında zaman zaman baş göstermeye başladı. Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan*

II. Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Komitacılar, 2. baskı (İstanbul, 1972; ilk baskı 1964; ve Stanford J. Shaw ve Ezel Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 cilt (New York, 1977), 2 cilt. (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye 1-2*, (İstanbul, 1994)). Yazarlar bu ciltte Abdülhamid'i Orhan Koloğlu'nun *Abdülhamid Gerçeği*'ne oranla (İstanbul, 1987) daha dengeli ve olumlu bir referans çizgisine oturturlar. En ayrıntılı ve dengeli biyografilerden biri Abdülhamid'in kâtibi Tahsin Paşa'ya aittir: *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları* (1931; ikinci baskı, İstanbul, 1990). Ayrıca bkz. Aydın Talay, *Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamid* (İstanbul, 1991). Abdülhamid'e sıcak bakan yaklaşımlar için bkz. Y.K. Necefzade, *1908-1918 Sultan İkinci Abdülhamid ve İttihad-ü Terakki* (İstanbul, 1967) ve Mustafa Müftüoğlu, *Tarihin Hükmü: Her Yönü ile Sultan İkinci Abdülhamid* (İstanbul, 1985). Abdülhamid hakkında çoğu Türkçe olmak üzere, daha az önemli birçok kitap daha yazılmıştır. Bir tanesi Ahmed Refik Altınay'ın *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı*'dır (İstanbul, 1931). Abdülhamid düşmanı cepheye ve kampanyasına gelince, bkz. Süleyman Kâni İrtem, *Abdülhamid Devrinde Hafriyelik ve Sansür* (İstanbul, 1985). Bu kitap eski bir İttihadçı olan İrtem'in (1871-1945) 1933-1945 yıllarında "Saray ve Babıâli'nin İçyüzü" başlığı altında *Akşam* gazetesinde tefrika edilen yazılarından derlenmiş bir kitaptır (ç.n.) İttihad ve Terakki döneminde yüksek mevkiler -İstanbul valiliği gibi- işgal etmiş olan Kâni İrtem Cumhuriyetten sonra itibarını yitirmiş ve gelirini arttırmak için *Akşam* gazetesinde tarihi yazılar yazmıştır.

Abdülhamid'in kişilik ve siyasi görüşlerine nüfuz etmemizi sağlayacak en güvenilir kaynaklar belki de kendi anılarıdır; Abdülhamid bizzat siyasi anılarını yazmış ilk ve son Osmanlı padişahıdır. Bu hâtıratın birkaç versiyonu vardır:

- (1) 1909'da hal' edildikten sonra sürüldüğü Selânik'te sekreteri Ali Muhsin Bey'e dikte ettiği anılar. Bunların âkabeti belli değildir. Muhafızları olan subaylar anıları müsaderet etmişler ve "bazı teklifleri" reddetmesi üzerine kâtibi Ali Muhsin'i tutuklamışlardır.
- (2) Abdülhamid'in sağlığında, Paris ve Neuchâtel'den Allinger Kardeşler, *Avant la débâcle de la Turquie: Pensées souvenirs de l'ex-sultan Abdul-Hamid* (Türkiye'nin çöküşünden önce: eski Sultan Abdülhamid'in düşünceleri ve anıları) adlı bir kitap yayımlamışlardır (Paris, 1914). Baş sayfadaki yazıdan anlaşıldığına göre, bu anılar Ali Vehbi Bey tarafından toplanmış ve Fransızcaya çevirilmiştir. Sultan Abdülhamid'in saltanatı boyunca, güncel siyasi olaylar sefer ve şahsiyetler hakkındaki fikirlerini ve tepkilerini hizmetindeki kâtiplere dikte ettiği bilinmektedir. Belirli tarihleri olan bu bölüm pörçük anılar 1891 ve 1892'ye kadar uzanır. Kitap Türkçeye çevirilmiş ve İsmet Bozdağ tarafından, Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım* adı altında yayımlanmıştır (İstanbul, 1974); 1975, 1984 ve 1987'de yayımlanan müteakip baskılar 1974 baskısının tıpkısıdır. Abdülhamid'in en güvenilir anılarının bunlar olduğu anlaşılmaktadır ve bu kitapta da büyük ölçüde bu anılar kullanılmıştır.
- (3) İlk kez İbnü'l-Emin Mahmud Kemal (İnal) tarafından 1926'da *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*'nda yayımlanan Abdülhamid'e ait bir dizi anı-notlar Yıldız Sarayı'nda saklanan evrak arasında bulundu. Bu anıların bir versiyonu *Utari*'te (1918-20 yıllarında yayımlanan ve bütün araştırmalarımaya rağmen bulamadığım düşük tirajlı bir dergi) yayımlandı. Bu anılar sultanın kendisi tarafından 1333 (1917) yılında İstanbul Beylerbeyi Sarayı'nda yaşarken yayımlandı. Sonradan öğrenildiğine göre, sultan bu anıları Leipzig'deki bir yayınevine göndermiş ve bunların ölümünün üstünden beş yıl geçmeden yayımlanmaması için talimat vermiştir. Abdülhamid 1918'de öldü, fakat Leipzig'deki yayınevi anıları hiçbir zaman yayımlamadı. Yayıncı ve yazar İsmet Bozdağ 1941'de Bursa'da bir sahaftan birtakım eski kitaplar sa-

tain aldığını ve bunların arasında çıkan bir elyazmasının içinde bunun “bazı önemli konularının alınmamış olması dışında, Leipzig’e gönderilen orijinal metnin bir sureti” olduğunu bildiren bir not bulduğunu ileri sürdü. İşte Selek Yayınları tarafından 1960’da İstanbul’da *II. Abdülhamid’in Hatıra Defteri* adı altında yayımlanan kitabın elyazması metnin eksik bir versiyonuydu. Bozdağ 1961’de Leipzig’e gönderilen anıların tam metnini bulmak için bir araştırmaya girdiğini bildirmektedir. Sonunda, o zamanki Alman Federal Cumhuriyetinde işçi olarak çalışan Türkler için ayrı bir Avrupa baskısı yapan *Tercüman* gazetesinin muhabirleri, Abdülhamid’in anılarının teslim edilmiş olduğu fakat 1923’te kapanmış olan yayınevinin gerçek adı verilmemiş olan sahibinin büyük oğlunu Leipzig’de buldular. Yayımcı ölümünün üstünden beş yıl geçmiş olmasına rağmen Abdülhamid’in elyazmasını yayımlayamamış ve saklaması için oğluna vermişti. 1973’te oğlu el yazmasını Bozdağ’a teslim etmiş ve Bozdağ da 1974’te bunu *Sultan Abdülhamid’in Hatıra Defteri* adıyla yayımlamıştır (ben 1988’de Pınar Yayınları’ndan çıkan sekizinci baskıyı kullandım). Bozdağ’ın “Leipzig hikâyesi”ne inanmayanlar olmuş fakat anıların otantikliğine itiraz edilmemiştir. Bkz. Alaeddin Yalçinkaya, *Sultan II Abdülhamid Han’ın Notları* (İstanbul, 1996).

Abdülhamid’in 1917’de dikte edilmiş ve Leipzig’e gönderilmiş anıları sultanın siyasi bakımdan iade-i itibarını sağlanmaya yönelik çabalarını yansıtır. 1908-1919’da iktidarı kaybettikten sonra, sultan Bosna’nın Avusturya tarafından ilhakına, 1912-13 Balkan Savaşı’nın feci sonucuna, Osmanlı İmparatorluğu’nun Almanya’nın safında I. Dünya Savaşı’na katılmasına ve bunun sonucunda imparatorluğun çöküşüne tanık olmuştu. Başta Jön Türkler ve 1876 Meşrutiyetçileri olmak üzere düşmanlarını bütün bu kayıplardan sorumlu tutmuş ve aynı zamanda kendisini, İngiltere’nin hizmetinde olmakla suçladığı Midhat Paşa’nın öldürülmesine emir vermiş olmak ithamına karşı savunmuştur (Abdülhamid, Hüseyin Avni Paşa’nın İngiltere’den para ve destek aldığını ve 1876’da Midhat Paşa’yla birlikte, Sultan Abdülaziz’in tahttan indirilmesinin mimarı olduğunu iddia etmiştir). 1917 anıları subjektif ve kendine haklı çıkarmaya yöneliktir ve yer yer doğru olmayan olaylarla doludur, fakat buna rağmen olaylara dayanan çok yararlı bazı bilgiler vermiştir. Dolayısıyla, Fransızcaya da çevrilmiş olan anılar bu konuda en güvenilir ve aydınlatıcı kaynaklar arasında yer alır. Abdülhamid’in bazı kişisel görüşleri ve sözleri hakkında bkz. Atilla Çetin ve Ramazan Yıldız, *Sultan İkinci Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim* (İstanbul, 1976).

Abdülhamid’in kişisel hayatı ve saray entrikaları hakkında diğer bir anılar dizisi de kızlarının hatıralarıdır. Onuncu çocuğu (altıncı kızı) olan Ayşe Osmanoğlu yetişkin hayatının büyük bir kısmını (1924-52) Avrupa’da sürgünde geçirmiş ve ilk kitabı yayımlamıştır. Bkz. *Babam Sultan Abdülhamid (Hatıralarım)*, 3. baskı (Ankara: Seçuk, 1986; birinci baskı 1960). İkinci kitap Şadiye Osmanoğlu tarafından yayımlanmıştır: *Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri* (İstanbul, 1966). Abdülhamid’in sanatçı yönü için bkz. Nihat Ergin, *Yıldız Sarayı’nda Müzik: Abdülhamid II Dönemi* (Ankara, 1999).

Türk arşivlerinde Abdülhamid’e atfedilen daha başka bölük pörçük anılar da vardır. Bunlar cümlelerin ortasında bitiveren onbir adet el yazısıyla yazılmış kâğıttan ibarettir. Bu anıların bir kısmı *İkinci Abdülhamid’in Hatıra Defteri*’ne (İstanbul 1960) alınmıştır. Bkz. BA, Yıldız, bölüm 8 (Hatrat-ı Seniye), dosya 77/3, belge 2009.

Bu çalışmanın başka yerlerinde bahsi geçenlere ek olarak, Abdülhamid’in hizmetinde çalışan yüksek mevkilerdeki memurlar tarafından yazılmış bir dizi anı vardır. Bu yazarların çoğu

II. Abdülhamid otuz dördüncü Osmanlı sultanı ve yirmi altıncı halifedir. Padişahların yazlık ikametgâhları olan Çırağan Sarayı'nda Sultan Abdülmecid (1823-61) ile Tir-i Müjgan Kadınefendi'nin oğlu olarak dünyaya geldi. Abdülmecid'in 1839'da evlendiği Tir-i Müjgan, Ubih kabilesinin Şapsug (Çerkez) şeflerinden birinin kızı olan güzel bir kadındı (Ubihlar Türkiye'deki ve hattâ Kafkasya'daki en küçük Çerkez gruplarından biriydi ve dilleri bugün yok olmuştur. Ubihların Türkiye'deki son sözcüsü Tefvik Esenç, İsmet Ersan'ın 1986 civarında çevirdiği, ödül kazanan bir belgesel filme konu olmuştur). Abdülhamid çocukluğundan itibaren ailesinden birçok kişiyi kaybetti. Tir-i Müjgan'ın ikinci ve hayatta kalan tek çocuğuydu. Annesi 1853'te üçüncü çocuğunu dünyaya getirdikten kısa bir süre sonra veremden öldüğünde, Abdülhamid aşağı yukarı onbir yaşındaydı. Tir-i Müjgan oğlunu çok severdi ve Abdülhamid de annesinin bu sevgisine aynı şekilde karşılık verirdi. Ölünce hâtırasını, mensup olduğu Çerkez kabilesinin üyelerine özel muamele yapılmasını sağlamak dahil olmak üzere, çeşitli şekillerde yaşattı. Annesinin erken ölümü Abdülhamid'i şefkatten mahrum bıraktı ve içine kapanık, sessiz ve ketum bir çocuk olarak büyüdü ve bu onu hanedanın diğer üyelerinden uzaklaştırdı.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki değişikliklere paralel olarak, sultanların hayat tarzlarında da derin değişimler oldu. Bunların en belirgin olanı oturdukları saraylardaki değişiklikti. 1453'te İstanbul'un fetminden bu yana Osmanlı sultanları ve aileleri yüzyıllardan beri daha çok Topkapı Sarayı'nda (ve Çırağan ile Beylerbeyi gibi bazı yazlık sa-

saray sekreterleri olarak çalışmışlardır. *Mabeyin kâtipleri* diye bilinen bu memurlar genellikle Mülkiye mezunuydu. Bu anılar arasında, aşağıdakiler kayda değer: Fahri Bey (Abdülaziz'in kâtiibi), *İbretnâme: Mabeyinci Fahri Bey'in Hatıraları ve İlgili Bazı Belgeler*, yayımlayan B. S. Baykal (Ankara, 1968); Ali Cevat, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve 31 Mart Hadisesi: II. Abdülhamid'in Son Mabeyin Başkâtibi Ali Cevat Bey'in Fezlekesi* (Ankara, 1960); Mehmet Tefvik (Biren), *II. Abdülhamid Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, iki cilt (İstanbul, 1993) [Ahmed Hamdi Efendi'nin oğlu olan Biren tanınmış bir ulema ailesinin mensubuydu]; ve Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim* (Ankara, 1957). Ruth Haerkötter Abdülhamid hakkındaki bütün yayınları (özellikle 1980'den sonra çıkanları) ve politikaları üzerinde Türkiye'de girilen tartışmaları incelemiştir: *Sultan Abdülhamid II in der türkischen Publizistik seit Gründung der Republik* (Frankfurt, 1996). Abdülhamid'i savunanlara karşı şiddetli bir saldırı için bkz. Marksist *Aydınlık* dergisi, no.454 (1996).

raylarda) oturdular; Topkapı'nın mimarisi, gelenekleri, organizasyonu ve ruhu bütün Osmanlı İmparatorluğu için bir örnek teşkil etti. Yemekten anlayanların dünyanın en sofistike mutfağı saydıkları Çin mutfağıyla aynı ayarda tuttukları Türk aşçılık sanatı Topkapı Sarayı'nda gelişti. Buna rağmen, 19. yüzyıldaki son üç Osmanlı sultanının üçü de Boğaziçi'nin Avrupa yakasında, her biri Topkapı Sarayı'ndan büyük olan yeni birer saray yaptırdılar. Abdülmecid, isminden de anlaşılacağı gibi, denizden doldurulan toprak üzerine Dolmabahçe'yi inşa ettirdi. Abdülaziz Beşiktaş'a yakın Çırağan'daki eski yazlık sarayı yıktırarak yerine devâsa bir saray inşa ettirdi. 1910'da yanan bu saray uzun yıllar harabe halinde kaldı. 90'lı yıllarda restore edilerek lüks bir hotel haline getirildi. Abdülhamid'in kendisi ise esas itibarıyla ahşap ve birkaç yüz dönümlük parkı olan Yıldız Sarayı'nı yaptırdı. Kendisi de sürekli olarak burada ikâmet etti. Sonra, uzun zaman askerî okul olarak kullanılan ve büyük ölçüde hasar gören Yıldız Sarayı onarıldı. Bugün sarayın bir bölümü İslâm Tarih, Sanat ve Kültürü Araştırma Merkezi (IRCICA) olarak kullanılmaktadır. Merkez 1994'te Abdülhamid'e ithaf edilen bir müze açtı ve sarayın diğer bölümleri, harem dahil yavaş yavaş restore edilmektedir.

Abdülmecid'in 1853-54'te Boğaziçi kıyısında inşa ettirmeye başladığı Dolmabahçe Sarayı uzun yıllar sultanların hizmetinde çalışmış ünlü bir Ermeni ailesinin mensubu olan Garabed Balyan tarafından Versailles Sarayı örnek alınarak inşa edilmiştir. Bugün müze olan Dolmabahçe bir gecede modernliğin sembolü ve modeli haline geldi ve Osmanlı sarayına ve yüksek sosyetesine Avrupa saraylarının kıyafet ve hayat tarzlarını getirdi, sarayda parlak diplomatik resepsiyonlar ve ziyaretler verildi. Dolmabahçe Sarayı'nın inşası Osmanlıların Avrupa'ya açılışını temsil eder: kurumlar, mimari, elbiseler, şehir planlaması, sanat ve edebiyat, kadınla ilgili yeni bir anlayış (evlilik bir ortaklık olarak görülmeye başladı) ve romantik aşk... Sultan Abdülmecid yeni aşk kavramından çok hoşlandı ve Avrupalı kadınlar iltifatlarına mazhar olmak için etrafında dönmeye başlayınca haremdeki kadınlar ihmale uğradı. Topkapı Sarayı üstünlüğü Dolmabahçe'ye kaptırınca, bu önemsiz gibi

görünen olay beklenmedik sonuçlar doğurdu. “Eski” ile “yeni” arasında başlayan savaşta, sultanın eski gözdeleleri ve yardımcıları Topkapı Sarayı’nın karanlık dehlizlerinde yoksulluk içinde bırakılırken, yenileri Dolmabahçe’de toplandılar. Abdülhamid’in çocukluğu ve gençliği iki sarayda geçti ve geleceğin padişahı Dolmabahçe’yi tercih etti.

Tir-i Müjgan’ın ölümünden sonra, Abdülmecid, Abdülhamid’i Çerkez reislerinden birinin kızı olan dördüncü karısı Perestû’ya emanet etti ve büyütülmesini ona bıraktı. Dindar ve olgun bir kadın olan Perestû çocuksuzdu. Abdülhamid’in yetiştirilmesini üzerine aldı ve onu kendi çocuğu gibi sevdi. Ama görünen odur ki, o zamanki unvanıyla Abdülhamid Efendi, Topkapı Sarayı’nda kalanların terk edilmişliğini ve yalnızlığını paylaştı. Bu terk edilmişlik duygusu babası Abdülmecid büyük oğlu Murad’ı açıkça tercih ettiğini gösterince büsbütün arttı. Murad’ın hayat dolu sıcak kişiliği Abdülhamid’in içe kapanık, mesafeli ve soğuk mizacıyla tam bir tezat teşkil ediyordu. Abdülhamid 1876’da padişah olunca, Perestû bütün harem kadınlarının göz diktiği Valide Sultan unvanını aldı sarayda nüfuzlu bir yeri olan haremın başına geçti. Fakat Abdülhamid, Perestû’ya devlet işlerine karışmamasını sıkı sıkıya tenbih etti.

Abdülhamid ilk eğitimini, Sarayın alışılmış geleneğine göre, derin bilgileri ve devlet işlerine vukufu ile tanınan özel hocalardan aldı. Fevkalâde zekiydi, olağanüstü bir hâfızası vardı ve pratik işlerle ilgilenmekten çok zevk alırdı. Fakat dersine çalışmaktan ve okumaktan pek hoşlanmazdı. Gerçi bir ara Münif Paşa’dan kendisine ekonomi politik öğretmesini istediği bilinmektedir. Anılarında açıkça “Tahta çıktığımda düzenli çalışmak ve araştırmak için çok fazla zaman bulamadım. Tahtın varisi olarak [ilk] günlerim, biraderlerim gibi boş şeylerle geçmişti,”⁷ diye yazar. Belki de bu tahta veraset sırasında üçüncü sırada gelmesinden ve padişahlığı kendisine uzak görmesinden ileri gelmiştir. Eğlence hayatı, içki ve aşk maceraları dahil, hekimi –Rum Mavroyani– böyle sefiş bir hayatın sağlığı için zararlı olabileceğini

söyleyerek kendisini uyarması üzerine sona erdi. Abdülhamid ondan sonra içkiyi bıraktı ve düzenli, sağlıklı bir hayat sürmeye başladı. Ama bürokrasinin ve saray personelinin çeşitli hizipleri arasında süregelen çetin ve amansız iktidar mücadelesi padişaha kimseye güvenmemeyi öğretti. Son derece ketum ve içten pazarlıklı olmaya başladı hayatî hükümet kararlarını etkileyen herkesten ve her şeyden şüphelenir oldu. Bu, olumsuz sonuçlar yaratan, neredeyse patolojik bir haldi.

Padişahların bir zanaat veya el sanatı öğrenmelerini amaçlayan çok eski bir Osmanlı saray geleneğine uyan Abdülhamid iyi bir marangoz oldu ve bazı çok güzel mobilyalar imâl etti. Marangozluk onun için bir dinlenme, gevşeme ve rahat etme aracı ve neredeyse ömrünün sonuna kadar meşgul olduğu bir hobi haline geldi. Çok çalışkandı. Normal olarak, günün ondört saatini, yurt içinden ve dışından gelen düzinelerce mektubu bizzat okuyup cevaplandırmakla geçirirdi. Türk arşivlerindeki muazzam Yıldız koleksiyonu Abdülhamid'in olağanüstü çalışma kapasitesine tanıktır ve Osmanlı sultanının Batı'da hâkim olan, kendini harem zevklerine adanmış tembel bir despot imajını desteklemekten uzaktır. Gerçek bunun tam tersidir: Abdülhamid bir hükümdar olarak hayatını devlet işlerine, işgal ettiği makamın görevlerine adanmış bir insandı; geriye kalan boş zamanlarında ise, eğlenmek ve dinlenmek için, ailesiyle yemek yer, tiyatro oyunları seyreder, genellikle Avrupalı sanatçılar tarafından icra edilen opera müziği dinlerdi.

II. Abdülhamid içine dönük bir pragmatistti; hayat ve devlet sorunlarıyla uğraşırken, kitap okuma ve tefekkürden çok, gözlemlerine ve tecrübesine güvenirdi. Handikapı biraz kararsız ve sebatsız olması, sık sık vakit kazanmaya çalışarak geçici tedbirlerle yetinmesi, çeşitli araçlar kullanması ve işleri sürüncemede bırakmasıydı. Pratik nedenlerle birçok insanın, yerlilerin ve Arminius Vambery (1831-1913) gibi yabancıların, dostluğunu elde etmeye ve özellikle Vambery'yi Avrupa basınıyla ilişkilerinde halkla ilişkiler uzmanı olarak kullanmaya çalıştı.⁸ Abdül-

⁸ Public Records Office, FO 800/32 (Vambery kâğıtları); ayrıca bkz. Vambery'nin kendi yazıları ve otobiyografisi: *His Life and Adventures* (Londra, 1883) [Bu kitabın birçok baskıları vardır ve her biri diğer baskılarda bulunmayan bilgileri içerir]; ve "Personal Recollections of Abdül-

hamid biraz Fransızca bilirdi, fakat “Türkçesi” konuşma Türkçesine daha yakındı ve “elit tabaka tarafından konuşulan ağdalı Osmanlıcaya rağbet etmezdi.”⁹ Mizacı, davranışları ve zevkleri bakımından Abdülhamid amcası Abdülaziz’e benzerdi: ikisi de sıradan Müslüman Osmanlıya, yüksek sınıf seçkinlerinden daha yakındı. Amca-yeğen bu halka yakın yönlerini annelerinden almış olabilirler, çünkü ikisinin de annesi (sultanlardan çoğunun annesi gibi) halktandı; ama halk kültürünün tedricen yukarı tabakalara nüfuzunun da bunda etkisi olmuş olabilir.

Abdülhamid sultanlık otoritesinin ilâhî kaynaklı olduğuna, yani Allah’tan geldiğine inanırdı. “Padişah sadece Allah’a ve tarihe karşı sorumludur,” derdi. Onun için amcası Abdüllaziz’in hal’edilmesini Osmanlı imparatorluk geleneklerine ve imtiyazlarına yapılmış en ağır hakaret addetmiş ve bunun kendisinin de bir gün tahttan indirilmesi için bir örnek teşkil etmesinden korkmuştur. Abdülaziz’in daha sonraki intiharı ise –ki Abdülhamid sonradan Abdülaziz’in öldürüldüğüne hükmetmiştir– sultanın bürokrasinin meşrutiyetçi kanadına güvensizliğinin daha da artmasına yol açmıştır.¹⁰ Uzun süre özel kâtipliğini yapmış, güvendiği az sayıdaki yardımcılarında biri olan Tahsin Paşa, anılarında Abdülhamid’in bütün bürokratlardan, ama özellikle şeyhülislâmın başkanlığındaki Meşihat Dairesi’ndekilerden çekindiğini anlatır.¹¹ Sultanın çok iyi bildiği gibi, ancak şeyhülislâm halife-sultanın tahttan indirilmesi için fetva verebilirdi. Abdülhamid softalara, yani dinî okul öğrencilerine hiç güvenmezdi. Çünkü bunlar, Abdülaziz örneğinde görüldüğü gibi, gayri memnun ulema ve meşrutiyetçiler tarafından hükümdara karşı seferber edilebilirlerdi.

mid and His Court,” *Nineteenth Century and After* 65 (Haziran 1909): 69-88 ve 66 (Temmuz-Aralık 1990): 980-94 (bunlar anıların bazı bölümlerinin genişletilmiş versiyonlarıdır). Vambery’nin Abdülhamid’le konuşmalarına ilişkin mektupları Türkçeye çevrilmiş ve biraz yanıltıcı ve duygusal bir başlık altında yayımlanmıştır: bkz. Mim Kemal Öke, *Vambery, Belgelerle Bir Devletlerarası Casusun Yaşam Öyküsü* (İstanbul, 1985).

9 Öke, *Vambery*, s.4

10 Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam* (İstanbul, 1980); bu anılar Cemal Kutay tarafından adlandırılmış ve yayımlanmıştır.

11 Bkz. Tahsin Paşa, *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa’nın Yıldız Hâtrâtı* (İstanbul 1990), s. 227.

1889'da, Osmanlı payitahtında dolaşan ve Avrupa basınına yansıyan haberlere göre, Adliye Nazırı Cevdet Paşa'nın himayesinde bulunan Ömer Hilmi Efendi'nin evinde meşihata mensup bazı yüksek memurlarla birlikte, ulemanın ve başka bilginlerin de katıldığı bir dizi toplantı düzenlenmiş ve bu toplantılarda sultanın politikaları ve eylemleri eleştirilmişti. Dahası, sadrazam Kâmil Paşa sözde softalara büyük miktarda para dağıtmıştı. Sarayın önyak olduğu soruşturmaların işin aslı esası olmadığını meydana çıkarmış olmasına rağmen, Kâmil Paşa, Aydın valiliğine atanarak "nötralize" edildi ve softalar nezaret altına alındı.¹²

Abdülhamid iş bulmak için etrafında dolaşanların çoğunun hizmetle değil, yüksek bir gelir sağlamakla ilgili olduklarını ve ilk fırsatta kendisine ihanet edeceklerini çok iyi biliyordu. İngiliz sefiriyle bir konuşmasında, sultan şikâyet kabilinden, Türkiye'de para kazanmanın ve lüks bir hayat yaşamının tek yolunun hükümet memuru olmaktan geçtiğini ve makam ne kadar yüksek olursa maaşının da o kadar fazla olduğunu söyledi. Bu nedenle iş için yoğun ve amansız bir rekabet vardı ve gerçekten kaliteli çok az memur bulunabiliyordu. Sultan bu iş ve mevki mücadelesinin Osmanlı Devleti'nin sınıfsız bir toplum olmasından kaynaklandığı inancındaydı. Buna karşılık, İngiltere bir sınıf toplumuydu, insanların iş hayatına girerek para kazanmasını mümkün kılıyordu ve orada kamu hizmetinde çalışmak isteyenler bunu prestijli ve kârlı bir geçim kaynağı sağlamak için değil, vatanlarını sevdikleri için yapıyorlardı.

Abdülhamid, açıkça, her biçimiyle maddî ilerlemeden yanaydı ve padişah olduğu günden beri, devletin siyasi geleneklerini ve padişahın üstünlüğünü sorgulamamaları şartıyla, pratik zekâlî ve sağduyulu yöneticileri tercih etmiştir.¹³ İlginçtir ki, Abdülhamid ömrü boyunca biraz ihmalkâr babası Abdülmecid'e ve amcası Abdülaziz'e en derin

12 Ayrıntılar ve Avrupa basınında çıkan makalelerin suretleri için bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 221/40, 221/54, 20-29 Ocak (Kânunisanî) 1889; ayrıca *Le Temps*, 20 Ocak, 1889.

13 Abdülhamid'in kalkınma planı için bkz. FO 78/2951, belge 442, 28 Mayıs 1879; Stanford Shaw tarafından yayımlanmıştır: *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973): 359-68.

saygı ve hayranlığını ifade etmekten geri kalmamış, reformlarını ve Avrupa ile ittifaklarını övmüş, ama kültür konularına gelince, Batı'yla yakınlaşmalarını övmekten kaçınmıştır.

Abdülhamid'in bugüne kadar çok az üzerinde durulmuş ve genellikle olumsuz bulunmuş ekonomik politikaları yeniden değerlendirilmelidir. Ekonomik meşgalelere kök salmış ve kendine özgü kültürel özellikler sergileyen gerçek bir Osmanlı orta sınıfı esas itibariyle Abdülhamid zamanında ortaya çıkmıştır. 1858'de çıkarılan çok önemli Arazi Kanunnâmesi yeniden gözden geçirilerek devlet topraklarının özel şahısların ve daha çok Müslümanların eline geçmesini sağlayacak şekilde değiştirildi. Özel teşebbüs, teşvik edilmese bile kösteklenmedi ve yabancı sermaye –başta Fransız sermayesi olmak üzere– imparatorluğa girdi ve yükselen bir grup Müslüman ve Hristiyan müteahhit ile birlikte gelecekteki iktisadî kalkınma için sınaî bir temel attı. Merkez Bankası olarak hizmet veren bir Fransız bankası, Osmanlı Bankası yüksek bir siyasi ve toplumsal bedel karşılığında da olsa, sistematik modern malî yönetimin temellerini attı. İthalat-ihracat politikaları, özellikle Amerikan ürünlerinin Avrupa pazarlarındaki rekabetinin Osmanlı üretimi için ciddi tehditler teşkil ettiği tarım sektöründe hükümet kararlarında gittikçe ağırlık kazanmaya başladı. Rahatça söylenebilir ki, Osmanlı ekonomisi Abdülhamid döneminde büyük değişikliklere uğramış ve bunlar kültürel, siyasi ve toplumsal gelişmeleri etkilemiştir. Abdülhamid etrafında şekillenen kapitalist dönüşümü tam olarak anlayamamıştır, ama bunu kaçınılmaz olarak kabul ettiği de bir gerçektir. Ekonomik politikaları, bir yandan iş ve ticarete karşı bir “bırakınız yapsınlar” yaklaşımından ve öte yandan, ilerleme adına, bir demiryolları ve karayolları alt yapısı yaratma çabalarından oluşmuştu. Bütün bunlar biraz ilkel de olsa kozmopolit bir kapitalist sistemin temellerini atmaya katkıda bulundu. Bu politikaların sonucu olarak ortaya çıkan ve gelişen yeni orta sınıflar Osmanlı İmparatorluğu'nda değişikliğin kilit etkeni oldular. Teknoloji ve pratik bilimlere ilgi de bu sayede arttı. Nitekim, hükümet veya özel Batı şirketleri tarafından üstlenilen çeşitli projeler ve orta ve yüksek seviyedeki ders kitaplarının bi-

linsel konulara yer vermeleri buna tanıktır. Evet, Abdülhamid'in ekonomik politikaları Batı'ya bağımlı kalmaya yol açtı;¹⁴ ama aynı zamanda bir Osmanlı ticaret burjuvazisi (çoğu Hristiyan) ve bir Osmanlı-Müslüman tarımsal elit tabakası meydana getirdi. Jön Türklerin "millî" ekonomik politikaları ve Cumhuriyetin devletçiliği ikisi de esas itibarıyla Abdülhamid'in saltanatı döneminde uygulanan ekonomik politikaların bir uzantısı ve onlara karşı, özellikle yabancı özel sermayeye karşı, bir tepkiydi.

Abdülhamid'in şahsiyetinin temel özelliklerinden biri de dindar oluşuydu. İslâm'a samimiyetle bağlıydı ve onu geçmişteki büyüklüğünü överdi; "gençleşmek istiyorsak, eski gücümüzü kazanmak ve eski büyüklüğümüze yeniden kavuşmak istiyorsak gücümüzün temel kaynağını unutmamamız gerekir. Bize yararlı olan sözde Avrupa medeniyetini taklit etmek değil, fakat şeriata, kuvvetimizin kaynağına geri dönmektir. Cenab-ı Hak, ben ancak kulun olabilirim ve Senden yardım isteyebilirim. Bize doğru yolu göster."¹⁵ "Medeniyeti" toplumsal davranış ve aile gelenekleri olarak telâkki ederdi. Bununla beraber, dindarlığının kendisini dinî düzene ve ortaya çıkan değişim güçlerine

14 Bağımlılık görüşleri için bkz. Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913* (New York, 1987); ve benim yazım: *Middle East Journal* 22 (Ekim 1987): 103-8; ayrıca Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century* (Albany, 1988). Tarih Wallerstein'in bağımlılık teorisini doğrulamamıştır; bkz. Steve J. Stern, "Freedom, Capitalism and the World System in the Perspective of Latin America and the Caribbean," *American Historical Review* 93 (Ekim 1988): 829-72 ve cevaplar, s. 873-97. Maliye için bkz. Engin D. Akarlı, "Economic Policy and Budgets in the Ottoman Turkey, 1876-1909," *Middle East Studies* 28 (1992): 443-76. Kapitalizm hakkında bkz. Nicholai Todorov, "The Genesis of Capitalism in the Balkan Provinces of the Ottoman Empire," *Exploration in Economic History* 7 (1970): 313-24; ve Edhem Eldem, *Banque Impériale Ottomane: Inventaire commenté des archives* (İstanbul, 1994) [banka işlemlerinin kayıtları bunların esas itibarıyla Osmanlı yüksek memurlarına, saltanat ailesine, üst sınıf bürokratlara ve gayri-Müslim tüccara verilmiş kredilerden oluştuğunu göstermektedir]; ve Edhem Eldem, "The Late Hamidian Regime through the Imperial Ottoman Bank Archives," Abdülhamid devri Sempozyumuna sunulan tebliğ, Bad Hamburg, Temmuz 1993; A. Biliotti, *La Banque Impériale Ottomane* (Paris, 1909); J. Thobie, *Intérêts et impérialisme français dans l'empire ottomane, 1895-1914* (Paris, 1977). Osmanlı İmparatorluğu'na teknolojinin girişi hakkında geniş bir inceleme için hayli kısırtıcı bir adı olan, bkz., Ekmeleddin İhsanoğlu ve Mustafa Kaçar, *Çağın Yakalayan Osmanlı* (İstanbul, 1995).

15 Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım*, yayımlayan İsmet Bozdağ (İstanbul, 1974), s.157.

ve bu arada sultanın açıkça kabul ettiği bu dünyaya ait şeylerin cazibesine karşı korumak için yeterli olmadığının bilincindeydi. Yukarıda sözünü ettiğimiz dünyevîlik kavramı Abdülhamid'in düşüncelerinde merkezî bir yer tutar ve insanın davranışlarının doğal bir kısmı olarak kabul edilirdi. Ancak bu zihniyet bazı çevrelerde kurulu düzenin, maddî refah ve eğlencenin, özellikle Batı'dan kaynaklanmışsa, günah olduğu görüşüyle çelişiyordu. Aslında, dünyevîlik sorunu dallanıp budaklanmıştı; halka mal olmuş ilerleme (ve laiklik) kavramının bir parçasıydı ama modernist entelijensiya onu tatmin edici bir şekilde tarif ve izah edemiyordu; dinî kurulu düzen ise onu materyalizm ve ateizm olarak görüyordu.

Abdülhamid'in saltanatı sırasında, devlete bağlı dinî düzen ile yeni orta sınıflar içinde gelişen yeni "özgür" ilmiye arasındaki uçurum daha da genişlemişti. Bunun en çarpıcı örneği, şeyhülislâmın siyasallaşması ve bütünüyle devlete bağlanmasıydı. Midhat Paşa 1876'da üç aylık bir süre içinde bir padişahı tahtından indirmek ve iki padişahı tahta çıkarmak için Şeyhülislâm Hayrullah Hasan Efendi'yi (1834-98) suç ortağı olarak kullanmıştır.¹⁶ 1876-79 yıllarındaki olayları özetleyen ve kendi el yazısıyla yazılmış uzunca bir notta, Abdülhamid, Hayrullah Efendi'ye alaycı bir şekilde "şerrullah efendi" diye takılmıştır.¹⁷ İktidara iyice yerleştikten sonra, ilk yaptığı işlerden biri Hayrullah Efendi'yi Medine'de başka bir göreve tayin etmek ve arkasından da bugünkü Suudi Arabistan'ın Tâif şehrine sürmek olmuştur. Hayrullah Efendi orada tam bir sefalet içinde ölmüştür. Ondan sonra, "kendî" şeyhülislâmını, yani Mehmed Celâleddin Efendi'yi, bu makama tayin etmiştir. Yeni şeyhülislâm efendisine sadıkane hizmet etmiştir. Bu arada bir süre için Jön Türklere de hizmet etmekten geri kalmamıştır, çünkü hükümetin başına dert açan softalarla nasıl başa çıkılacağını bilen bir kişiydi.¹⁸ Mehmed Cemâleddin Efendi kendini Abdülhamid'e ada-

16 Bkz. BA, Yıldız, bölüm 8, dosya 77/3, belge 2009. Hayrullah Efendi'nin kısa bir yaşam öyküsü için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Taif Mahkûmları* (Ankara, 1985).

17 Bkz. Sultan Abdülhamid'in anıları, *Siyasi Hâtıratı* (İstanbul, 1990).

18 Tahsin Paşa, *Tahsin Paşa'nın Yıldız Hâtıratları* (İstanbul, 1990).

mış bir monarşistti ama aynı zamanda tutucu ulema ve halk arasında, büyük ölçüde geniş bilgisi ve vatanseverliği sayesinde, sevgi ve saygı duyulan bir İslâmcıydı. İttihad ve Terakki 1913'te bir darbeyle iktidara geldikten sonra, "Abdülhamid'in şeyhülislâmı" diye bilinen Cemaleddin Efendi Mısır'a gitti ve ömrünün sonuna kadar orada kalarak İttihad ve Terakki'nin 1908-13 yıllarındaki politikalarını acı bir dille eleştirdiği "anılarını" yazdı. Jön Türklerin kendi şeyhülislâmı Musa Kâzım Efendi ise modernizmin ve İslâmcı kimliğin ta kendisiydi. *Sırat-ı Müstakim* adlı İslâmcı dergide yayımlanan bir dizi makalede, Batılılaşmanın sınırlarını ve dört Sünni İslâm mezhebini birleştirerek din öğretiminin yöntemlerinde yapılacak reformları tartıştı. İttihad ve Terakki'nin sadık bir destekleyicisi olarak bilinen Musa Kâzım Efendi İttihadçı hükümetin düşmesinden sonraki tutuklanma ve yargılanmalardan kurtuldu, İstanbul'un işgalini atlattı ve İttihad ve Terakki'nin önde gelen üyeleri gibi Malta Adası'na sürülmekten paçayı kurtardı. Abdülhamid'in özel aile hayatı oldukça iyi bilinir ve bu hayat seleflerinininkinden pek farklı değildir. Kızı anılarında bunu ayrıntılarıyla anlatır. Ayşe Sultan'a göre, Abdülhamid'in dört kadınefendisi yani nikâhlı karısı ve sekiz ikbali yani gözdesi vardı (Kadınefendi unvanı kadına ancak kocası padişah olduktan sonra verilirdi). Çok şehvetli bir adam olan Abdülhamid'in birçok da cariyesi ve şu veya bu şekilde aşk ilişkileri olmuştur.¹⁹ Toplam onyediyi çocuğu oldu ve bunlardan birçoğu hanedan 1924-52 arasında yurtdışında iken sürgündeyken öldü. Özel hayatında Abdülhamid Avrupa müziğini açıkça Türk müziğine tercih etti. Tiyatroya da meraklıydı ve İstanbul'a kendi saltanatı sırasında getirilen havagazı, elektrik, demiryolu ve tramvay gibi yenilikleri ve bunların konforunu benimsedi, alaturka hamam yerine Avrupa banyosu kullandı.²⁰ Yıldız Sarayı'ndaki eski ısınma sistemini değiştire-

19 Bkz. Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan Abdülhamid* (Hâtıratlarım), 3. baskı (Ankara, 1986), s. 259; Osmanlı hanedan üyelerinin hayat hikâyeleri için bkz. Murat Bardakçı, *Son Osmanlılar: Osmanlı Hanedanının Sürgün ve Miras Öyküsü* (İstanbul, 1992). Kenize Mourad, *De la part de la princesse morte* (Paris, 1987). Yazar sürülenlerden biri olan annesi Selma'nın hayatını anlatmaktadır.

20 Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan Abdülhamid*, s. 35-36.

rek yerine modern bir sistem döşetti. Yıldız kompleksi içinde bir tiyatro binası yaptırdı, burada Avrupa’da yazılmış ve oynanmış piyesleri sahneye koydurdu ve Yıldız Sarayı’nda olup bitenler üzerine oyunlar yazdı veya yazdırdı. Avrupa’nın belli başlı şarkıcılarını İstanbul’a getirtti ve kendi tiyatrosunda Avrupalı sefirler ve özel dostları için konserler verdirdi. Ayrıca Gregoryen (Rumî) güneş takvimini eski Hicrî ay takvimine tercih etti. Rumî takvim ilerde İttihad ve Terakki tarafından resmen kabul edildi.

Abdülhamid Nisan 1909’da, İttihad ve Terakki Cemiyet’ine karşı düzenlenen gerici isyanı kışkırtmakla suçlanarak tahttan indirildi. Oysa, Abdülhamid’in bu ayaklanmayı kışkırttığına dair hiçbir delil yoktur. Derviş Vahdeti ve gazetesi *Volkan* gibi köktendincilerin liderliğinde patlak veren ve 31 Mart Vak’ası diye bilinen irtica hareketinin asıl sebebi, ekonomik ve sosyal hoşnutsuzluk, askerlerin siyasete karışmasından şikâyet ve meşrutiyetçi ideallere sözde “ihanet” edilmiş olmasıydı. Abdülhamid –öteden beri korktuğu şey başına gelerek– İttihadçıların seçtiği yeni bir şeyhülislâm tarafından imzalanan bir fetva ile hal’ edildi. Selânik’te, önceleri Fethi Bey’in kumandasındaki özel bir askerî birliğin muhafazası altında ev hapsinde ikamet etmek zorunda kaldı. İttihadçılar, Avrupa kıymetli evrakından oluşan portföyünü teslim etmesi için üzerinde epey baskı uyguladı, fakat bundan bir sonuç alamadı. Balkan harbi sırasında Abdülhamid İstanbul’a geri getirilerek Beylerbeyi Sarayı’nda İttihad ve Terakki komitesinin nezareti ve bir hekimin bakımı altında yaşadı. 18 Şubat 1918’de eceliyle öldü.

ABDÜLHAMİD, BÜROKRASI, ANAYASA VE OTORİTENİN MERKEZİLEŞTİRİLMESİ

Abdülhamid’in siyasi görüşleri ve politikaları modernist bürokrasinin iktidara gelmesinden ve kendi otoritesini tahtın aleyhine güçlendirme mücadelesinden derin bir şekilde etkilendi. 1839 Tanzimat Fermanı yeni dairelere ve servislere eğitimli personel bulmak hususunda büyük bir ihtiyaç yaratmıştı. Aslında bu süreç daha II. Mahmud’un (sl. 1808-1839) saltanatı sırasında başlamış olmakla birlikte, bürokrasinin dev-

let işlerini kontrolü asıl Abdülmecit'in saltanatı sırasında başlamıştır. Abdülhamid çocukluğunu, yeni bürokratların eski padişah bürokrasisinin ve padişahın imtiyazlarını ve otoritesini çiğnemelerini çaresizlik içinde seyretmekle geçirmişti. Sultan Abdülaziz, özellikle reformcu bakanları Fuad ve Âli Paşa'ların sırasıyla 1869 ve 1871'de ölmelerinden sonra tutucuların desteğini sağlamak ve halifenin otoritesini genişletmek suretiyle iktidarına yeniden eski gücünü kazandırmak için bazı çabalar harcadı. Cevap olarak bürokrasi-entelijensiya tahtın yetkisini sınırlama çabası içinde meşrutiyeti övmeye başladı. Başlarında Avni ve Midhat Paşa'ların bulunduğu 1876 meşrutiyetçileri tahtın otoritesini dayandırabilecekleri yeni bir meşruiyet kaynağı aradılar ve bunu halkın konsensüsünde, yani millette buldular. Anayasa aynı zamanda Osmanlıcılığı genelleştirmeyi hedefledi ve gayri-Müslimlere de hükümette temsil edilme hakkını tanıdı. Hayat ve mal-mülk artık padişahın nimetleri olarak değil, bütün Osmanlı tebaasının doğuştan hakları olarak görülmeye başlandı. Bu 1839 Tanzimat Fermanı'nda zaten vaad edilmiş fakat o güne kadar tam olarak uygulanmamıştı.

Saray, meşrutiyetçilerin halkı siyasi sürece karıştırma çabalarını çıkarıcı bir istek olarak gördü. Önemli bir Osmanlı bürokrati olan ve Mısırlı Mehmed Ali Paşa'nın soyundan gelen Said Halim Paşa'nın dediği gibi, "Reformcular, baskıcı yönetimi değiştirmek ve iyileştirmek için, o zamana kadar unutulmuş ve ihmal edilmiş görünen üçüncü bir unsurdan, yani halktan yararlanmaya karar verdiler."²¹ Meşrutiyetçilere karşı denge sağlamak için, Saray bürokratik-dinî düzen içindeki gelenekçilerin desteğini sağladı. Bunların İslâm'a ve halifeye bağlı Müslümanlara seslenişleri, 1865-75 yıllarında, modernistler ve meşrutiyetçi bürokratlar da Rus yayılcılığına set çekmek için İslâmî birlik ve dayanışma adına Müslümanlara çağrıda bulunmaları üzerine beklenmedik bir patlama yarattı. Bürokratlar (ve bazı İslâmcı milliyetçi-

21 M.Sait Halim Paşa, *Toplumsal Çözülme (Buhranlarımız)* (İstanbul 1983, 2. baskı), s.9. Said Halim için bkz. M.Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür*; Sait Halim Paşa (İstanbul, 1992). Said Halim Paşa, Almanya'nın safında Birinci Dünya Savaşı'na girmeye karar verildiği zaman sadrazamdı.

ler), Abdülaziz'in Bosna ve Sırbistan'daki 1875-76 ayaklanmalarını bastıramamış olmasını (aslında bastırmıştı ama Rusya müdahale etti) Müslüman haklarını savunmakta bir isteksizlik olarak gördüler. Bu normal olarak halifeyi destekleyen softaları Abdülaziz aleyhinde gösteri yapmaya ve böylelikle meşrutiyetçilerin kendisini tahttan indirme çabalarına psikolojik bir yardım sağlamaya teşvik etmekte önemli bir rol oynadı.

Onun için Abdülhamid saltanatının ta başından beri Saray ile modernist bürokrasi arasında sürüp giden bir mücadeleye tanık oldu. Dinî düzenin sadakatinden de iyice şüphe ettiği için, hem liberal demokratlara hem de dinî sektöre karşı kitlelerin desteğini kazanmak ihtiyacını hissetti. Hükümdarın kitlelerle ittifak arayışı geçmişte eşine rastlanmamış bir şeydi. Padişahın Müslüman kitlelerinin geleneksel sadakat ve inancına yaptığı bu çağrıya cevap olarak, bürokrasi halka anayasal haklar teklif etti ve bazı müphem maddî iyileştirme vaadlerinde bulundu.

Sultan Abdülhamid 1876 yazının sonuna doğru tahta çıkmadan önce Midhat Paşa ile birçok mahrem konuşmalar yaptı. Zayıf durumda olduğu için anayasayı ilân etmeye razı oldu ama Midhat Paşa'nın istediği gibi, Avrupalıları –özellikle İngilizleri– bu anayasanın garantörleri olarak kabul etmeyi reddetti. İşin başından beri sultan, Midhat Paşa'nın ilk kez bir anayasa getirme çabalarını, tahtın devredilemez hükümlerlik ve ilahî haklarını ihlâl etmek amacına yönelik bürokratik bir tertip olarak gördü. Öte yandan, Midhat Paşa Abdülhamid'i tahta çıkarırken, sultanın anayasayı resmen kabul etmesinin iktidarını sınırlamak için yeterli olduğunu sanmıştı. Abdülhamid'in rızasını elde etmek için, teklif ettiği anayasanın bazı maddelerini ve özellikle yeni şekliyle sultana devletin güvenliği bakımından tehlikeli gördüğü herkesi sürgüne göndermek yetkisini tanıyan 113. maddesini değiştirmeyi kabul etti. Kanun-ı Esasî Aralık 1876'da ilân edildi ve Mart 1877'de parlamento toplandı. Padişahın en büyük korkusu işte o zaman gerçekleşti: bürokrasi-entelijensiya şimdi kendisini “milletin” kendi kendini tayin eden sesi olarak takdim etti ve parlamentoyu sultanın hak

ve imtiyazlarını kısıtlayan bir alet olarak kullanmaya çalıştı. Bürokrasinin temsil ettiğini iddia ettiği “halk” sınıf, servet, meşgale, meslek veya başka somut özellikler bakımından dikkate alınmamış, hükümetin idaresi altında bulunanların lâlettayin bütünü olarak düşünülmüştü. Sonunda “halk”, mevkiinin ve çıkarlarının bilincinde olan tek toplumsal grup, yani yönetici seçkinler, onu ne olarak tanımladıysa o oldu.

Sultan Abdülaziz’in 30 Mayıs 1876 günü, Midhat Paşa ve asker müttetikleri tarafından düzenlenen bir darbe ve şeyhülislâmın fetvasıyla tahttan indirilişi, Osmanlı Devleti’nin üç anahtar gücünü –yani, ulemayı, orduyu ve bürokrasiyi– bir araya getirdi. Bunların hepsi anayasadan yana ve dolayısıyla sultana karşıydı. Bir yazara göre, “Yeni yöneticiler ulema, ordu ve aydınlardan ibaret bir cunta idi ve öğretmen, öğrenci, asker ve aydınların hükümeti kontrol etmek için birleştikleri bir ülke batmaya mahkûmdu.”²² Abdülhamid, Abdülaziz’in tahttan indirilmesini hiçbir zaman unutmadı ve affetmedi; sonradan intihar ettiğine de inanmayan Abdülhamid, amcasının Midhat ve Avni Paşa’lar tarafından öldürüldüğüne kaniydi.²³ Bu darbeyi düzenleyen grup geçmişteki benzerlerinden farklıydı, çünkü amaçları sadece bir hükümdarın yerine bir başka hükümdarı getirmek değil, fakat aynı zamanda yeni bir siyasi düzen kurmaktı. 31 Ağustos 1876’da Abdülhamid ağabeyi V. Murad’ın yerine tahta çıktı, çünkü Murad’ın deli olduğu iddia edilmişti. Fakat Abdülhamid ancak anayasayı ilân edeceğine ve ayrıca meşrutiyetin iki tanınmış savunucusunu, yani Ziya Paşa ile Namık Kemal’i saray kâtipliklerine atayacağına söz verdikten sonra tahta çıkabildi. Böylece sultan 23 Aralık 1876’da meşrutiyeti ilân etti fakat kutlama şenliklerine katılmadı. Parlamentoyu 19 Mart 1877’de uzun bir nutukla açtı. Bunu sırf içerdeki meşrutiyetçileri ve dışardan reform isteyenleri memnun etmek için yaptı.²⁴ Ancak 15 Şubat 1877’de Midhat

22 Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım*, s. 15, 19’da imzasız Başlangıç yazısı.

23 Mabeyinci Fahri Bey, *İbretnâme: Mabeyinci Fahri Bey’in Hâtıraları ve İlgili Bazı Belgeler*, yayımlayan Bekir S. Baykal (Ankara, 1968). Abdülaziz’in mabeyincilerinden olan yazar, Abdülhamid’in kendisini amcasının öldürüldüğüne tanıklık etmesi için zorladığını iddia etmiştir.

24 Bu olaylarla ilgili en güvenilir Osmanlı kaynaklarından biri, Abdülhamid’in kuvvetli bir destekleyicisi olmakla beraber, Mahmud Celaledin Paşa’dır, *Mirat-ı Hakikat*, 3 cilt, yay. İsmet Mi-

Paşa'yı azletti ve bir süre sonra da birinci parlamentoyu, icra kuvveti- ni sert bir şekilde eleştirdiği için kapattı. Midhat Paşa tutuklandı ve İtalya'nın Brindisi Limanı'na giden bir gemiye kondu. Sonra geri çağırıldı ve Suriye valiliğine tayin edildi. Son olarak da tekrar tutuklandı ve 1881'de "Abdülaziz'i öldürmekten" yargılandı. Verilen idam cezası ömür boyu hapse çevirildi, fakat Midhat Paşa ve 1876 darbesinin diğer liderleri 1884'te Taif zindanında öldürüldüler.²⁵ 1878'de Abdülhamid nihayet ikinci parlamentoyu kapattı ve Kanun-ı Esasî'yi süresiz olarak askıya aldı. Bunun nedeni, kısmen de olsa, askerî kumandaya müdahalesiyle Rus Savaşı'ndaki yenilginin sorumlusu olduğu yolundaki sert eleştiri ve suçlamalara tepkisiydi.²⁶ Sultan öteden beri reformist bürokrasinin Kanun-ı Esasî'yi Avrupa'nın hükümet kararlarına karışmasına haklılık kazandırmak ve kendi üstünlüğünü gerçekleştirmeye yardım etmek için kullanacağından şüphelenmişti. Birçok Türk ve Avrupalı araştırmacı Aralık 1876'da çıkarılan Kanun-ı Esasî'nin, o sırada İstanbul'da toplanmış olan İstanbul Konferansı'nı sabote etmek için hileli bir manevra olduğunu ileri sürmüşlerdir;²⁷ fakat İngiliz sefiri Sir Henry Elliot Anayasanın hazırlanmasına "ilânından bir küsur sene önce başladığını, oysa ancak ilânından sonra, o sırada İstanbul'da toplanmakta olan konferansı etkisiz bırakmak için icat edildiğinin ileri sürüldüğünü" yazmıştır.²⁸

Padişaha göre, Kanun-ı Esasî ancak halkın siyasi olgunluğa ulaştığı bir ülkede uygulanabilirdi; yoksa meşru hükümdara karşı çık-

roğlu (İstanbul, 1983), s. 117-27. Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, yay. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul 1980), s. 207 ve mütt.

25 Bkz. Uzunçarşılı, *Midhat Paşa*; ve Bilal Şimşir, *Fransız Belgelerine Göre Midhat Paşa'nın Sonu: 1878-1884* (Ankara, 1970); Midhat Paşa'nın muhakemesi Fransız diplomatik mesajlarında ayrıntılı olarak nakledilmiştir.

26 Parlamentodaki tutanaklara dayalı görüşmelerin analizi için bkz. Kemal H. Karpat, "The Social Significance of the Ottoman Parliament of 1876," in *Proceedings of the First International Conference of South East European Studies* (Sofya, 1969). Parlametronun kuruluşu ve yapısı Robert Devereux tarafından analiz edilmiştir: *The First Ottoman Constitutional Period* (Baltimore, Md., 1963).

27 Bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964).

28 Ali Haydar Midhat tarafından alıntılanmıştır: *The Life of Midhat Paşa* (Londra, 1903; yeni baskı New York, 1973), s.80. Ali Haydar, Midhat Paşa'nın oğluydu.

mak ve kaos yaratmak için kolaylıkla suistimal edilebilirdi. Her halü kârda padişah sadece Allah’a karşı sorumlu olduğu için bir Anayasayla dizginlenemeyeceğine samimiyetle inanıyordu. Osmanlı yönetici tabakasının çoğunluğu gibi, kalben bir elitist olan padişah avam tabakasının hükümet ve politikanın inceliklerini anlamaktan âciz olduğuna inanıyordu. Midhat Paşa’yı azlettikten sonra alaylı bir şekilde “avamın sessizliği ve havasın teşekkürü halkın politikayla ilgilenmediğini gösterdi” demiştir. Abdülhamid’in sinsi görüşüne göre, Midhat Paşa’nın kendilerine bir anayasa ve özgürlük vermek suretiyle hizmet ettiğini sandığı “halkın” velinimetlerinin azli karşısında sessiz kalmak suretiyle “meşrutî bir rejime ne kadar az lâayık olduğunu ve böyle bir rejimi ne kadar az benimsediğini” göstermiştir.²⁹

Abdülhamid hayatı boyunca eyleme geçmeye muktedir bir halkın mevcudiyetinin tamamen bilincinde olmuştur. Ama bu halk doğru dürüst örgütlenmiş ve motive edilmiş olabileceği gibi, kötü niyetli liderler tarafından kandırılmış da olabilirdi. 1876 Kanun-ı Esasî’nin niçin kabul ettiğini anlatırken şöyle demiştir: “Millet bu kez kaderini kendi ellerine alarak yeni bir şey denemek istemiş olduğuna göre, milletin istediğinin yapılmasını kabul ettim. Midhat Paşa’nın teklif ettiği Anayasa metnini bazı ufak değişikliklerle kabul ve ilân ettim... çünkü Midhat’ı ‘devletin kurtarıcısı’ olarak gören hasta bir halka onun teklif ettiği ilacı (anayasa) vermek gerekliydi. Başka türlü onu azledemedim.”³⁰ Basın sansürünü savunurken, Abdülhamid Osmanlı nüfusunun “cahil ve masum olduğunu ve onun için ona çocuk gibi davranmak gerektiğini, çünkü halkın gerçekten bedenen büyümüş çocuklardan bir farkı olmadığını” ileri sürmüştür. Sürekli olarak “halkın” Midhat Paşa gibi muarızları tarafından manipüle edilebileceğine inanmıştı ve Midhat Paşa’nın kendisini de belirli ilkeler doğrultusunda değil, kişisel hırs ve intikam duygularının etkisinde hareket eden bir kişi olarak görüyordu.³¹

29 Sultan Abdülhamid, *Hâtıra Defteri*, s. 119.

30 A.g.e., s. 118, 119-20.

31 *Siyasi Hâtıratım*, s.80-81, Midhat Paşa hakkında küçük düşürücü ifadeler içerir.

Siyasi bakımdan örgütlenmiş bir “halk” ve başında Midhat Paşa veya ona benzeyen biri, ömrünün sonuna kadar Abdülhamid’in korkulu rüyası oldu. Ve onlara karşı bir denge unsuru bulmak için çeşitli çareler aradı ve bu arada, gerekli gördüğünde, kendi de halktan destek istedi. Abdülhamid’e sempatisi olan bir Türk tarihçisi padişahın halka kur yapmasını samimi ve “demokratik” duygulara hamleder:

Sultan Abdülhamid saltanatına iyi niyetlerle başladı ve Osmanlı tarihinde benzerine rastlanmamış demokratik tutumlar sergiledi. Kısa bir zamanda halkın ve askerlerin kalbini kazandı. Resmen padişah ilân edilmesinden onbeş gün sonra, ilk işi akşam yemeğini subaylar ve saray ileri gelenleri ile birlikte Erkân-ı Harp Karargâhı’nda yemek olmuştur... Dört gün sonra tersanelere gitti, bahriye personeliyle tanıştı ve yemeğini onların asker karavanasından yedi. Rus harbinde yaralananları ziyaret edip kendilerine hediyeler dağıttıktan sonra, kendisi ve maiyeti çeşitli camilerde sıradan insanlarla yanyana dua ettiler.³²

Abdülhamid tahta çıkışının üzerinden bir yıl bile geçmeden bir münzevi olmaya başladı. Gerçekten de, Midhat Paşa’nın azlinden sonra, her an tahttan indirilmek, sürgün ve ölüm korkusu içinde yaşadı. Ali Suavi’nin 1878’de, Midhat Paşa’nın tasfiye edilmesinden sonraki başarısız darbesi, Temmuz 1878’deki Scalieri-Aziz Bey komitesinin komplosu Abdülhamid’in, “halkın” her zaman her yerde kendi hükümdarına karşı eyleme geçmek için ikna edilebileceği, satın alınabileceği veya zorlanabileceği korkusunu pekiştirdi. Bu darbe teşebbüsleri, sultanın hiç değilse bir süre için iyi ilişkiler içinde bulunduğu sefir Layard’ın telgraflarında bildirdiği gibi, Abdülhamid’i cinnetin ve fizikî çöküşün eşğine getirdi.

Kısacası, birçoklarının geçici bir heves sayarak önemsemediği 1876 Kanun-ı Esasî’si ve Meclis-i Mebusan’ı ülkenin iç gelişmelerinde can alıcı bir rol oynadı ve Abdülhamid’in kişiliğini ve devlet politikalarını derinden etkiledi. Sultanın yalnızlık, gizlilik, şüphe vesvese eği-

limleri ve öldürölmekten korkusu patolojik boyutlara ulaştı. Bu yüzden de padişah olduktan sonra İstanbul dışına çıkmadı. Oysa, amcası Abdölaziz'e Fransa ve Almanya seyahatlerinde eşlik etmiş ve oralarda her şeyi mümkün olduğu kadar yakından izleyerek Avrupa hakkında çok şeyler öğrenmişti. Abdölhamid'in inzivaya çekilmiş olması –ki bundan dolayı kendisine “gizli sultan” denmiştir– tahtın ve hilafetin çevresinde bir üstünlük ve esrar havası yaratmayı amaçlayan hesaplı bir hareket değil, daha ziyade bir güvensizlik duygusunun eseri idi.³³ Tebaası ve düşünceleriyle, ülkesinin fizikî özellikleriyle çok ilgiliydi ve bu konulara büyük bir merakı vardı. Bu merakını tatmin için, bir grup uzmanı halkın, belli başlı şehirlerin ve ülkesinin doğa manzaralarının resimlerini çekmekle görevlendirdi. 1893'e kadar bu heyet 1819 adet fotoğraf çekti ve bunları içeren elli bir albüm Abdölhamid'in özel kütüphanesine konuldu (Yıldız Albümleri olarak bilinen bu koleksiyon bugün İstanbul Üniversitesi'nin kütüphanesindedir), kopyaları ise ABD'nin “Millî” Kütüphanesi'ne (Kongre Kütüphanesi) ve İngiltere'ye gönderildi.³⁴ Bu albümler bugün 19. yüzyılın sonundaki Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel hayatı, âdetleri, mimarisi, vs. hakkındaki eşsiz ve çok kıymetli belgeler niteliğindedir.

Sultanın tebaasını sadece bilmek ve tanımak değil, fakat aynı zamanda kontrol etmek isteğı ve düşman korkusu, raporlarını doğru-
dan doğruya kendisine veren çok sofistike bir hafiye şebekesi kurma-
sına yol açtı. Hafiyeler bir gecede yoldan çıktılar ve daha çok başkent-

³³ Shaw ve Shaw, *History*, 2. cilt, s. 184. Sultanın münzeviliğı için ileri sürölen pek ikna edici olmayan nedenler için bkz. F. Georgeon, “Le Sultan caché: Réclusion du souverain et mise en pouvoir à l'époque de Abdölhamid II (1876-1909),” *Turcica* 23 (1997): 93-124. Orhan Koloğlu sultanın “münzeviliğinin”, güvenliğini temine hizmet etmenin yanısıra, her zaman haberleri ve sultanın ağzından çıkanları abartmaya ve çarpıtmaya meraklı basına bilgi sızdırılmasına karşı bir tedbir olmak üzere de işine geldiğine işaret etmiştir: *Avrupa Kısacacında Abdölhamid* (İstanbul, 1998).

³⁴ “Imperial Self-Portrait: The Ottoman Empire as Revealed in Sultan Abdölhamid II's Photographic Albums,” *Journal of Turkish Studies* 12 (1988); derginin tümü fotoğraflara ve alt yazılara ayrılmıştır. Aynı fotoğraflar başka yerlerde de yayımlanmıştır. Geleneksel Osmanlı hayatının bir başka aynası da çoğu Avrupalılar tarafından çizilmiş desenlerdir: bkz. Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, *Ottoman Empire in Drawings* (İstanbul 1987); Engin Çizgen, *Photography in the Ottoman Empire: 1839-1919* (İstanbul 1987).

te faaliyet göstererek sultanın potansiyel düşmanlarını nezaret altında tuttular; böylece devletin güvenliği ile sultanın güvenliği özdeşleşmiş oldu. Buna ek olarak, Abdülhamid maiyetini birbirlerini jurnal etmeye teşvik etti. Bu durumda, yüksek bir memuru, sultan aleyhinde herhangi bir eylemde bulunmuş, söz söylemiş, hattâ kötü düşünmüş olmakla suçlayan bir mektubun adamın karyeri üzerinde son derece olumsuz bir etkisi olabilirdi.

Abdülhamid ve Yıldız Sarayı'ndaki az sayıda personeli bütün yürütme ve yasama erkini ellerinde tutuyorlardı ve sadece basit işlerdeki icra yetkisini sadrazama veya diğer vezirlere bırakıyorlardı. Padişah valiler yani vilâyet yöneticileri üzerinde de, özellikle Hicaz, Afrika ve Balkanlar gibi kritik bölgelerde, doğrudan yetkisini kullanıyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi otoritenin merkezileştirilmesi Abdülhamid zamanında Osmanlı tarihindeki en yüksek seviyesine çıkmıştı. Abdülhamid'in kendi kendine belirlediği rolü ve saray personelinin işlevleri bugünkü Amerika Birleşik Devletleri başkanının ve Beyaz Saray personelinin yetkilerine çok benzer; ama Abdülhamid seçilmiş değildi ve otoritesini dengeleyecek bir "Kongre"si de yoktu. 1894'ten 1908'e kadar mabeyn başkâtipliği ve bir çeşit kurmay başkanlığı yapmış olan Tahsin Paşa Yıldız Sarayı'ndaki icranın organizasyon ve operasyonlarının çok detaylı bir portresini çizmiştir.³⁵ Savunma ve maliye gibi anahtar bakanlıklar doğrudan sultana rapor verirler, kendi antetlerini kullanırlar ve sultandan cevap alırlardı. Bu yazışmalar resmî maruzat olarak sınıflanır ve resmî arzıhalleri veya muhtıraları içerirdi. İkinci derecedeki nazırlıklar da raporlarını padişaha sunarlar fakat sultan bunları seçerek cevaplardı; bunlara da hususî maruzat denir ve özel arzıhallerle muhtıraları içerirdi. Nazırlar böylece kendi dairelerinin başkâtipleri durumuna düştüler ve sadrazam bu dönemde geleneksel imtiyazlarının birçoğunu kaybetti. Abdülhamid sadrazamını otuzdokuz

35 Tahsin, *Sultan Abdülhamid*, s. 25-28; ayrıca bkz. Engin Akarlı, "Friction and Discord within the Ottoman Government under Abdülhamid II (1876-1909)," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 7 (1979), s. 3-26; ve F.A.K. Yesamee, *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers 1878-1888* (İstanbul 1996), s. 36-39.

kere değiştirdi; Sait Paşa en az yedi defa sadrazam oldu; en yetkili ve en iyi eğitim görmüş yöneticilerden biri olan Kâmil Paşa da bu mevkii yedi defa işgal etti. Buna mukabil, II. Abdülhamid daha az önemli nazırları, uzmanlıklarını ve ehliyetlerini arttırabilmeleri için mümkün olduğu kadar uzun süre görevlerinde tuttu. Her halükârda, Abdülhamid'in saray personeli, özellikle padişahın hem iç hem de dışişleri bizzat üzerine almasından sonra, nispeten etkili olmuştur.

Abdülhamid bürokrasiyi depolitize etmeye (siyasetten uzaklaştırmaya) ve profesyonelleştirerek ehliyetlerini arttırmaya çalıştı. 1878'de bir kamu hizmetleri komisyonu ve bürokrasiyi islah etmek için bir personel komitesi kurdu. Ayrıca bir dizi profesyonel okul açtı veya genişletti ve böylece bu okullar paradoksal bir şekilde yeni bir liberal aydınlar kuşağının eğitim yeri ve padişaha muhalefetin kaynağı oldular. Bunların arasında ünlü Mülkiye'yi ve Maliye, Ticaret, Yüksek Eğitim, Hukuk, Bahriye, Ziraat, Güzel Sanatlar ve Madencilik Okulları'nı ve bunların yanısıra Sağır ve Körler Okulu'nu ve kızlar için Meslek Okulları açtı. Daha önce Dördüncü Bölüm'de ayrıntılı bir biçimde tartışılmış olan üç kademeli modern eğitim sistemi Abdülhamid'in zamanında büyük ölçüde genişletilmiş ve okuma yazma oranını arttırdığı gibi gazete ve modern edebiyat okuyucularının sayısını, dogmatik tutucuların aleyhine, büyük ölçüde arttırmıştır. Modern bir istatistik sistemi ve Amerikan sistemi örnek alınarak yapılan nüfus sayımları da Abdülhamid'in saltanatı sırasında gerçekleştirilmiştir; ilk Amerika nüfus sayımını yönetmiş olan ve İstanbul'a sefir tayin edilen Samuel S.Cox sultana bu konuda danışmanlık yapmıştır.³⁶ Bunlara ilâveten, 1870'te teşebbüsü akim kalan Darülfünun ve bir dizi müze, modern arşiv ve bir kütüphane açılmıştır (bu kütüphane sonradan bugünkü İstanbul Üniversitesi'nin Merkez Kütüphanesi olmuştur). Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'ndaki kütüphanesinin tarihçesi ve yönetici personelin özgeçmişleri hakkında bildiklerimiz bize padişahın bilim, Batı, kültürel devamlılık ve Türkiye'nin kendi geçmişine ilişkin bitmek

³⁶ Abdülhamid'in nasıl ve niçin modern bir nüfus sayımı istediğinin hikâyesi için bkz. S.S.Cox, *Diversions of a Diplomat in Turkey* (New York, 1887), s. 37-

tükenmek bilmeyen ideolojik savaş konusundaki yaklaşımları hakkında bilgiler vermektedir. Kütüphane zamanın standartlarına göre zengindi: yaklaşık olarak 90.000-100.000 kalem çeşitli yayınlar arasında, nadide Türkçe, Arapça ve Farsça elyazmaları ve tarih, edebiyat ve felsefe üzerine önemli Batı kaynaklı eserler vardı. 1908’de bazı “devrimciler” kıymetli kitapları kütüphaneden çıkarmaktan men edildiler ve bunlar ilerde İstanbul Üniversitesi’nin kitapları olarak Abdülhamid’i cahil ve gerici olmakla suçlayanlar tarafından Cumhuriyet gençliğini eğitmek için kullanıldı. 1940’larda kütüphaneye pek çok yeni kitaplar alındı ve kütüphane nitelik bakımından Türkiye’nin en iyi kütüphanesi haline geldi. Kütüphanenin personeli Türkiye’nin hem tarihsel-toplumsal devamlılığını hem de kültürel-siyasal ikiye bölünmüşlüğüne temsil etti. 1908’de Yıldız Kütüphanesi’nin soyulmaya çalışılmasına engel olmuş olan Sabri Bey’in oğlu eski eserler uzmanı Nureddin Kalkandelen 1950’lerde Fehmi Karatay’ın yerine müdür oldu. Nureddin Kalkandelen, elyazmaları üzerindeki derin bilgilerinin yanı sıra, Osmanlı-Arap yazısının da tam bir uzmanıydı. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen asistanı Ali Bey günde beş vakit namaz kılan dini bütün bir Müslüman’dı. Ömrünün son zamanlarında kütüphanede çalışan ve kocasının ani ölümünden sonra beş çocuğu ile yalnız kalan temizlikçi kadınla evlenerek onlara sahip çıktı. Diğer asistanı Konyalı Naci Bey tanınmış bir şair, materyalist felsefeyi benimsemiş bir ateist ve yaşamasını seven bekâr bir gençti; ayrıca mükemmel Fransızca biliyordu ve Acem şiiiri üzerinde bir otoriteydi. Ali ve Naci iyi arkadaşlıklar ve öğrencilerine –bu satırların yazarı dahil– çok kıymetli yardımlarda bulundular: elyazması metinleri deşifre etmekte veya bazı müphem Arapça ve Farsça kelimeleri açıklamakta ya da bazı Fransızca veya İngilizce cümleleri Türkçeye çevirmekte bizlere yardımcı oldular. 1960 askerî darbesinden sonra bir grup “ilerici” politikacı kütüphaneyi kapatmaya ve kitaplarını çeşitli başka kuruluşlar arasında paylaştırmaya çalıştı. Amaçları sözde kitapları “dengeli” bir şekilde dağıtmak, fakat aslında Abdülhamid’in anısına dikilmiş bu istenmeyen anıtı ortadan kaldırmaktı. Nureddin Kalkandelen oradan buradan destek sağlayarak

kütüphanenin parçalanmasına engel oldu. Kütüphaneyi kapatmak için girişilen başka teşebbüsler de aynı âkıbete uğradı. Bilim ve ilerleme adına övülen bu Cumhuriyetçi dogmatizm Abdülhamid'in İslâmî tutuculuğundan beterdi.

Abdülhamid dinî düzenin yargı üzerindeki nüfuzunu kaldırmak için çaba harcamaya devam etti. 1850'lerde Tanzimatçılar hâkim yardımcıları veya vekilleri olan naibleri yetiştirmeye yönelik özel okullar açtılar. Bu naibler genellikle ilmiye veya ulema sınıfındandılar ve Tanzimatçılar birçoğu Avrupa'dan kopya edilmiş olan kanunların bu konuda bilgili hâkimler tarafından uygulanmasını istiyorlardı. Abdülhamid (Mekteb-i Nüvvab) diye bilinen bu okulları büyüttü, müfredat programlarını modernleştirdi ve geleceğin hâkimlerini, Müslüman olmalarına rağmen, dinî bir grup olarak değil, profesyonel bir sınıf olarak eğittirdi. Mekteb-i Hukuk dava vekilleri (avukatlar) ve dernekleri (barolar) hep bu nüvvab okullarından kaynaklanmıştır.³⁷

Modern ve millî bir mimari ve güzel sanatlar (hüsn-i hat, ciltçilik, dekorasyon, oymacılık) hep Abdülhamid'in zamanında serpilmiş ve gelişmiştir. Padişaha hitaben yazılmış bir lâyhada, Valide Sultan Camii'nin ve başka "modern" binaların (meselâ, Beyazıt Kütüphanesi) mimarisi eleştirilerek ne gerçek Osmanlı mimarisi ne de Avrupa üslûpları ile bir alâkalarının bulunmadığı ileri sürülmüştü. Lâyhaya göre, "alafranga" denilen bu binaları yapanlar gerek Osmanlı modellerinden gerekse Batı'nın asgarî profesyonel standartlarından bîhaberdi. Muhtıra, eski Arap, Acem ve hattâ Selçuklu mimarilerine değil, Mimar Kasım, Musa ve Sinan gibi, "atalarımız olan ... ve Roma ve Bizans stillerini Arap ve Fars üslûplarıyla karıştırarak yeni bir otantik Osmanlı mimari üslûbu ilmi yaratmış olan" gerçek Osmanlı sanatçılarının tarzına dönülmesini teklif ediyordu. Muhtıra aynı zamanda hükümetin "bütün camilerin, müzelerin, medreselerin, kütüphanelerin, kısaca payitaht ve taşradaki bütün eski binaların" onarımında faal bir rol almasını ... ve "Sanayi-i Nefise Mektebi'nin genişletilmesini" tav-

37 Ömer Faruk Akün, "II. Abdülhamid'in Kültür Faaliyetleri Üzerine Bazı Dikkatler," *II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri* (İstanbul 1992), s. 75-84, 139-140.

siye ediyordu.³⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki, ilk millî müze –bugün Türkiye’nin başlıca Arkeoloji müzesi– de Abdülhamid zamanında ünlü Osman Hamdi Bey tarafından kurulmuştur. Osman Hamdi Bey sefirlik, nazırlık ve sadrazamlık yapmış olan İbrahim Edhem Paşa’nın oğludur; Avrupa’da okumuş, bir ara yabancı yayınlar müdürlüğü yapmış, ressam, müzeci ve arkeolog olarak dünyaca tanınmış, ismi *Britanica Ansiklopesi*’ne madde başı olarak alınmıştır.³⁹ Modernist gelenekçilerden oluşan yeni bir küçük grup da “alafranga” kavramına saldırmaya başlamıştır – bazı araştırmacılarca yorumlandığı gibi, değişikliğe, Avrupa’ya ve yeniliğe karşı oldukları için değil, fakat sırf “Avrupai” oldukları için tutulan kırık dökük, düşük kaliteli icat ve mallara karşı bir tepki olarak... Hem iliklerine işlemiş geleneksel saray kültürü ve incemiş estetik duygularıyla Osmanlı elit zümresinin, hem de iyi bir eğitim görmüş yenilikçilerin birlikte istediği şey, otantiklik, yani modernizm adına getirilen maddî kültür ile toplumun kendi kökleri, zevkleri, ihtiyaçları ve kültürü arasında anlamlı bir ilişkiydi.

Yeni ortaya çıkan ve bizzat Abdülhamid’in açtığı okullarda okumuş entelijensiya mensuplarının çoğunda, Osmanlı olan her şeyi gerici, faydasız ve utanç verici gibi görmek ve reddetmek eğilimi vardı. Bunun asıl sebebi, toplumun öteden beri âdeta geleneksel bir şekilde, seçkinler ve kitleler diye ikiye bölünmüşlüğünden başka bir şey değildi. İkinci bir neden de şuydu: Sayıları hızla artan bürokratları geleneksel elit kültürünün inceliklerine alıştırmamanın yolunu bulmak kolay değildi. Siyasi liberalizm yeni elitin hâkim ideolojisi olacaktı. Bu seçkin zümre, Abdülhamid’in mutlakiyetçiliğini ve Avrupalı olan her şeyi körü körüne taklit etme eğilimine karşı çıkışını modernizmin ve muasır medeniyetin topyekûn inkârı olarak görmeye başladı. Bu oldukça aşırı tutumların arkasında, “medeniyet” ve “modernlik” kavramlarının anlamı ve

³⁸ Vurgulama bana aittir. BA, Yıldız Koleksiyonu, belge 2002; R. Yücel Özkaya tarafından yayımlanmıştır, “II. Abdülhamid’e Sunulan Güzel Sanatlar Hakkında Bir Lâyiha,” *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 4 (Ankara, 1993), s. 645-85, alıntı s. 663.

³⁹ Bu müzenin kuruluşu hakkında bkz. Zeynep Rona, *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu*, 17-18 Aralık 1992 (İstanbul 1993).

“yeni”nin karşısında “eski”nin yeri konusunda gittikçe artan bir karışıklık yatıyordu. Alafranga ile alaturka arasındaki çatışma aslında “yeni” ile “eski”nin bu iki kavramın savunucularının zihinlerindeki imajları arasında bir çatışmaydı. Bu imajların gerçekte bir ilgisi yoktu, ama gerçek gibi görülüyor ve otantiklik kisvesi altında “gerçek” Türk benliğini temsil etmek iddiasında olan milliyetçiliğin temelini oluşturuyordu. Alafranga’nın en şiddetli muarızlarından biri Hüseyin Rahmi Gürpınar idi. Eserleri, Ahmed Midhat Efendi’ninkilerle birlikte, Osmanlı toplumunun 1880-1918 yılları arasındaki modernleşme sürecinin sonucu olan iç çatışmanın en güzel tablolarından biridir.⁴⁰

Yeni bir kimlik tanımlaması ve eski kültür çerçevesi içinde geleneksel ile moderni uzlaştırma arayışı gayri-Müslimler arasında da vardı. Ama bu konudaki literatür oldukça sınırlıdır. Az bilinen bir kitap Karamanlı Evangelos Misailidis (1820-90) tarafından yazılan ve 1870-72’de yayımlanan *Temaşa-i Dünya* adlı bir romandır. Roman, Hristiyanlar arasındaki kimlik çatışmasının ve modernlik arayışının ve insanın kendi etnik-dinî grubuyla uzlaşmasının çok güzel bir incelemesidir. Yazarı, etnik kökenin Hristiyanlarda dine dayalı birlikten daha güçlü olduğunu bildirir, çünkü, der, “Ermeni, Rum olamaz, Rum da Ermeni olamaz, ama ikisi de Hristiyan’dır.” Misailidis ayrıca cesaretle “Tanzimat sayesinde Türk düzeni Avrupa düzenine dönüştü dersem yanılmış olmam” demiştir. Misailidis’in uzun romanının kahramanı Favini adında bir avukattır. Ahlâksız bir Avrupalı baba ile Rum bir annenin oğlu olan Favini bütün Avrupa’yı dolaşarak yerleşip benimseyebileceği veya “modern” olabileceği en iyi ülkeyi arar. Sırayla önce “İngiliz,” sonra “Fransız” olur, vs., fakat sonunda Yunanistan’a yerleşir çünkü bu ülkeyi mükemmel olmasa da Batı Avrupa’ya tercih eder. Şunu da belirtelim ki, Misailidis Yunanistan’da okumuş olan ve İstanbul-Rum Patrikhanesi’nde çalışan iyi bir Ortodoks Hristiyan’dı. Ömrünün sonuna doğru İstanbul’da *Anatoli* adlı bir dergi çıkardı. Derginin dili Türkçe idi fakat Yunan alfabesiyle basılıyordu. Yunan

40 Bkz. Şevket Toker, *Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Romanlarında Alafranga Tipler* (İzmir-Bornova, 1990) (bkz. Onbeşinci ve Onaltıncı Bölüm).

hükümetinin ve Patrikliğin Türkçe konuşan Karamanlıları Rumlaştırma çabalarına karşı çıktı. Sonunda bunlar 1924'te Yunanistan'ın, çoğu Rumca konuşan Müslümanlar olan "Türkleri" ile mübadele edildi.⁴¹ 1890-1908 yıllarında kimlik ve etnik kökende meydana gelen başka değişiklikler ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si gibi klasiklerin ılımlı Türk gazetesi *İkdam* tarafından yayımlanması ilerde başka bir bağlamda ele alınacaktır.⁴²

Abdülhamid döneminde askerî kurumlar profesyonel bakımdan iyileştirildi, Harbiye'nin müfredatı programı kurmay subaylarını Avrupalı tarzda yetiştirecek biçimde daha da uzmanlaştırıldı ve mektebin ismi Mekteb-i Fünun-ı Harbiyye olarak değiştirildi. Padişah ordunun askerî geleneklerine saygılıydı ve Gazi Osman Paşa gibi yüksek rütbeli subaylarla dostluk kurmak ve orduyu modernleştirmek için elinden geleni yaptı.

Bununla birlikte, saltanatının sonuna doğru Abdülhamid nizamî orduya güvenmemeye başladı, çünkü subayların pozitivist görüşlerine ve muhalefeti desteklediklerine dair yaygın söylentiler vardı. Abdülhamid nizamî ordu yerine, erleri ve subayları genellikle Türk olmayan gruplardan ve özellikle Arnavutlardan seçilen saray muhafızlarına güvendi. Ne var ki, Abdülhamid'in ordunun modernleşmesinden ve subayların profesyonel olmasından yana olduğu görüşü yaygın olmakla beraber, saltanatının son onbeş yılı içinde orduyu ihmal ettiği ve askerî bütçeyi kısıttığı anlaşılmaktadır.

Gerçek şudur ki, Abdülhamid askeriye'nin yeniden örgütlenmesine büyük önem vermiştir. Daha 1880'de Alman yardımı aramış ve

41 Evangelos Misailidis, *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr ü Cefakeş*, R. Anhegger ve Vedat Günyol tarafından hazırlanmıştır (İstanbul 1986), alıntılar s. xxi, xxvii. Çoktan beri unutulmuş Karamanlılar (1926'dan sonra Yunanistan'a yerleşmiş olan Türkçe konuşan küçük bir Ortodoks cemaati; İstanbul'da bugüne kadar ayakta kalmış bir kiliseleri vardır) üzerine mevcut literatür için bkz. Ramire Vadala, *Essais sur l'histoire des Karamanlis* (Paris, 1900) ve Evangelia Balta, *Karamanlıkida: XXe siècle bibliographie anatolique* (Atina, 1987).

42 Sekiz ciltlik *Seyahatname*'nin aslı Topkapı Sarayı'nın kütüphanesindedir. *İkdam* gazetesinin bastığı kısaltılmış, dili sadeleştirilmiş, tahrif edilmiş ve yer yer kötü çevirilmişti (aynı şey *İkdam*'ın metnini kullanmış olan 1969-71 ve 1975-85 nüshaları için de söylenebilir). Ama halk bugün Türkiye'de hâlâ bu popülerize kitapları okumaktadır.

önce Yarbay Kohler'i, daha sonra da Colmar Von der Goltz'u askerî danışman olarak Türkiye'ye getirtmiştir. Abdülhamid'in saltanatı sırasındadır ki, subayların eğitimi düzenli ve daha yüksek seviyeli bir hale getirildi. Askerî eğitim orta seviyeli askerî rüşdiye ve idadi okullarında ve sonra da Mekteb-i Harbiye'de veya çok yetenekliler için bu okulun bünyesindeki Erkân-i Harbiye sınıflarında yapılıyordu. Bu sonuncusu konsept ve organizasyon olarak büyük ölçüde Von der Goltz'un eseri idi. Ordunun (yüzyılın sonunda 700.000 kadar asker) başlıca problemi, subayların kıta talimlerine sürekli itirazlarının dışında, çok az maaş alan subayların gittikçe artan sayısı ve uygun bir emeklilik sisteminin bulunmamasıydı. Ordu için senelik harcama 7.756.000 lira kaddardı ve bu da 1897'de 18.927.000 lira olan toplam bütçenin neredeyse yarısıydı. Düyun-ı Umumiye de 6.483.000 lira isteyince, ekonomik kalkınmaya yatırım için çok az para kalıyordu. Sonunda padişah her zamanki kararsızlığıyla, fazla subayları emekliye ayırmak ve muvazzaf orduyu yedekler lehine küçültmek yerine, askerî erzak ve teçhizatı azaltmak ve subayların maaşlarını zamanında ödememek suretiyle tasarruf tedbirleri almaya başladı. Bu, dengesiz maaş baremlerinin (paşalar 9.000-13.500 altın kuruş alırken, bir albaya sadece 3.600 ve bir teğmene 250 kuruş ödeniyordu) yarattığı şikâyetleri daha da arttırdı. Üstelik alaylılar ile mektepliler arasındaki gerginlik ve Makedonya'da gittikçe artan gerilim askerî harcamaların arttırılmasını ve kritik yerlere büyük sayıda asker ve subay yığılmasını gerektirdi ve zaten kötü olan malî durumu daha beter hale getirdi.⁴³ Makedonya'da başlayan

⁴³ Osmanlı ordusu hakkında bkz. M.A.Griffiths, "The Reorganization of the Ottoman Army under Abdulhamid II, 1890-1897," doktora tezi, Kaliforniya Üniversitesi, 1965; J. Parry ve Malcolm Yapp, *War, Technology and Society in the Middle East* (Londra, 1975); ve Colmar Freiherr von der Goltz, *Nation in Arms: A Treatise on Modern Military Systems and Conduct of War* (Londra, 1906). Bu son eserin Türkçe çevirisine de bakın: *Millet-i Müselleha* (İstanbul 1884). Ayrıca bkz. Gül Tokay, *Makedonya Sorunu: Jön Türk İhtilâlinin Kökenleri 1903-1908* (İstanbul, 1996). Abdülhamid'in saltanatı sırasında ordunun durumu üzerine yazılmış en iyi kitaplardan biri için bkz. Rifat Uçarol, *Gazi Muhtar Paşa (1839-1919): Askerî ve Siyasi Hayatı*, 2. baskı (İstanbul 1989). 1909 İsyanını (31 Mart [13 Nisan] olayı) olaylara dayanarak en iyi anlatmış olan yazar saray vak'anüvisi Abdurrahman Şeref'tir: *Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi: II. Meşrutiyet Olayları (1908-1909)*, Bayram Kodaman ve M.A.Ünal tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1996).

1908 İhtilâli'nin köklerini sadece İttihad ve Terakki komitesinin liberal fikirlerinde değil, aynı zamanda askerî üyelerinin parasal şikâyetlerinde aramak gerekir.

Padişah temelde barışçı bir insandı ve ne pahasına olursa olsun savaşı önlemeye çalışırdı. Sultanlık ve halifelik dışında herhangi bir unvana da hevesli değildi; buna rağmen, bazı eski Osmanlı savaş geleneklerine uymak için, Osmanlı orduları Rusları 1877'de Plevne'de durdurdukları zaman, Abdülhamid'e gazi unvanı verildi. Fakat padişah bundan hiçbir zaman yararlanmadı. Abdülhamid hep tavizlerde bulunmaktan yana olmuştur; meselâ, Rusya ile savaştan kaçınmak için Balkan Hıristiyanlarına bir ölçüde özerklik tanımıştır; 1885'te Doğu Rumeli'nin Bulgarlar tarafından işgaline ses çıkarmamıştır; ve sonuna kadar engel olmaya çalıştığı 1897 Savaşı'nda Yunanlılara karşı kazanılan zaferden kendisine pay çıkarmamış ve şişirmemiştir. İmparatorluk içindeki milliyet sorunu hakkında oldukça açık ve gerçekçi bir görüşü olduğu anlaşılmaktadır; fakat birkaç ekonomik ve kültürel teşvik dışında bu soruna kalıcı bir çözüm getirememiştir. Gittikçe yoğunlaşan otokratik tutumu zaten bir çare bulmasına engeldi; ama, tam tersine, zaten gergin olan etnik-millî anlaşmazlıkları daha da şiddetlendirdi ve gayri-Müslim grupların, özellikle Ermenilerin, saldırılarına hedef oldu.

Abdülhamid'in, dinî otorite dahil, bütün güç kaynaklarını sarayda merkezileştirmesi, ilk bakışta Osmanlı sultanlarının geleneksel mutlakiyetçiliğinin bir gereği gibi görünse de, aslında bu mutlakiyetçilik oldukça sınırlıydı. Yakından bakılacak olursa, Abdülhamid'in politikası eşine rastlanmamış değişiklikler sergiler. Sultan, icranın geri kalan kısmını ve nüfusun tümünü kontrol edebilecek bir şekilde saray personelini genişleterek bürokratik bir aygıt halinde örgütlediği için, istibdat adına modern bir totaliter devletin örgütlenmiş çekirdeğini kurmuştu. Jön Türk halefleri ve ondan sonra Cumhuriyet bunu genişletecek ve inceleteceklerdi. Evet, Abdülhamid merkezin otoritesini artırdı, ama taşra ileri gelenlerinin desteğini ve güvenini kazanabilmek için onlara paradoksal bir şekilde ekonomik teşvikler, özerklik ve kül-

türel özgürlük verdi ve onlar da bunları toplum üzerindeki kontrollerini güçlendirmek için kullandılar ve eninde sonunda da siyasi merkeze karşı cephe aldılar.

MODERNİZM İLE İSLÂM ARASINDA

Abdülhamid'in anayasaya aykırı politikasını, merkeziyetçilik eğilimini ve tek adam yönetimini izah etmeğe yarayan bilgiler onun İslâmcı felsefesini açıklamaya yeterli değildir. İç ve dış şartların tamamen değişik bir terkibi kendi şahsiyetine ve İslâm anlayışına karışarak İslâmcılığı doğurmuştur. Abdülhamid İslâm'ın Batılı yazarların iddia ettiği gibi gerici bir inanç değil, tam tersine eskiden karanlıkta (cahiliye devri) yaşamış olan insanlara ışık, barış, ilerleme ve mutluluk getirmiş olan bir din olduğuna inanırdı. Ona göre, geçmiş başarıları İslâm'ın ilerlemeye ve bilime açık olduğunu kanıtlamıştır. Abdülhamid, Müslüman toplumların yüzyıllardan beri durdukları yerde saydıklarını, Batı'nın ise durmadan ilerlediğini kabul etmekle birlikte, İslâm'ın temel ilkelelerinin ve ruhunun bozulmadan ayakta kaldığı ve son yıllarda Müslümanlar arasında görülen uyanışın evrime açık olduklarını gösterdiği görüşünü de benimsemiştir.

İslâm, Abdülhamid'e göre, Hristiyanlık gibi dogmalara dayanır, ama aynı zamanda erdemi yüceltir ve düşünce özgürlüğüne saygı gösterir. Örneğin, 1849'da Polonyalı ve Macar devrimcilerine Osmanlı İmparatorluğu'nda iltica hakkı tanındıktan sonra, babası Abdülmecid iltica hakkını korumak için Rusya ve Avusturya ile savaşmayı bile göze almıştı. Aynı şekilde, İslâm'ın hoşgörülü bir din olduğunu göstermek için, Abdülhamid Müslüman devletlerin topraklarında güvenlik içinde yaşayan çok sayıda etnik grupları misal göstermiştir. Ayrıca, Osmanlı hükümetinde en yüksek makamlara kadar çıkan ihtida etmiş gayri-Müslimlerden örnekler vermiştir: meselâ, Londra ve Paris sefirleri Tevfik Paşa ve Rifat Paşa. Almanya'da eğitim görmüş birçok ordu mensubunun Hristiyan eşlerinin kocalarının Müslüman aileleri tarafından hoş karşılandıklarına da dikkati çekmiştir. Abdülhamid'in devlet memurlarının yabancılarla evlenmesi konusundaki politikası Cum-

huriyet'in politikasından çok daha liberaldi. Nitekim, Cumhuriyet hükümeti devlet memurlarının “yabancılarla”, yani gayri-Müslimlerle evlenmelerini açıkça yasaklamıştır (Bu yasak yakın zamanda kaldırılmıştır). Sultan, özellikle eğitim görmüş Avrupalıların İslâm dinine geçmesini İslâm'ın üstünlüğüne bir delil saymıştır. Meselâ, 1887'de Osmanlı Devleti'nde seyahat ederken Müslüman olan Abdullah William'ı (Henry William) “şeyh” unvanı ile onurlandırmıştır. William, İslâm'ı İngiltere'de tanıtmak ve yaymakta faal bir rol oynadı ve İngilizlerin Sudan'a karşı giriştiği askerî seferi eleştirdi.

Abdülhamid'e göre, İslâm kaderciliği hiçbir zaman kabul etmemiştir. Peygamber, “Allah ulu ve esirgeyicidir, fakat O insanların günlük sorunlarıyla uğraşamaz,” demiştir. “Herkes düşünmek ve çalışmakla yükümlüdür. ‘Ekmeyenler biçemezler, çalışmayanlar yiyecek ekme bulamazlar’.” Sultan, Hristiyanların da Allah'ın her şeye kâdir ve her yerde hâzır ve nâzır olduğunu kabul ettiklerini belirtmiş ve şöyle demiştir: “Fakat Hristiyanlar yine de düşünmekte, çalışmakta ve ilerlemektedirler; Biz [Müslümanlar] ise, seyirci kalmaktayız [dünyadaki ilerlemelere]”.⁴⁴

Abdülhamid, birçok Hristiyan liderin, ilerleme, medeniyet ve kültüre karşı açık fikirli, hoşgörülü ve tarafsız olduklarını iddia etmelerine rağmen, İslâm'a karşı dogmatik önyargılar beslediklerini ileri sürmüştür. Bu suçlamalarını ise bir dizi somut olaya dayandırmıştır: Fransız misyonerlerinin Lübnan'daki Marunî köylüleri 1860'larda Dürzi toprak sahiplerine karşı ayaklanmaya kışkırtmaları, Kudüs'teki kutsal yerlere hâkimiyet konusunda çeşitli Hristiyan mezhepleri arasında başgösteren anlaşmazlık, vs. gibi. Bir Amerikalı misyoner olan E. Schuyler'in 1876'da Bulgaristan'da cereyan eden olaylara dair tek taraflı ve sübjektif raporunu eleştirmiş ve Avrupa'nın Müslümanlara karşı takındığı olumsuz tavırdan Hristiyan din adamlarını sorumlu tutmuştur. Sultanın ifadesiyle, “Bu ruhban Haçlılar tarafından memleketimizin insanlarına yapılmış olan bütün kötü muameleleri, hakaret-

⁴⁴ Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım*, s.161. “Düşünmek” kelimesi Abdülhamid tarafından fikrî bir çaba anlamında kullanılmıştır.

leri ve saldırıları Müslümanlara atfetmiş ve Hristiyanları isyana teşvik etmek için Müslümanlara iftira etmekten çekinmemiştir.”⁴⁵

Abdülhamid İslâmiyet’te köleliğin (Amerikalıların kölelik kurumundan farklı olarak) ekonomik motivasyonu olmadığını ve şartlara göre değerlendirilip yargılanması gerektiğini ileri sürmüştür; zaten kölelik 1857’de resmen kaldırılmıştı, ama yine de imparatorluğun uzak köşelerinde uygulanıyordu, çünkü buralarda köleliği kaldırma çabası huzursuzluk yaratabilirdi.⁴⁶

Diğer padişahlar gibi Abdülhamid de hiç hacca gitmemişti. Oysa, her Müslüman, mümkün olduğu sürece ömründe hiç değilse bir kez hacca gitmek mecburiyetindedir. Bununla beraber, samimi bir mümin ve dinin emirlerini yerine getiren bir Müslüman olarak, iki popüler tarikatın üyesi olmuştur. Seleflerinden birçoğu ve kardeşi Murad gibi Mevlevî tarikatine girmemiştir. Onun yerine, gençliğinde Şazeliye tarikatine girmiştir, çünkü Şeyh Zafir Efendi ile dosttu ve bu zat Abdülhamid’in padişah olacağını bilmiş ve sonradan da danışmanı olmuştur. Abdülhamid, Yahya Efendi Tekkesi’nin şeyhi Abdullah Efendi vasıtasıyla Kadiriyye tarikatine de girmiştir. Abdülhamid’in samimi inancı ve günlük ibadeti kendisine bütün Müslüman dünyasının müminleri arasında büyük saygı kazandırmıştı. Üstelik, ülkesini dünyaya açmaya ve Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri’ne Osmanlı toplumunu tanıtmaya çalışmıştı. Örneğin, Birleşik Amerika’nın daveti üzerine Şikago Fuarı’na (1893) iştirak etmesi için talimat vermişti. Bu fuarda örnek bir “Türk” –Osmanlı değil– köyü, bir cami ve kapalı çarşı yaptırıldı ve burada Osmanlı ürünleri satıldı. Fakat burada Mevlevî semazenlerinin gösterileriyle alenen kılınan namazların gösterilmesine, İslâm’ı küçültür diye, karşı çıktı.⁴⁷ Günümüzde ise sema gösterileri yapan Mevlevî gruplar “Türk” kültürünü sergilemek için zaman zaman Avrupa’ya ve Amerika Birleşik Devletleri’ne gönderilmektedir.

⁴⁵ A.g.e., s. 170.

⁴⁶ A.g.e., s. 171. Osmanlılarda kölelik için bkz. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise, 1800-1909* (Londra, 1996).

⁴⁷ Ahmed Uçar, “II. Abdülhamid’in Milletlerarası Sergilere Müdahaleleri,” *İlim Dünyası* (İlkbahar 1996): 3-10.

Abdülhamid'in İslâm'ı bilim ve ilerlemeye açık ilerici ve dinamik bir din olarak görmesi, yeni Müslüman orta sınıfların ve aydın sözcülerinin reformcu ve ilerici inançlarını yansıtıyordu. Kızına göre, Abdülhamid sık sık "din ve bilim ikisi de birer inançtır" dermiş. Sultan bununla belki farkına varmadan birinin ötekini yerine ikame edilebileceğini söylemek istemiştir.⁴⁸ Sultan bir de istemeyerek iman ile amel (aksiyon ve eylem) arasında keskin bir ayırım yapmış ve hiçbir zaman ne dolaylı ne de dolaysız olarak din adamlarının politikaya veya hükümete karışmalarını onaylamamıştır. Tabî kendisinin halife olarak konumuna aynı standardı uygulamamıştır! (Kaldı ki, hilafet dinî değil politik bir makamdır.) Evet, ne Abdülhamid'in ne kızının ne de bir başkasının anılarında veya yazılarında, sultanın teokrasiyi savunduğuna dair zerre kadar bir delil yoktur. Oysa, birçokları Abdülhamid'i sık sık teokrasiyi yani dinî bir elit tarafından yönetilen hükümet şeklini benimsemekle suçlamışlardır. İslâmcılığı modern bir ideolojiye dönüştürmesi ve onu Osmanlı Müslümanlarını bir arada tutmak için bir araç olarak kullanması inancının bir sonucu değil, politik planının bir parçasıydı. Abdülhamid Müslümanların dinlerine bağlılıklarını ve Avrupalıların Patria (vatan) sevgisini özdeş ve siyasi nitelikte görürdü: "Onların [Avrupalıların] anavatanlarına karşı duydukları sevgiyi biz [Müslümanlar] dinimize karşı duyarız. Düşmanlarımız bizim dinimize bağlılığımızı taassup sayıyorlar... Hazreti Muhammed'in doktrini –ki buna derin bir aşkla bağlıyız– insanlar arasında eşitliği savunur, iyiye kıymet verir ve kanunlara itaati emreder. Dinimize karşı duyduğumuz büyük aşk bizi soylulaştırır."⁴⁹

Abdülhamid hakkındaki kişisel düşünceler çok partizancadır. Bereket elimizde, kendisiyle tahttan indirildikten sonra ve artık dostlarını mükâfatlandırarak ve düşmanlarını cezalandıracak durumda olmadığı bir sırada özel olarak görüşen kimselerin çizdiği iki ayrı Abdülhamid portresi vardır. Bunlardan biri, bir ordu mensubu olup Selânik'teki sürgün hayatının ilk üç ayında kendisiyle beraber yaşamış

⁴⁸ Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan*, s. 24-25.

⁴⁹ Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım*, s. 162.

olan Fethi Bey (Fethi Okyar), ikincisi ise 1908'den ölümüne kadar bakımını üstlenmiş olan özel doktoru Atıf Hüseyin'dir.

Jön Türkler'in iç grubuna dahil olan ve Cumhuriyetin ilânından sonra bakanlık ve başbakanlık yapmış olan Fethi Okyar (1880-1943) Atatürk'ün çok eski ve çok yakın bir dostuydu –ta ki, 1930'da Atatürk'ün izni ve hattâ emriyle, hükümete sadıkane muhalefet etmek üzere kurduğu Serbest Cumhuriyet Fırkası siyasi düzene karşı çıkıp kapatılana kadar... Orduda binbaşı olan Okyar, merkez-i umumisi tarafından Abdülhamid'in 1909'da tahttan indirilmesinden sonra Selânik'e götürmeye memur edilmiştir. Makedonya'nın Pirlepe şehriden Türkleşmiş bir Arnavut olan Fethi Bey, Selânik'te üç ay Abdülhamid'in yanında kalmış ve onunla uzun ve samimî özel konuşmalar yaparak güvenini ve dostluğunu kazanmıştır. Balkan Savaşı sırasında eski sultanı yeniden İstanbul'a getiren de Fethi Bey olmuştur, çünkü Abdülhamid başkasına güvenmemiştir. Fethi Okyar anılarının ölümünden çok sonra yayımlanması için direktif vermiştir, çünkü kendisinin dürüst, içten ve objektif gözlemleri resmî makamların olumsuz görüşü ve Abdülhamid'in karanlık portresiyle çelişiyordu.⁵⁰ Okyar'a göre, Abdülhamid dengeli, zeki, haysiyetli, modern fikirli, akıllı ve bilgiliydi. Ülkesine ve dinine son derece bağlı ama aynı zamanda halkının ve hükümetinin yeteneklerinin ve eksikliklerinin farkındaydı. Abdülhamid, imparatorluğun toprak bütünlüğünün ve bekasının ancak siyasi statükonun muhafazası sayesinde mümkün olabileceğine inanmıştı; çünkü, Arnavutlar dahil, etnik gruplara geniş özerklik, hükümette mevkiler ve vergi muafiyeti vermek onları daha da çok özerklik ve bel-

50 Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam* (İstanbul 1980), Cemal Kutay tarafından yayımlanmıştır ve Kutay, Okyar'ın ailesi tarafından muhafaza edilmiş olan elyazmalarını kullandığını iddia etmiştir. Kitabın adını da Kutay seçmiştir (Bu anıların gerçek metinleri ilk kez Okyar'ın kızı tarafından yayımlanmıştır). Kutay'ın kaynakları kullanış biçimi biraz şüphe uyandırmış olduğundan, burada söz konusu olan kaynakları bizzat araştırdım. Kutay'ın 1930'larda hükümetin yayın organı olan Ankara'daki *Ulus* gazetesinde muhabir olarak çalışırken Fethi Okyar'la birkaç kez uzun uzun konuştuğunu öğrendim. Fethi Bey'in oğlu Osman Okyar, babasının Abdülhamid hakkında düşündüklerinin Kutay tarafından doğru olarak nakledildiğine inanmaktadır. Abdülhamid'in kızı Ayşe Sultan da anılarında babasının Fethi Bey'e çok saygı duyduğunu bildirmiştir.

ki de bağımsızlık istemeye itmekten başka bir netice doğurmayacaktı. Taşra ayânının ve aşiret liderlerinin iyi niyetini ve güvenini kazanmak için, onlara sorumluluk mevkileri vermek, aşiret mekteplerini ve Hamidiye Alayları'nı kurmak ve Arapları yüksek makamlara getirmek gerekiyordu.

Okyar'a göre, Abdülhamid 1878'de Osmanlı egemenliğinden kurtulan Balkan devletlerinin nasıl olup da bu kadar kısa bir süre içinde eski efendilerine meydan okuyacak kadar güçlenmiş ve hükümet işlerinde bu kadar beceri kazanmış olabildiklerini çok merak ediyordu. Fethi Bey, Abdülhamid'e, Balkanlar'ın sosyal ve politik canlanışına yol açan şeyin ve başarılarının anahtarının milliyetçilik olduğunu söyledi ve Rus hamileri tarafından bile ilkel bir etnik grup sayılan Bulgarların köy papazlarının desteğini kazandıklarını, papazların da yurtsever ve dinî vaazlarla hemşerilerini cehaletten kurtarmaya, pratik bilgiler ve becerilerle donatmaya ve somut amaçlara doğru yönlendirmeye çalıştıklarını anlattı. Abdülhamid, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanların iyi yetiştirilmiş din adamlarının sağlayacağı avantaja sahip olmadıklarından şikâyet etti. Mevcut din adamlarının çoğu, Müslüman çocuklarına, babası Abdülmecid tarafından açılan tıp okulunda Avrupalı hocalar tarafından verilen derslere devam edecek olurlarsa kâfir' olacaklarını söyleyerek cehalete prim vermişlerdi. Daha sonra, gayri-Müslim çocuklar Abdülhamid'in kendisinin açtığı modern profesyonel okullara yazılmaya koşarken, Müslümanlar ve özellikle Türkler, dinî propagandalarla bu okullardan uzak tutuluyorlardı. Dinî hiyerarşinin üst kademelerinde olanlar bile genellikle çağdaş dünyayı anlayacak düzeyde olmamakla kalmayıp, akla, bilime, mantığa ve ruhanî birliğe güvenme gibi kendi dinlerinin bünyesinde mevcut erdemleri özümsemekten bile âcizdiler (Atatürk'ün de Türkiye'deki din adamları hakkında aynı kanaate sahip olduğuna işaret etmek ilginç olabilir). Buna karşılık, Abdülhamid, okumuş, bilgili, birçok dil bilen, çok seyahat etmiş ve yüksek siyasi ideallere sahip bir Tatar İslâmcı olan Abdürreşid İbrahim'i modern Müslüman liderinin ideal prototipi saymıştır. Abdülhamid, Cemaleddin Afgani'yi de "serbest düşüncelere

sahip büyük bir düşünür” diye övmüştür. Ne var ki, padişah olarak hükümdarlığı sırasında ikisine de hep şüpheyile bakmıştır.⁵¹

Abdülhamid meşrutiyet aleyhtarlığını biraz garip bir şekilde izah etmiştir. Fethi Okyar’a 1876 Kanun-ı Esasî’sini hiçbir zaman ilga etmediğini, sadece ertelediğini, bunu da “millî” nedenlerle yaptığını söylemiştir. Kanun-ı Esasî, kabul edildiği şekliyle, gayri-Müslimlerin üstün ekonomik, ticarî ve eğitsel durumlarını devam ettirmiş ve ülkenin aslî grubu olan Türkleri sonsuza dek aşağı bir durumda tutacaktı (Türklerin statüsünü yükseltmek Jön Türk milliyetçiliğinin temel ilkelere biriydi). Sultana göre, Arap, Arnavut, Yahudi ve Hristiyanların “kendi millet ve ırklarına özgü” özlemleri ve hedefleri vardı; Hristiyanlar ve Yahudiler özgür milletler tesis ederek amaçlarına ulaşmak istiyorlardı. Türkler ve diğer Müslümanlar, sayısal üstünlüklerine rağmen, Yahudi ve Hristiyanlardan daha az gelişmişlerdi ve “bunu söylemek ne kadar acı olursa olsun gerçek buydu.”⁵² Bu itibarla, çeşitli azınlık grupları arasında etnik ve millî bilincin uyanmasını önlemek, bireysel özgürlüğün devletin bütünlüğünü ihlal etmesini engellemek ve Müslümanların, özellikle de Türklerin, ekonomik, kültürel ve siyasal seviyesini yükseltmek için hükümete zaman tanımak amacıyla devletin üstünlüğünü korumak şarttı. Abdülhamid kendini açıkça Türk olarak ilân etmiş ve Türk milletinin bir ferdi olmakla şeref duyduğunu söylemiştir.

Okyar’a göre, Abdülhamid Jön Türklere dış politika konusunda tavsiyelerde bulunmak istemiş fakat bu teklifi reddedilmişti. Sonunda, İttihad ve Terakki’nin sabık sultana oldukça saygı beslediği anlaşılan lideri Talat Paşa Abdülhamid’e danışmayı kabul etmiş ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Almanya’nın safında Birinci Dünya Savaşı’na girmesinden doğan açmazdan nasıl çıkılabileceğini sormuş, fakat “artık iş işten geçti” cevabını almıştı.⁵³ Müslüman birliği kavramına ge-

⁵¹ Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam*, s. 100.

⁵² A.g.e., s. 104, 105.

⁵³ A.g.e., s. 210-15. Bu tartışmaların uzun bir özeti için bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 359-66.

lince, Abdülhamid bunu Avrupa'nın Osmanlı toprakları üzerindeki emperyalist ihtiraslarını dizginlemenin bir aracı olarak görmüştür.

Abdülhamid ile ilgili diğer objektif kaynağın yazarı olan Doktor Atıf Hüseyin, son yıllarında sultana baktı ve düzenli bir şekilde İttihad ve Terakki [İttihad ve Terakki Fırkası] rapor verdi. Raporlarında Abdülhamid'i açık fikirli ve ilerici fakat aynı zamanda dinine ve geleneklerine bağlı olumlu bir insan olarak tasvir etmiştir.⁵⁴

HİLAFET, MÜSLÜMANLARIN KADERİ VE DIŞ SİYASET

Sultan Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin ve hilafetin Müslüman dünyasındaki kendine özgü ve bir benzeri olmayan mevkiinin farkındaydı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman nüfusu sadece yirmi milyon kadardı, ama Abdülhamid'e göre yabancı güçlerin hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan diğer Müslümanların çoğunun gözleri İstanbul'a çevrilmişti. Abdülhamid bu konuda şunları yazmıştır:

Müslümanlarla meskûn ülkelerle ilişkilerimiz genişletilmelidir ve hepimiz birlik ve beraberlik için çaba harcamalıyız. İslâm'ın birliği devam ettiği sürece, İngiltere, Fransa, Rusya ve Hollanda elimdedir, çünkü ağzımdan çıkacak tek bir kelimeyle ben halife olarak onların Müslüman tebaaları arasında cihad'ı (kutsal savaş) başlatabilirim ve bu Hristiyanlar için bir felâket olur... Bir gün Müslümanlar ayaklanacak ve kâfirlerin boyunduruğundan silkineceklerdir. İngilizlerin hâkimiyeti altında seksenbeş milyon Müslüman, Hollandalıların sömürgelerinde otuz milyon Müslüman, Rusya'da on milyon Müslüman... Toplam ikiyüzelli milyon Müslüman yabancı hâkimiyetinden kurtulmak için Allah'a yalvarmaktadır. Ümitlerini Peygamber Muhammed'in vekili halifeye bağlamışlardır. Bu durumda biz büyük güçlerle uğraşırken uysal kalamayız.⁵⁵

Halife olarak Abdülhamid büyük Müslüman kitlelerinin kültürel ve dinî özlemleriyle özdeşleşmeyi ve büyük çapta maddî değişiklikler yaratan bir dizi reformu gerçekleştirmeyi başarmıştır. Fakat o kadar

⁵⁴ Notlar Türk Tarih Kurumunun kütüphanesindedir. No. Y-255.

⁵⁵ Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım*, s. 164-65.

korktuğu popüler uyanış hareketlerinde ifadesini bulan yenileştirici ruhu ve bireyselci özlemleri anlayamamıştır. Onu özellikle ürküten, siyasi bakımdan faal halkçı hareketler olmuştur. Bunların istekleri ekonomik kalkınmadan kendi etno-lengüistik ve teritoryal kimliklerinin tanınmasına kadar uzanır. Abdülhamid anılarında İslâm'a ve Osmanlı İmparatorluğu'na ve kendi tahtına en büyük düşman olarak kavmiyeti (etnik ve kabilesel milliyetçilik) ve vatan sevgisini göstermiş ve şiddetle suçlamıştır. Osmanlı Devleti'nin çeşitli Müslim ve gayri-Müslim milliyetlerden oluştuğunun ve gayri-Müslimlerin ayrılmaya çalıştığının farkına varan Abdülhamid, Müslümanlara onları ayırmaya eğilimli etnik kimliklerini değil, onları bir aile gibi bir araya getiren ortak dinlerini ön plana çıkarmayı tavsiye etmiştir. "Bu nedenle insan (Türklerle özdeşleştirilen) imparatorluk fikrine öncelik vermemeli, tersine hepimizin Müslüman olduğu gerçeği vurgulanmalıdır. Emirü'l-Müminin [halife] unvanı her yerde ve her zaman öncelik taşınmalıdır. 'Osmanlı hükümdarı' unvanı ikinci plana indirilmelidir, çünkü devletin toplumsal yapısı ve politikaları dinî ilkeler üzerine inşa edilmiştir."⁵⁶

Abdülhamid, etnik "millet" ve "ırk" fikrinin Türklerle Arapları bölmek ve böylece Arabistan, Arnavutluk ve belki Suriye'de isyanlar çıkarmak için İngilizler tarafından ortaya atıldığına inanmıştı. Aynı şekilde, "yüzeysel bir Avrupa anlayışından" etkilenen bir avuç gencin savunduğu vatan kavramı da İngiltere tarafından sultanın Mısır'daki nüfuzunu baltalamak için kullanılıyordu. Dolayısıyla padişah Müslümanlara "dine ve halife sevgisine öncelik vermeye ve "hubbü'-vatan" kavramını ikinci plana itmeye" teşvik etti.⁵⁷ Bu arada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeler etnik bilincin yoğunlaştırılması istikametindeydi.

Sultan gayri-Müslimlere, otoritesine meydan okumadıkları ve kendisine karşı düşmanca eylemlere girişmedikleri sürece (Ermeni milliyetçileri bir gün Cuma namazından sonra camiden çıkışında az kalsın kendisini öldürüyorlardı), adalet ve alıcenaplık ile muamele ediyor-

⁵⁶ A.g.e., s. 166.

⁵⁷ A.g.e., s. 166-167.

du. Yahudiler Abdülhamid zamanında benzerine rastlanmamış bir kültürel kalkınmadan yararlanmışlar ve Yunanlıların düşmanlığına ve çirkin iftiralarına karşı korunmuşlardır. Ne var ki, Abdülhamid bir yandan, kiliselerinin ve etnik okullarının sayısının hızla artmasının gösterdiği gibi, gayri-Müslimlerin dinî ve kültürel haklarına riayet ederken, devletin hâkim kültürünün İslâmî olduğu, çünkü Müslümanların nüfusun ezici bir çoğunluğunu oluşturduğu görüşünü savunmaktan da geri kalmıyordu.

Abdülhamid Tanzimat reformlarından hiçbirini askıya almamış veya ilga etmemiştir. Aslında, seleflerinden çok daha kapsamlı reform planları hazırlamıştır. İngiliz sefiri Layard Londra'ya sunduğu bir raporda, 27 Mayıs 1879 günü verilen bir akşam yemeğinde padişahın tüm hükümet yapısını değiştirmeyi hedefleyen bir dizi reform teklifi getirdiğini bildirmiştir. Bunlar askerî kuvvetleri, merkezî idareyi, taşra yönetimini, mahkemeleri (şeriat mahkemeleri dahil), hukuk sistemini, maliyeyi, ticareti, tarımı, belediyeleri, kamu eğitimini ve daha başka kurumları ilgilendiriyordu. Üstelik sultan, Türkiye'nin dış borçlarının muazzam yüküne rağmen, bunlardan birçoğunu gerçekleştirmeyi başarmıştı. Artık 1882'de kurulan ve yabancılar tarafından yönetilen ancak memurlarının çoğu Müslüman ve Osmanlı tebaası olan Düyun-ı Umumiye vasıtasıyla tahsil edilen yabancı borçlar muazzam bir ekonomik yük teşkil etmekle beraber Osmanlı Devleti'nin malî işlerini yoluna koymakta bir ölçüde yardımcı oluyordu. Fakat sultan dışardan borçlanmaya sınırlar getirerek ve devlet gelirlerini bazı reformları finanse edebilecek kadar yükselterek dış borç durumunu stabilize etti.⁵⁸ Reform tekliflerinin kapsamıyla Abdülhamid belki farkında olmadan İslâm toplumuna geri kalmışlığının derinliğini gösterdi. Bir yandan da dinin erdemlerini savunuyor ve Müslümanlara kendi potansiyel güçleri üzerine yeni bir perspektif sunuyordu.

⁵⁸ Shaw ve Shaw, *History*, s. 220-246 ve not 13.

ULUSLARARASI OLAYLARIN ABDÜLHAMİD ÜZERİNDE ETKİLERİ

Osmanlı Devleti 1877-78 Savaşı'nda birdenbire yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya kalmamış olsaydı ve arkasından İngiliz desteğinden mahrum edilmiş olmasaydı, İslâmcılık belki hiç olmazdı veya geliştiği gibi gelişmezdi. İngiltere, Hindistan Müslümanlarının düşünceleri ve refahı ile biraz ilgilenmiş olduğu için, Abdülhamid'in selefleri İngilizlerin Müslümanlara ve Osmanlılara karşı dostluğunun gerçek ve kalıcı olduğunu sanmışlardı. Böylece Abdülhamid saltanatına 1876'da İngiltere desteğinin devamlı olacağına inanarak başlamıştı, çünkü Rusya'yı müsterek düşmanları olarak görüyordu. Babasının İngilizlere güvenini tevârüs etmiş benziyor idiyse de, Londra'dan gelecek her talebe boyun eğmeye hazır değildi. Abdülmecid bir gün henüz küçük bir çocuk olan oğlu Abdülhamid'e bir saygı işareti olarak İngiliz Büyükelçisi Stratford Canning'in elini öptürmek istemiş, fakat Abdülhamid buna yanaşmamış. Çocuk ama ne de olsa damarlarında dolaşan asil kan!

1876-78 yıllarının olayları Abdülhamid'in İngiliz desteğine ve Avrupa'nın tarafsızlığına olan itimadını sarstı. Zaten Fransızların 1870-71'de Almanlara karşı uğradığı hezimet İngilizleri 1856 Antlaşması'nın bazı hükümlerini yeniden gözden geçirmeye ve Rusya'nın Karadeniz'i silâhlandırmasına izin vermeye sevk etmişti. İngiliz basınının büyük bir kısmı ve birçok devlet adamı 1875 ve 1876 isyanlarında açıkça Türklere ve Müslümanlara karşı düşmanca bir tutum takınca, İngiliz kabinesi Kraliçe Victoria'nın açık arzusuna meydan okuyarak, 1877-78 Savaşı'nda "tarafsızlığını" korumak bahanesi altında Türkiye'ye silâh vermeyi veya satmayı reddetti. Ondan sonra, 4 Haziran 1878'de, Büyükelçi Layard, Londra'nın talimatı üzerine, padişahı istemeye istemeye Kıbrıs Sözleşmesi'ni imzalayarak bu adayı İngiltere'ye bırakmaya zorladı. Abdülhamid'in prestiji sarsıldı, fakat Londra tarafından maruz bırakıldığı aşağılayıcı muamele karşısında –birazı hesaplı da olsa– öfkesi arttı. 1876-77 kışında toplanan İstanbul Konferansı esnasında, sultan İngiliz delegesi Salisbury markisini birkaç kere üstüste yemeğe dâvet ettiği halde, Salisbury bu dâveti reddetti. Bu

na karşılık, marki Bâbiâli nezdindeki Rus sefiriyle muhteşem ziyafet sofralarında sık sık buluştu. 1877-78 Savaşı sırasında, sultan, Avrupa'nın Balkanlar'da ve Kafkaslar'daki milyonlarca Müslüman'ın içler acısı durumuna kayıtsız kalmasını büyük bir üzüntü ve derin bir öfkeyle seyretti. Avrupa basını, 1876'da Türk çeteleri tarafından Bulgaristan'da yapılan sözde mezalimi her türlü gerçekçi ölçünün ötesinde abartmasına rağmen, aralarında çocuklar ve gebe kadınlar da bulunan yüz binlerce Müslüman'ın 1877-78'de Bulgarlar, Sırp lar ve Ruslar tarafından öldürüldüklerini ve bağırsaklarının dışarı çıkarıldığını nadiren haber verdi. Paradoksal bir biçimde, bu vahşetler hakkında en iyi ve en doğru bilgilere Varna ve Rusçuk'tan gönderilen konsolosluk raporlarında rastlanmaktadır.⁵⁹

Müslümanları tasfiye etme çabaları çok zaman Balkan milliyetçiliğini körükleyen şiddetli Müslüman düşmanı ideolojik ve edebî yazılardan kaynaklanmıştır. Meselâ, "Sırbistan'ın Shakespeare'i" denilen Karadağ piskoposu ve hükümdarı (1830-51) Petar Petroviç Njegos'un "Dağ Çelengi" adlı klasik şiiri ihtida etmiş Müslümanların eski dinleri olan Ortodoks Hristiyanlığa dönmeyi reddetmelerini suçlamış ve İslâm'ın Karadağ'dan kökünden sökölüp atılmasını savunmuştur. Njegos'un şiiri Sırp tarihçileri tarafından Türk hâkimiyetinden ulusal kuruluş ideolojilerinin bir parçası olarak betimlenmiştir. Oysa, şiirin asıl hedefi İslâmiyet'i kabul etmiş olan Slavlardır ve Njegos onlara "hain" gözüyle bakmıştır. Müslümanlar iki dinin "şu bizim ülkemizde birlikte yaşayabileceklerini" savunmalarına ve Hristiyanlara "hepimiz kardeş olarak yaşayalım" çağrısında bulunmalarına rağmen, şiirin "kahramanı" Piskopos Danilo bunun mümkün olmadığını, çünkü ülkesinin "bu sahte dinin" pis kokusundan rahatsız olduğunu ve Müslümanların geçmişteki diğer "hainler" gibi muamele göreceklerini söyler. Böylece "tek bir gören Türk gözü, tek bir Türk dili kalmayacak... hep-

⁵⁹ Bu olayların kısa bir özeti için bkz. Mahmud Celâleddin, *Mirat-ı Hakikat*, 3. cilt, s. 145-48; ayrıca bkz. Karpas, *Ottoman Population*, bölüm 4; Bilal Şimşir, *Rumeli'den Türk Göçleri*, 3. cilt (Ankara 1968-70); Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* (Princeton, 1995).

sini kılıçlarımıza takacağız ... ve bütün evleri ateşe verilecek, irili ufaklı bütün camilerinden sadece lanetlenmiş enkaz yığınları kalacaktır.”⁶⁰

Abdülhamid Balkanlar'daki Müslümanların kaderinden tamamen haberdardı, ama onlara yardım edemiyordu. Müslüman Balkan mültecilerinden 10 binine kendi kesesinden yiyecek yardımı yapmakla yetindi ve nazırlarından aynı şeyi yapmalarını istedi. Müslüman mültecilerin acıklı durumu Abdülhamid'in müminlerle dayanışma duygusunu pekiştirmiş ve dindar mizacını siyasallaştırarak halife olarak mevkiini global ve misyonervari bir boyut içinde görmesini sağlamıştır. Sultanın İngiltere'ye karşı beslediği güven ve dostluk duyguları Berlin Antlaşması'nın 61. maddesini okuduktan sonra tamamen yok oldu. Bu madde İngiltere'yi Doğu vilâyetlerinde girilecek reformların denetleyicisi yapıyordu: oysa Ermeni nüfusun bu bölgedeki oranı sadece yüzde 20-35 civarındaydı. Açıkça Ermeni yanlısı ve Jön Türklere yakın Lord Rosebery'nin Teftiş Heyeti'nin başına getirilmesi Abdülhamid'in Londra'nın kendisine ve ülkesine karşı beslediği niyetler hakkındaki şüphelerini arttırıyordu.⁶¹

1878'de İngiltere sanki Osmanlı Devleti'nin hükümdarıymış gibi davranmaya başlamıştı. Belki de Abdülhamid tarafından yazılmış olan bir muhtıradaki şöyle deniyordu “Kıbrıs Sözleşmesi'nin imzalanmasından sonra, İngiltere, Devlet-i Aliye'yi sanki kendi mülkü veya sömürgesiymişçesine kullanmaya ve yönetmeye kararlıymış gibi hareket etti. Dolayısıyla adı geçen devletin kötü niyetlerini etkisiz kılacak tedbir ve eylemlerin alınması zorunlu görünmektedir.”⁶² 1878'den sonra,

⁶⁰ Prince Petar II, *The Mountain Wreath of Nyegosh, Prince-Bishop of Montenegro, 1830-1851*, çeviren James W. Wiles (Londra, 1930); alıntı için bkz. Asim Zubcevic, “Pathology of a literature: Some Roots of Islamophobia,” *Journal of Muslim Minority Affairs* 16 (1996), s.309-15, vs. (Zubcevic, Boşnak Katolik Ivo Andric'in [1892-1975] eserlerini ve bu arada 1961 Nobel edebiyat ödülünü kazanmasına sebep olan *Drina Köprüsü* adlı romanını İslâm karşıtı kategoriye yerleştirmektedir). Bosna ve dini çatışmalarına global bir bakış için bkz. Noel Malcom, *Bosnia: A Short History* (Londra, 1994).

⁶¹ Rosebery ve politikaları için bkz. R.R. James, *Rosebery: A Bibliography of Archibald Philip, Fifth Earl of Rosebery* (Londra, 1963).

⁶² BA, Yıldız, bölüm 9, dosya 72/4, belge 2622 (tarih verilmemiştir, muhtemelen 1878/79'da yazılmıştır).

İngiltere Dışişleri Bakanı Salisbury'nin Osmanlı Devleti'ni bir sömürge gibi yönetmeye teşebbüs ettiği kesin olarak bilinmektedir. Sultan Bâbü'lî'den, daha önce kararlaştırıldığı gibi, Almanya'dan maliye uzmanları getirmekte acele etmesini ve aynı ülkeden ek askerî, malî ve idarî memurlar kiralamak için yeni sözleşmeler imzalamasını istedi. Abdülhamid ayrıca Anadolu'da yapılması öngörülen idarî reformların Müslümanlar arasında etnik bölünmelere yol açmaması veya bunları teşvik etmemesi için gerekli tedbirlerin alınmasını tavsiye etti. 1878'den sonra Osmanlı hükümeti tarafından gerçekleştirilen yaygın idarî, ekonomik reformlar ve vergi reformları padişah tarafından çıkarılan bu esas iradeye bağlanabilir.⁶³

1880'de iktidara gelen Gladstone hükümeti, tehdit makamında deniz gücünü sergileyerek ("gambot politikası") Abdülhamid'i, Berlin Antlaşması'nın öngördüğü gibi, Adriyatik Denizi kıyısındaki Ülgün (Dulcigno) (Ulcinj) kentini Karadağ'a ve bir yıl sonra da Tesalya'yı Yunanistan'a bırakmaya zorladı. Son olarak, İngilizler 1882'de, Avrupalıları Arabi (Urabi) İsyanı'na karşı korumak bahanesiyle Mısır'ı işgal ederek Osmanlı Devleti'ni en kıymetli mücevherinden mahrum etti. Mısır'ın işgalini uzun tartışmalar izledi: İngilizler, Arabi'yi suçlayarak Mısır'ın İngilizlerle müştereken işgaline muvafakat etmesi için ikna etmeye çalıştılar. Mısır'ın işgali, Abdülhamid'in, Avrupa ve Rus saldırı ve hakaretlerinin, Avrupa'nın Osmanlı Hristiyanlarına karşı partizanca tutumunun ve yüz binlerce Müslümanın katline şatafatlı cümleler altında gizlenmiş kayıtsızlığının kamçılıdığı, daha önce sözü edilmiş olan İslâmcı düşüncelerini billûrlaştırdı.

Joan Haslip Abdülhamid'in halet-i ruhiyesini mükemmel bir şekilde yakalayarak bunun Müslümanların acıklı durumundan ve İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu ilk fırsatta parçalamaya kararlı

⁶³ Bkz. Bâbü'lî tarafından saraya gönderilen, sultanın talimatlarını yakından dikkate alan tedbirlerle ilişkin bir rapor için bkz. BA, Yıldız, SHM, 164/20, 16 Haziran 1880. İngiliz sefiri bu reformlardan haberdardı ve onları Londra'ya rapor etti; rapor için bkz. *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973): 359-68, Stanford J. Shaw tarafından yayıma hazırlanmıştır. Bkz. dipnotu 58 ve 19.

görünmesinden kaynaklandığını ve hilafeti bir iç ve dış politika aracı olarak kullanma niyetinin bu ruh halinin sonucu olduğunu göstermiştir. Haslip'in 1877'de Layard ile sultan arasındaki bir toplantıya ilişkin ve Layard'ın raporuna dayanan aşağıdaki satırları Abdülhamid'in durumunu açıkça gösterir:

Sultan acı duygularının ortaya çıkmasına nadiren izin verirdi. Oysa, bakanları eski bir müttefikin [İngiltere] ihaneti olarak gördükleri bir durumu açıkça konuşmakta bir sakınca görmezlerdi. Yalnızca bir vesileyle Avrupa'nın tutumuna ne kadar içerlediğini açıkça göstermiştir. Ruslar tarafından Kafkaslar'da yapılan vahşet meselesi konuşulurken, Abdülhamid Müslüman kadınlara tecavüz edilmesinin ve çocuklarının öldürülmesinin İngiltere'de Türklerin sözde Bulgaristan'da yaptıkları mezalim kadar öfke yaratıp yaratmayacağını sordu; yoksa, dedi, bu bir Hristiyan-Müslüman meselesi miydi?

Layard sultanı hiç öfkeli görmemişti. Abdülhamid şöyle devam etti: "Avrupa'da vahşi ve fanatik olmakla suçlanıyoruz, fakat haksız ve korkunç bir savaş çıkararak yüzbinlerce insanın ölümüne sebep olan vahşiler biz değiliz; Yunanlıları, Ermenileri ve Bulgarları dinleri başka diye insanları yok etmeye kıskırtan fanatikler de biz değiliz."

Pan-İslâmcılığın ilerdeki lideri ilk kez emrindeki büyük ruhanî güçlere atıfta bulundu: "Çardan farklı olarak, ben şimdiye kadar bir Haçlı seferi için çağrıda bulunmaktan ve dinî taassuptan yararlanmaktan kaçındım, fakat bir gün gelebilir ki, ben artık din kardeşlerimin Bulgar ve Ermeni kasapları tarafından boğazlandıklarını gören milletimin haklarını korumalarına ve öfkelerini kusmalarına engel olamam. Ve onların fanatizmi bir kere uyandırıldı mıydı, bütün Batı dünyası ve özellikle Britanya İmparatorluğu korkudan titreyecektir."

Sultan bunları söylerken, sefirin Afganistan'dan ve Rus Türkistan'ından gelip giden gizli ajanları kaygıyla izlemekte olduğunu biliyordu. Sefir bu ajanların sultanın gözde müttefikleri olduğunu da biliyordu. Görünürde bunların entrikaları Rusya'yı hedef alıyordu, fakat İngiltere'nin korunacak o kadar çok çıkarları vardı ki, Hindistan sınırında dinî ajitasyonların hiçbir biçimine göz yumacak durumda değildi.⁶⁴

⁶⁴ John Haslip, *The Sultan: The Life of Abdülhamid II*, Londra, 1958, s. 123, 124.

Orta Asya ve Hindistan'da Britanya'nın çıkarlarını kollamak için pan-İslâmizmi kullanmaya çalışmış olan İngiltere yakında onlar için savaşmak durumunda kalacaktı. Sultan artık İngiltere'nin desteğinden yoksun kalmıştı. Oysa, hiçbir zaman Londra'nın uysal müşterisi durumuna düşmemekle birlikte, İngiltere'yi çok sevmişti. Şimdi artık halife unvanını, İmparatorluk içinde birliği sağlamak ve denizasırlı Müslümanların desteğini gerekirse Avrupa'ya karşı bile pekiştirmek için kullanacaktı.

SONUÇ

Sultan Abdülhamid'in seleflerinden miras kalan ve kendi gerçekleştirdiği siyasi reformlar önceki padişahlar tarafından değişik ulusal ve uluslararası şartlar altında benimsenmişti. İngiltere'nin ve Palmers-ton'un Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma politikasının etkisi altında, Tanzimatçılar anlaşılan Batı siyasi fikirlerinin evrenselliğini kabul etmişler ve idarî, askerî ve ekonomik etkililiğin doğal olarak bunlardan fışkıracağına inanmışlardı. Reformları kitlelere izah etmek ve haklı göstermek için, muhalefet gruplarıyla ve her şeyi eleştiren bir basınla uğraşmak durumunda değillerdi. Hükümdarın iktidarı mutlak ve daima haklı olduğu inancı tamdı. Yumuşak başlı şeyhülislâmın fetvası da, gerektiği zaman, dinî meşruiyeti sağlamak için, kolaylıkla temin edilebilirdi. Yönetici seçkinler –yani imparatorluk bürokrasisi– böylece halkın tepkisine karşı muaftılar ve devletin bekası için gerekli gördükleri her türlü reformu yapabilirlerdi.

Avrupa ile Osmanlı ittifakı ve Kırım Savaşı'nda Rusya'ya karşı kazanılan zafer 1853-56 döneminde sadece Büyük Britanya'nın nüfuzunu arttırmakla kalmamış, fakat aynı zamanda Avrupa'dan gelen muazzam kültürel, ekonomik ve sosyal etkilere kapıyı açmıştı. Toplumsal tabakalaşmanın ve servet edinmenin değişik şekilleri, modern eğitim sistemi ve daha başka faktörler ilk bakışta çelişkili gibi görünen iki sonuç doğurmuştur: birincisi, geleneksel toplumsal düzeni yıkmışlar ve kitleleri popülist dinî hareketler halinde seferber etmişlerdir ve bu hareketler görünürde eski düzene bir dönüşü savunmuşlarsa da, as-

linda değişikliği bir İslâmî toplumsal çerçeve içine oturtmaya çalışmışlardır; ikincisi, kendi pragmatik değerleri ve modernist İslâmî kimliği ile yeni ve gittikçe daha ferdiyetçi bir orta sınıfın doğuşunu hızlandırmışlardır. 1860'larda Genç Osmanlılar hareketinde gerçekleşmeye başlayan bu tepkilerin politik etkisi büyük ölçüde Tanzimatçıların Avrupa ve bilhassa İngiltere ile yakın ve dostça ilişkileri sayesinde etkisiz kalmıştır. Avrupa'nın siyasi sistemi Genç Osmanlılara imparatorluğu yeniden canlandırmak için bir esin kaynağı olmuştur. Bu arada, askerî gücü devleti Rus saldırılarına karşı koruyor ve diplomasisi Balkan Hristiyanlarının asayişsizliğini ve özerklik taleplerini, çarın Osmanlı işlerine karışmasının önüne geçmek için, sultanın "iç işleri" olarak yorumluyordu. Bu himaye Osmanlı Devleti'nin nefes almasına, bir ölçüde eski sağlığına ve zindeliğine kavuşmasına ve bir dünya gücü olduğuna dair güvenini yeniden kazanmasına izin veriyordu (Tanzimat dönemi Türkiye'nin 1947-95 dönemine benziyordu: bu Türkiye için tarihte eşine rastlanmamış bir modernleşme, kalkınma ve Avrupalılaşma dönemi olmuştur ve büyük ölçüde NATO'nun sağladığı uluslararası himayenin ve Amerika Birleşik Devletleri'nin ekonomik yardım, kültürel ve politik nüfuzunun eseridir).

İmparatorluğun 1877-78 Savaşı'nda ezici bir yenilgiye uğraması bütün ümitleri suya düşürdü. Avrupa'nın eski güçler dengesindeki değişiklik, Osmanlıların zararına olarak, Rusya'yı kayıracak ve Fransa'nın Kuzey Afrika'daki ihtiraslarına set çekmeyecek yeni bir güç dengesine yol açtığı için, İngiltere kamuoyu artık eskisi gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünün Londra'nın çıkarlarına hizmet ettiği görüşünü savunmaz oldu ve Hristiyanlar lehine kesin bir ideolojik dönüş yaptı. Böylece, 1878'den sonra Sultan Abdülhamid uluslararası arenada yalnız ve korumasız kaldı ve içerde de popülist-demokratik özelemlerin ve maddî iyileştirme taleplerinin yarattığı muazzam gerilimle karşı karşıya geldi. Ayrıca seçkinler politik sistem içinde nüfuzlarının artmasını istiyor, Ermenilerle Rumlar da siyasi taleplerde bulunuyorlardı. Bunun altında yatan, çeşitli gruplar arasında bölgesel, etnik ve çıkar odaklı bilincin artmasıydı.

Çıkar doğrultulu bir “ben” kavramına dayanan gerçekten modern bir toplum ve birçok yeni özlemlerle birlikte, yeni bir kolektif kimliğe yönelik özlem, esas itibarıyla Abdülhamid döneminde doğdu. Sultan parlamentoyu feshedip Kanun-ı Esasî’yi, ne Avrupa’dan ne de kendi halkından büyük bir tepki geldi ve Abdülhamid bütün iktidarı eline aldı, siyasi özgürlükleri kısıtı, basına sansür getirdi, ama seleflerinin reformlarını korudu, güçlendirdi ve genişletti. Hilafeti hepsini kucaklayan bir kurum haline getirerek Osmanlı Müslümanlarının birliğini pekiştirmeye çalıştı ve hilafeti sadece dünyevî otoritesini (geleneksel İslâmî görüşe göre) haklı göstermek ve meşrulaştırmak için değil, fakat aynı zamanda İslâm kisvesine bürünmüş bir dizi değişiklik getirmeyi kolaylaştırmak için kullandı.

Abdülhamid, kitlelerin muazzam gücünün farkına varan ilk Osmanlı sultanıydı ve yerine göre, bu gücü kullanmak, denetlemek, frenlemek veya bastırmak için elinden geleni yaptı. Fakat, mantığa aykırı görünse de, Avrupa karşıtı Müslüman öfke patlamasının militan ve yıkıcı bir istikamete yönelmesini önlemekte de önemli bir rol oynadı. Abdülhamid Avrupa sömürgeciliğinin ve emperyalizminin her türlüşüne, özellikle Müslümanlara kötü muamele edilmesine ve İslâm’ın karalanmasına karşı çıktı, ama Avrupa’nın maddî ve entelektüel başarılarını takdir etti ve bunları sık sık Müslüman toplumların geriliği ile kıyasladı. Amerika Birleşik Devletleri’ne bilimdeki ilerlemeleri, halkının refahı ve laikliği için özel bir ilgi duydu. Amerika’nın laikliğini İslâm’ın dine ve hükümete bakış açısına yakın buldu.

Abdülhamid’in tahtına mal olan 31 Mart Ayaklanması “devlet” kelimesinin anlamında meydana gelen değişikliklerden ve Abdülhamid’in saltanatı sırasında hükümet ile birey arasındaki ilişkilerden kaynaklanmıştır. Formel (şeklî) İslâmcılık Abdülhamid’in icadıydı, fakat padişah teokrasiye inanmış bir insan değildi ve hele dinî liderlerin hükümet işlerine karışmasına karşıydı. Atatürk hakkında, kendisinden sonra diktatör gelmemesi için diktatör olduğu söylenmiştir. Abdülhamid için de denebilir ki, eğer dinî bir kudret sahibi olduysa bunu gele-

cekte Müslüman Savonarola'lar* çıkıp da hükümeti ele geçirmemele-ri için yapmıştır. Abdülhamid modern bir Türk millet-devlet'inin en anlamlı oluşum döneminde hükümdarlık yapmıştır, ancak geride bıraktığı imparatorluk durgun, zayıf ve sultanın önyak olduğu birçok kalkınma tedbirlerine rağmen nifak içindeydi. Hürriyet veya özgürlük her türlü ilerlemenin başlıca ölçüsü ve kriteri olmuştu. Nitekim, ifade ve toplanma özgürlüğü entelektüel ve toplumsal hayatın gerçek iksiri sayılmış ve otokrasi ile hiçbir şekilde bağdaşamayacağı ileri sürülmüş-tü. Muhalefetin tartışma konusu Abdülhamid'in eğitim, yönetim, vs. alanlarındaki başarıları değil, siyasi "özgürlüğü" yok etmiş olmasıydı. Oysa, iki kuşak öncesine gelinceye kadar bu özgürlük kavramının adı bile duyulmamıştı...

(*) Savonarola: 15. yüzyılda yaşamış İtalyan din adamı, Dominiken rahibi, dinî ve siyasi reformcu. Papaya meydan okuduğu için yargılanmış ve mahkûm edilerek asılmış ve yakılmıştır. İyi niyetle de olsa, dini siyasete âlet ederek Floransa'da iktidarı ele geçirmiş, dini fanatizminin etkisiyle, sağlam karakterine ve ahlâkına rağmen, sanata ve eğlenceye karşı çıkmış, sert tedbirlere başvurmuş, diktatörce davranmıştır – ç.n.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Sultan'ın Danışmanları, Araplarla Göçmenlerin Entegrasyonu

1877-78 Savaşı ve 1878 Berlin Antlaşması Osmanlı Devleti'nin kaderini ve Abdülhamid'in ideolojik görüşlerini belirlemekte etkin bir rol oynamıştır. Balkan vilâyetlerinin elden çıkışı ülkeyi nüfusunun üçte birinden ve gelirinin büyük bir kısmından yoksun kılarak bir zamanların güçlü imparatorluğunu ikinci sınıf bir devlet düzeyine indirmişti. İmparatorluğun esas gücü artık Asya'da ve Müslüman nüfusedeydi ve devletin ayakta kalması İngiltere'ye bağılıydı. Daha da kötüsü, Berlin Antlaşması siyasi örgütlenmenin yeni ilkesi olarak millet-devlet kavramını getirmişti. Yunanlıların daha önce yaptıkları gibi, Sırlar, Romenler ve Karadağlılar bağımsızlıklarını, Bulgarlar ise özerkliklerini ilân ettiler ve komünal milliyetçiliğe dayalı devletler kurmaya başladılar. Bu formüle göre etnik köken ile din birbirine karıştırılıyor ve şanlı tarihî geçmişlerinden çeşitli mitoslarla destekleniyordu.

Millet-devlet ilkesi Müslümanlara uygulanmış olsaydı ve Müslümanlar etnisiteyi milletin temeli olarak kabul etselerdi, sonuç Osmanlı Devleti'nin tamamen dağılması olurdu. Fakat yine de, Berlin Antlaşması'nı imzalamakla Osmanlı temsilcileri (ki antlaşmanın maddelerini belirlemek için yapılan tartışmalara katılmalarına bile izin ve-

rilmemişti) ve dolayısıyla halife, millet-devlet'in yasallığını kabul etmiş oluyorlardı. İslâm'ın temel ilkelerinden olan *ümme*t (evrensel toplum) ve *tevhid* (birlik) millet-devlet vizyonunun ve altında yatan etnisite ilkesinin merkezkaç gücüne açık bırakılmıştı.

Antlaşma, Osmanlı hükümetinin taleplerini karşılama çabalarına rağmen sürekli siyasi sorunların ve yükselen milliyetçilik akımlarının kaynağı haline gelmiş olan Balkanlar'ın Ortodoks Hristiyanlarını Osmanlı otoritesinin ve sorumluluğunun dışında bırakmıştı. Şimdi, yani Berlin Antlaşması'ndan sonra, Müslümanlar Osmanlı Devleti'nde kalan nüfusun ezici çoğunluğunu oluşturuyorlardı (yaklaşık yüzde 80). ve kalan gayri-Müslim nüfus (Hristiyan Araplar, Ermeniler, Rumlar, vs.) herhangi bir Avrupa devleti veya Rusya ile doğrudan toprak bağlantısı olmayan yerleşim bölgelerinde yaşıyorlardı. Siyasi mantık, sultanın her ne pahasına olursa olsun hâkim grubun, yani Müslümanların birliğini muhafaza etmekle yükümlü olduğunu ve devletin bekasını temin için onları bir arada tutmasını emrediyordu. Abdülhamid'in İslâmcı politikasının ve bir Osmanlı Müslüman proto-milletine doğru hamlesinin tohumları bu şartlar altında ekilmişti.

Devletin yeni demografik durumu da entegrasyon politikalarını gerektiriyordu. İlkel kabilelerden ve kabile soylularından tutun da eski Osmanlı topraklarından göç eden iyi eğitim görmüş şehir sâkinlerine kadar çeşitli etnik geçmişleri olan Müslümanlar entegrasyon ve intibak problemleri yaşadılar. Buna ilâveten, Irak ve Yemen'deki Şii-Sünni anlaşmazlıkları İran'a ve İngiltere'ye bu iki ülkeyi Osmanlı Devleti'nden ayırmak için fırsat verdi. 1881-82'den sonra İngilizler ve Fransızlar etnik Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkmasını teşvik ettiler ve bir Arap hilafeti fikrini ortaya attılar ve bu arada Hristiyan Arapları ideolog olarak ve Kahire'yi yayın merkezleri olarak kullandılar. Osmanlı hükümetinin karşılaştığı entegrasyon problemlerinden bazılarına kısaca göz atalım.

GÖÇ

19. yüzyılın ikinci yarısındaki göçler Osmanlı Devleti'nin yapısal dönüşümünün kritik bir aşamasında gerçekleşti. Osmanlı Devleti multi-etnik

bir politik sistemden üniter millet-devlet sistemine geçti ve bu dönüşüm sonunda modern Türkiye'nin kuruluşuyla taçlandırıldı. Evet, göç ve yerleşme Osmanlı tarihi boyunca alışlagelmiş olaylardı. 19. yüzyıl göçlerini benzersiz kılan faktörler; zamanlama, bu göçleri yapan insanların sayısı ve arkalarındaki ideolojik, politik motivasyonlarıydı. 1856'da 500.000 kadar Tatar'ın Kırım'dan göçünün ardından, 1862'de hemen hemen hepsi Müslüman olan 2,5 milyon Kafkasyalı göç etmiştir. Göçmenler Balkanlar'da, Anadolu'da, Kuzey Suriye'de ve Irak'ta Osmanlı topraklarına yerleştirildiler. Sonra, 1877-78'de, daha önce Balkanlar'a yerleştirilmiş olan Kafkasyalılar, bazı Yahudiler ve çoğu Türk olan yaklaşık bir milyon yerli Balkan Müslümanı ile birlikte yeniden Anadolu'ya getirildiler. Ondan sonra, 1878'den 1914'e kadar, iki milyon kadar Müslüman, Osmanlı topraklarına göç etti; örneğin, 1911-13 yıllarında Makedonya'dan çok kalabalık bir Müslüman göçü oldu; bu arada Giritlilerden ve başka marjinal gruplardan hiç söz etmiyoruz.¹ Buna ilâveten bir milyon kadar göçebe (Türkmen, Kürt, Arap) Anadolu, Irak, Suriye ve hatta Arabistan Yarımadası'na yerleştirildi. Yeni yerleşenler dinleri ve Osmanlı siyasi kültürleri bakımından birleşmiş olmakla birlikte, çeşitli dil, etnik köken ve kabile gruplarına ayrılmışlardı.

Abdülhamid tahta çıkar çıkmaz, kimi itaatsiz olan göçmenlerin yarattığı sorunların farkına vardı. 1877-78'de kendi özel fonlarından 200.000 kadar mülteciye barınak sağladı ve bunların hepsi İstanbul'a akın ettiler; ancak Balkanlar'dan gelen yüzlerce mülteci yine de Ali Suavi'nin Abdülhamid'i tahttan indirmek için düzenlediği darbe teşebbüsüne katıldı (bkz. Beşinci Bölüm). Çok geçmeden Ali Suavi olayından ders alan sultan bütün mültecileri İstanbul'dan çıkararak imparatorluğun dört bir yanına dağıttı. 1878'den saltanatının sonuna kadar, Abdülhamid göçmenleri ve mültecileri Osmanlı Devleti'ne yerleştirmek ve asimile etmek için mevcut politikaları yeniden gözden geçirerek düzeltti. Bununla birlikte mültecilerin sayısı (1882'de nüfusun yüzde 30-40 kadarı) ve çeşitli etno-lengüistik kökenleri dolayısıyla sultanın bun-

1 Bkz. Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914* (Madison, Wis., 1985), Bölüm 4.

ların hepsini Osmanlı toplumuna asimile etme çabası sosyo-etnik bir yeniden yapısalılaştırma demektir ve bu toplumun eski kimliğini yeni şartlara göre güncelleştirmesine yol açtı.

Böylece Anadolu’da ve kuzey Arap vilâyetlerinde binlerce yeni köy ve onlarca yeni kasaba kuruldu ve milyonlarca dönüm ekilmemiş toprak hizmete sokularak tarımsal üretimi üç misline çıkardı ve buna paralel olarak 1880’de toplanan âşâr 1840’larda toplananın üç katına çıktı. Göçmenlere ve mültecilere aşağı yukarı 10-11 dönümlük çiftlikler verildi ve bunlar küçük toprak sahipleri haline getirildi. Buna karşılık geleneksel Osmanlı çiftçisi mirî toprak üzerinde bir çeşit kiracıydı (ama toprak sonsuza dek ailesine kalıyordu). Devlet topraklarının özel mülkiyete geçişi İttihad ve Terakki döneminde son şeklini aldı ve ortaya çıkan yeni orta sınıflar ya tarımsal ürünlerin üreticileri ve satıcıları oldular ya da küçük tüccar.

Yapısal dönüşüm sürecinde eski Osmanlı seçkinlerinden bazıları resmen konumlarını korudular, ama toplumsal temelleri ve kültürel bakış açıları kökten değişti. Çeşitli etnik kökenlerden (Çerkez, Boşnak, Arnavut vs.) gelen Müslümanların akını Osmanlı Devleti’ni esas itibarıyla bir Müslüman devletine çeviriyor, fakat bu arada yüksek derecede bir etnik çeşitlilik sergiliyordu. Hükümet, hâkim Müslüman sektörünün ortak özellik ve özlemlerine dayanan bir siyasi kültür yaratarak bu etnik çeşitliliğin üstesinden gelmeye çalıştı. Modern okul sisteminin 1889’dan sonra hızla yayılması ve Osmanlı Müslüman geçmişini göklere çıkaran ders kitaplarının kullanılması iç birliği güçlendirmeyi ve ortak bir geçmiş duygusunu kuvvetlendirmeyi amaçlıyordu. Bütün bunların Araplardan çok Anadolu ve Rumeli Müslümanlarının hoşuna gitmesi kimliklerinin ayrı bir etno-kültürel bütün olarak biçimlenmesine yardım etti.

1893’te padişah Müslümanları ve daha çok Balkan Müslümanlarını kayıran yeni bir göç politikasını ilân etti.

Başka dinden olanları samimiyetle kucakladığımız günler çoktan geride kalmıştır. Bundan böyle sadece hemşerimiz olanları [Os-

manlı Müslümanları] ve aynı dinî inançları paylaşanları göçmen olarak kabul edeceğiz. Türkleri güçlendirmeye dikkat etmeliyiz. Bulgaristan, Bosna ve Hersek'teki Müslüman nüfus fazlasının sistematik bir şekilde buraya getirilmesi ve yerleştirilmesi için elimizden geleni yapmalıyız... Rumeli ve özellikle Anadolu'daki Türk unsurları güçlendirmeli ve Kürtleri kalıba dökerek Türkleştirmeli ve kendimizin bir parçası yapmalıyız. Türk [Osmanlı] tahtını işgal etmiş olan seleflerim Slavları Osmanlılaştırmamış olmakla büyük bir hatâ işlemişlerdir.²

Dolayısıyla, 1894'te, sultanın istişare heyeti üyelerinden biri olan İbrahim Derviş Paşa ayrıntılı bir lâyiha yayınlayarak Balkan Müslümanlarının göçünü teşvik etmeye ve onları imparatorluk sınırları içinde en iyi şartlarda yerleştirmeye çalıştı. Lâyiha Avusturyalıların, Boşnakların göçünü durdurmaya ve hattâ Türkiye'ye yerleştirilmiş olanları geri çağırmaya yönelik çabalarından bahsetmiş ve bu arada Avusturyalıların Tuzla Müftüsü Mehmed Tefvik Efendi'yi Müslümanları göçten vazgeçirecek bir dinî yorum yapmaya ikna ettiklerini haber vermişti. Sultan, Derviş Paşa'nın lâyiha müsveddesini bizzat inceledi, Avusturya'nın çabalarını boşa çıkaracak tedbirler alınmasını emretti ve şöyle dedi: "Göç sorunlarına mümkün olan en büyük önem verilsin, Osmanlı Devleti içindeki Müslüman nüfusun artmasına çalışılsın ve bunun için komşu hükümetlerin hâkimiyeti altında yaşayan Müslümanların buraya gelmesine izin verilsin."³

Sultanın "İslâmcı" göç politikasının arkasında daha derin bir kaygı yatıyordu: Ya Batılı güçler Osmanlı hükümetine baskı yapar da kendi tebaasının göçmen olarak ülkeye alınmasını sağlar ve sonra da tebaasını korumak bahanesiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine karışırsa? Rusya zaten resmen müracaatta bulunarak 200.000 kadar Rus'un daha önce çalışmak veya ticaret yapmak için Osmanlı topraklarına gelmiş olan binlerce Rusa katılmasına izin verilmesini istemişti. Üstelik, Rusya bütün bu göçmenler üzerinde yargı hakkı talep etmişti.

2 Sultan Abdülhamid II, *Siyasi Hâtıratım*, hazırlayan İsmet Bozdağ (İstanbul, 1974), s. 57.

3 BA. Yıldız, Perakende, zarf 13/311, no. 1421, 19 Mayıs 1894

Daha sonra, Rus hükümeti 1880'lerin ilk yıllarında Yahudi tebaasına eza etmeye başlayınca, binlerce Musevi canlarını kurtarmak için Osmanlı topraklarına ve özellikle Filistin'e kaçtılar. Rusya çok geçmeden bu Yahudilerin hâlâ tebaası olduklarını iddia etti ve onları kayıtlarına geçirmek ve "korumak" istedi (Sonunda Yahudiler İngilizlerin himayesine girdiler). Bunlara ek olarak, 1898'de Hannover Alman İskân Derneği bir milyon Alman'ı Anadolu Demiryolları mıntikasına yerleştirerek özel bir idarî statü altında bir "yeni Alman vatani" yaratma fikrini tartıştı.⁴ İzmir bölgesindeki Rum nüfus da şüpheli faaliyetlere girişti: Mehmed Şakir Paşa tarafından hazırlanan bir rapor, Yunanlıların Etniki Eterya (kur. 1894) adlı gizli milliyetçi derneğin malî yardımıyla İzmir Körfezi etrafında arazi satın alarak silâh kaçakçılığı yaptıklarını bildirdi ve mahalline bir askerî birlik gönderilmesini tavsiye etti.⁵

Müslüman göçmenlerin yerleştirilmesini hızlandırmaya yönelik tedbirler (toprak dağıtmak, ev ve okul yapmak, kendi liderlerini seçtirmek sistem içine almak, vs.), Anadolu, Suriye ve Arabistan Yarımadası'nın mahallî, aşiret ve dinî liderlerini hedef alan aynı "birlik politikası"nın bir parçasıydı.⁶ Meselâ, Kürt liderlerine hediyeler verilmiş, çeşitli yerlerde memuriyetler teklif edilmiş, bu arada birçoğu bölgede asayişî korumakla görevli ünlü Hamidiye Alayları'nın başına komutan olarak getirilmişlerdir. Yıldız Sarayı'na yıllar boyunca gelen ziyaretçiler arasında binlerce aşiret reisi, eşraf, ayân, belediye başkanı ve tabîî din büyüğü vardı. Abdülhamid'in kızı Ayşe Sultan saray anılarında, sultanın danışmanlarından biri olan Şeyh Ebulhuda es-Sayyadî vasıtasıyla nasıl Yemen'den yüz kadar kabile reisini davet edip vilâyetlerindeki karışıklıkların üstesinden gelerek barışı korumalarını istediğini anlatır. Misafirler rengârenk mahallî elbiseleri içinde saraya geldiler ve

4 A.g.b., zarf 105/313, belge 1400, 14 Aralık 1899; ilginç olan, bu raporun, ordu-yi şahane kurmay subaylarından Albay Yusuf Kenan tarafından doğrudan doğruya sultana gönderilmiş olmasıdır.

5 A.g.b., zarf 103/317, belge 1144, 14 Kasım 1899.

6 Stephen Duguit, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia," *Middle East Studies* 9 (1973): 139-56; makale, Abdülhamid'in Kürt kabilelerine karşı uyguladığı pan-İslâmîk ve idari politikasına ilişkin geniş bilgiler sağlar.

Abdülhamid'in Arapça nutkunu dinledikten sonra ya Zafir el-Medani Tekkesi'nin (Ertuğrul Tekkesi) yanında bu maksatla inşa edilmiş olan özel konakta ya da Abdülhuda'nın kendi evinde konuk edildiler. Onlar da, başka lider ve ileri gelenler gibi, kendilerine verilen hediyelerden ve Yıldız Sarayı'nda gördükleri hüsnü kabulden memnun kalarak, "halife-i resulullah" diye hitap ettikleri sultana ebedî sadakat yemini ettiler.⁷ Sultan konuklarına devletin (daima devlet-i İslâm terimini kullanırdı) ve dinin karşı karşıya bulundukları tehlikeleri hatırlattı. Misa-firlerine ayrıca istedikleri pratik yardımlar için de söz verdi: düzgün yollar, daha iyi bir yönetim vergi muafiyeti veya ertelenmesi, okullar ve benzeri gibi. Genellikle modern okullara yönelik talepler başta gelirdi. Karşılık olarak, liderlerden köy veya kasabalarının camilerinde halıları, seccadeleri, mumları, kandilleri ve diğer dinî sanat eserlerini teşhir ederek bunların sultanın hediyeleri olduğunu söylemeleri istenirdi. Ne var ki, çoğu kez sultan tarafından Yıldız Sarayı'nda vaad edilen vergi muafiyetleri ve benzeri imtiyazlar, liderler ülkelerine döndükten sonra, güç ve servetlerini arttırmak isteyen ayân ve eşraf ile padişahın vaadlerini yerine getirmeye çalışan Osmanlı memurları arasında bir çekişme konusu olurdu. Memurlar genellikle mahallî ileri gelenlere karşı çıkar ve bazı hallerde onları tutuklayarak başka vilâyetlere sürerlerdi. Bir defasında Diyarıbekir valisi Abidin Paşa yüz kadar Kürt ağasını yakalayarak Arnavutluk'a sürdü ama padişah araya girerek geri dönmelerini sağladı.⁸

Asimilasyonu hızlandırmak –ve örgütlü muhalefetin önünü kesmek– için, sultan hem Kafkaslar'dan göç eden kabilelerin liderlerini, hem Balkanlar'dan gelen ayânı şehirlerde yerleşmeye teşvik etti. Bunların içinde en önemli olanlardan İstanbul'da kalmaları istendi ve bunlar hükümetten emekli maaşı aldıkları gibi padişahın lutf-ı şahanesi olarak çeşitli nişanlarla kökenleri mükâfatlandırıldılar. Nüfuzunu koruyabilmek için padişah imparatorluğun en ücra köşelerinde oturan kabile ve sivil toplum liderlerine de maaş bağladı ve nişan taktı. Me-

7 Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid (Hâtıralarım)*, 3. baskı (Ankara, 1986), s. 25-26.

8 Duguid, "Politics of Unity," s. 144.

selâ, anasıl Kırım ve Bacak'tan olup 19. yüzyılda Dobruca'ya yerleşmiş olan birçok Nogay liderine de, onları şimdi Rus hâkimiyeti altında olan asıl memleketlerine dönmekten caydırmak için bu gibi hediyeler verdi ve kendi yüksek sınıf dindaşları tarafından uygulanan ayrımcılığa son verilmesini emretti.⁹ Sultan-halife geniş topraklarının en uzak köşelerinde bile nüfuzunu idame ettirmeye çalıştı ve böylelikle merkezî hükümetin nüfuz ve itibarını arttırırken, Müslümanlar arasında bölgesel ve etnik milliyetçiliği gözden düşürmek istedi.¹⁰ Ne var ki, Arap Vehhabîler ve Yemen'in Zeydileri ve onların yanısıra Irak'ın Şiileri iç birliğin karşısında sürekli bir tehdit unsuru olarak kaldılar. En kalabalık Arap ülkesi olan Mısır, İngilizlere, ayrımcı eğilimleri ve etnik-milliyetçi özlemleri teşvik etmek ve halife unvanının meşruiyetine meydan okumak için bir platform verdi.

Özetlemek gerekirse, 1878'den sonra Abdülhamid'in başlıca hedefi Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü muhafaza etmek oldu. Bu hedefe ulaşmanın yolunun iç birlikten geçtiğini gören sultan, Müslümanların müşterek inancına dayanan yeni bir siyasi dayanışma duygusu yaratmaya çalıştı. Merkezî otoritesini kullanarak ve dini ideolojik bir alet yaparak dinî toplumu birleştirmeye ve siyasi bir topluma, yani bir Osmanlı-Müslüman birliğine veya proto-milletine dönüştürmeye çalıştı.¹¹ Ama sultanın entegrasyon politikası ve dini siya-

9 Bkz. Kemal H. Karpat, "Ottoman Urbanism: The Crimean Migration of Dobruca and the Establishment of Mecidiye," *International Journal of Turkish Studies* 3 (1984-85 kışı): 1-26.

10 G.P. Gooch and Harold Temperley, *British Documents on the Origins of the War, 1898-1914* 11 cilt, (Londra, 1926-1938); a.g.e., cilt 5 (Londra, 1938), s.27, Duguid, "Politics of Unity," s.140'da alıntılanmıştır.

11 Bu bölümde tartışılmış olan İslâmcı faaliyetlerle ilgili özel eserler için bkz. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti Dahilinde ve Afrika Kıtasında İslâm Birliği (Pan-İslamizm) Faaliyetleri* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989); I. Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti* (İstanbul, 1985) ve "Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlere Dair Bir Vesika," *Tarih Dergisi* 31 (İstanbul, 1976); Mehmet Hocaoglu, *Abdülhamid Han'ın Muhtıraları* (İstanbul 1978), s. 163-83; Sultan Abdülhamid II, *Devlet ve Memleket Görüşlerim*, yay. Atilla Çetin ve Ramazan Yıldız (İstanbul, 1976); Mehmet Hocaoglu, *Abdülhamid Han'ın Muhtıraları* (İstanbul, 1976); F.A.K. Yasamee, "The Ottoman Empire and the European Great Powers, 1882-1887," doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1984.

si amaçlar için kullanması toplum için ve bizzat devletin karakteri bakımından beklenmedik sonuçlar doğurdu. Abdülhamid atalarından miras kalan Osmanlı Devleti'ni kurtarmaya çalışırken, onu aslında başka bir şeye dönüştürdü. Klasik Osmanlı Devleti'nin resmî bir siyasi İslâmcı ideolojisi yoktu ve hiçbir zaman monolitik bir Müslüman milleti yaratmaya çalışmamıştı. Yalnız şu bakımdan "İslâmcı" sayılabilirdi ki, başında Müslüman bir hanedan vardı ve onun tarafından Müslüman kanunlarına uygun olarak yönetiliyordu. Sultanın çabalarından doğacak olan millet yeni tip bir siyasi varlıktı. Çeşitli Müslüman etnik-dinî grupları tek bir Müslüman siyasi millet halinde kaynaştırmak için öyle güçleri harekete geçirmek gerekiyordu ki, bunlar bağlılık ve dayanışma yaratabilecekleri gibi, ayrılık ve anlaşmazlık da yaratabilirler ve Abdülhamid tarafından öngörülen muti, siyasallaştırılmış dinî bir toplumdaki çok farklı bir siyasi varlık oluşturabilirlerdi. Toplumu modern politika çağına iten Abdülhamid onun kurbanlarından biri olacaktı.

Abdülhamid, belki farkında olmadan, canlandırıcı (ihya) İslâmî hareketler tarafından kullanılan fikir ve seferberlik taktiklerinden birini kullanmıştı. Dayanışma mesajını kitlelere basit fakat dinen cazip terimlerle iletebilmek için, gazetelerden özel broşürlere kadar, bütün iletişim medyasını da kullanmıştır. Bu yayınların birçoğunda Abdülhamid bir hükümdar olarak değil, hasbelkader halife olan ve din adına birleştirici misyonunu ifa etmeye çalışan inanmış bir Müslüman olarak konuşmuştur. Sultan, İslâm'ı, kelimenin modern anlamında Müslüman bir millet kurmak için kullanıyordu. Bir yandan İslâmî gelenekleri, sadakatleri ve sembolleri korur ve canlandırırken, bir yandan da bunları değiştirerek yeni bir "bütün" yaratıyor ve onu da hâlâ "gerçek İslâm"ın bir parçası sayıyordu. Din ve dinin "korunması" adına yenilik ve yaşayan dünyaya ilgi getirmek gerçekten yeni bir yaklaşımdı.

İslâmcılık (veya Avrupalıların tabiriyle pan-İslâmizm), ülke içinde birlik yaratmaya yönelik bir ideoloji olarak kullanılıyor ve bu birlik farkında olmadan eskisinin kisvesi altında yeni bir Müslüman kimlik yaratıyordu. Geçmişte, devlet hernekadar kendini dinle özdeşleştir-

mişse de, aslında dinin kurallarını tanımlamış veya uygulamış değildi; bu görev bir dizi resmî ve gayri resmî örgütlere bırakılmıştı. 1878'den sonra, halife ve diğer yetkililer İslâm'ı, ilerde belirtileceği gibi, ortaya çıkmakta olan Osmanlı-Müslüman –ve sonunda Türk– millet-devletine uygun siyasi terimlerle tarif etmişlerdir. Bu bağlamda devlet en az dört ana fikir formüle etmiştir ki hepsi de, bazı tarihî kökleri olmakla beraber, yenidir:

1. Bütün Müslümanlar tek bir toplumdur ve bu toplumun başı ve kumandanı halifedir.
2. Dünyanın her tarafındaki Müslüman toplumlar Avrupa tarafından tahakküm altına alınma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. İslâm'ın düşmanları üstün gelmişler ve Müslüman topraklarını işgal etmişlerse, bu Batı ajan ve misyonerlerinin iddia ettiği gibi, İslâm'ın doğuştan aşağılığından dolayı değil, ümmetin bölünmüş olmasından, cahil kalmasından ve Batı dünyasının kaydettiği ilerlemelerin farkında olmamasından dolayıdır.
3. Müslüman toplumun zaafı aynı zamanda iman zaafiyetinden ve müminlerin dinlerini doğru dürüst anlayamamalarından ve emirlerine tam olarak uymamalarından ileri gelmiştir. Demek ki, Müslümanlar İslâmî ilkeleri, akıl ve bilimin ışığı altında, doğru olarak yorumlamalıdır. Takdir-i ilâhî kadercilik olarak yorumlanmamalı ve Müslümanlar sadece imanın dogmalarıyla ilgilenmemeli, varlıklarının maddî ilerleme gibi dünyevî yönlerine de önem vermelidirler.
4. İslâm'ın ihyası ancak temel ilkelerine dönüşle mümkündür ve bu da her şeyden önce, lideri olan halifenin veya emir ül-Müminin'in rehberliği altında ümmetin birliğini gerçekleştirmeye bağlıdır.

Abdülhamid'in danışman kullanmasının sebebi yukardaki fikirlerin ışığında daha iyi anlaşılır.

HALİFE-SULTANIN DANIŞMANLARI

Sultan Abdülhamid bol bol danışman kullandı ve onlardan büyük ölçüde yararlandı. Onlara daha çok pan-İslâmcı danışmanlar gözüyle bakıldı; oysa, başlıca görevleri sultanın politik ve kültürel entegrasyon, devleti güçlendirme ve gelenekleri koruma politikasını uygulamasına yardımcı olmak için fikir üretmektir. Padişah yardımcılarını Osmanlı örf ve âdetlerine ve İslâm hukukuna vukuflarını, güncel işlerle ilgilerini ve pratik zekâlarıyla yaratıcı kabiliyetlerini gözönüne alarak seçerdi. Kamuoyunu ve muhalefeti karıştırmadan nazik misyonlarla görevlendirilebilecek olan karizmatik kahramanlar da Abdülhamid'in danışman listesinde yer almıştır. Hepsi de Osmanlı siyasi-askerî hiyerarşisinin yüksek rütbelerinden ve Arap-aydın saflarından gelmiştir. Gerçek dinî şahsiyetlerden hiçbiri bu grubun içine girmemiştir.

Sultanın önde gelen danışmanı Ahmed Cevdet Paşa (1823-95) olmuştur. Olağanüstü bir hâfızaya ve eleştirel bir zekâyâ sahip olan Ahmed Cevdet Paşa klasik bir medresede eğitim görmüş ve burada özellikle tarih ve eğitim konularına büyük bir merak duymuştur. Cevdet, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine çok âşina idi ve politik rölativizminden çok etkilenmiş benziyordu. Sonunda imparatorluğun resmî tarihçisi (yani vak'anüvisi) oldu ve 1774'ten 1826'ya kadar uzanan Osmanlı tarihini kapsayan 12 ciltlik klasik *Tarih-i Cevdet*'i yazdı. Cevdet Paşa, şeriat mevzuatının, 1856 Islahat Fermanı'nın öngördüğü gibi, "zamanın gereklerine uydurmak için" kurulmuş olan Mecelle Cemiyeti'nin başkanıydı. *Mecelle*, şeriata dayanan fakat borçlar, aile, miras, eşya hukukunu değişen şartlara uyarlamak için çeşitli yeni hükümler getiren İslâmî bir kanun derlemesiydi. Ne yazık ki, bu gerçekten modern hukukî eser, olağanüstü önemine ve yenilik konusundaki Osmanlı düşüncesine ışık tutan bir belge olmasına rağmen, çok az bilinmektedir. Cevdet Paşa *Mecelle*'nin hemen hemen tamamını kendi başına yazmıştır. Onaltı bölüme ayrılmış ve ilk kez 1868'de, son olarak da 1876'da yayımlanmıştır.

Mecelle'yi hazırlamaya başlamadan önce, Tanzimat reformlarının mimarı olan ve İslâm'ı iyi bilen fakat aynı zamanda yeni fikirlere

açık ve esnek zekâlı birini arayan Mustafa Reşid Paşa'nın hizmetine girmişti. Cevdet Paşa, Reşid Paşa'nın ölümüne kadar (1858) onun evinde yaşadı. Ondan sonra, birçok yüksek hükümet görevlerinde bulundu: Abdülaziz döneminde Adliye Nazırlığı yaptı ve Abdülhamid zamanında çeşitli devlet görevlerinde çalıştı. Böylece Osmanlı tarihinin en karışık döneminde üç sultanın emrinde bulunarak ve saray işlerini yakından tanımış oldu. Çok iyi bir Müslüman olmasına rağmen, birçok hükümet uygulamalarını, zamanın ihtiyaçlarına cevap vermedikleri takdirde, İslâmî kökenlerine bakmadan, eleştirmiş ve bunlara değişiklik getirilmesini önermekte tereddüt etmemiştir. Ulemayı, düşüncelerini değişen şartlara uydurmadıkları için eleştirmiştir. Kısaca Cevdet Paşa, Sultan Abdülhamid'in itimadını ve saygısını kazanmak için gerekli olan geleneksel ve yenilikçi bütün vasıflara sahipti.

Cevdet Paşa, Midhat Paşa tarafından da korunmuş ama sonra ona cephe almıştı, çünkü Midhat Paşa'nın meşrutiyetçiliği Cevdet Paşa'nın Osmanlı hükümetinin temel özelliklerinden biri olarak gördüğü mutlak saltanat inancına ters düşmüştü. Midhat Paşa'yı ve suç ortaklarını, sözde Sultan Abdülaziz'in ölümünü planlamış olmak suçundan idama mahkûm eden mahkemenin üyesiydi. Cevdet Paşa bir sultanın zorla tahttan indirilmesini çok ağır bir hıyanet suçu sayanlardandı (Bu, hayatının, torunlarından birinin bile esef verici olarak nitelediği bir yönüdür). Sultan, Cevdet Paşa'nın başkanlığındaki Mecelle Komitesi'ni 1880'de lağv etmesine rağmen, tarihçi ile arası açılmamıştır; ikisi de kendi tarzlarında İslâmcı ve yenilikçiydi. Cevdet Paşa o kadar çok gizli bilgiler edinmişti ki, 1895'te öldüğü zaman, sultan bütün evrakının Yıldız Sarayı'na getirilmesini emretti. Buna rağmen, sultana yaptığı başlıca tavsiyeler yayımlanmamış ve Yıldız arşivlerinde dağınık bir şekilde saklanmıştır. Ben bu belgeleri bu çalışmamda geniş ölçüde kullandım. Cevdet Paşa'nın görüşleri bu kitabın başka bölümlerinde ve değişik bağlamlarda incelenmiştir.

Cevdet Paşa bütün doktrinal, siyasi, tarihî, kişisel ve uluslararası meselelerde Abdülhamid'in başdanışmanıydı. Bundan anlaşılacağı gibi, olayları yorumlayışı ve tavsiyeleri Abdülhamid'in kararları

üzerinde çok etkili olmuş olmalıdır. Örneğin, Abdülhamid, 1839-76 dönemindeki olaylara ilişkin bilgisini belki de Cevdet Paşa'nın sultanın isteği üzerine yazdığı ve *Maruzat* diye bilinen ve olayların yanısıra yorumlarını da içeren tarihinden almıştır. *Maruzat* o dönem için paha biçilmez bir kaynaktır.¹²

Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nin dört temele dayandığına inanır: (1) Hanedan, yani Osmanlı hanedanı; (2) Hükümet, bu Osmanlı değil, Türk Hükümetidir; (3) Din, yani İslâm Dini ve Hilafet; (4) Payitaht, yani İstanbul. Bu temellerden biri yıkıldığı veya sarsıldığı takdirde devlet ayakta kalamazdı. Cevdet Paşa, tabii efendisi akıl hocası olan Mustafa Reşit Paşa'nın fikirlerini aksettiriyordu. Nitekim, Mustafa Reşit Paşa vaktiyle şunları söylemişti:

Devletimizin toprak bütünlüğünü koruyacak [askerî] gücümüz yoktur. Dolayısıyla, bu bütünlüğü koruyacak olan [coğrafi] konumumuzdur. [Bunu yapabilmek için] iyi bir idare kurmamız gerekir. Yabancı devletler bize rahat yüzü göstermeyeceklerdir. Bütün devletlerin gözü İstanbul'un üstündedir, ona sahip olmak için can atarlar, fakat İstanbul bölünemez. Eğer biz iyi bir idare kuramazsak [yabancı güçler İstanbul'da da] ortak bir idare kuracaklardır.¹³

Kendi hesabına, Cevdet Paşa, Avrupa güçleri arasındaki çıkar çatışmasını dikkate alarak sultana sürekli olarak hiçbir gücün tarafını tutmadan devletleri birbirlerine karşı oynamayı tavsiye etmiştir. Aynı zamanda Osmanlı bürokrasisini eğitimsiz ve ilkesiz olmakla suçlamıştır. Cevdet Paşa Avrupa devletlerinin temelini “millet” olduğuna

12 *Maruzat* hakkında bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat* (İstanbul, 1980), yay. Yusuf Halacoğlu; Cevdet Paşa'nın felsefesi için bkz. Ümid Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü* 3. baskı (İstanbul, 1992), s.80-95; Ahmed Cevdet Paşa *Semineri* (İstanbul, 1986) 27-28 Mayıs 1985'te yapılan bir seminere sunulan bir dizi tebliğ; ve Ebul'ula Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (İstanbul, 1948). Cevdet Paşa'nın tarihçi kimliği hakkında son zamanlara ait derinlemesine bir inceleme için bkz. Christoph K. Neumann, “Das indirekte Argument, Ahmed Cevdet Paşa: Tarih als Pladayer für die Tanzimat,” doktora tezi, Hamburg Üniversitesi, 1992 (Türkçesi: *Araç Tarih, Amaç Tanzimat*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000).

13 BA. Yıldız, bölüm 18, dosya 38, belge 553/588; ve BA, İdare, dosya 3, belge 156/125.

inanmıştı; milleti yaratan ve destekleyen ise vatan aşkıydı. Avrupa din yerine anavatan fikrini getirmişti. Bu, düşünceleri, inançları ve duyguları için somut, maddî bir dayanak ve birlik için bir temel sağlamış olduğu için Avrupalı çocuklar anavatan fikriyle yetişiyor ve bunu kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olarak görüyorlardı. Halbuki Osmanlılar için vatan köyün ortasındaki meydandı. Devleti bir arada tutmak ve anavatan bağlılığını yeni bir siyasi varlığın –milletin– temeli yapmak için Osmanlılar din duygusunu, bütün insanların en yaygın şekilde paylaştığı bu hissi kullanmak zorundaydılar. Cevdet Paşa'ya göre, bütün Müslümanlar zaten, henüz gelişmemiş de olsa, bir millet oluşturmuşlardı, ama bir dizi siyasi hatâ ve felsefî yanılğı o milletin bir gerçek olmasını önlemişti. Cevdet Paşa'nın işaret ettiği bu “hatâların” başlıcası millet sisteminin yaratılmasıydı, çünkü bu yüzden her büyükçe gayri-Müslim grup kimliğini ve kültürünü muhafaza ediyor ve ondan sonra 19. yüzyılda bağımsız bir millet olarak ortaya çıkıyordu. Cevdet Paşa üniter bir devlet yapısını ve tek Müslüman kurumu olan hilafet tarafından biçimlendirilmiş, iyice kaynaşmış bir Müslüman milletini tercih ediyordu. Halifeliğin, ideolojik temeli İslâm birliği olan nisbeten birleşmiş bir Osmanlı-Müslüman varlığını yaratabilecek tek vasita olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla, kim hilafete (ve onun dünyevî temeli olan saltanata) karşı çıkarsa, kötü niyetli bir bölücü sayılıyordu. Cevdet Paşa'nın, burada sadece birkaçı özetlenmiş olan görüşleri çeşitli şekillerde Abdülhamid tarafından devlet politikası ve kişisel felsefesi olarak benimsenmişti (bkz. Dördüncü Bölüm).

Mehmed Sait (Küçük) Paşa (1838-1914) Abdülhamid döneminde yedi kere ve İttihad ve Terakki zamanında iki kere sadrazam olmuştur. Abdülhamid'in şahsen kendisinden nefret etmesine rağmen, çok iyi bir yöneticiydi ve pratik zekâsıyla kararlılığı sayesinde güçlü ve zengin bir insan olmuştu.¹⁴ Büyük bir İngiliz dostu ve merkezî hükûmete gönül vermiş biri olan Sait Paşa aynı zamanda kibirli, çıkarıcı, hırslı, fırsatçı ve sadece kendini ve mevkiini düşünen bir politikacıydı.

14 E. Kuran, “Küçük Sait Paşa as a Turkish Modernist,” *International Journal of Middle Eastern Studies* 1 (1970): 124-32.

Abdülhamid'in istibdadını kuramsallaştırmakla suçlanmış olmasına rağmen, Sait Paşa aslında Abdülhamid zamanında gerçekleştirilmiş başlıca reformların arkasında duran adamdır. Eğitim sisteminin alabil-diğine genişletilmesi, İstanbul'da bir ticaret odasının kurulması, devlet memuriyetinin modernize edilmesi ve bütçenin sistematizasyonu bun-lardan sadece birkaçıdır.

Sait Paşa –sultanın kendisi gibi– son derece şüpheli ve vesvese-lydi ve Abdülhamid'den çok korkardı. Bir seferinde sultanın kendisi-ni idam ettirmesinden korkarak İngiliz Büyükelçiliği'ne sığınmıştı. Sa-it Paşa anılarında, kendisini alaya almış ve küçük düşürmüş olanlara sert cevaplar vermiş ve onlardan intikam almıştır. Ne yazık ki, anıları siyasi bir ağırlık taşımamakta, rakibi ve baş düşmanı Kâmil Paşa'dan ve sultanın kendisinden intikam almaya yönelik hırçın sataşmalardan ibaret kalmaktadır.¹⁵ Abdülhamid de, Cevdet Paşa'nın sultana tarihî ve felsefî sebeplerden dolayı bağlı olduğu halde, Sait Paşa'nın sadaka-tinin şarta bağlı olduğunun ve kişisel çıkar düşüncelerine dayandığının farkına varmıştır. Bununla birlikte, Sait Paşa bir Türk milliyetçisi ve reformcusuydu ve Arap vilâyetlerini reformlar ve eğitim yoluyla mas-setmek ve Osmanlı camiasına entegrasyonunu sağlamak gerektiğine inanmıştı. Bu itibarla Sait Paşa'nın Abdülhamid'in İslâmcı politikası-nın ilk uygulayıcısı olduğu söylenebilir.

Sultanın üçüncü danışmanı Kıbrıslı Mehmet Kâmil Paşa'ydı (1832-1913). Onurlu ve namuslu, iyi eğitim görmüş bir şahıs olan, bir-kaç dil bilen, reformculuğu şüphe götürmeyen Kâmil Paşa Avrupalıla-rın saygısını kazanmıştı (Mısır'ı ziyaret ettiği sırada, İngiliz hanedanı kendisini çaya davet etmişti). Muarızı ve rakibi Sait Paşa'nın tam zıd-dıydı. Kâmil Paşa padişahın İslâmcı politikasına bağlıydı ve Osmanlı Devleti'nin nazik uluslararası durumunu doğru değerlendiriyordu. Çağ-daşlarından daha az doktriner olduğu için, Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmak için pratik tedbirler arıyordu, fakat hanedanın bekasına daha az

15 (Küçük) Sait Paşa, *Sait Paşa'nın Hâtıratı*, 3 cilt (İstanbul, 1928). Sait Paşa hakkında bir değer-lendirme için bkz. Tahsin Paşa'nın Anıları, *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hâtıra-ları* (1931; yeni baskı, İstanbul, 1990), s.41-43.

önem veriyordu. Bunun için de Abdühamid kendisine pek güvenmiyordu. Hele nezaretlerin sorumluluğunun yeniden belirlenmesini isteyen ve Ermeni meselesine yeni bir yaklaşım getirilmesini öneren bir lâyiha yazdıktan sonra, bu güvensizliği daha da arttı. Sultan Kâmil Paşa'yı sadrazamlıktan azletti ve Aydın'a vali olarak gönderdi. Kâmil Paşa burada onbir yılı aşkın bir süre kaldı. Fakat Aydın'dan da, istendiğinde Abdülhamid'e danışmanlık yapmaya devam etti. Bu çalışmamızda kullanılan çeşitli muhtıralar buna kanıttır. Bu lâyihalar Kâmil Paşa'nın sadece olayları bağımsız bir şekilde değerlendirmekle kalmayıp, dünya sorunlarını da çok iyi kavradığını gösterir. İttihad ve Terakki onu, Abdülhamid ile geçmişteki yakın işbirliğine rağmen, 1908-1913 yıllarında iki kez sadrazamlığa getirdi. Kâmil Paşa'nın belgeleri çoğu zaman Yıldız koleksiyonundakilerin kopyasıdır, ama bazıları orijinal ve tektir.¹⁶

Abdülhamid'in başlıca danışmanlarının sonuncusu ve belki en karizmatik olanı Gazi Osman Paşa'ydı (1832-1900). Yıldız Sarayı'nın askerî garnizonunun kumandanı ve yaver-i ekrem (baş emir subayı) olarak vazife görmüştür. Gelenekçi görüşlü ve çok dindardı. Halktan, hayranlığı da aşan eşine rastlanmamış bir destek görmüştür (ünlü "Osman Paşa Marşı" bugün hâlâ Türkiye'nin gözde savaş marşlarından biridir). Şöhreti, 1878 Rus Savaşı'nda, Bulgaristan'daki Plevne Kalesi'ni efsanevî bir başarıyla savunmuş olmasından ileri gelir. Bu müdafaa sırasında sayıca çok üstün Rus askerlerine büyük zayıat verdimiş ve İstanbul'a doğru yürüyüşlerini aylarca geciktirmiştir. Ancak cephanesi tükendikten sonra teslim olmak zorunda kalmıştır. İstanbul'a döndüğünde halk tarafından bir kahraman gibi büyük coşkuyla karşılanan Osman Paşa'ya gazi unvanı verilmiştir. Ordunun ve kurulu düzenin gelenekçi kanadının Avrupa aleyhdarı görüşlerinin sözcüsü ve Müslüman davalarının yılmaz bir savunucusu olmuştur. Müslüman kitlelerin büyük hayranlığını celb etmiş olan Gazi Osman Paşa padi-

16 Kâmil Paşa'nın vezareti zamanındaki bazı önemli olaylar hakkındaki görüşleri ve dış politika kararlarıyla ilgili olarak Sait Paşa ile polemikleri yayımlanmıştır: *Kâmil Paşa'nın Anıları*, yayımlayan Güldağlı Güven (İstanbul, 1991); Kâmil Paşa'nın kâğıtları (evrak-ı metrukesi) arşivlerde kendi adı altında tasnif edilmiş ve kataloglanmıştır.

şah tarafından Müslümanlar arasında asayişin bozuk olduğu yerlere bir inzibat memuru olarak gönderilmiş ve her hafta Cuma namazına gidilirken tören alayına Abdülhamid'in at arabasıyla ve padişahın yanında katılmıştır.

Osman Paşa ayrıca ordunun modernleşmesini savunmakta önemli bir rol oynamış ve bilmeyerek yeni zabitan müfrezesinin milliyetçi dönüşümünü halkın tecessüsünden ve hükümetin denetiminden korumuştur. Paşa bir bakıma, eski Osmanlıların askerî şan ve şerefleriyle yenilerin beklentileri arasındaki birlik ve sürekliliğin pederşahi bir sembolü olmuştu. Burada ayrıntılı olarak ele alınamayacak kadar karmaşık nedenlerle, Türkiye'de askerler kendilerini genellikle Osmanlı İmparatorluğu, Jön Türkler ve Cumhuriyet arasında bir köprü vazifesi gören ve tarihî kökleri olan tek devamlı kurum olarak görmüşler, kendilerini hem değişiklikten hem de devamlılıktan sorumlu saymışlardır. Öyle olunca da, hem Orhan Gazi'den Atatürk'e kadar, başarılı Osmanlı kumandanlarına çok büyük saygı göstermeye, hem de teknolojik ve bilimsel ilerlemeleri ve modern askerlik eğitimini kabul etmeye kendilerinde hak görmüşlerdir (Meselâ, Atatürk dindar bir Müslüman ve seçkin bir asker olan Mareşal Fevzi Çakmak'ı Genelkurmay Başkanı olarak tutmuş ve kendisine büyük saygı göstermiştir, yanında hiçbir zaman içki içmemiştir, fakat buna mukabil, genç subaylar aralarında Fevzi Çakmak'ın eski moda askerî doktrin ve taktiklerinden şikâyet etmekten geri kalmamışlardır). Osman Paşa ve diğer yüksek rütbeli askerler, 1877-78 Rus Savaşı'nda yaşanan kahredici hezimetten sonra, Osmanlı ordusunun sadece daha çok silâha değil, fakat özellikle iyi yetişmiş komutanlara ve daha kuvvetli bir motivasyona da ihtiyacı olduğunu kabul etmişlerdir. İşte bu şartlar altındadır ki, General Colmar Freiherr von der Goltz (1843-1916) yeni bir subay kuşağını eğitmeye başladı ve 'onda kendine saygı duyan, bir "Türk" imajı yaratmaya ve "millet"lerinin kaderine ve kendi yüce misyonlarına olan iyimser inançlarını güçlendirmeye çalıştı.

Von der Goltz Türkiye'ye 1883'te askerî okullara danışman ve müfettiş olarak geldi. Bu okulların modernleştirilmesi ve subayların

günün şartlarına göre yetiştirilmesi ve eğitilmesi artık kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelmişti. Ordunun eğitimine sistematik ideolojik ve felsefî boyutların eklenmesi fikrinin ilk kez o tarihte ortaya atıldığı anlaşılmaktadır ama bu konunun biraz daha irdelenmesi gerekir. Başta Alman askerî tarihinde önemli bir isim von der Goltz, Türkiye'yi pek beğenmemişti, ama 1895'te ayrıldığı zaman sadece bir grup yüksek rütbeli subayı (söylendiğine göre mükemmel bir şekilde) yetiştirmekle kalmamış, aynı zamanda Türkiye hakkında fikrini değiştirmişti. 1908'de geri gelecek, I. Dünya Savaşı'nda Birinci ve Altıncı Osmanlı ordularına kumanda edecek ve Ortadoğu cephesinde eceliyle ölecektir. Von der Goltz Türklerin Batı medeniyetini anlayacak ve benimseyecek fitrî istidada sahip olduklarına ve sıradan Türk'ün bile korkusuzluk, disiplin, özgüven ve otoriteye saygı gibi yüksek ahlâkî meziyetlerden nasibini almış olduğuna ve bunların hepsinin geleneksel hayat tarzlarından ve İslâmî inançlarından kaynaklandığına inanmıştı. Modern eğitimin yaygınlaşmasının ve çağdaş uygarlığa uyum sağlamış yeni bir seçkin zümrenin (yani millî liderler olarak takdir ettiği ordu subaylarının) yükselişinin Osmanlı Devleti'ni yeniden canlandırabileceğine ve bir rejim değişikliğinin orduyu olumlu yönden etkileyeceğine de inanmıştı. Von der Goltz askerî okullara danışmanlık yapmış, ders kitapları yazmış ve bu yoldan da fikirlerinin etkisini arttırmıştı. 1897 Savaşı'nda Osmanlıların Yunanistan'a karşı kazandıkları zafer –ki Abdülhamid'e büyük bir prestij kazandırmıştı– aslında von der Goltz'un çaba ve teorilerini doğrulamıştı. Ne var ki, Almanlar ayrıldıktan sonra, Abdülhamid'in askerlerden kuşkusu kendisini bütçe kısıntıları ve daha başka düşmanca hareketlerle göstermiştir. O kadar ki, von der Goltz 1908'de Türkiye'ye döndüğü zaman, orduyu acınacak durumda buldu. Bu tarihte von der Goltz artık bir Osmanlı-Alman ittifakını savunmaya başlamıştı. İngiltere ve Fransa'nın şiddetli bir düşmanı olarak pan-İslâmizmi desteklemiş ve bunu bir Türk-Arap ortaklığı olarak görmüştür. Ama Mısır'a bir ortak Alman-Osmanlı saldırısını Abdülhamid iktidarda olduğu sürece mümkün görmemiştir. 1908 Jön Türk devriminden sonra, von der Goltz'un Mahmud Muhtar, Ahmed İzzet,

Mahmud Şevket, Pertev Demirhan (hocasının Almanca çok güzel bir biyografisini yazmıştır) gibi öğrencileri ve daha başkaları orduda ve yönetimde yüksek ve nüfuzlu mevkiler işgal etmeye başladılar.¹⁷ Böylece, Abdülhamid'in İslâm'ın ve Müslüman dünyanın savunucusu ve kendi sadık bendesi olarak güvendiği Gazi Osman Paşa'nın koruyucu kanatları altında, askerî okullarda okuyan veya orduda görevli genç arkadaşları, kendisinin haberi olmadan, halife-sultana cephe alıyor ve artık sultanın değil, "milletin" (Türk milletinin) kendi kendilerini atamış hizmetkârları oluyorlardı.

İsimlerini verdiğimiz bu danışmanlarından başka, Abdülhamid'in yirmi beş ile otuz arasında -valiler dahil- yüksek rütbeli danışmanı daha vardı. Bunları şahıslarına güvendiği için yanına almıştı ve onları hassas bölgelerde ve nazik görevlerde kullanırdı. Bazıları daha önce Abdülhamid'in seleflerine de hizmet etmiş ve Avrupa tecrübesi edinmiş olan bu iyi eğitim görmüş memurlar görüşlerini doğrudan doğruya padişaha iletirlerdi. Görüşleri açık ve gerekirse olumsuzdu (sultan için hariç tabî) ve araştırmacı için, Abdülhamid'in amaçlarını değerlendirmek ve hükmetme yöntemlerini anlamak bakımından çok değerli bir kaynak oluşturur. Bu danışmanların birçoğu devletle ilişkileri olan eski Anadolu ailelerinden gelmişti. Daha önce Abdülhamid'in seleflerine de hizmet ederek devamlılığı sağlamış olan bu danışmanlardan sadece üçünden kısaca bahsedeceğiz. Ahmed Şakir Paşa (1838-99) Yozgat'ın feodal Çapanoğulları ailesinin soyundandı. Geleneksel okullarda eğitim görmüş, Romanyalı bir kadınla evlenmiş, Rusya'da ve daha başka ülkelerde büyükelçilik yapmış ve Girit valiliğinde bulunmuştur. Doğu Anadolu'da,

17 Von Goltz'un Osmanlı silahlı kuvvetleri içindeki faaliyetleri ve üzerindeki etkileri burada söylenenlerden çok daha kapsamlı ve ayrıntılı bir incelemeye layıktır. Başta kendi makalesine bakın: "Störke und Schwach des Türkischen Reiches," *Deutsche Rundschau* 93 (1897). Von der Goltz'un kendi eseri olan *Nation in Arms* (1883) *Millet-i Müselleha* (Silâhlanmış Millet) adı altında Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca bkz. Wilhelm van Kampen, *Studien zur Deutschen Türkei-politik in der Zeit Wilhelm II* (Kiel, 1968); F.A.K. Yasamee, "Colmar Freiherr von der Goltz and the Rebirth of the Ottoman Empire," *Diplomacy and Statecraft* 9 (2 Temmuz 1998): 91-128 (Kitabın zengin bir bibliyografyası vardır). Ayrıca bkz. Pertev Demirhan, *Generalfeld-marschall Colmar Freiherr von der Goltz: Das Lebensbild eines grossen Soldaten* (Cottungen, 1960).

Ermeni azınlıkların bulunduğu bölgelerde girişilen reform hareketlerinde aktif bir rol oynamış, birlik komutanları Kürt aşiret reislerinin arasından atanmış Hamidiye Alayları'nın kuruluşunda yardımcı geçmiştir. Bir diğer ve daha önemli örnek de Mehmed Namık Paşa'dır (1804-92). Konyalı bir ulema ailesinden dünyaya gelmiş, Londra'da büyükelçilik yapmış, hükümette çeşitli yüksek mevkiler işgal etmiş ve 1858 Arazi Kanunnâmesi'nin temellerini oluşturan ilk toprak tedbirlerini almakta etkili olmuştur. 1861'de ikinci Bağdat valiliği sırasında kanunnameyi uygulamıştır. Namık Paşa 1876 Kanun-ı Esasî'sine karşı çıkmış (sultanın gözünde önemli bir tercih sebebi) ve hükümetin bazı "gayri İslâmî" tedbirlerini şiddetle eleştirmiştir. Ama Fransız şairi Lamartine'in tabiriyle, meslekdaşları gibi "aydınlanma ve ilerlemeye susamıştı". İbn-i Battuta'nın *Seyahatname*'sini ve *Redhouse* sözlüğünü Türkçeye çevirmiştir.¹⁸ Üçüncü örnek bu kitabın başka yerlerinde de sözü geçen Gazi Ahmed Muhtar Paşa'dır (1839-1919). Aslen Kastamonulu olup Bursa'nın bir tüccar ailesinden gelmektedir. Askerî ve fikrî alanlardaki başarılarına rağmen, bağımsız düşünceleri ve mizacı Abdülhamid'in kuşkularını çekmiştir. Neticede Mısır'a "sürülmüş" ve orada 1885-1909 arasında Osmanlı yüksek komiseri olarak görev yapmıştır.

Abdülhamid'in dış danışmanlarının ikinci grubu esas itibarıyla Arapça konuşan ekâbir takımından oluşmuştu. Bunlar saray ile kendi vilâyetleri arasında aracı olarak hizmet etmişler ve aynı zamanda halkla ilişkiler uzmanı ve propagandist olarak çalışmışlardır. Onların aracılığıyla Arap kitlelerin desteğini sağlamak peşinde olan Abdülhamid bu danışmanlarını geniş bir halk desteğine sahip dinî tarikatlerden seçmeye çalışırdı. Bunların başında hiç kuşkusuz Suriye'de nüfuzlu Rıfai tarikatının başı olan Şeyh Ebulhuda es-Sayyadi (ö. 1909) vardı.¹⁹ Ebulhu-

¹⁸ Bu iki şahıs için bkz. Ali Karaca, *Anadolu Islahatı ve Ahmed Şakir Paşa, 1838-1899* (İstanbul, 1993) ve Ahmed Nuri Sinaplı, *Şeyhül Vüzera, Serasker Mehmet Namık Paşa*, (İstanbul, 1987); Abdülhamid'in Saray "Kabinesi"nin listesi için bkz. F.A.K. Yasamee, *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers, 1878-1888* (İstanbul, 1996), s.36-39.

¹⁹ Bkz. Butrus Abu Maneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abdulhuda al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies* 15 (1979): 131-53; bu yazar Abdulhuda'nın önemini biraz abartıyor gibi gözükmektedir. Ayrıca bkz. B. Gürfırat, "Ebul Huda'nın II. Abdülhamid'e Sunduğu Arızalar," *Belge-*

da iyi bir hatip, mükemmel bir risaleci ve Osmanlı himayesi altında İslâm birliğinin ateşli bir avukatıydı. Ebulhuda, Abdülhamid'in savunduğu İslâm birliğinin Arap çıkarlarına en iyi şekilde hizmet edeceğine inanıyordu; çünkü, Osmanlı askerî ve siyasi kalkını olmazsa, Arapların çeşitli gruplara bölünmesinden ve yabancı kuvvetler tarafından işgal edilmesinden korkuyordu. Abdülhamid ile onu ziyarete gelen yüksek makam sahipleri, kabile reisleri, dinî liderler ve Suriye, Irak ve Arabistan Yarımadası'nın ileri gelenleri arasında aracılık ve tercümanlık yapan Ebulhuda, efendisi tarafından Mekke, Kuzey Afrika ve daha başka yerlerdeki reislere yazılan mektuplardan bazılarının Arapça müsveddelerini yazmıştı. Ebulhuda ayrıca iki yüzün üstünde risale yazdı ve bunlarda Osmanlıları Allah'ın İslâm'ı kurtarmak için gönderdiği halaskârları olarak tasvir etti. Buna rağmen, Ebulhuda'nın rolü, belki Abdülhamid'e yakınlığından ve saraya serbestçe girip çıkabildiğinden dolayı abartılmıştır. Ebulhuda'nın politika üretici kararlara birinci kategorideki danışmanlar kadar katılmadığı anlaşılmaktadır. O daha çok Arap ve İslâm davalarıyla ilgili işlerde danışmanlık yapmış ve cömertçe mükâfatlandırılmıştır; ama tavsiyelerine her zaman uyulmuş olduğu söylenemez. Son tahlilde, daha ziyade bir Arap vatanperveriydi ve padişaha yakınlığını Arapların bölgesel çıkarlarına hizmet etmek için kullanmıştır. Ne de olsa, Osmanlı hâkimiyeti, mükemmel olmasa bile, yabancı tahakkümünden iyidir diye düşünmüş olmalıdır.

Şeyh Muhammed Zafir el-Madanî hem bir danışman hem de bir sırdaştı ve Abdülhamid'in derin saygısını ve sevgisini kazanmıştı, çünkü efendisinin sultan olacağını önceden bilmişti. Zafir, Şazeliye tarikatının küçük Medeniye kolundandı. Ali bin Abdullah (ö. 1258) tarafından kurulan ve esas itibarıyla Cezayir, Tunus ve Fas'ta faaliyet gösteren ve yıldızı parlayan tarikat ilerde Fransız işgaline karşı verilen mücadelede öncü bir rol oynamıştır. Kardeşi Zafir ve hısımları sulta-

lerle Türk Tarihi 18 (1969): 27-28; Engin D. Akarlı, "Abdülhamid II's Attempts to Integrate Arabs into the Ottoman System," *Palastine in the Late Ottoman Period*, yay. David Kushner (Leiden, 1986), s.74-89. Abdülhamid'in "Arap Sekreteri," Suriyeli ileri gelenlerle irtihat adamı, bkz. E. Caesar Farah, "Arab Supporters of Sultan Abdülhamid II: *Izzet al Abid*," *Archivum Ottomanicum*15 (1997): 189-220.

nın mesajlarını Senusilere, yani Libya'nın şeflerine ve ileri gelenlerine ve daha birçok Kuzey Afrikalı zımamdara ve kabile reisine iletmışler ve bu kişileri halife ile Osmanlı Devleti'ne sadık kalmaları için uyar-mışlardır. Bu tarikat İstanbul'a ancak 19. yüzyılda intikal etmiş ve yerleşmiş, fakat Abdülhamid'in saltanatı sırasında popüler olmuş ve pa-dişahın bizzat kendisi, Şeyh Zafir ve Şamlı Şeyh Mahmud Ebu Şem-mat'ın teklif ve ısrarları üzerine tarikate katılmıştır. Şeyh Muhammed el-Zafir'in tekkesi Yıldız Sarayı'nın sadece birkaç yüz metre uzağında ve kardeşi Hamza ile paylaştığı köşkün bitişiğindedir. Bugün Ertuğrul Tekke Camii olarak bilinen binada Zafir'in türbesi de bulunmaktadır ve üstünde şu kitabe yazılıdır: "Şazili Tarikati Şeyhlerinden Kutbü'l-Arifin Tunuslu Şeyh Muhammed Zafir'in Türbesi." Ölüm tarihi 1321, milâdî 1905'tir.²⁰

Görülen odur ki, Abdülhamid Şazeliye tarikatının sadık bir üyesiydi; 1909'da hal' edilip Selânik'te ikamete mecbur edildikten son-ra, o da aynı tarikate mensup olan bir muhafızı tarafından Ebu Şem-mat'a götürülen mektuplar yazdı. Şeyhin bir mektubuna cevaben, 1911'de şunları yazdı:

Mübarek ellerinizden öper ve dualarımın selâmlarımla birlikte kabulünü rica ederim... Şazeliye yazılarını ve ayinlerini gece gün-düz okuyor ve takip ediyorum... Müslüman halifeliğini hiçbir za-man isteyerek bırakmadığımı [bildirmek istiyorum]. Bunu Jön Türkler diye bilinen İttihad ve Terakki Cemiyet'inin baskı ve teh-dit-altında yapmak zorunda kaldım. [Sonuna kadar bir politikacı olarak kalan Abdülhamid şöyle devam etti:] İttihadçılar benden ısrarla Filistin'deki Yahudiler için bir millî anavatan kurulmasına râ-zı olmamı istediler, fakat ben isteklerini şiddetle reddettim... ve da-ha sonra [Filistin için] teklif edilen 150 milyon İngiliz paundunu da kabul etmedim. Onlara dedim ki ... ben otuzu yılı aşkın bir zaman [millet-i İslâmiye ve ümmet-i Muhammediyeye hizmet ettim]. Böy-

20 Zafir birçok kitap yazmıştır, örneğin, *Akrabu'l-Vesail ve er-Rihletu'z-Zafiriyye*. Zafir hakkında biraz genel bilgi için bkz. C. E. Caffarel'in 1888 tarihli raporu, in Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islâm: Ideology and Organisation* (Oxford, 1990), s. 322-23; Caffarel İstanbul'daki Fransız askerî ataşesiydi. Senusiye hakkındaki tartışmalara da bakın: Birinci ve Onikinci Bölüm.

lece bütün Müslümanların ve Osmanlı halifelerinin mirasını leke sürdürmeden korudum.²¹

Sultanın danışmanları arasında iki Arap daha vardı: Hadramutlu Şeyh Fadl es-Seyyid (1820-1900) –ki bir başka bağlamda ilerde kendisinden bir daha söz edilecektir– ve Esad Efendi diye bilinen Şeyh Ahmed Esad. Fadl, Hindistan'ın Malabar Kıyısında Muskatlı bir ana-babadan doğdu ve hem bir pan-İslâmizm ideologu hem de esas itibariyle Yemen, Aden ve Muskat politikalarıyla uğraşan Müslüman milliyetçisi oldu. Esad Efendi ise Hicaz'ın, Mekke ve Medine'nin, sorunlarıyla ilgilendi ve buralarda sık sık hacılara halifelikle ilgili yazılar dağıttı. Hindistan'da İngiliz karşıtı faaliyetlerde bulunmaktan takibata uğramaktan kurtulmak için 1853'te Mekke'ye kaçtı. Serkeş el-Katiri kabilesinin desteği sayesinde geçici olarak Zafar vilâyetinin valisi oldu ve vilâyetin Osmanlı toprağı olduğunu ilân etti. Fadl, sultandan Zafar valisi olarak kalmasına yardım etmesini istedi. Abdülhamid bunu kabul etmedi, fakat ondan Güney Arabistan hakkında geniş bilgi almak ve Güney Arabistan ricali ile kendisi arasında aracılık yapması için İstanbul'da tuttu.²² Fadl bu arada birçok da kitap yazdı. En önemlisi, sultana itaat edilmesi için Müslümanlara çağrıda bulunun *Tarikatü'l-Hanife*'dir (1899).

Genellikle Türk ve Kafkas kökenli âlim din liderleri Abdülhamid'in dış danışmanlarının üçüncü grubunu oluşturur. Çağdaş pratik meseleler ve toplumun sorunları üzerinde uzmanlaşmış bu kişiler sultanın mahallî (Türk-Kafkas) işleri üzerinde en yakın beyin takımı (brain trust) sayılabilir. Nakşibendiler de her zamanki gibi önemli bir rol oynamışlardır. Bunların arasında en çok sivrilen daha önce de sözü geçen Ahmed Ziyaeddin Gümüşhaneli (Gümüşhanevî) olmuştur.²³ Ama bunların faaliyetleri hakkında bilgimiz sınırlıdır.

21 Vurgulama bana aittir. Bkz. Mustafa Kara, "Şazeliye Tarikati ve Üç Büyük Şeyhi," *Hareket*, Eylül 1981, s.23-35, alıntı s.32.

22 Bkz. S. Tufan Buzpınar, "Abdülhamid II and Sayyid Fadl Pasha of Hadramut," *Journal of Ottoman Studies* 13 (1993): 227-39. Abid için bkz. dipnotu 19.

23 Bkz. İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaeddin (KS) Hayatı, Eserleri, Tarikatı Anlayışı ve Halidiyye Tarikati* (İstanbul, 1984).

AHMED MİDHAT EFENDİ VE TERCÜMAN-I HAKİKAT

Abdülhamid'in ayrıca, halk üzerindeki nüfuzlarından veya sultana sadakatlerinden dolayı, ya da sadece siyasi sorunlara ilişkin görüşleri kendi görüşleriyle aynı paralelde olduğu için seçilmiş yardımcıları vardı. Gazeteci ve yazar Ahmed Midhat Efendi bunlardan biri ve en önemlisiydi. Müslüman nüfus arasında dayanışma yaratacak surette çalışabiliyor, mutlakîyetin erdemlerini savunabiliyor, bir yandan değişim, ilerleme ve Batı medeniyetinden yana tavır takınırken, bir yandan da liberal meşrutîyetçilere karşı çıkabiliyordu. Meşrutîyetçilik tartışmalarının altında yatan, Midhat Paşa'nın sözde hilafeti saltanattan ayırmak niyeti idi. İki makamı ayırmak için Midhat Paşa Arapça konuşan vilâyetlere sözde belirli bir özerklik tanınmasını savunmuş ve bu suretle onların Peygamber'in sülalesinden gelen (Mekke Şerifi) bir halifenin otoritesi altına girebileceğini düşünmüştü.²⁴ Midhat Paşa'nın fikirlerini çürütebilmek için Abdülhamid halkı, görünürde sultanın kişisel otoritesini sınırlamaya yönelik meşrutîyetçiliğin aslında saltanatı ve özellikle hilafeti ve sonunda da Osmanlı Devleti'ni ve Müslüman toplumunu yıkmayı hedeflediğine ikna etmeye çalıştı.

Abdülhamid mutlakîyet doktrinini ve İslâmî birlik ideolojisini yaymak için basın hayatî bir önemi olduğuna inanıyordu. Daha önce de belirtildiği gibi, basın 1860'ların ilk yıllarında siyasi bir güç olarak ortaya çıkmış ve fikir üretmenin, siyasi görüşler aşılamanın ve (son olarak) haber yayımlamanın bir aracı olmuştu. 1877'de çıkarılan sert hükümlü bir basın kanunu, ertesi ay açılması beklenen parlamento görüşmelerine ilişkin haberlere sansür koymuştu. Sultan bu görüşmelere ait basın bültenlerinin halk üzerindeki etkisi konusunda çok düşünceli ve kaygılıydı. Çünkü kısa bir süre önce Ali Suavi'nin *Basiret* gazetesi sayesinde düzenlediği sonuçsuz darbe teşebbüsünü unutmamıştı. *Basiret*'i kapattıktan yaklaşık olarak bir ay sonra sultan kendi gazete-

²⁴ Bu görüş Gabriel Charmes tarafından ileri sürülmüştü, "La Situation de la Turquie: La politique du califat et ses consequences," *Revue des Deux Mondes* 47 (1881): 740-45. Aynı başlığı taşıyan ikinci bir makale, *ibid.*, 49 (1882): 833-69 daha çok Abdülhamid'in hayatını ve kişiliğini ele almıştır. Bu makaleler bazı ilâvelerle yazar tarafından kitap halinde yeniden çıkarılmıştır: *L'Avenir de la Turquie: Le panislamisme* (Paris, 1883).

sini çıkararak mutlakiyeti ve İslâm birliğini savundu ve eski meşrutiyetçilerin cumhuriyet ilân etmeyi planladıkları yolundaki söylentilere bir son vermeye çalıştı. İşte bu maksatla *Tercüman-ı Hakikat*'i ve sahibi Ahmed Midhat Efendi'yi kullandı. Ahmed Midhat efendi eskiden Midhat Paşa'nın adamı olduğu halde sonradan gözünden düştü.

Yeni *Tercüman-ı Hakikat* 28 Haziran 1878'de yayın hayatına başladı ve yüzyılın sonuna kadar kitleleri modernizm ve İslâmcılık konularında eğitmek ve yönlendirmek için en nüfuzlu yayın organı oldu. Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) Kafkasyalı bir ana-babadan dünyaya gelmiş çok zeki bir halk adamıydı. Midhat Paşa'yı destekleyen *İttihad* gazetesinin kadrosunda çalışmış fakat sonra Midhat Paşa'nın meşrutiyetçi fikirlerinin cumhuriyete yol açacağını anlayarak ayrılmıştı. Ahmed Midhat Avrupa tipi bir parlamentonun Osmanlı Devleti'nin ve hattâ İslâm'ın gelenekleri ve felsefesiyle bağdaşmayacağına inanmıştı. Çok geçmeden tanınmış kitabı *Üss-i İnkılab*'ı yayınlarak padişahın gözüne girdi ve dostluğunu kazandı. Kitabında Abdülaziz'in tahttan indirilmesini ve Abdülhamid'in anayasayı ilâna zorlanmasını eleştirdi. Sultan *Tercüman*'ı finanse edebilmesi için Ahmed Midhat'a malî yardımda bulundu ama kısa bir zaman sonra bu yardıma gerek kalmadı, çünkü gazete halk tarafından çok tutuldu (Ahmed Midhat yine de yardım parasını almaya devam etti). *Tercüman* sultanın görüşlerini kamuya halk diliyle aktardı. Örneğin, "İstibdat" başlığı altında Temmuz 1878'de yazarın imzası altında yayımlanmaya başlayan bir makalede dizisinde, Ahmed Midhat zulüm ile mutlakiyet veya otokrasi arasında bir ayırım yaptı. İkincisini, yani mutlakiyeti toplumun iyiliği için başvurulmuş bir hükümet biçimi olarak niteledi ve padişahın bunu kişisel çıkarı için kullanmadığını belirtti. İstibdat kelimesinin Arapça kökünü zikrederek "mutlakiyet" in aslında hükümdarı kararlarını alırken herhangi bir grubun baskı ve etkisinden kurtardığını ileri sürdü. Ahmed Midhat ayrıca hükümdar tarafından halka kanunlar biçiminde verilen kanunî hürriyet ile yüksek mevkilerdeki muhalifler tarafından istenen siyasi hürriyeti de birbirinden ayırarak siyasi hürriyetin "legal" –yani devletin bahsettiği– hürriyetlerden gelecek iyiliğe

zarar verebileceğini belirtti. Makalelerin özü, mutlakiyetin doğru şahıs tarafından, yani din, tarih ve gelenek gücüyle buna hakkı olan sultan-halife tarafından kullanıldığı taktirde iyi bir hükümet şekli olduğu merkezindeydi (Bu tartışmanın arkasında yatan, açıkça, çok daha temel bir sorun olan bir yanda doğal haklar, öbür yanda devlet tarafından yaratılan veya verilen haklar sorunudur).

Ahmed Midhat ayrıca bireylerin özgürlüklerinin kapsamını bizzat tayin ve tesbit etmeye hakları olduğuna inanmıştı. Abdülhamid tarafından yürürlükten kaldırılan anayasayı açıkça suçlamamış, fakat devlet düşmanlarının onu sultanın yetkilerini gaspetmek için bir araç olarak kullandıklarını ileri sürmüştür.²⁵ Ahmed Midhat aynı zamanda, Osmanlı toplumunun ve Müslüman kimliğinin değişmekte olduğu fikrini ifade eden birkaç aydından biri ve belki de tek aydındır. Nitekim, Ahmed Midhat ısrarla Türkçe konuşan yeni bir Osmanlı milletin çağdaşlarının gözleri önünde doğmakta olduğunu ve özünün sultana bağlılık olduğunu ifade etmiştir;²⁶ ifadesinin ilk kısmı doğru fakat ikinci kısmı yanlıştır.

Mutlakiyet, hürriyet ve hükümet fonksiyonları üzerine yazılan ve sarayın görüş ve düşüncelerini çok güzel yansıtan bu makalelerin yayımlanmasından kısa bir süre sonra, Ahmed Midhat Efendi'ye başka bir görev verildi. Bir muhtıra-i seniye (padişah yazısı) kendisinden Avrupa kuvvetlerinin Bâbiâli'ye karşı politikasını Müslümanlara izah etmesini istedi. Tarihi belli olmayan (yak. 1882) bu muhtırada Gladstone'un politikasının Osmanlı İmparatorluğu'nu yaraladığı ve İngiltere ile Rusya'nın Türkiye'nin en büyük düşmanları haline geldikleri belirtilmişti. Sultana göre, İngiltere Osmanlı İmparatorluğu'nu bölerek bir dizi küçük devletlere ayırmaya çalışmış ve hilafeti Mısır'a veya Cidde'ye götürerek bütün Müslümanları istediği gibi yönetmek için kullanmayı

²⁵ Ahmed Midhat'ın mutlakiyet hakkındaki makaleleri *Tercüman-ı Hakikat*'in 3-18 Temmuz 1878 tarihli sayılarında yayımlandı. Bazı Avrupalılar da bu görüşleri benimsediler; bkz. Sidney Whitman, "Abdül Hamid an Autocrat Not a Despot," *New York Herald*, 17 Ağustos 1896. Ayrıca bkz. Sidney Whitman, *Turkish Memoirs* (Londra, 1914), s. 24-28, 216-21 (Ehitman'a sultanın hizmetine girmesi teklif edilmiş fakat kabul edilmemiştir).

²⁶ Ahmed Midhat Efendi, *Uss-i İnkılâb* (İstanbul, 1294 [1878], s. 10-13.

planlamıştı. “Jön Türkler” diye bilinen bazı insanların İngiltere’yi desteklediklerini duymaktan telâşa kapılan sultan bir devletin ve milletin bekasının her şeyden önce dinlerini (biraz fanatizmle de olsa, çünkü bu aslında aşırı sevgi ve bağlılıktan başka bir şey değildir) korumalarına tâbi olduğunu ile sürmüştür. Sultan şunları yazmıştır: “Ülkemizdeki Hıristiyanlar oldukça eğitilidirler, dinlerine bağlıdırlar ve dinlerinin bekasını sağlayacak ve böylece millî şuurlarını koruyacak kadar fanatikler. (Sultan milliyet tabirini kullanmıştır. Aslında demek istediği ‘şuur’dur, çünkü onun görüşüne göre milliyetin kaynağı din şuurudur.²⁷)

Padişahın talimatına uyan Ahmed Midhat “İslâm ve Medeniyet veya İngiltere ile Cari İlişkiler” başlığı altında bir dizi başyazılar yazdı ve bunlarda Avrupa’nın İslâm’a çarpık bakış açısını Osmanlı işlerine karışmak için kullandığını ve Doğu Sorunu’nu İslâm’a karşı medeniyet konusunda bir münazara biçimine soktuğunu ileri sürdü.²⁸ Yazarın görüşüne göre, Avrupa İslâm’ı vahşete göz yummakla suçlamış fakat ona bu iddiayı çürütmek hakkını tanımamıştır. Müslüman İspanya’nın kaderini İslâm’ın Hıristiyanlara ve Yahudilere karşı gösterdiği koruyucu tavrı ile kıyaslamış ve Müslümanların dinlerine, devletlerine ve vatanlarına bağlılıklarının Hıristiyanlığa saygı duymalarına engel olmadığını iddia etmiştir. Avrupalıların Türklere karşı önyargılı tutumları Osmanlı yazarlarının medeniyet ve insaniyet karşısındaki evrensel görüşlerinin tam tersi olduğunu, nitekim Türklerin Victor Hugo ile Voltaire’i (sonradan yasaklanmıştır) ve diğer bazı Avrupalı yazarları tercüme edip okuduklarını belirtmiştir. Ahmed Midhat, 1877’de Osmanlı Devleti’ni Rusya’ya karşı savaşa girmesi için kurnazca kışkırttıktan sonra hiçbir yardımda bulunmadığı için, Bulgaristan’da Müslümanlara karşı yapılan mezalime ses çıkarmadığı için ve Osmanlı Devleti’ni Kıbrıs gibi bazı topraklarından yoksun bıraktığı

27 BA, Yıldız, Dahiliye, bölüm 9, belge 2638/72. Bu muhtıra, Abdülhamid tarafından çıkarılmış benzer birkaç bildiri ile birlikte, Mehmet Kocaoglu’nun yayımladığı *Abdülhamid Han’ın Muhtıraları*’nda çıkmıştır (İstanbul, 1989), s.125-28.

28 Bkz. Ahmed Midhat Efendi, “İslâmiyet ve Medeniyet ve Yahudî Hakkında İngiltere Münasebeti,” *Tercüman-ı Hakikat*, 9 Ocak (Ka’-nunu-sani) 1880.

için İngiltere'yi suçladı. Ahmed Midhat Efendi'ye göre, Müslümanlar Avrupa tarafından teklif edilen reformları, Avrupa'nın siyasi hegemonyasını sağlamak için veya Osmanlı Devleti'ni tasfiye etmenin bir aracı olarak kullanılmadıkları sürece, kendi çıkarlarının gereği ve ilerlemelerinin şartı olarak görmüşlerdir. Ahmed Midhat İngiltere'yi Osmanlı kamuoyunun dostluğuna fazla bel bağlamaması konusunda uyardı ve şöyle dedi: "Çünkü Türkler geçmişi ve İngiltere ile eski ve beyhude ittifakları unutmaya ve dışarda Osmanlı çıkarlarına uygun yeni dostluklar kurmaya ve geliştirmeye ikna edilebilir."²⁹ Böylece İngiltere, sultanın başka Avrupa güçlerinin dostluğunu arayabileceği konusunda uyarılmış oluyordu. Nitekim, eninde sonunda bunu yaptı ve Almanya ile Rusya'nın dostluğunu kazandı.

Bir başka başyazıda, bir İranlı ile yapılan mülâkatı anlatan *Tercüman*, İngiltere ve Fransa'nın öncülüğünde İslâm'a karşı açılan kampanyanın Müslümanların gerçeklere gözlerini açtığını ve içlerinde bir dayanışma duygusu ve teceddüd (yenilik) özlemi yarattığını ileri sürdü. İranlıları ve Osmanlıları aralarındaki eski kavgaları unutarak kendi çıkarları uğrunda birleşmeye ve çoktan beridir düşünülen ve özlenen İttihad-ı İslâm'ı "yaratmaya" çağırdı.³⁰ Ama *Tercüman-ı Hakikat* gazetesi, pan-İslâmcı bir dış politikayı sadece bir meşru müdafaa tedbiri ve son çare olarak savunduğunu açıkça belirtti. Aslında yenilikçi ve ileri görüşlü bir yayın organı olan gazete, sahibinin reformist görüşlerini, popülist-toplumcu felsefesini ve dinin bir değerler kaynağı ve bireysel ahlâkî eğitimin ve manevî beslenmenin bir aracı olduğu yolundaki derin inancını yaymaya çok daha fazla yer ayırdı. Ahmed Midhat için İslâmî birlik dinî bir gaye değil, siyasi bir zorunluluktur. O hiçbir zaman sultanın oportünist bir kuklası olmadı.

Ahmed Midhat, inanmış bir monarşist olmasına ve Abdülhamid'in İslâmcı politikasının doğruluğuna da samimiyetle inanmasına rağmen, aynı zamanda hararetli bir reformcu ve genel eğitimin, aydınlanmanın, ilerlemenin ve hattâ kadın haklarının yılmaz bir savunucu-

²⁹ A.g.m.

³⁰ A.g.m., 23 Ağustos 1880.

suydu.³¹ Kısacası, yeni Müslüman orta sınıflarının entelektüel sözcüsüydü. Altmış sekiz roman (yirmidokuzu başta Fransızca olmak üzere Avrupa dillerinden çevirilerdi), altı oyun, Avrupa'ya yaptığı seyahatleri anlatan çok popüler bir kitap, çok sayıda tarih kitabı (onüç ciltlik çeşitli Avrupa ülkelerinin tarihini kapsayan bir kitap dahil olmak üzere), felsefe ve bilim hakkında kitaplar ve başta İslâm olmak üzere çeşitli dinler üzerine birçok kitap ve risale yazdı. Ahmed Midhat mümkün olan her şekilde verilecek eğitimin Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu ve yeniden canlanması için şart olduğuna inanmıştı. Ahmed Midhat'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı ilim ve edebiyatını tek başına popülerleştirmiş yazarların başında geldiği kesindir. Ahmed Midhat genel olarak dinin ve özel olarak İslâm'ın erdemlerini övmekte de çok başarılı olmuştur.

Halka bilgi aktarmak için iletişim kolaylığı arayan Ahmed Midhat Efendi dilin Türkçeleştirilmesine de öncülük etmiştir. Bu bir çeşit etnik bilinç yaratmıştır; oysa Ahmed Midhat her türlü etnik milliyetçiliği açık bir şekilde suçlamıştır. Bütün yazılarında Türkçe anadilini kullanmış ve okuyucularına biçim olarak İslâm olan fakat Arap hususiyetlerinden çok Rumeli ve Anadolu'nun Türk kültürel özelliklerini yansıtan bir Osmanlı İmparatorluğu imajını aktarmıştır. Ahmed Midhat Efendi başlıca Türk yazarlarının listesine nadiren dahil edilmiştir. Seçici bir değerlendirmesi Türk edebiyat tarihinin duayeni olan Ahmed Hamdi Tanpınar'ın görüşünde özetlenmiştir.

Ahmed Midhat'a rehberlik eden belirli bir ahlâki [entelektüel] standard değil, piyasanın ihtiyaçları, içinden çıktığı [toplumsal grubun] istikrarını sağlamak arzusu ve kendi düşük seviyeli kültürüydü. Piyasanın her zaman istikrara ihtiyacı vardır ve güvenliğini her şeyin üzerinde tutar. Abdülhamid'in darbesinin arkasında [parlamentonun kapatılması] bu pazar ekonomisine karışmış olanlar ve paralarıyla güvenlikleri birkaç kez sokak kalabalıkları tarafından yok edilmiş olanlar vardı.

31 Ahmed Midhat'ın reformcu görüşleri N.M. Orhan Okay'ın *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* adlı kitabında uzun boylu ele alınmıştır (İstanbul, 1989).

[İlk Türk] romancımız Ahmed Midhat...görüşlerini şehir halkına açıldı. O, Vazifenin [erdemlerini] desteklemek arzusundan veya büyük idealist tutkularından hareket etmemiş, tam aksine sıradan insanın [vazifeden] kaçma içgüdüsünden hareket etmiştir. Namık Kemal ve arkadaşları öğrenmeyi doğal bir [eğilim] olarak kabul etmişlerdi. Ahmed Midhat boş vakti ve [zenginlik] düşünüy bir alışkanlık ve [erdem] haline getirmiştir. Kitapları ilk kez çalışan insanın hayatına boş vakit [ve] okumaya ayrılan saati getirmiştir... Ahmed Midhat'la küçük insanların hayatı değişti. Ahşap bir evde bir idare lambasının etrafında geçirilen saatler yeni bir anlam ve yeni bir hayat kazandı. Bütün aile okumasını bilen birinin etrafında toplanmaya ve okunanı tartışmaya başladı... Ahmed Midhat Türk halkına romanı [sevmeyi] öğretti... Ömrünün sonuna kadar ailesi saydığı halkı romanları, gazete makaleleri, hikâyeleri ve vülgarize bilimle besledi.³²

Gerçekten Ahmed Midhat, sultanın himayesi altında gazetesini ve çok büyük sayıda kitabını yayımlıyordu. Seçtiği konularla ve halkın hoşuna gidecek bir dil kullanarak popüler bir kültür yaratıyor ve yayıyordu. Bu kültür, değerler, hoşnutluklar ve hoşnutsuzluklar, alışkanlıklar ve tercihler, kahramanlar, eğlenceler, ayinler (ritüeller), psikoloji ve din içeriyordu ve bunlar gerek miras kalmış gelenekler gerekse şehir ve siyaset güçleri tarafından biçimlendiriliyordu. Popüler kültürün bu yayılışı demokrasiye doğru anlamlı bir adımdı; tabii demokrasi sadece bir seçim ve oy meselesi olarak değil de zevklerin, dillerin, özlemlerin ve geçmiş ve gelecek vizyonlarının geniş bir kamuoyu ve eninde sonunda liderler tarafından paylaşılan ifadesi olarak kabul edilirse... Bu bir dizi demografik, kültürel, siyasi, tarihî güçlerin vs. diyalektik bir etkileşimi yoluyla biçimlenmekte olan bir milletin kültürüydü. Daha sonra millet yaratıcıları süreci devraldılar.

Böylece, Ahmed Midhat otuz yıl boyunca Abdülhamid'in İslâmcı politikasına hizmet ederken, bir taraftan da kendi basit fakat etkili tarzında millî bir Türk yurdunun ve ilerleme, bilim ve insanın di-

32 Ahmed Hamdi Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, 1976), s.458,459-60.

nine ve kimliğine bağlılık ideallerinin orta sınıf vizyonunu yaymıştır. Ahmed Midhat bir Türk-Müslüman hümanisti ve siyasi bakımdan geleneksel bir modernistti; o ve edebî eserleri burada yapmaya çalıştığımdan çok daha kapsamlı bir incelemeye lâyıktır.

Abdülhamid'in basınla ilişkileri, hem yabancı hem yerli basına yaranma çabaları arttıkça giderek daha karmaşık bir hal aldı. *Vakit* yavaş yavaş İslâmcılık ve pan-İslâmcılık için daha militan bir yayın organı olarak *Tercüman*'ın yerini aldı. *Vakit* ayrıca İngiltere'ye hırçın bir biçimde saldırıyor ve İngiliz hâkimiyeti altındaki Müslümanların işlerine çok yer ayırıyordu. Bu arada *Tercüman* bilgi yaymak amacına yönelik ılımlı reformist, modernist, İslâmcı bir yayın organı haline gelmişti. 1881'de İngiliz yardımıyla Louis Sabuncu tarafından kurulan *el-Hilafe* ise daha çok hilafeti ilgilendiren davalarla uğraşıyordu. Fakat 1890'da Sabuncu, sultanın hizmetinde yüksek maaşlı bir görev karşılığında faaliyetlerine son verdi. Öte yandan, 1881'de Londra'da yayımlanmaya başlayan ve İslâmcı bir yayın olan *el-Gayret* görünürde bizzat sultan tarafından finanse ediliyordu. Karşısında, 1876 Osmanlı parlamentosunun eski mebuslarından, Abdülhamid'in can düşmanı Halil Ganem tarafından Paris'te yayımlanan *el-Basiri* vardı (Ünlü *el-Cevaib* ve *el-İttihad* gibi başka gazetelerden çeşitli bağlamlarda söz edilmiştir).

ABDÜLHAMİD'İN İSLÂM BİRLİĞİ VE ŞİİLER KONUSUNDA DANIŞMANI CEMALEDİN AFGANİ

Her türlü çeşitlilikleriyle tüm Şiiler Osmanlı Devleti'nin Müslüman nüfusunun muhtemelen yüzde yirmisi kadarını oluşturuyordu. Fakat İran ve İngiltere tarafından desteklenen Şia mezhebi Irak'ta ve Güney Arabistan Yarımadası'nda yayılıyor gibi görünüyor ve sultanın aradığı birliği tehdit ediyordu. Cevdet Paşa'nın bu sorun hakkında bir muhtıra hazırlamasından sonra, sultanın emri üzerine Sünni-Şii rekabetini tartışmak için bir komite toplandı.³³ Cevdet, Osmanlı Şiilerinin çoğun-

33 BA, Yıldız, bölüm 18, dosya 38, belge 553/610 (tarihsiz).

luğunun Irak'ta İmamiye (Oniki İmam) ve Yemen'de Zeydiye kolunun mensuplarından oluştuğunu göstermişti. Behran-Yemen'de savaşçı İsmailiye ve Sayda-Lübnan'da Mütevaliye kolları küçük azınlıklardan ibaretti. Kaldı ki, Zeydiler aslında Sünnilere daha yakındı, çünkü ilk iki halifenin (Ebubekir ve Ömer) meşruluğunu kabul ediyorlardı. Öte yandan, Oniki İmamcılar (bu adı almışlardı, çünkü Peygamber'den başlayan veraset zinciri Mehdi olarak geri geleceğine inanılan onikinci imamla son buluyordu) hem Sünni halifeye hem de İran şahına karşıydılar çünkü müctehidin (Şii dinî lider) otoritesini gasp ettiklerine inanıyorlardı. Cevdet, Şii imamların siyasi önemini vurgulamış ve "Arapça konuşulan Irak'da, İran sınırının yakınlarında, çok kalabalık olarak yaşadıklarını" belirtmiştir. Cevdet Paşa'ya göre Sünnilerle Şiiler arasında aslında gerçek bir doktrin farkı yoktu, aralarındaki rekabet 16. yüzyılda Şah İsmail'in saltanatı döneminde salt politik nedenlerden kaynaklanmıştı. Şimdi Avrupa işgali, Şiiler dahil olmak üzere, tüm Müslüman dünyasını tehdit ettiği için, ikisini birleştirmek (tevhid) dinî bir zorunluluktaki, yoksa Hristiyan devletlerin tahakkümüne ve baskısına karşı ("Düvel-i Nasıranın tagallüp ve tahakkümlerine karşı karşı") bir çare bulunamazdı. Osmanlı halifesi, Sünnilerin otantik başı olarak bütün Müslümanların lideri olmaya ve birliği sağlamak yolunda gerekli tedbirleri almak için Osmanlı devlet cihazını kullanmaya kendini yetkili görüyordu. Buna karşılık, İran şahının bütün Müslümanların lideri olmaya ne dinen hakkı vardı, ne de buna gücü yeterdi. Nitekim, İran şahı İslâm'ın düşmanlarıyla savaşacak yerde, müctehidlerini işhad ederek Irak'ın Sünnilerini Şii yapmaya çalışıyordu. Bunların ekseriyeti, çoğu Kerbela ve Necef'te oturan Osmanlı tebaası olduğundan, onları halifenin safına çekmek kolaydı. Sonunda Cevdet Paşa sultana, Şiilerin sempatisini kazanmaya çalışmak için Peygamber sülâlesinin Medine ve Kerbela'daki türbelerini (Atabat-ı Aliye) onarmayı, Şiilerin Kerbela, Necef, vs. gibi yerlerdeki kutsal yerlerine teberruda bulunmayı ve müctehidlerini saraya davet ederek her birinin Şii hiyerarşisindeki rütbesine göre, Sünni ulemayı gocunduracak kadar ifrata kaçmadan, gönlünü almasını önerdi.

Cevdet'in tavsiyesi üzerine, halifenin başkanlığında kurulan bir komite Peygamber'in ailesinin Medine'deki türbelerini ve bunların yanısıra Hüseyin'in (Hazret-i Ali'nin oğlu) ve daha başkalarının Necef ve Kerbela'daki kabirlerini tamir etmeye karar verdi. Komite Şahın, ilk kez 1886'da gönderilen, Necef'teki mezarları tamir etmesine izin verilmesine dair olan talebini nazik bir şekilde reddetti. Fakat sultan bu tamirâtı tam şahın istediği şekilde bizzat üstleneceğine söz verdi. Komitenin kararına uygun olarak, Abdülhamid, İmam Zeynelabidin'in ahfadından biri olan Seyyid Ali Pak'ın, Hims (Hums) yakınındaki meskenini kendi parasıyla tamir ettirdi, bölgedeki vakıflara para yardımında bulundu ve Irak'taki birçok Sünni ve Şii mahallî liderlerini hediyeler ev nişanlarla taltif etti.³⁴

Sultanın bütün çabalarına rağmen, Irak'ta İran nüfuzu ve Şii faaliyetleri artmaya devam etti. Tahran'da Osmanlı sefiri ve hararetli bir İslâmcı olan Ali Galip Bey, İstanbul'dan aldığı talimat çerçevesinde, müctehidler halifenin İslâm birliğine yönelik çağrısına ortak etmeye çalıştığını bildirdi. Müctehidler sultan için dua etmenin ve müminleri bölmekten kaçınmanın her Müslümanın vazifesi olduğunu kabul ettiler, fakat İran hükümeti Osmanlı hükümetinin dostane politikasını fırsat bilerek Şiiliği yaymaya çalıştı. Şia ahundları (vaizler, alt düzey din adamları) Irak vatandaşlarına eğitim hizmetleri sunmak bahanesiyle İran'a girdiler ve uzun süre Şii doktrinlerini köylerde ve kabileler arasında yaydılar. Ahundlar İran'da ilahiyatçı, vaiz ve okul hocası olarak tanınmışlardı. Osmanlı Irak'ında misyoner oldular ve Osmanlı Altıncı Ordusu'nun saflarına bile girdiler. Yerli halk ile hükümet memurlarının arasında aracılık yaparak ve sık sık "karperdar" diye bilinen özel elçiler kullanarak Irak köylülerinin kalbini kazandılar ve Şiileri çocuklarını Sünni okullarına göndermeye ikna ettiler. Sefir, ahundların ve diğer

³⁴ BA, Yıldız, Idare, Dahiliye, belge 96880, 21 Temmuz 1891. Irak'ta Şii probleminin uzun bir analizi için bkz. Gökhan Çetinsaya, "Ottoman Administration in Iraq, 1890-1908," doktora tezi, Manchester University, 1994, s. 221-86; ayrıca Selim Deringil, "The Struggle against Şiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda," *Die Welt des Islams*, 30 (1990): 45-62. İran pan-İslâmizmi üzerinde önemli bir tartışma için bkz. Mehrdad Kia, "Pan-İslâmizm in Late Nineteenth Century Iran," *Middle Eastern Studies* 12 (1996): 30-52.

İran vatandaşlarının Irak köylerine girişlerinin sınırlandırılması için gerekli tedbirlerin alınmasını ve İran konsoloslarının “sanki kendi memleketlerindeymiş gibi” hareket etmelerinin önlenmesini tavsiye etti.³⁵

Halifenin Şii din adamlarına şirin görünmeye çalışması Sünni ulemanın hoşuna gitmedi. Bunlar topraklarını –aslında kullanmaları için geçici olarak kendilerine verilmiş olan devlet topraklarını– merkezî hazineye kaptırmışlardı. Şimdi Şia müctehidlerinin –ki sadece Necef ve Kerbela’da yaklaşık 2.200 kişiydiler– servet ve itibar sahibi olduklarını görüyorlardı. Osmanlı öğretmenleri ve memurları ise o kadar az maaş alıyorlardı ki, iki ucu bir araya getiremiyorlardı.³⁶ Osmanlı hükümeti Şia’nın Irak’taki bu meydan okuyuşuna güvenilir Sünni din adamlarını orada sorumlu mevkilere getirmekle cevap verdi: Alusizade Şakir Efendi Ali’nin zaviyesini gönüllü olarak yönetmeyi üstlendi ve sonraları Osmanlı hiyerarşisinin zirvesine tırmandı; Şeyh Taha Efendi ise Kerbela’da bir medrese kurdu ve aralarında Şiilerin de bulunduğu pek çok öğrencisi oldu.³⁷ Buna ek olarak, Bağdat’ta Hüseyin Külliyesi diye bilinen ve otuz yıl kadar önce İran Şahı Nasireddin tarafından onarılmış olan binalar kompleksi baştan baştan yenilendi. Kâmil Paşa, Protestanlar tarafından Ermenilere din değiştirtmek için kullanılan yöntemleri taklit edip Şii gençlerini devşirerek Sünni eğitim merkezlerinde okutmayı teklif etti.³⁸ Oniki kadar Şii çocuğu gerçekten bu amaçla bir araya getirildi, ama içlerinden sadece ikisi veya üçü okulu bitirerek Irak’a döndü. Bu arada sultan, Şeyh Said Efendi adında ileri gelen bir Sünnî âlimini Şia propagandasının başlıca merkezlerinden bi-

35 BA, Yıldız, bölüm 14, dosya 10, belge 1623, Ali Galib’in muhtırası, 13 ağustos 1894. Bu uzun memorandum burada ancak özet halinde verilmiştir. Arşivlerde, Irak’taki etnik ve dinî durumla ilgili daha pek çok muhtıra vardır; bkz. Süleyman Paşa’nın 7 Nisan 1892 tarihli mektubu: BA, Yıldız, bölüm 14, belge 1188; ve Hoca İshak Efendi’nin raporu: BA, İrade, Dahiliye, belge 75963. İran yurttaşları sorunu için bkz. Bruce Masters, “The Treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the Changing Status of Iranians in the Ottoman Empire,” *Iranian Studies* 24 (1991). 3-17.

36 Sünni memurların ekonomik durumu için bkz. Eraslan, “II. Abdülhamid,” s. 50-52; *müctehid*’lerin sayısı için bkz. Çetinsaya, “Ottoman Administration,” s.224.

37 Bu faaliyetlerle ilgili olarak hükümet tarafından çıkarılan emirler için (1882-1895) bkz. BA, Yıldız, İdare, Dahiliye; burada özet halinde verilmişlerdir.

38 A.g.h., 96880, 21 Temmuz 1891.

ri haline gelmiş olan Samerra'da (Samarra) çalışmaya gönderdi. Bütün bunlara rağmen, İran nüfuzu ve Şii misyonerliği Irak'ta tavsamadan devam etti.

Şiilerin Irak'ta çoğalmaya başlamasının yarattığı tehlike, 1892'de sultanı Cemaleddin Afgani'yi İstanbul'a davet etmeye sevk etti. Araştırmacılar Abdülhamid'in bu çağrısını değişik sebeplere hamletmişlerdir: "pan-İslâmist" politikasını planlamasına yardım etmek, Afgani'nin bir Arap hilafetini savunanlara katılmasını önlemek ve Avrupa karşısı faaliyetlerini kontrol altına almak gibi.³⁹ Gerçi Abdülhamid, Afgani'nin anti-monarşist görüşlerinden, parlamentarizmi savunmasından ve devrimci pan-İslâmist ideolojisinden hoşlanmıyordu, ama aklına, zekâsına ve İslâm davalarına bağlılığına hayrandı. Abdülhamid'in savunucularından biri, anılarının yayıncısı, sultanın, kendi de bir İslâmcı olduğu halde, nasıl olup da Müslüman davalarına bağlılığı şüphe götürmeyen bir başka İslâm ideologunu beğenmediğine şaşıtı.⁴⁰ Başkaları, meselâ eylemci milliyetçi-İslâmcı şair Mehmet Akif (Ersoy) (1870-1936) Afgani'yi övmüş, laikler ise suçlamışlardır. Aslında Abdülhamid'in Afgani'ye karşı tavrı pratik mülâhazalar tarafından dikte ediliyordu. Daha 1885'te, Afgani sultana, belâgatin ve İslâm davalarına bağlılığın şaheseri sayılabilecek uzun bir mektup yazarak, Hindistan'da ve Orta Asya'da Müslüman birliği lehine vaazlar vermeyi teklif etti. Bu mektup cevapsız kaldı, fakat Afgani'nin daha sonra yazdığı daha kısa ve sıradan bir mektup padişah tarafından İstanbul'a çağrılmasına yol açtı.⁴¹ Abdülhamid, Afgani'nin savaşçı yanıyla ilgilenmiyor, ne onu dünyaca tanınmış bir İslâmcı mücahit olarak yanına almak istiyor, ne de bir Arap hilafetini desteklemesinden korkuyordu. Sultan ile Cevdet Paşa arasındaki yazışmalar göstermektedir ki, Abdülhamid sadece şahın Irak'taki propagandalarını etkisiz hale getir-

39 Niyazi Berkes, *The Devolepment of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), s. 267; Nikki R. Keddie, "The Pan-Islamic Appeal: Afgani and Abdülhamid II," *Middle Eastern Studies* 3 (1966): 46-67; ve *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afgani"* (Berkeley 1972), s. 373 ve müt.

40 Yayımcı daha önce bahsi geçen İsmet Bozdağ idi. Afganistan'ın Türkiye'deki nüfuzu için bkz. Aladdin Yalçinkaya, *Cemaleddin Efgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri* (İstanbul, 1991).

41 Bu konudaki mektuplar için bkz. Keddie, "The Pan-Islamic Appeal," s. 34 ve müt.

mek ve Osmanlı Şiilerinin sadakatini kazanmak, hattâ mümkünse onları Sünni yapmak için Afgani'nin yardımından istifade etmek istemiştir.⁴² Sultan, Afgani'yi İstanbul'a çağırmadan önce, Cevdet Paşa'dan adamın özgeçmişi ve niçin 1870'de İstanbul'dan ayrılmak zorunda kaldığına dair bilgi istemiştir. O tarihte Adliye Nazırı olan Cevdet Paşa durumu ilk elden biliyordu ve Afgani'nin kovulmasına yol açan meşhur vaazını okumuştur. Cevdet padişaha cevap verdi ve Afgani'nin Arapça ve Farsçayı iyi bilen kabiliyetli bir şahıs olduğunu, ancak bir semantik (anlambilim) meselesinden dolayı İstanbul'dan ayrılmak zorunda kaldığını bildirdi. Ulema, Afgani'nin bir gün halkın huzurunda yaptığı bir konuşmada kullandığı tabirlere itiraz etmişti: peygamberliği tartışırken, Afgani, sanat (manipülasyon, güzel sanat, insan yaratıcılığı) kelimesini kullanmıştı. Fakat bunu “kehanet”, “peygamberlik” anlamında kullanmıştı ve böylece peygamberliğin özünü inkâr etmiş göründü (nübüvveti tadad eyledi). Cevdet Paşa, Afgani'nin Peygamber'e saygıda kusur etmediğini ve onun vahy misyonunu sorgulamadığını, sadece sanat kelimesinin Osmanlı uleması arasında taşıdığı anlamı bilmediği için bu hataya düştüğünü ileri sürdü. Cevdet daha sonra Afgani'nin Mısır'da İngilizlerle mücadelesinden, 1891-92'de Tütün İsyanına katılmasından ve İran hükümdarına karşı faaliyetlerinden bahsetti. Cevdet, sultana Afgani'nin “hilafete karşı olmadığını ve İran sorunu halledilir edilmez, en yüksek yerden gelen emre uyarak Dersaadet'e geldiğini anlatmak için elinden geleni yaptı.”⁴³

Belki de Afgani'nin 1892'de davet edildiği İstanbul'a gelerek sultana İran'ın Şiileri kazanmaya yardım etmiş olduğunun en kesin delili, mabeyn (saray) başkâtibi tarafından “ulemadan birine” yazılmış olan bir mektuptur. Sultan adına yazılan bu mektup tarihsizdir ve muhatabı olan âlimin adı belirtilmemiştir. Fakat mektubun muhtevâsı âli-

42 BA, İrade, Dahiliye, belge 98319, Mabeyn Başkitaibetinin Bâbiâli'ye mektubu, 1 Aralık 1891. Cevdet Paşa ile Abdülhamid arasındaki mektuplaşmalar, sultanın Afgani ile ilgilenmesinin başlıca sebebinin Irak Şiileri ile Sünnileri arasında bir arabulucu olarak rol oynayabileceği düşünce ve umudu olduğunu göstermektedir.

43 BA, Yıldız, bölüm 14, dosya 38, belge 553/586 (tarihsiz).

min Afganlı olduğunda şüphe bırakmamaktadır, çünkü onu “Müslüman ülkelerin çoğunu gezmiş, uzun zaman İran’da yaşamış ve Sünnileri (ehl-i Sünnet) tanımış, çeşitli Şia zümreleri arasındaki farkları incelemiş, Avrupa’da yaşayarak dünyadaki genel durumu öğrenmiş, İslâm birliğini savunan ve görmek isteyen biri” olarak tasvir etmiştir.⁴⁴ Bu tarife uyan Afgani’den başkası olamaz. Mektubun birinci kısmı, Katolik Kilisesinin, Ortodoks Hristiyanları ve Ermenileri kendi mezhep ve inancına geri çağırma çabalarını anlatmakta, Ermenileri Bitlis Müslümanlarını kendi dinlerine çekmek ve Müslüman kılığına girerek Girit’e gönderilen ordu birliklerine sızmakla suçlamaktadır. Müslümanların birlik ihtiyacını vurgulayan ve böyle bir birliğin Hristiyanlardan çok Müslümanlar tarafından gerçekleştirilebileceğini ileri süren mektup son olarak asıl cap alıcı meseleyi, yani Şii-Sünni farkını ele almaktadır. Mektuba göre, bu ayrılık Şah İsmail’in siyasi ihtiraslarından kaynaklanmaktaydı ve İran’da çıkar grupları şahın bu tutkularını gerçekleştirmek için Irak ve özellikle Bağdat sakinlerinin cehaletini istismar etmeye çalışıyorlardı. Üstelik, Şia’nın Irak’a nüfuzunu önlemek için Osmanlı hükümeti tarafından girilmiş olan başlıca eylemler bir sonuç vermemişti. Şiilerle Sünniler arasındaki farkın çok az olmasına rağmen –ikisinin de kible’si Kâbe idi– Şiiler kendi sekter görüşlerini korumakta ısrar ettiler ve özellikle muhalif Ermenileri destekleyerek Bâbîâli’nin aleyhinde çalıştılar.

Mektup son olarak, başında iki veya üç Sünni ulema ve Müslüman birliğine ve halifenin üstünlüğüne inanmış iki veya üç Şii müctehid bulunan bir cemiyet kurmak suretiyle bütün Müslümanların birliğini gerçekleştirmenin mutlak zaruretinin altını çizmişti. Bu şekilde oluşacak komite, Şii inançlarında ısrar eden İranlı müctehidlerin nüfuzunu nötralize etmeye çalışacaktı. Aynı zamanda İran askerî kuvvetlerini halifenin (Şah icra kuvvetini muhafaza edecekti) kumandası altına sokmaya çalışacak ve Osmanlı Devleti’nde yaşayan Müslümanlar arasındaki mezhep farklılığına son verecekti. Kur’an’dan tevhidi destekle-

yen surelerden alıntılar yapan padişah mektubun muhatabından bu meseleler hakkındaki fikrini serbestçe ifade etmesini istemiş, fakat halife adına bu yazışmanın mutlak surette gizli tutulmasını emretmişti. Afgani'nin cevabı elimizde değildir, ama mutlaka bir yerlerde bulunması gerekir. Kaldı ki Mirza Aga Han Kermani'nin Afgani hakkındaki biyografisinden, Afgani'nin bazı Şia ulemasını halife ile işbirliği yapmaya ikna ettiğini biliyoruz.⁴⁵ Ayrıca Muzafferüddin Şah'ın Abdülhamid'in özel misafiri olarak İstanbul'u ziyaret ettiğini ve padişahla iki saat süren başbaşa konuşmalarına sadece Halil Rifat Paşa'nın katıldığını da biliyoruz.

Birlik sorununun dışında, başka teknik sorunlar da tartışıldı. Bunların arasında, Osmanlı kadınlarının İranlı erkeklerle evlenmelerini yasaklayan (bu karma evliliklerden doğan çocuklar Osmanlı ordusunda hizmet etmeyi reddetmedikçe) 6 Ekim 1874 tarihli kanun vardı.⁴⁶ Bu insanların sayısının 22.000 civarında olduğu tahmin ediliyordu. Bu arada, İstanbul'da yaşayan ve Mirza Aga Han Kermani'ye göre Afgani tarafından yönetilen İranlı aydınlar Şiiilerle Sünniler arasında birliği sağlamak ve İran şahının Afgani'nin adamları tarafından öldürülmesi gibi faaliyetlerle uğlaşıyorlardı. Sultan, Afgani'yi İranlı yetkililere teslim etmeyi reddetti ve Afgani 1897'de İstanbul'da kanserden öldü. Afgani ile sultan arasındaki ilişkiler 1890'ların ortalarında bozulmaya başlamıştı. Afgani'nin Şii misyonu başarısızlığa uğramış ve Afgani sultan aleyhinde entrikalar çevirmekle suçlanmıştı. Savunucusu Cevdet Paşa da 1895'te öldü.⁴⁷

Irak'taki Şii-Sünni rekabeti bilinen dinî sebeplerden kaynaklandığı izlenimini veriyor idiyse de, aslında basit ve sıradan sebeplerden

⁴⁵ Nikki R. Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," *Comparative Studies in Society and History* 4 (1962): S. 265 ve müt.; ayrıca bkz. Kia, "The Struggle Against Shiism." Abdülhamid'in İslâmizm üzerindeki yazışmalarının büyük bir kısmı Yıldız Koleksiyonu'nda mevcuttur; ancak bazı mektuplar arşivlere girmiş olmalarına rağmen, söylenildiğine göre umuma açılmamışlardır. Ayrıca, çeşitli mektuplarda atıfta bulunulmuş olan haritalar, mektuplar, makaleler, vs. çok zaman dosyalardan çıkmamıştır.

⁴⁶ Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan*, s. 57-58.

⁴⁷ Afgani'nin mektubu arşivlerde: BA, Yıldız Koleksiyonu, bölüm 14, dosya 1103 (tarihsiz).

ileri geliyordu. Altıncı Ordu Müfettişliği'nin 1893 tarihli kapsamlı bir raporunda, Şiiliğin yayılmasının ve Irak ile Arabistan Yarımadası'ndaki aşiretler arası huzursuzluğun İslâmî şevkin eksikliğinden değil, kötü yönetimden kaynaklandığı belirtiliyordu. Rapor geleceği görmüşçesine İngiltere ile İran'ın, gerekli pratik tedbirler hemen alınmadığı takdirde bu bölgeleri merkezden ayırabileceğini açık bir şekilde belirtmişti. Rapor ayrıca Seyyid Cemaleddin Afgani Efendi'ye ve Ebulhuda ile diğer Sünni ulemaya danışılarak "dalâlet" vaaz eden Seyyid Selman ile kardeşi Seyyid Abdurrahman'ın öğretilerini çürütmek için teolojik kanıtlar istenmesini ve iki kardeşin Bursa'da enterne edilmelerini teklif etmişti (Humeyni de 1960'ların ortasında bir süre Bursa'da göz hapsine alınmıştı). Gariptir ki, iki kardeş Şii değil, Kadiri şeyhleriydi.⁴⁸ Bazıları 1908'de yazılan bir dizi başka raporlarda da Irak'ta Şiilik tehlikesini önleyecek tedbirler teklif edilmiştir. Ahmed Şakir Paşa, Irak'taki en yüksek rütbeli din adamlarından oluşacak seyyar bir ulema komitesi –seyyar müderris– kurularak Şii propagandasına en çok maruz olan bölgelere gönderilmesini teklif etti⁴⁹; fakat İran'da üç yıl konsolosluk yapmış olan Ali Rıza isminde bir kurmay albay Şiiliğin Irak'ta yayılmasının cehaletten ileri gediğini ileri sürmüş ve bununla mücadele için değişik düzeyde okulların açılmasını önermiştir.⁵⁰

Bu raporlar açıkça göstermektedir ki, mahallî halk İslâm birliğine karşı değildi, fakat önce bölgenin durgun ekonomik durumuna ve Osmanlı memurlarının kötü yönetimine ve çürümüşlüğüne bir son verilmesini istiyordu. Bu başarısızlıklar, Şiiliği bir ifade kanalı olarak kullanan bölgesel milliyetçilik biçiminde mahallî bir Arap bilincinin yükselmesine yol açmıştı. Arap milliyetçiliği korkusu öteden beri Abdülhamid' in kafasında derin bir izlenim bırakmıştı. Kâmil Paşa'nın Şii çocuklarını, İngilizlerin yaydığı milliyetçi fikirlerden etkilenmemeleri

⁴⁸ BA, Yıldız, bölüm 14, dosya 7, belge 211, 8 Mayıs 1893. Raporda Körfez aşiretleri üzerine geniş bilgi vardır.

⁴⁹ A.g.b., dosya 8, belge 257; tarih yoktur ama belgenin içeriği Bağdat'tan gelen 20 Ağustos 1907 tarihli bir telgrafta cevap olarak yazıldığını göstermektedir.

⁵⁰ A.g.b., dosya 7, belge 212 (tarihsiz); ayrıca bkz. Çetinsaya, "Ottoman Administration."

için en yüksek Sünni öğretim kurumu olan Mısır'daki el-Ezher Medresesi'ne gönderilmesi yolundaki teklifini reddetti.⁵¹ Kısaca, Şiilik ve milliyetçilik dalgasını kırmaya yönelik umutsuz çabalar büyük ölçüde başarısızlığa uğradı; aksine, bu güçler daha da kuvvetlendi ve bu sadece İngilizler onları destekledikleri için değil, fakat aynı zamanda yeni tarihî şartların ve yapısal değişikliklerin yarattığı partikülarizmi ve mahallî bilinci ifade ettikleri içindi.

Irak'ın İmamilerinden sonra Zeydiler birliği gerçekleştirme çabalarının konusu olan ikinci büyük Şii gruptu. Osmanlıların İngilizlerle ilişkileri bozulmaya başlayıp da pan-İslâmizm İngiltere'nin Hint Müslümanları üzerindeki hâkimiyetini tehdit etmeye başlayınca, Londra Yemen Zeydilerini Osmanlı halifesine karşı açtığı kampanyaya bulaştırdı. İstanbul hemen tavır koymak zorunda kaldı. Zeydiler, Sünnilere nisbeten yakın olmalarına rağmen, İmamiye'ye oranla çok daha büyük bir siyasi tehike arz ediyorlardı, çünkü bir yandan Yemen İstanbul'a çok daha uzaktı ve öte yandan Osmanlı bürokrasisinin Yemen'deki zayıf ve etkisiz varlığına karşılık, İngilizlerin nüfuzu bu bölgede çok kuvvetliydi. Sultan, Zeyd bin Ali Zeynelâbidin'in takipçileri olan ve değişik ülkelerde değişik imamların varlığını kabul eden ve böylece toprak ayrılığını kabul etmeye çok yaklaşan Zeydileri yatıştırmak için elinden geleni yaptı. Osmanlı Devleti otuz yıl süren ilk fethinden beri (1539-1569) ve daha sonraları, Yemen'i itaat altına almakta çok zorluk çekmişti. Yemen ile İstanbul arasında zaten sallantıda olan ilişkiler 1870'lerde hızla bozulmaya başladı. Bunun sebebi sadece merkezîyetçilik akımının birçok kabile reisinin özerkliğini tehdit etmesi değil, aynı zamanda eskiden mahallinde sarf edilen gelir vergilerinin büyük bir kısmının artık merkezî hazineye aktarılmış olmasıydı.⁵²

Abdülhamid, Yemen'in mahallî ileri gelenlerini ve kabile şeflerini eğitmek için elinden geleni yaptı; birçoğunu İstanbul'a davet etti, kimini yerel yönetimin başına getirdi, kimini de vali yardımcılığına ata-

51 Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım* s. 166-167.

52 Yemen'deki durumun tasviri için bkz. BA, Yıldız, İdare, Dahiliye, bölüm 14, dosya 8, belge 293/126, Hüseyin Hilmi Paşa'nın mektubu, 24 Şubat 1907; ve Eraslan, *II. Abdülhamid*, s. 86-98.

dı. Sultan ayrıca yaklaşık yüz dinî lideri İstanbul'a çağırdı; her birine 1.500 lira maaş bağlandı ve çocukları aşiret mekteplerine kaydedildi. Buna rağmen, 1889-90'da ve 1891'de Şeyh Yahya ve İmam Hamideddin yönetiminde isyanlar başgösterdi (ikincisi kuzey Yemen'de). Bu isyanların gerçek sebeplerini anlayamayan Abdülhamid Yemen'e, askerî birliklere ek olarak, Namık Efendi'yi gönderdi ve oradaki durumu inceleyerek mahallî şeyhlerle diğer liderleri çeşitli hediyelerle yatıştırma ve sadakatlerini temin etmeye çalışmasını istedi. Fakat bu çabalar ancak sınırlı sonuçlar verdi. 1895'te yeni bir isyan patlak verince, sultan mahallî nüfusun sempatisini kazanmaya yönelik çabalarını yeniledi ve bir dizi ilk ve orta okul açarak Osmanlı yandaşı bir mahallî elit tabaka eğitmeye ve yetiştirmeye çalıştı. Bu çabalar da pek bir sonuç vermedi ve 1905'te İmam Yahya'nın yönetiminde bir isyan daha çıktı (İmam Yahya kendini rütbe bakımından halifeden üstün değilse bile, en azından ona eşit görüyordu). 1907'de, esas itibarıyla Şuray-ı Devlet üyelerinden oluşan bir reform komisyonu kuruldu ve -ikisi de Yemenli olan ve İstanbul'da yaşayan Şerif Abdullah ve Şeyh Ahmed Efendi'nin aracılığı sayesinde- İmamla daha iyi ilişkilere girildi.⁵³ Sultan fakirlerin vergi yükünü hafifletti, bir dizi okul inşa ettirdi ve alışlagelen nişan ve hediyeleri, özellikle ciltli Kur'an'ları, cömertçe dağıttı. Arapça konuşan yöneticileri atadıktan sonra, Abdülhamid mahallî kurulları ulema üyeleri ve mahallî ileri gelenlerle doldurdu ve onlardan merkezî hükümete danışmanlık yapmalarını istedi. Jön Türkler 1908'de iktidara geldiklerinde Yemen *de facto* bir özerklik kazanmıştı ve yeni hükümet ihtiyatlı davranarak bu durumu kabul etmeyi uygun görmüştü. Buna karşılık olarak, Yemen hukuken Osmanlı hâkimiyeti altında kalmayı kabul etti. Sultan Yemen'de ortaya çıkan karışıklığın yoksulluk, kötü yönetim, vergilerin adaletsiz dağılımı ve ekonomik durgunluk gibi gerçek eksikliklerden kaynaklandığını hiçbir zaman anlamamışa benzemektedir.

Sultan Abdülhamid'in ülkesindeki Müslümanları sıkı bir Os-

manlı Müslüman birliğinin potası içinde eritme çabası bazı marjinal grupları da hedef almıştı. Ermeni milliyetçiliğinin Osmanlı Devleti için en büyük tehlikeyi teşkil ettiği Doğu Anadolu'daki Yezidiler bunların başında gelir. Hükümet, köy ve kasabalarında camiler ve okullar açarak ve oralara Sünni ulema ve hocalar göndererek Yezidileri Sünni İslâm'ın kanatları altına almak istedi. Grubun liderine nişan, unvan vermek ve maaş bağlamak gibi alışlagelmiş yöntemlere de başvuruldu. İlk tecrübe 1887'de, anlaşıldığına göre Batarvan köyünde ikamet eden Yezidilerin müracaatı üzerine, Bitlis vilâyetinde başladı. İkincisine, 1891'de Musul bölgesinde, mahallî dili bilmeyen bir grup askerin köye gelip de halka kötü muamelede bulunması ve onu hükümetten soğutması üzerine gerek duyulmuştu.⁵⁴ Bu çabaların bir ölçüde başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Ama yine de bazı Yezidi liderleri halklarını "İslâmlaştırmak" adını verdikleri eski alışkanlıklarına dönerek (muhtemelen Fransızların etkisi altında ve teşviki üzerine) isyankâr tavırlarını sürdürdüler. Her halü kârda, Musul vilâyetinin Şihlik ve Sincar köylerinin Yezidileri Sünnet'in kanatları altına alındılar.⁵⁵

Bunlara ek olarak, bazı Nasturiler Sünni propagandanın hedefi oldular. Nasuriler diye de bilinen Osmanlı Nasturileri İslâm'a karşı dostça bir tavır takınmışlardı. Bunun sebebi, kısmen, karışık nüfuslu köy ve kasabalarda Müslimlerle birlikte barış içinde yaşamış olmalarıydı. Ayrıca, Suriye ve Irak'ta başka grupları birbirlerine düşürmüş olan mezhep ve meslek mücadelelerine karışmamışlardı; bir de, Fransızların onları Katolikliğe döndürme çabalarına karşı koymuşlardı. 19. yüzyılın son onyıllarında tavırları hızla değişti ve İslâm'ı benimседiler. Görünen odur ki, Lazkiye sancağında ve Merkab, Ceble ve Sahyun kazalarında birçok köyler mutasarrıfa, halifenin temsilcisi sıfatıyla, başvırarak kendilerine okullar ve camiler yapılmasını ve İslâm dininin umdelerinin öğretilmesini istemişlerdir. Onbeş okul ve onbeş cami in yapıldığı bilinmektedir. İskenderiye ve İskenderun'daki bazı Nas-

54 BA, İdare, Dahiliye, belge 97741, 22 Eylül 1891, Musul valisi Abdülkadir ve Reform Birliklerinin kumandanı Ömer Vefik Paşa'nın raporu.

55 A.g.â., belge 56/2, 24 Eylül 1892. Musul valisi ve Ömer Vefik Paşa'nın muhtıraları.

turiler de aynı şekilde ihtida etmişler ve köylerine toplam otuz sekiz okul yaptırılmasını sağlamışlardır.⁵⁶

SONUÇ

Osmanlı Devleti içindeki İslâm birliği akımının amacı, İngiltere ve Fransa'nın çeşitli Müslüman gruplar arasındaki etnik ve dinî farklılıklarını istismar ederek, tıpkı Rusların 1855-78 yıllarında etnik-ulusal Balkan gruplarını siyasallaştırmak için Ortodoksluğu kullanarak yaptıkları gibi, nifak çıkarma çabalarına engel olmaktır. Osmanlı yönetiminin birliği gerçekleştirmek için kullandığı araç ve yöntemler Sünnilerle Şiileri ayırmış olan sorunlara değinmemiş olmakla birlikte, Irak ve Suriye'nin Şiileri Avrupa'nın yayılcılığına karşı İslâm birliğini desteklemişlerdir; ve bazı müctehidler bile, hiç değilse şeklen, halifenin liderliğini kabul etmişlerdir. Nitekim, Müslüman toplumun dinî başı olarak halifeye ve merkezî bir İslâm kurumu olarak hilafete saygı ve destek yüksekti. İran'daki Tütün İsyanı, İran devrimcilerinin Osmanlı İmparatorluğu ile birliği, eşitler arasında bir ittifak biçiminde kabul etmeye hazır olduklarını göstermişti. Ama bunlar hiçbir zaman İran'ın halifenin ülkesiyle kaynaşmasını, onun içinde erimesini öngörmemişlerdir. Irak halkını Osmanlı yönetiminden uzaklaştıran ve onu İran şahına ve Şiiliğe çeken temel davalar merkeziyetçilik, adaletsiz vergilendirme, idarî yetersizlik ve zorunlu askerlik hizmetinin Arapça konuşan vilâyetlere teşmiliydi. Iraklılar için bunlar, sultanın arzuladığı birliği gerçekleştirme çabalarını baltalayacak yeterince önemli mahallî sorunlardı. Merkeziyetçilik Osmanlı yöneticilerinin ve ordu birliklerinin varlığını arttırdı ve mahallî liderlerin *de facto* otoritesine ve vergi ayrıcalıklarına doğrudan bir tehdit oluşturmaya başladı. Böylece vergiler merkezî hükümet ile Irak'ın ileri gelenleri, kabile reisleri ve uleması (Abdülhamid'in kırsal kesimde desteklerine güvendiği grupların ta kendisi) arasındaki başlıca gerginlik ve sürtüşme sebebi oldu (Suriye ve Yemen'de de durum buydu, fakat o bölgelerde Sünnilere din değiştirt-

mek isteyen şahın adamları yoktu). Devletin hızla artan gelir ihtiyacı ve birçok vergi matrahlarının kuruması Osmanlı hükümetini bazı vergi muafiyetlerinden vazgeçmeye ve yeni vergiler koymaya zorladı. Temel Osmanlı ilkesi, herkesin ve her türlü mal üretiminin vergiye tâbi olmasıydı. Büyük din adamları, devlet memurları, vakıflar, tekke ve zaviyelerin çoğu ve diğer dinî kurumlar ve birkaç özel durum için tanınan muafiyetler, mahallî liderlerin ve onlara bağlı grupların itaat ve desteklerini kazanmak içindi. Ne var ki, Balkanlar'da toprak kayıpları vergi gelirlerini azalttı ve Rusya'ya ödenen savaş tazminatı ile Düyün-ı Umumiye borçları bu gelirlere olan ihtiyacı arttırdı. Bu arada Midhat Paşa'nın 1870'lerde Irak valisi olduğu sırada geniş çapta uygulattırdığı 1858 Arazi Kanunnâmesi özel mülkiyetin kapsamını genişletmiş ve devletin aleyhine yüksek derecede bir yerinden yönetim isteyen güçlü toprak sahibi gruplar yaratmıştır. Dolayısıyla Osmanlı yönetimi sadece vergi muafiyetlerini kaldırmak veya sınırlamakla kalmayıp ayrıca şüpheli muafiyetler, vakıf toprakları ve mahallî eşraf ve ulema tarafından ekilen devlet arazisi üzerinde devlet haklarını korumaya başlayınca, menfaatleri bozulanları, yani genellikle mahallî eşraf ve ulemayı fakat bazen de zaten merkezî hükümete hiçbir zaman güven beslememiş olan köylüleri karşısına aldı.

Merkezî bir vakıf yönetiminin kurulması vakfın otonom bir toplumsal kurum olarak klasik İslâmî statüsünü değiştirmiş ve birçok mahallî ulemayı –vakfın mutlak yöneticileri– gelirinden, mevkiinden ve prestijinden ederek hükümetin İslâmî ilkeleri savunma görevini sorgulamaya itmişti. Ama 1894-1918 yıllarının eskiden vakıflar tarafından karşılanan harcamalarla ilgili iradelerine kısa bir bakış, bize İstanbul, Kudüs, Bolu, Bingazi, Batum ve Selânik gibi ülkenin her köşesinde yer alan 4.600 cami, medrese, tekke, zaviye, mezar ve benzerinin onarılmış olduğunu gösterir. Devlet vakıf yönetimi ayrıca göçmenler için yeni camilerin inşasını, çeşitli kabilelere İslâm'ı öğretmek için gönderilen imamların maaşlarının ödenmesini ve daha birçok dinî faaliyeti finanse etmiştir.⁵⁷

Geleneksel olarak, bu gibi faaliyetler mütevellinin –vakfı tesis edenin tayin ettiği vakıf yöneticisi– takdirine bırakılmıştır. Ama devlet bu geleneği gözardı etmiş ve yöneticilerin yerine kendi seçtiği bürokratları getirmiştir.

Son tahlilde, Irak ve Suriye merkezî hükümetin İslâm birliği ve Arap vilâyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na entegrasyonu politika-sına, kendi vergi yüklerini ve idarî kırtasiyeciliği arttıran bir etken olarak bakmaya başlamışlardır. Açıkça karşı çıkmadan hükümetin bu eğilimini sabote etmek için ellerinden geleni yaparlarken, politik ve etnik bilinçleri arttı. Arapça konuşan bölgeler, kendilerine özgü tarihleri, kültürleri ve şahsiyetleriyle, İslâm'a derin bağlılıklarına rağmen –veya ondan dolayı– kendilerine mahsus “millî” bir ağız tadları olan varlıklardı. Arap vilâyetleri büyük ölçüde Osmanlı'nın etkisi altında kalmış olmalarına rağmen, *de facto* özerklik ve yerinden yönetim sayesinde kültürel ve toplumsal özelliklerini muhafaza etmişlerdi. Abdülhamid'in İslâmcı politikaları ve eğitim sistemi, gittikçe güçlenen bir merkezî otoritenin desteğinde, mahallî ve bölgesel partikülarizmin tepkisini teşvik etti. Sadece dinin, 19. yüzyılın ikinci yarısı içinde ortaya çıkan yeni Müslüman toplumunun kendini kanıtlama, eğitim, refah ve ilerleme taleplerine cevap veremeyeceği açıktı; merkezîyetçilik ve yekpare ideoloji imparatorluğun Arap bölgelerinin mahallî özerkliğini ve yerleşmiş halk kültürünü tehdit ediyordu. Sonuç olarak, 1880'den sonra, İslâmcılığın çatısı altında, biri Türk öteki Arap, iki etnik-ulusal varlık oluştu. İkisi de modern ve İslâmcıydı, ama her biri kendi “millî” tarzında.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Osmanlı-Avrupa İlişkileri ve İslâmcılık

BERLİN ANTLAŞMASI'NIN SONRASI:

GLADSTONE'UN POLİTİKASI VE OSMANLILAR

Temmuz 1878'de Berlin Antlaşması'nın imzalanmasından sonra, Bâbîâli'ye karşı uygulanan düşmanca İngiliz dış politikasının askıya alındığı yirmi bir aylık bir bekleme süresi başladı. Osmanlı ve padişah aleyhtarı propaganda savaşında bir yumuşama olmadı; tam aksine, bu savaş daha da şiddetlendi. Osmanlılar için bu dönem sadece fırtınadan önceki sükûnetti. Nisan 1880'de Liberal Parti İngiltere'de Muhafazakâr Parti'ye karşı ezici bir seçim zaferi kazandı. Seçim kampanyasının başlıca konularından biri Lord Beaconsfield'in (Disraeli) dış politikası olmuştu – yani, kırk yıl kadar önce Palmerston tarafından başlatılmış olan Osmanlılarla dostluk ve imparatorluğun toprak bütünlüğünün muhafazasına yardımcı olma politikası. Osmanlı liderleri, William Ewart Gladstone'un (1809-1898) Türk aleyhtarı görüşlerinin farkındaydılar. Başbakanlık yaptığı 1876-78 döneminde imparatorluğa tamiri imkânsız zararlar vermişti. Şimdi bu makama bir kez daha seçilmişti. Londra'daki Osmanlı sefiri Musurus Paşa seçim sonuçlarını telgrafla İstanbul'a bildirdi, fakat Palmers-

ton'un Doğu Sorunu'na mutlaka partizanca bakmayacağına dair teminat verdi.

Ne var ki, İngiltere'nin dış politika öncelikleri değişmişti. Londra Almanya'nın hızla artmakta olan gücünden kaygılanmaya (Rusya'nın gücünden kaygılandığı gibi) ve artık Osmanlı İmparatorluğu'nun yakın bir gelecekte dağılmasını kaçınılmaz ve hattâ istenilir bir şey olarak görmeye başlamıştı. Onun için de imparatorluğun stratejik noktalarını işgal etmeye karar vermiş ve Fransa'yı aynı şeyi Afrika'da yapması için teşvik etmiştir. Amacı tabîî Paris'i Almanya'ya karşı güçlendirmek ve Almanya ile İtalya'nın Kuzey Afrika ve Kızıl Deniz kıyılarındaki İmparatorluk emellerine darbe vurmaktır. Sultan Abdülhamid'in tepkisi, "pan-İslâmcılık" kartını oynayabileceğine dair müphem tehditler savurmak ve Almanya ile daha sağlam ilişkiler kurmaya çalışmak oldu. Bu da tabîî İngiltere ve Fransa'yı daha çok tasalandırdı ve Osmanlı karşıtı politikalarının dozunu bir nebze arttırmalarına yol açtı. Hilafetin ve İslâmcılığın çıkarlarını tehdit ettiğinde anlaşılan İngiltere ve Fransa Osmanlı halifesinin itibarını sarsmak, meşruiyetini sorgulamak ve yerine kendi seçecekleri bir Arap halifesini getirmek için amansız bir kampanya başlattılar. Ayrıca, Fransa da Ortadoğu'daki çeşitli Hıristiyan gruplarını Katolikliğe geri döndürmek için kendi başına bir haçlı seferine girişti.

İngilizlerin ve Gladstone'un Osmanlılara karşı yaklaşım ve politikalarını sadece diplomatik mülâhazalar değil, aynı zamanda İngiltere'nin iç şartları belirliyordu. İngiliz kamuoyu kuvvetli bir Türk ve Müslüman aleyhtarı dönemece girmişti. Nitekim, garip bir sekülerizm, popülizm ve dinsel coşku karışımı bütün Avrupalıları sarmış, emperyalizm makinesini körüklüyordu. Sekülerizm, Avrupa'da dini, "medeniyetin" bir parçası yapmış ve bu sayede Avrupalılar Batılı olmayanlara ve özellikle Müslümanlara karşı bir üstünlük iddiasında bulunmaya başlamışlardı. Paradoksal bir şekilde, "sekülerist" Avrupa Ortadoğu Hıristiyanlarını sahiplenmek istemiş ve onların Hıristiyan Avrupa gibi "medeni" olmayan Müslümanların tebaaları olmalarına karşı çıkmıştır.

Büyükelçi Henry Layard genellikle Osmanlılara sıcak bakmıştı; ama Muhafazakârlar popülaritelerini kaybetmekte oldukları ve belki gelecek seçimleri de kaybedecekleri hissine kapılarak İngiliz kamuoyunu yeniden lehlerine çevirmek için, Osmanlı Hristiyanlarına karşı, 1876'lardan sonra Gladstone'un ve Liberallerin cazibesini o kadar arttırmış olan aynı himayekâr tavrı takınmaya başlamışlardır. Layard daha sert davranmaya çalışmıştır. Nisan 1876'da, görevinden alınmasından bir süre önce, küçük bir olayı fırsat bilerek maksadını gündeme getirdi: Bâbiâli'den, Kohl adında bir Alman misyonerine "din özgürlüğü" –yani Müslümanları Hristiyan yapmaya çalışma özgürlüğü– tanınmasını istedi. Ayrıca Osmanlı hükümetinden, militan vaazlarını güçlenen "Müslüman yobazlığına" kanıt olarak gösterdiği ulemadan Ahmed Tefvik Efendi hakkında takibata geçilmesini istedi. Fakat Layard'ın, istekleri derhal yerine getirilmediği takdirde diplomatik ilişkilerin kesileceği tehdidinde bulunmuş olmasına rağmen, talepleri reddedildi ve Bâbiâli böylece İngiltere ile ilişkilerin kesilmesine fazla aldırış etmediğini göstermiş oldu. Aslında, Osmanlılar Layard'ın blöf yaptığını biliyorlardı. Fakat bu yine de son yirmi beş yıl içindeki en sert İngiliz-Osmanlı çatışması oldu.¹ Layard'ın sefir olarak görevine son verildi ve yerine George Goschen tayin edildi. Yeni sefirin oldukça düşüncesiz ve acemi bir şahin olduğu zamanla anlaşıldı.

Gladstone hükümeti devir alır almaz, Berlin Antlaşması'nın, Osmanlı Ermenilerinin büyük çoğunluğunun yaşadığı Doğu Anadolu'nun altı vilâyetinde "reformlar" yapılmasına ilişkin 61'inci maddesini uygulamaya teşebbüs etti. Osmanlı hükümeti, Ermenileri Kürt ve Çerkez saldırılarına karşı korumakla görevlendirilmişti. Berlin Antlaşması'nın 61'inci maddesi daha önceki Ayastefanos Antlaşması'nın

1 İngilizlerin rütumlarıyla ilgili Osmanlı kaygıları için bkz. BA, Yıldız, SHM, Belge 163/106 ve 164/40, 16 Şubat ve 13 Nisan 1880. Osmanlı haberleşmelerinin çoğu FO 78 "Turkey"deki İngiliz bildirileriyle desteklenmiş ve teksir edilmiştir; Henry Layard'ın British Museum'daki kâğıtlarının birçoğu (çoğu değilse bile) bu diplomatik yazışmaların kopyalarından ibarettir. O zamanki ruh hali için bkz. Owen Chadwick, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975) ve Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh, 1966).

16'ncı maddesinin aşağı yukarı aynısıydı: eski madde Rusya'ya Doğu Anadolu vilâyetlerindeki "reformları" denetleme yetkisini veriyordu; yeni madde ise bu denetleme yetkisini İngiltere'ye verdi. Bâbiâli, bu sözde reformların, Ermenilere bir çeşit idarî özerklik vermeyi amaçladığını düşünmüş ve arkasından da bağımsızlık taleplerinin gelebileceğinden korkmuştu. Altı vilâyetteki nüfus oranı bir Ermeni'ye karşı, kullanılan istatistik cetveline göre, üç veya beş Müslüman'dı ve Müslümanlar Ermenilerin onları imha etmek veya atalarının yurdundan kovmak peşinde olmalarından korkuyorlardı (Bu 1877-78'de Rusların ve Bulgarların Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarının öncesinde, özerk Bulgar prensliğinde bir Hristiyan çoğunluk sağlamak için kullanılmış oldukları stratejiydi). 1878'den önce Osmanlı Devleti'ndeki Ermeniler Osmanlı hükûmetine karşı o kadar dostça davranmışlardı ki, Bâbiâli onlardan hep millet-i sadıka diye bahsetmiştir. 1895'te bile 2.663 Ermeni hâlâ Osmanlı hükûmetinin hizmetindeydi (toplam Ermeni sayısının yüksek bir oranı). Fakat Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki topraklarının hızla parçalanmakta oluşu ve özerk Bulgaristan'ın ortaya çıkışı Ermeni liderlerini kendi millî taleplerini ileri sürmeye itmişti. 1877'de savaşın başında padişaha hararetle sadakat yeminleri etmiş olan İstanbul Ermeni Patriği Merces (Merses) bir gecede fikrini değiştirmiş ve Berlin Kongresi'nden Ermenistan'ın özerkliğini kabul etmesini istemiştir. Osmanlı Devleti'ndeki toplam Ermeni nüfusunun "iki buçuk milyon" kişi olduğunu iddia etmesine rağmen, İngiliz gizli raporları, Osmanlı resmî kayıtları ve birçok Ermeni piskopos ve memurunun tahminleri imparatorluk sınırları içinde toplam Ermeni sayısını 1.2 milyon ile 1.4 milyon arasında olarak göstermişlerdir.²

Ermeni patriğinin kendisi de çok geçmeden nüfus oranlarını tahrif ettiğini itiraf etmiştir. Somut reformlar önermeden önce, Gladstone hükûmeti Doğu Anadolu'daki Müslümanlarla Hristiyanların tam sayısını tesbit etmek istedi. 28 Mayıs 1880'de İstanbul'a gelmiş

olan Büyükelçi Goschen bölgede görevli birkaç yetenekli İngiliz konsolosunu “Anadolu’da oturan çeşitli nüfusların sayısal oranını ve çeşitli kişiler tarafından ortaya konmuş olan istatistikleri test etmenin mevcut yollarını” tartışmaya çağırdı.³ Erzurum, Diyarbakır, Muş ve Van (Ermeni milliyetçilerinin hak iddia ettikleri bölge) vilâyetlerinden sorumlu çok saygın bir konsolos olan Binbaşı Henry Trotter, Ermeni taleplerini dikkatle inceledikten sonra, “ekte gösterilen ve Berlin’e (Ermeniler tarafından) sunulanların aynı olan istatistiklerin doğruluğunu onaylayamayacağını” bildirdi.⁴ Trotter’e göre, Erzurum, Van, Diyarbakır ve Harput vilâyetlerindeki toplam Müslüman sayısı 1.490.500, Hristiyanların sayısı ise sadece 649.000’di. Trotter, Ermenilere ilâveten Nasturileri, Suriyelileri ve diğer Doğu Hristiyan mezheplerini dahil ederek yüzde 40 ilâve ettikten sonra bile Hristiyanların sayısı ancak 908.600’e yükseldi. Bu sayı daha önce Trotter’in selefi olan konsolos Taylor tarafından ileri sürülmüş olan sayıydı. Ayrıca, Müslümanlar için verilen nüfus sayıları da o bölgede gezginci bir hayat süren göçebe Türkmen, Kürt ve Arap kabilelerini içermiyordu. Ne Trotter ne de Chermiside ve Wilson gibi Doğu Anadolu’daki diğer İngiliz konsolosları hiçbir zaman toplam Ermeni sayısını Doğu Anadolu için 900.000 ve bütün Osmanlı toprakları için 1.200.000’in üstüne çıkarabilmişlerdir. Bu toplamlar Patrik Nerces’in Berlin Kongresi’ne sunduğu rakamların çok altındaydı.⁵ Sonunda patrik belli bir alanın Ermeni nüfusunu birkaç kez üstüste saydığını, çünkü yeni bir vilâyetin nüfusunu her sayışında o alanı toplama dahil ettiğini itiraf etmek zorunda kaldı. Patrik, aynı zamanda, göçebe Müslümanları, özellikle Türklerin ezici çoğunluğu teşkil ettikleri bölgelerde, toplama dahil et-

3 House of Commons, Accounts and Papers, 100/44 (1881) s. 16, Goschen to Granville, 3 Eylül 1880.

4 FO 424/86, s. 109.

5 Ermeni Patriğinin verdiği rakamlar Marcel Leart tarafından hiçbir eleştirel analize tabi tutulmadan olduğu gibi verilmiştir: Marcel Leart, *La Question Arménienne à la lumière des documents* (Paris, 1913), s. 50-59 (Leart’ın gerçek adı Kirkor [Grigor] Zohrab’tı; İstanbullu bir Ermeni olan Zohrab’ın “belgelerini ve rakamlarını propaganda broşürleri ve benzeri kaynaklardan aldığı anlaşılmaktadır).

mediğini de itiraf etti.⁶ Fakat bu itiraflar İngilizler veya diğer Avrupa devletleri tarafından kamuoyuna duyurulmadı.

Abdülhamid, İngilizlerin ve Avrupalıların patriğin yanlış bilgilerini kabul etmelerini ve Ermeni azınlığı destekleyip Müslüman çoğunluğun haklarını hiçe saymalarını Hristiyan olmaktan kaynaklanan önyargılarına atfettiği için, Abdülhamid danışmanlarından sözkonusu altı vilâyetteki nüfusun etnik kompozisyonu hakkında mahrem raporlar istedi. Başbakanlık Arşivlerinde bulunan bu gizli raporlar, 1878'den 1897'ye kadar altı vilâyetteki nüfusun etnik-dinî köken oranının yüzde 78 Müslüman ve yüzde 17 Ermeni civarında sabit kaldığını göstermektedir. Sadece Van vilâyetinde Ermeniler nüfusun yüzde 41'ini temsil etmekteydiler, ama Van bölge nüfusunun sadece yüzde 10'unu oluşturunuyordu.⁷

Ermeni sorunu Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin kötüleşmesinde önemli bir rol oynadı, çünkü her iki taraf da bunu ötekinin gerçek niyet ve duygularını ölçmek için bir kıtas olarak kabul ettiği gibi, Balkanlar'da had bir şekil almakta olan milliyet sorunu da Ermeni sorununun ışığında yeni bir ağırlık kazanıyordu. 1878'de Arnavutlar Prizren'de (bugünkü Kosova eyaleti), Berlin Antlaşması'nın topraklarından bir kısmını Sırbistan ve Karadağ'a bırakan hükümlerini protesto etmek ve ilerde daha fazla toprak kaybına uğramamak için Arnavutluk birliğini (Prizren birliği) kurdular; içlerinden bazıları özerk bir Arnavutluk devletinin kurulmasını bile düşündüler. Bu arada Bosna-Hersek'te, Taşlıca Müftüsü Mehmet Efendi gibi bazı tanınmış vaizler ve kurulu düzen mensupları Müslümanları bir gerilla savaşına sürüklediler ve Sırp partizanların da yardımıyla, Avusturya-Macaristan ordusunun ülkeyi işgal etmesini üç ay önlediler. Buna rağmen, Bâbıâli'deki yeni İngiliz sefiri Balkanlar'daki Müslüman tepkisine ve galeyanına yol açmış olan şikâ-

6 İngilizlerin bu diplomatik yazışmaları için bkz. House of Commons, Accounts and Papers (Avam Kamarası, Hesaplar ve Evrak) 100/44 (1881), Sefir Goschen ile Patrik Nerces ve konsoloslara Trotter, Wilson ve Chermiside arasında teati edilen mektuplar. Ayrıca bkz. Karpas, *Ottoman Population*, s. 51-55.

7 Sultanın isteği üzerine hazırlanan mahrem nüfus raporları için bkz. Karpas, *Ottoman Population*, s. 194-97.

yetlere kulak asmamakla yetinmemiş, fakat daha da ileri giderek İstanbul'u, aslında Abdülhamid'in engel olmak için elinden geleni yaptığı karışıklık ve huzursuzlukları tahrik ve teşvik etmekle suçlamıştır. Sultan, Rodop Dağları'ndaki isyancıları silâhlarını bırakmaya ikna ettiği için, zaten birçok Müslüman'ın şimşeklerini üzerine çekmişti. Fakat bütün bunlara rağmen, Büyükelçi Goschen Balkanlar'daki tüm gailelerden sorumlu tuttuğu İstanbul'un aynı zamanda Berlin Antlaşması'nın yerine getirilmesini ertelemeye çalıştığına da inanmıştı. Goschen Londra'yı, deniz güçlerine Dulcigno Limanı'nın önünde gösteri geçişi yaptırmaya ve böylece Bâbîâlî'yi burasını Karadağ'a teslim etmek zorunda bırakmaya ikna etmiştir. Bu da Bâbîâlî'nin "hamisinin" elinde uğradığı küçük düşürücü bir hezimet daha olmuştur.

İngilizlerle Osmanlılar arasında karşılıklı şüpheler tırmanmaya devam etti. İngiltere kurulu düzeninin Türk aleyhtarı hizipleri, sultanın Doğu Anadolu'da girilecek "gerçek reformlar"ı sürüncemede bırakmasını Hristiyanlara karşı kötü niyetinin ve önyargısının eseri olarak gördüler. Öte yandan, sultan da İngiltere'nin "reformlar" konusunda ısrarını özerk bir Ermenistan yaratmaya ve Osmanlı Devleti'ni biraz daha parçalamaya –ve eninde sonunda tamamen ortadan kaldırmaya– yönelik bir taktik olarak görüyordu. Sultan, vesveseli mizacının gereği olarak, İngiltere ve Avrupa'nın her hareketinde hem şahıs olarak kendisine hem de imparatorluğun bütününe yönelik meşum bir komplo vehmediyordu. İngiltere de kendi hesabına sultanın vehimlerini ve meşru savunma tedbirlerini bir "Doğulu despotun" bütün iktidarı kendi elinde toplamayı amaçlayan dolambaçlı manevraları olarak yorumluyordu. Aslında İngilizlerin de sultanın da yaklaşımları Doğu Sorunu'nun 1877-78 Savaşı'ndan sonra büründüğü ciddiyeti yansıtıyor ve imparatorluğun aniden çöküşünü yakın bir ihtimal olarak gösteriyordu.

İNGİLİZLERİN PAN-İSLÂMİZMDEN KORKUSU

İngilizler, sultanın 1878'den sonra Müslümanlar arasındaki imajını ve nüfuzunu desteklemek için harcadığı yoğun çabaların Hindistan'daki hâkimiyetlerini sabote etmek için kullanılabileceğinden şüpheleniyor-

lardı. Londra Hint Müslümanlarının sultana gösterdikleri yakınlığı ciddi bir tehdit olarak görüyordu. 1877-78 yıllarında meydana gelen bazı küçük olaylar İngilizlerin Osmanlı padişahının Hindistan'daki nüfuzunu İngilizlere karşı kullanma niyeti hakkındaki kuşkularını zaten arttırmıştı. Delhi sultanlarının soyundan gelen ve İstanbul'daki Müslüman-Hint göçmenlerinin başı olarak hareket eden Şazede Sultan İbrahim, toplumsal durumları iyice olan daha yüzlerce Müslüman göçmen gibi, padişahın geleneksel inayet ve misafirperverliğinin bir işareti olarak, Osmanlı hükümetinden 500 kuruş maaş alıyordu. Militan bir İngiliz düşmanı ve hilafetin faal bir destekleyicisi olan ve *Peyk-i İslâm* gazetesini çıkaran Nusrat Ali Han (Mula Bukş) İstanbul'a gelince, İngilizlerin şüphesi büsbütün artmaya başladı. Nusrat Ali Han 1877-78'de Osmanlıların savaş çabalarını desteklemek için Hindistan'da yardım toplamakta önemli bir rol oynamış, fakat Hint yetkilileri orada çıkardığı gazeteyi kapatınca Hindistan'dan ayrılıp Osmanlı başkentine gelmişti. İngiliz gizli servisine göre, İstanbul'a gelirken sözde yanında halifeyi liderleri olarak kabul ettiklerini bildiren ve ona malî yardımda bulunmaya söz veren yetmiş kadar Müslüman Hint racası tarafından imzalanmış bir muhtıra getirmişti.⁸

Nusrat Ali bir Türk kadınıyla evlenmiş ve 1880'de *Peyk-i İslâm*'ı yayımlamaya başlamıştı. Bu gazetede, Osmanlı padişahının, Hintliler dahil olmak üzere, bütün Müslümanların halifesi olduğu görüşünü açıklamıştı. İngilizler tarafından desteklenen küçük bir Hint Müslümanları grubu Osmanlı sultanını halifelığe yükseltmenin meşruiyetine karşı çıktı fakat ilk başta bunun pek bir etkisi olmadı. Hint Müslümanlarının büyük çoğunluğu, gazetelerinin çoğu ve başka Müslüman memleketlerde yayımlanan gazeteler (İngilizleri şaşırtacak biçimde) Osmanlı sultanını gerçek evrensel halife olarak kabul etmiş benziyorlardı.

Hilafet etrafında cereyan eden bu gelişmeler, Büyükelçi Layard'a, halifenin seçtiği elçilik heyetinin –Layard tarafından planlan-

⁸ Ram Lakhan Shukla, *Britain, India and the Turkish Empire, 1853-1882* (Yeni Delhi, 1973), s. 158-59.

mış– ziyaretinin başarısızlığına yeni bir mazeret bulmak imkânını verdi. Daha önce de ayrıntılı bir şekilde izah edildiği gibi, bu elçilik heyetinin misyonu Afganistan emirini Rusya'ya karşı cephe almaya ve İngilizlerle dost olmaya ikna etmektir. Sonunda, Layard misyonun başarısızlığını kendi aşırı iyimserliğine ve halife ile Orta Asya Müslümanlarını Rusya aleyhine çevirebilme kabiliyetini abartmış, olmasına değil, Afgan emirine gönderilen Osmanlı elçisi Hulusi Efendi'nin ve belki bizzat sultanın ikiyüzlülüğüne atfetti. Layard, daha sonra, Dışişleri Bakanlığının tekrar gözüne girebilmek için, *Peyk-i İslâm* meselesini aysbergin zirvesi gibi ele aldı ve İstanbul'daki Hint Müslümanları tarafından belki sultanın desteğiyle kotarılmış çok daha büyük bir İngiliz aleyhtarı komplonun küçük bir parçası gibi gösterdi. Boyutları böylece şişirilen olay İngiliz gazete ve dergilerini –*Statesman* dahil– harekete geçirerek pan-İslâmizme karşı çok şiddetli bir kampanya açılmasına sebebiyet verdi. Bu da haliyle Hindistan'daki ve Osmanlı ülkesindeki Müslüman basını cevap vermeye zorladı.⁹

Osmanlı belgeleri, *Peyk-i İslâm* işinin Osmanlı bürokrasisinin dikkatsizliğinden ve düşüncesizliğinden kaynaklandığını göstermektedir. Çünkü Nusrat Ali'ye gazetesini yayımlayabilmesi için yardıma bulunma kararının doğuracağı sonuçları görememişlerdi. Nusrat Ali ve ortağı olan bir başka Hintli Müslüman Bâbîâlî'ye bir muhtıra sunarak gazeteyi İstanbul'da basmak için izin istediler ve İngilizlerin eninde sonunda Hindistan'dan kovulacaklarını ve kırk küsur milyonluk Müslüman Hintlinin yeni bir hükümdara ihtiyaçları olacağını bildirdiler. Bu hükümdar Osmanlı halifesi olursa, bu 1878 Berlin Antlaşması'nın sonucu olarak Balkanlar'da bırakılmış olan birkaç milyon Müslümanın kaybını fazlasıyla telâfi ederdi. İki ortak ayrıca gazetelerini, pan-İslâmcı fikirleri Hindistan'daki dindaşları arasında yaymak ve halifenin üstünlüğünü savunmak için kullanacaklarını da belirtmişlerdi. Her halü kârda, yayın izni için yaptıkları müracaat sadrazam Sait Paşa tarafından rutin olarak dahiliye nazırına havale edilmiş, o da usu-

9 *Peyk-i İslâm*'a dair İngiliz yazışmaları için bkz. FO 78 ve 424 vs., 1877-81.

len gazetenin sahiplerine bir cemile olmak üzere 2.000 kuruş vermişti. Gazete Mayıs 1880’de biri Urduca, biri Türkçe iki baskı halinde yayımlanmaya başladı.¹⁰ Layard, Abdülhamid’in dostu imajını düzeltmek istediğinden, gazetenin yayımcılarına para verilmesini Osmanlı Devleti’nin İngiltere’ye karşı bir kötü niyet tezahürü olarak göstermiştir. Gazetenin ve bürokratik yazışmaların kopyalarını elde etmiş ve hepsini Londra’ya göndererek skandal yaratmıştır. Sultanın sırdaşı ve danışmanı Cevdet Paşa bunu şöyle anlatır:

Gladstone’un partisi iktidara geldi ve *Peyk-i İslâm*’ın yazışması kendisine verildi. Türkleri zaten hiç sevmeyen Gladstone’un öfkesi ve nefreti daha da arttı. Dolayısıyla, hem muhafazakâr hem de liberal bakanlar sultanın [Abdülhamid] Hint Müslümanlarını İngiltere aleyhine kışkırttığına inandılar. Buna inanmalarının sebebi, sultanın kendi sadrazamının ve dahiliye nezareti dairelerinin hatâlarının farkına vararak parayı vermekle birbirlerini suçlamış olmalarıdır. Sonunda kabahati sultana yüklediler... Böyle bir ihanete Bâbiâli’nin tarihinde ilk defa rastlanmaktadır.¹¹

Mesele bir bardak suda fırtına koparmaktı. Gazetenin çok sınırlı bir tirajı vardı –Hindistan’a sadece onsekiz nüsha ulaşmıştı– ve çok geçmeden de yayın hayatı sona erdi.

Peyk-i İslâm hadisesinden sonra, İngilizler Türkiye’de ve yurt dışında çıkan İslâmcı gazetelere göz kulak olmaya karar verdiler ve Müslüman siyasi faaliyetleri hakkında Müslüman basında çıkan sansasyonel ve abartılı haberleri çoğu zaman olduğu gibi kabul ettiler.¹² Bu “faaliyetler”, sözde Hindistan’da sultanın emriyle kurulmuş gizli İngiliz karşıtı komitelerden başlayıp, Osman Paşa’nın pan-İslâmcı

10 Vezaretten sultana gönderilen tezkere için bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 164/92, 20 Mart 1880; ayrıca bkz. Orhan Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği*, 2. baskı, (İstanbul, 1987), s. 185-90.

11 *Peyk-i İslâm* ve ilgili sorunlar hakkındaki başlıca Osmanlı yazışmaları Başbakanlık arşivindedir: BA, Yıldız, bölüm 18, dosya 38, belge 553-594. Cevdet Paşa’nın muhtırası da aynı yerdedir; Cevdet Paşa *Peyk-i İslâm* olayını İngiliz-Osmanlı çatışmasının ve iki ülkenin arasının açılmasının başlıca sebebi olarak telâkki etmiştir. Bkz. Yuluğ Kurat Tekin, *Henri Layard’ın İstanbul Elçiliği, 1877-1880* (Ankara 1968).

12 Ram Lakhan Shukla, “Indo-Turkish Activities,” *Britain, India*, bölüm 8, s. 155 ve müt.

komplolarından geçerek, Bombay'daki Türk konsolosunun eylemlerine ve gerçeklerden ziyade söylentilere dayanan benzeri abartmalara kadar uzanıyordu. Yalnız, kayıtlara geçmiş garip ve alışılmışın dışında bir olay vardır ki, Abdülhamid'in, sırası gelince, basında dezenformasyonu (aldatmak amacıyla kasden yanlış haber yaymak) ustaca kullanmasını bildiğini gösterir. İstanbul'daki Özbek Tekkesi'nin başı ve 1847'den beri Buhara Hanlığı'nın Bâbiâli'deki "elçisi" Şeyh Süleyman Efendi (1821-90) çok bilgili bir adam (bir Çağatayca-Osmanlıca luga-ti yazmıştır) ve Abdülhamid'in mutemediydi (Şeyh Macaristan'da diplomatik misyonlarla görevlendirilmişti). İngilizler Şeyh Süleyman'ın bir Rus ajanı olmasından şüphelenmişler ve kişisel servetine ve harcamalarına göre çok az bir maaşla casus olarak gizli servislerine almışlardır. Şeyh Süleyman İngilizlere Saraydaki ufak tefek olaylar hakkında bazı sahih bilgiler ve ayrıca sözde Hindistan'da sultanın Müslüman ajanları olarak çalışmayı kabul etmiş olan ileri gelen Hint Müslümanlarının uzun listelerini vermiştir. Londra'nın durumdan haberdar ettiği İngiliz yetkilileri, Osmanlı pan-İslâmcı faaliyetlerden hiçbir eser bulamamış ve Şeyh Süleyman tarafından "İslâmi" ajanlar diye bildirilmiş olan kişilerin bu gibi işlere hiç bulaşmamış, her türlü şüphenin üzerinde insanlar olduklarını tespit etmişlerdir.¹³

Ayrıca, Bombay'daki gizli polisin şefi P.D.Henderson tarafından yürütülen bir araştırma, Nusrat Ali'nin Hindistan'da çok az taraftarı olduğunu ortaya koymuştur. Henderson Hindistan'da bir pan-İslâmist komplonun varlığına dair bir fikir serd edemeyeceği sonucuna varmıştır. Nitekim, 1881'de, ünlü reformcu ve İngiliz dostu Müslüman araştırmacı Seyyid Ahmed Han'ın oğlu olan Rae Bareb hâkimi Seyyid Mahmud, Henderson'a yazdığı iki mektupta, Hint Müslümanlarının Türk dindaşlarına sempati duyduklarını ve sultanı en büyük Müslüman hükümdarı saydıklarını, fakat ona biat borçlu olmadıklarını bildirdi. Cuma namazından sonra okunan hutbede bile isminin sadece

13 Bu konuyla ilgili belgeli bir araştırma için bkz. Azmi Özcan, "Özbekler Tekkesi Postnişini Buharalı Şeyh Süleyman Efendi Bir *Double Agent* (iki taraflı çalışan casus, köstrehek) mi idi?" *Tarih ve Toplum*, 17 (1992): 204-208.

birkaç yerde zikredildiğini ve Hindistan'daki Müslümanların bir Müslüman birliğine katılmaya da niyetleri olmadığını belirtti. Henderson'a göre, Seyyid Mahmud "son zamanlarda Müslümanlığın Hindistan'da milliyetçi bir kisveye büründüğünü ve bunun da İngiliz hâkimiyetine yol açacağını" savunmuştu, ama bu görüş hiçbir zaman gerçekleşmedi. Sultan Abdülhamid birkaç kez faaliyetlerinin halife olarak dinî sorumluluklarının bir parçası olduğunu ve İngiltere'yi hedef almadığını bildirmişti; ama İngilizleri bir türlü ikna edemedi. Londra, Gladstone'un Müslümanların itimada şayan olmadıkları yolundaki görüşünün çerçevesinde, İstanbul'u bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmeye devam etti. Böylece, eskiden Müslümanların halifeye bağlılığını desteklemiş olan İngilizler, birkaç yıl içinde, İstanbul'un her şeyi tersine çevirdiğinden ve pan-İslâmizmi Hindistan'da ve başka yerlerde kendisine karşı kullandığından şikâyet etmeye başlamışlardı.

Pan-İslâmizmin ve halifenin bundaki rolü hakkında İngiliz kamuoyunda meydana gelen değişiklik İngiltere'yi bu konuda Rusya'nın ve Fransa'nın görüşleriyle aynı hizaya getirdi. Daha önceleri Ruslar İngilizleri uyararak, Müslümanların dinî tutkularını alevlendirmemelerini, yoksa İslâm'ın Londra'yı hedef alacağını ihtar etmişti (Yıllarca sonra, Bolşevikler 1920'de Bakû Kongresi'ni topladıklarında, temel amaçları Müslümanları İngilizlere karşı ayaklanmaya teşvik etmekte). Fransa ise, kendi hesabına, İngiliz politikasındaki görüş değişikliğini, kendisinin 1830'da Cezayir'i fethetmesinden bu yana Kuzey Afrika'da uyguladığı Osmanlı halifesini kollama ve etkisiz hale getirme politikasının isabetine bir kanıt olarak görmüştür.

FRANSIZLARIN, İNGİLİZLERİN PAN-İSLÂMİZME BAKIŞ AÇISINDA MEYDANA GELEN DEĞİŞİKLİĞE TEPKİSİ

Fransa'nın halifeden şüphelenmesi 1870-71 Cezayir İsyanı'nın bir sonucudur. Fransızlar, Cezayir Müslümanlarının 1877-78'de Balkanlar'da kötü muamele gören dindaşlarına karşı sempatilerini daha ziyade halifenin telkin ettiği Fransız aleyhtarı duygular olarak gördüler. Dolayısıyla, İngiltere'nin pan-İslâmcılık ve halife hakkında değişen görüş-

leri artı Londra'nın 1871 Savaşı'nda Alsace-Lorraine'i Almanlara kap-
tıran Fransa'nın bu zararının telafi edilmesini istemesi, Fransa'nın Tu-
nus'u işgal etme niyetine yeni boyutlar getirdi. Nitekim, diplomatik bir
muhtıranın açıkça belirttiği gibi, Paris Tunus'un işgalini Cezayir'i mu-
hafaza edebilmesinin bir şartı olarak görüyordu: "La possession de
Tunis nous est indispensable si nous tenons ... conserver l'Algérie.
C'est un axiome, une verité qui s'impose par son évidence même ...
quiconque sait lire une carte. Deux moyens s'offrent à nous pour atte-
indre ce but: un protectorat ou une prise de possession pure et simple.
Je n'hésite pas ... me prononcer pour cette dernière solution"¹⁴ (Tu-
nus'a sahip olmak, Cezayir'i muhafaza etmek istiyorsak bizim için
şarttır. Bu bir kaziye, bir harita okumasını bilen herkese kendi kendi-
ni empoze eden açık bir gerçektir. Bu amaca varmak için önümüzde iki
yol vardır: bir himaye [protektora] tesis etmek veya bir olup bitti ile
Tunus'u ele geçirmek. Ben bu ikinci çözümden yana olduğumu bildir-
mekte tereddüt etmiyorum). Şimdi Fransa, hiç değilse kısmen, Tu-
nus'un işgalini pan-İslâmizmin yayılmasını önlemeye yönelik bir adım
olarak haklı gösterebilirdi; gerçek amacı Fransa'nın Kuzey Afrika'da-
ki köprü başını güçlendirmek olsa bile... Fransa Kuzey Afrika'daki
emperyalist emellerine karşı çıkmayı salt fanatizm, Müslüman bağnaz-
lığı ve "medeniyet" düşmanlığı sayıyordu. Yanlış ve yalan haberlere
dayanan şu suçlamayı öne sürüyordu: Tunus sözde bir "manifesto"
–yani bir bildiri– kaleme alarak Fas'tan Hindistan'a kadar uzanan
alandaki yaşayan bütün Müslüman grupları arasında siyasi bir ittifak
yaratmaya çalışıyordu.¹⁵ Bu plan, Fransızlara göre, kısa bir süre Ab-
dülhamid'e sadrazamlık yapmış olan Tunuslu Hayreddin Paşa tarafın-
dan tasarlanmış ve hazırlanmış ve Tunus'ta ve Cezayir'de Fransız çı-
karlarını baltalamak için İtalya ve Almanya tarafından desteklenmişti;
birçok Tunus kabileleri zaten Cezayir'de Fransız karakollarına saldırı-
maya başlamışlardı. Bâbiâli'nin yalanlamalarına rağmen, Paris bu

14 AFFM, Correspondence Poitique (CP), Türkiye, cilt 444, s. 124, Tissot'dan Saint Hilaire'e, 23 Ocak 1881.

15 A.g.e., cilt 441, s. 263-65, Tissot'dan Saint Hilaire'e, 29 Eylül 1880.

“manifesto”nun, sultanın Kuzey Afrika’da yeniden hâkimiyet kurmak ve böylece Balkanlar’daki toprak kaybını telafi etmek için hilâfet prestijini kullanmak istediğinin kanıtı olduğunu ileri sürmekte ısrar etti.

Dünya çapında bir “pan-İslâmcı” fesat ve terörün ortalığı kasıp kavurmasından korkan veya korkar görünen Fransızlar, Abdükadir tarafından imzalanan yedi yüz kadar zararsız sirkülerin Cezayir’deki hedeflerine ulaşmasına mani olmaya karar verdiler.¹⁶ Fransızlar nedense bu sirkülerlerin daha önce Osmanlı sadrazamı Sait Paşa tarafından yazılmış olup Mekke’deki Müslüman hacılara dağıtılmış olan bir mektubun devamı olduğunu sandılar. Oysa, sadrazamın mektubu sadece müminlere selamlarını iletmiş ve İngilizlerle Fransızların bir Arap halifesi fikrini destekleme çabalarına karşı mevcut halifeyi desteklemelerini istemişti. Fransızların bu konudaki hassasiyetleri, Kuzey Afrika’yı halifenin hâkimiyeti altında gören İslâmcı yazarların makalelerinin *Vakit*, *Osmanlı*, *Ceride-i Havadis* ve *Tercüman-ı Hakikat* gibi saraydan malî destek gören gazetelerde çıkması üzerine büsbütün kızıştı.¹⁷ Gerçek şudur ki, bütün bu gazeteler, halkın baskısı üzerine, bir zamanların kudretli Osmanlı İmparatorluğu’ndan 1878’den sonra ne kalmışsa kurtarmak için bir çare olarak İslâm birliği fikrini açıkça savunmaya başlamışlarsa da, hükümetin bizzat kendisi basında yankılanan bazı radikal tekliflere karşı çıkmıştır. Hükümet sözcüsü Abdullah Kâmil Batılıların İslâm birliğine yönelttikleri suçlamaları reddetmiş, bunun aslında Avrupa’nın dünyadaki bütün Müslümanlara boyun eğdirme niyetine Müslümanların karşı çıkmasının önüne geçmek için kurnazca uydurduğu bir iftira olduğunu ifade etmiştir. Sözcü ayrıca, bir Müslüman birliği bir gün kurulacak olursa, bunun olsa olsa Müslümanlar arasında iç dayanışmayı sağlamaya yönelik barışçı ve meşru müdafaa amaçlı bir kuruluş olacağını, yoksa Bâbîâlî’nin hiçbir zaman Kuzey Afrika’yı fethetmek veya Batı’ya saldırmak gibi bir niyeti olmadığını vurgulamıştır.¹⁸

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ A.g.e., cilt 447, s. 18 ve müt., Tissot’dan Saint Hilaire’e, 1 Haziran 1881.

¹⁸ *Osmanlı*, 28 Mayıs 1881.

1881'de Fransa, Tunus beyinin baskı altında imzalamak zorunda kaldığı Bardo Antlaşması'na dayanarak Tunus'u işgal etti ve Fransız egemenliğini Doğu'da Trablusgarb'a ve güneyde Fizan'a doğru genişletmeye niyetli göründü. Fakat direnişle karşılaştı ve işgalini hızla sağlamlaştıramadığı için, Kuzey Afrika'da İstanbul'dan yönetilen bir halk ayaklanmasının çıkmasından korktu. Bu korku, Bâbüâli'nin daha önce askerî kuvvet göndermeyeceğine dair vermiş olduğu teminata rağmen, asayişi sağlamak için Trablusgarb'a iki bin asker yollaması üzerine gerçekleşti.¹⁹ Bu arada, bir dizi başka olay Osmanlı hilafetinin Fransa'nın Kuzey Afrika'daki egemenliğini önlemeye çalıştığı şüphesini takviye etti. Tunus'un Urgama kabilesinin ileri gelenlerinden bir grup Türklerden yardım istemek için Trablusgarb'a gelince yeni eylemlerin hazırlığı içinde oldukları sanıldı. Çünkü Urgama kabilesinde, kutsal Kayrevan şehrinden gelmiş ve Fransızlara karşı kahramanca savaşmış birçok Tunuslu mücahit vardı. Buna ek olarak, Tunus'tan birçok muhalif aile de Trablusgarb'a iltica edip hem Osmanlı makamları hem de Tunus'taki hemşerileriyle yakın temas kurunca, Fransızlar iyice şüphelenmeye başladılar.²⁰ Ve son olarak, Tunus şehrinin eski vali ve belediye başkanı el-Arabi Zarruk Bâbüâli'ye yazdığı bir mektupta, Tunus'un ve yurttaşlarının kendilerini Osmanlı Devleti'nin bir parçası saydıklarını bildirince Fransızların görüşü doğrulanmış oldu.²¹

Cezayirli muhalifler de, her zamanki gibi, uslu durmadılar. El Loute diye bilinen Ali ibn ez-Zahir'in Fas krallık ailesiyle yakın ilişkileri vardı ve Cezayir şehrinin başlıca camilerinde verdiği vaazlarla ün yapmıştı.²² Fransızlara göre, ez-Zahir, Müslümanların kâfirlerle savaşmaya mecbur oldukları ve savaşın Allah'a itaat etmenin en mükemmel şekli olduğu mealinde Kur'an'dan ayetler okumuştur. Bütün Müslümanlara çağrıda bulunarak tek bir hükümdarın hükmü altında birleş-

19 AFFM, CP, Turkey, cilt 447, s. 81 ve 294. Sainte Hilaire'den Montholon'a, 23 Temmuz 1881 ve Bakanlıktan Tissot'ya, 13 Haziran 1881.

20 A.g.e., cilt 449, s.157, Saint Hilaire'den Tissot'ya, 14 Kasım 1881.

21 A.g.e., cilt 455, s. 30, 22 Aralık 1882 tarihli mektup, enslosure (İlişte).

22 A.g.e., cilt 444, s. 286 ve müt., Cezayir valisi Grévy'den Saint Hilaire'e, 9 Şubat 1881.

melerini istemiş ve Arabistan'daki Vehhabîlerle dostluk kurmaya çalışmıştı. Fransızlar, Osmanlı düşmanı Vehhabîlerin Türklerin yenilgiye uğradıklarını görmekten ve hilafetin bir Arap tarafından üstlenilmesinden rahatsız olmayacaklarını düşünmekten memnundular. Ama olaylar bekledikleri gibi gelişmedi ve İbn Suud taraftarlarının, İslâm'a yöneltilen tehdit gerçekleştiği takdirde, halifeyi desteklemeye hazır olduklarını duyunca, hayal kırıklığına uğradılar. Kızıldeniz kıyısında yaşayan Arapların çoğu gerçekten halifeye çok itibar ediyor ve büyük saygı duyuyorlardı.²³ Fransa, Tunus'u işgalinin yarattığı Müslüman tepkisinin bütün Arap dünyasına yayılmasından o kadar kaygı duyuyordu ki, Şam ve Musul'daki Fransız konsoloslarına gizlice talimat vererek bölgelerindeki siyasi bakımdan faal Müslüman grupları hakkında bilgi iletmelerini ve Abdülhamid'in orada pan-İslâmcı faaliyetlerde bulunduğu dair somut deliller bulmalarını istedi. Cevap olarak, Suriye'deki Fransız konsolosları uzun bir raporda sultanın çeşitli Musul tarikatleriyle, dinî liderler ve benzeri kimselerle yakın temas halinde olduğunu bildirdiler, fakat Abdülhamid'in, Avrupalıların tasavvur ettikleri şekilde pan-İslâmcı faaliyetlerde bulunduğu dair somut kanıtlar ibraz edemediler²⁴ (Uzun rapor ayrıca Musul bölgesinde faaliyet gösteren tarikatlerin bir listesini içermesi bakımından dikkat çekicidir).

İNGİLİZLERİN MİSİR'İ İŞGALİ

İngilizler Mısır'ı 1882'de, Arabi Paşa'nın (Urabi) başlattığı isyan yüzünden hayatları tehlikede olan Avrupalıları kurtarmak için, ama aslında ülkeye göz dikmiş olan Fransızların önünü kesmek ve onlardan önce davranmak için, işgal ettiler. Böylece pan-İslâmcılık yangınına körükle gittiler. O zamana kadar Londra ve Paris'e sıcak bakan Araplar bile, İngiltere, Fransa ve Rusya'nın dünyanın her yerinde Müslüman bağımsızlığının kökünü kazımaya karar verdiklerine inandılar. 1878'de Ayastefanos Antlaşması'nı değiştirmek için harcadığı samimi çabalardan dolayı, İngiltere'ye karşı Müslüman dünyasında uyanan

²³ A.g.e., cilt 451, s. 152 ve müt., Hodeida konsolosundan Noailles'e, 25 Ekim 1882.

²⁴ A.g.e., s. 102-112 (İstanbul'da Fransız sefaretine gönderilen raporların suretleri), 21 Kasım 1881.

dostluk ve şükran duyguları tamamen kayboldu. 1882'den bu yana, Müslüman aydınlarla Osmanlı-Türk ilişkilerinin tarihinde yeni bir safha açıldı. Geçmişte Bâbîâli, İngilizleri, Fransızları ve hattâ Rusları fazla sert bir biçimde eleştiren Müslüman aydınlarını ve gazetecilerini duymazlıktan gelmiş ve bazen de susturmuştu. 1881-82'den sonra, bu aydınlar hızla ün ve halkın desteğini kazanırken, Osmanlı hükümeti çok zaman onlarla birlikte hareket etmek zorunda kaldı; ancak sultan militan aydınlardan ve halk hareketlerinden hep kuşkulandı. Örneğin, İzmir'de bir grup Müslüman Arabi lehinde tezahüratta bulundu ve İngilizlerin Mısır'a asker çıkarmasına izin verdiği ve Mısırlılarla birlikte savaşmak için oraya Osmanlı askerî birlikleri göndermekten kaçındığı için sultanı eleştirdi;²⁵ Abdülhamid sonunda karışıklık çıkaran bu Arabi Paşa taraftarı göstericilerin tutuklanması için emir verdi. Bununla birlikte, geçmişte İstanbul'a karşı hiç de dostça davranmamış olan Mısır ve Kuzey Afrika'daki kamuoyu tersine çevrildi. 1882'den sonra, birçok Mısırlı aydın İngiliz emperyalizm ve sömürgeciliğiyle savaşmaya öncelik verdi ve halifeye potansiyel bir kurtarıcı gözüyle baktı. Hattâ, Mısır'da hem Osmanlı hem İngiliz varlığına karşı çıkmış olan Arabi Paşa Bâbîâli'ye karşı dostça bir tavır takındı. Eninde sonunda Mustafa Kâmil ve milliyetçi Vatan Partisi pan-İslâmizmin, Osmanlıcılığın ve halifenin üstünlüğü ilkesinin savunucuları oldular.²⁶ Aynı zamanda, halk sultanı yeni bir kritere göre yargılamaya başladı – yani, Müslüman ülkelerin bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü korumadaki gerçek performansına baktı. Bu şimdiye kadar, bir halifenin başarısını değerlendirirken gözönüne alınmış olan bir kıstas değildi. Bâbîâli ile İngilizler ve Fransızlar arasında tırmanmaya başlayan düşmanlık bir dizi yeni saflaşma yarattı. Sultan şimdi Rusya ve Almanya ile ilişkilerini düzeltmek ve böylece Kuzey Afrika'daki Fransız tehdidini dengelemek ve İngiltere'ye baskı yaparak Palmerston'un Fransız

25 AFFM (Correspondence Politique, Syrie) CPS, Turkey, Salonica, cilt 6, 22 Temmuz 1882.

26 Bu sorunlar sayısız yayınlarda tartışılmıştır; ilgili bibliyografya için bkz. Michael Van Vleck, "British Educational Policy in Egypt Relative to British Imperialism in Egypt, 1882-1922," doktora tezi, Wisconsin-Madison Üniversitesi, 1990.

emellerine set çekmeye yönelik koruma politikasına dönmesini sağlamak istiyordu. Buna ek olarak, İngilizlerin ve Fransızların eylemleri Osmanlı Müslümanlarının Hristiyanlara karşı tavırlarını olumsuz yönde etkilediği için, Hristiyanlar da Müslümanlara uygulanan İngiliz ve Fransız politikalarını benimsemeye başladılar ve Paris'e ve Londra'ya hizmetlerini sundular.²⁷

Hicrî 1300 yılının yani 14. yüzyılın (M.S.1882) Mısır'ın işgali ile aynı zamana rastlaması Müslümanlar arasındaki heyecanı arttırdı ve Batı'da pan-İslâmizm korkusunu körükledi. Müslüman gazeteleri evrensel boyutta büyük olaylar müjdelediler: Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden doğuşu ve İslâm'ın canlanması gibi...²⁸ 1876-82 yılları olaylarının yol açtığı karamsarlık, hüsrân ve umutsuzluk atmosferinden doğan pervasızca bir eylemcilik (aktivizm) ortalığı kasıp kavurdu. Özellikle nazik bir konu, Tesalya'nın 1881'de, Yunanistan'ın savaşa girmemiş olmasına rağmen, bu ülkeye verilmiş olmasıydı. Artık Müslümanlar, "başarısız bir savaş bile Avrupa güçlerinin tecavüzüne uysalca boyun eğmekten iyidir" diye düşünmeye başlamışlardı.²⁹

1882'nin sonunda ve artarak sonraki yıllarda, İngiliz konsololarının raporları Fransız konsoloslarınkine benzemeye başlamıştı: bu raporlara göre, Sultan Abdülhamid dünya çapında bir pan-İslâmist hareketin tetiğini çekmiş ve ve Müslümanlar, bir bütün olarak, tüm Hristiyanlara karşı köklü, sürekli bir düşmanlık beslemeye başlamışlardı. Birkaç yıl içinde, Anadolu'dan gelen konsolosluk raporları, Londra'nın ruh haline ve Türk düşmanı politikasını haklı gösterme ihtiyacına uyarak, tonlarını iyice sertleştirmişlerdi. İngiliz konsolosları sürekli olarak pan-İslâmizmin tehlikelerine ve Müslümanların sözde atadan kalma Avrupa ve Hristiyan düşmanı tutumlarına parmak basıyorlardı. Ölçülü ve akli başında konsoloslardan C. W. Wilson bile Anadolu'dan şu raporu gönderiyordu: "Ajanlar Anadolu'da faal ola-

²⁷ İstanbul'daki Fransız ve İngiliz Büyükelçiliklerinin mahallî memurlarının çoğu Hristiyan'dı; bkz. AFFM, CPS, Turkey, İzmir, cilt 8, 23 Temmuz 1882.

²⁸ Bkz. FO (Dışişleri Bakanlığı) 424, cilt 126, Wilson'dan Dufferin'e, 25 Ağustos 1882.

²⁹ A.g.e., s. 59.

rak pan-İslâmcılık propagandaları yapmakta ve her Müslüman'ın kalbinin bir köşesinde gizlenmiş olan Hıristiyanlara karşı antipati veya düşmanlık duygularını körüklemektedirler.”³⁰ Aynı şekilde, İngiliz Dışişleri Bakanlığının en bilgili memurlarından biri olan Başkonsolos J.E.Blunt da İmparatorluğun Avrupa kısmındaki Selânik'ten şunları yazmıştır:

Avusturya'nın Bosna ve Makedonya hakkındaki haksız görüşleri, bizim Kıbrıs'ı işgal etmemiz, Fransa'nın Tunus harekâtı, Mısır'da yaptıklarımız, bütün bu can alıcı sorunlar bugün burada yüksek sınıflar arasında olduğu kadar daha cahil ve fanatik zümreler arasında da hararetle tartışılıyor...

Halk genellikle İngiltere ve Fransa'ya dinlerinin ve varlıklarının düşmanı gözüyle bakıyor... ve ilerde meydana gelecek büyük olayların İslâm'ın bir kere daha Hıristiyanlık güçlerinin üstesinden gelebilmesine yol açacağına inanıyor... Arabi Paşa'ya [Mısır'daki İngiliz karşıtı isyanının lideri] ve isyan hareketine büyük sempatiyle bakıyor. Arabi burada iyi bir Müslümanın ideali olarak görülüyor ve eylemleri haremelerde ve kahvelerde yüceltiliyor, büyütülüyor.³¹

Blunt'a göre, İngilizler “sultanın, halife veya Müslüman dünyanın başı olarak, onunla [Arabi] ve sözüm ona Mısır Ulusal Partisi ile gizli bir suç ortaklığı içinde bulunduğuna” inanmışlardı.

Osmanlıların İngiltere'ye karşı besledikleri duygulardaki değişikliğe gelince, Başkonsolos Blunt bir Türk amiral ile tümen komutanının kendisine, “Birkaç yıl önce İngiltere adının sihirli bir nüfuzu vardı ve İmparatorluğun en küçük köyünde bile saygıyla anılır ve sevilirdi; şimdi, biz, arkadaşlarınız, esefle söylemek zorundayız ki, kimsenin İngiltere'ye güveni kalmadı,” dedi. Ne var ki, İngiltere Müslümanların bu düşmanlığının sebebini Müslüman topraklarını işgal etmiş olmasında aramadı; öfkesini halifeye çevirdi ve onu hilafet itibar ve otoritesini kullanarak Müslümanların İngiliz yayılmacılığına karşı galeyasını yatıştırmadığı için suçladı.

³⁰ A.g.e., s. 61.

³¹ FO 424, cilt 126 Blunt'tan Dufferin'e, 8 Ağustos 1882, s. 18 ve 25.

Bir dizi yeni gelişme Osmanlıların İngiltere ile uzlaşma ümidini kırmakla kalmadı, aynı zamanda 1876-78 yılları olaylarının tekerrürü korkusunu yarattı. Doğu Anadolu'da Ermeni huzursuzluğu gemi azya aldı: 1886'da Cenevre'de kurulan Hınçak öğrenci örgütü ve 1890'da Tiflis'te kurulan Taşnak Derneği, şiddet eylemleri dahil, çeşitli milliyetçi faaliyetlere girişmeye başladılar. Bu anti-terör eylemlere yol açtı ve bunlara Avrupa basınında geniş ve menfi bir yer verildi. Sason'daki Ermeni ayaklanmasının vahşice bastırılması ve Ermenilere işkence yaptığı iddia edilen Musa Bey'in mahkemede beraat etmesi Avrupa'da infial uyandırdı. Bu arada, Osmanlıların mahallî özerklik lehine verdikleri geniş tavizlerle yatıştırılmış olan Girit Rumları yeniden silâha sarılarak *enosis*, yani Yunanistan'la birleşmek istediler.

İşte bu şartlar altındaydı ki, Gladstone'un sesi bir kez daha yükseldi ve padişahın tüylerini ürpertti. Gerçekten de, Abdülhamid bu dehşetengiz adamın 1876'da nasıl İngiliz kamuoyunu bir çırpıda Türklerin aleyhine çevirdiğini ve nasıl "Bulgaristan vahşetlerini" kullanarak eski bir Yahudi olan Muhafazakâr Partili rakibi Benjamin Disraeli'yi Hristiyanların mukadderatına kayıtsız kalmakla suçlamak suretiyle 1880 seçimlerini kazandığını dehşetle hatırladı. Gladstone 1885'de, kısmen General Gordon'un Sudan'da uğradığı hezimet ve Hindistan'daki huzursuzluk yüzünden, görevinden ayrılmak zorunda kalmıştı. Gordon'a hayran olan İngiliz halkı Gladstone'dan yüz çevirdi ve kendisine eskiden vermiş olduğu GOM lakabını (Grand Old Man = Koca İhtiyar Adam) MOG olarak değiştirdi (Murderer of Gordon = Gordon'un Katili). Gladstone 1889'da siyasi bir geri dönüş yapmaya kalktı ve Osmanlıların Hristiyanlara muamelesini seçim platformunun ana teması yaptı. 12 Şubat 1889'da Avam Kamarası'nda yaptığı bir konuşmada, ilerde girişeceği cepheden saldırının provasını yaparak, nispeten ılımlı bir dille Ermenilere kötü muamele edilmesinden, Musa Bey'in beraatından ve Girit'te meydana gelen olaylardan şikâyet ederek bunların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durumun kötüye gittiğinin işaretleri olduğunu belirttikten sonra, iktidarda olan Lord Salisbury hükümetinin ve İstanbul'daki sefiri William White'in Osmanlı "kötülüklerine" eskisi

gibi göz yummayacakları umudunu dile getirdi (bu Disraeli'nin Bulgaristan'daki sözüm onu Türk mezalimini görmezlikten gelmesine bir atıftı). Gladstone, sultanın 1881'de Tesalya'yı Yunanistan'a bırakmakla ve 1885'te Bulgarların Doğu Rumeli'yi işgaline sessiz kalmakla göstermiş olduğu "devlet adamlığını" takdir eder görünmekle birlikte, Bulgarların Berlin Antlaşması'nın Müslümanların haklarını belirleyen açık hükümlerini ihlâlinden hiç bahsetmemiştir. Fakat bu zamana gelindiğinde, İngiltere artık Bâbîâli üzerindeki nüfuzunu kaybetmiş ve sultanın politikalarını etkileyemez olmuştu.

Bâbîâlinin kayıtsızlığı karşısında, GOM kavgacı kesildi. 1889 Kasımı'nda Manchester'de seçim kampanyası öncesinde yaptığı bir konuşmada, Gladstone birkaç gün önce bir Liberal Parti toplantısında provasını yaptığı sözlerle muhafazakârlara saldırdı. 1876'da Bulgaristan'da yapılan vahşetlerin benzerlerinin şimdi Ermenistan'da yapılmakta olduğunu ve Bâbîâli'nin buna karşı ileri sürülen bütün itiraz ve şikâyetleri, 1876'da yaptığı gibi, reddettiğini belirtti, Bâbîâli'yi Hristiyanlara yapılan haksızlıkları anlatarak halkı ayağa kaldırmakla tehdit etti ve Salisbury'yi (1885, 1886-92, 1895-1902'de Başbakan) Hristiyanların kaderlerine kayıtsız kalmakla suçladı. Gladstone *Daily News*'u övdü –1876'da Türk aleyhtarı kampanyasını yürütmek için kullandığı gazete– ve aynı misyonu gerekirse bugün de yerine getireceği inancını ifade etti. Osmanlı hükümetinden bahsederken müstehzi ve hattâ hakaretâmiz bir dil kullanmaktan çekinmedi ve Salisbury hükûmetine, Disraeli'nin 1880'de uğradığı akıbetin aynına uğrayabileceğini, yani seçimleri kaybedebileceğini hatırlattı. Son olarak, Gladstone şu ifadesiyle Osmanlıların her türlü uzlaşma düşüncelerine kesin ve öldürücü darbeyi indirdi: "Bâbîâli Ermenilere ve Girit Rumlarına davranış biçimiyle, İngiliz hükümetini, 1878 Kıbrıs Sözleşmesi'nin İngiltere'ye Bâbîâli'yi herhangi bir Rus saldırısına karşı savunmak yükümlülüğünü getiren hükümüne riayet etmek mecburiyetinden kurtarmıştır."³² Gladstone'un nutku hemen Rusçaya çevrilip Rus basınında yayımlandı ve hükümet or-

32 Gladstone'un 1889'daki Türk aleyhtarı demeçleriyle ilgili yazışmaların tümü Başbakanlık arşivlerinde: BA, Yıldız, SHM, belge 233/78, 79; 230/5 1; 231/43; 12-19 Şubat 1889.

ganı *Novoye Vremya* da bu fırsattan istifade ederek Rusları Balkanlar'daki Ortodoks Hristiyanları Osmanlı hâkimiyetinden kurtardıkları için övdü ve dünyaya hâlâ Müslüman ve Türk "boyunduruğu" altında inleyen Hristiyanlar bulunduğunu hatırlattı.³³

Böylece sultan, Gladstone'un eleştirilerinin bir kez daha muhafazakâr hükümeti, seçimleri kaybetmediği takdirde, Türkiye'ye zarar verecek tedbirler almaya zorlamasından korktu. Muhafazakâr partinin bazı üyeleri ve *Morning Post* gibi bazı gazeteler Gladstone'a cevap vermeye çalıştılsa da, Bâbîâli savunmalarını mütereddit, kısır ve bir bütün olarak etkisiz buldu. Gerçek şuydu ki, Gladstone artık İngiliz kamuoyu üzerindeki etkisini büyük ölçüde kaybetmişti. İngiliz konsolosları da mahallinden gönderdikleri raporlarda, kendi hükümetlerinin Türkiye'ye karşı iyi niyetini tatlı tatlı anlatırken, II. Abdülhamid'e karşı zaman zaman hakarete varan acı ve sert bir üslup kullanmaktan çekinmemişlerdir. İşte buna örnek uzunca bir alıntı:

Bilinçaltı bir günahkârlık hissiyle kişisel korkularının ve dar görüşlü bağnazlığının kendisini hiçbir zaman "Türkiye'nin yeniden doğuşu" diye adlandırılabileceğimiz İngiliz politikası ile geniş devlet adamlığı çizgisinde uzlaştıramayacağını anlayan Abdülhamid, o politikanın yerine İslâm'ı canlandırma politikasını getirmiş ve İngiltere'yi kişisel düşmanı olarak görmeyi tercih etmiştir. Gözü, Abdülmecid ile Abdülaziz'in siyasi bir tehlike saydıkları ve büyük ölçüde denetim altına aldıkları Müslüman fanatizminden başka bir şey görmeyen şimdiki Sultan Abdülhamid onu canlandırmış ve kıskırtmıştır. İslâm'ı canlandırma politikasına büyük paralar harcamış ve bunların büyük bir kısmını, eski Hıdiv İsmail gibi yasal ve yasadışı yöntemlerle büyük ölçüde genişlettiği Hazine-i Hassa'sından çekerek okullar, medreseler, camiler ve tekkeler yapmakta kullanmıştır. Abdülhamid'in bütün gayreti nüfusun Müslüman unsurunu, gayri-Müslimlerin aleyhine zenginleştirmeye yönelmiştir; saltanatı döneminde gayri-Müslimler, özellikle uzak bölgelerde, yavaş fakat kesin bir fakirleştirme ve tasfiye politikasına tâbi tutulmuşlardır (bu politika son zamanlarda tehlikeli boyutlara

33 St. Petersburg'daki Osmanlı sefaretinin raporu ve makalenin bir sureti için bkz. *a.g.b.*, belge 232/9, 28 Aralık 1889.

ulaşmıştır). Politikasına muhalif olmalarından şüphelendiği bütün nüfuzlu ve liberal görüşlü Türk devlet adamlarını yavaş yavaş yerlerinden uzaklaştırmıştır. Bütün bunları yapan ve etrafına bir dizi Hoca, Şeyh ve Arabistan'dan, Hindistan'dan, Afganistan'dan, Mısır'dan, Vaday'dan, Borno'dan, Sokolo'dan, vs. getirttiği benzerlerini toplayan ve bunları büyük paralara boğan ve bu ülkelerdeki pan-İslâmist hareketin yayılması için elçileri olarak kullanan Abdülhamid bir 19. yüzyıl hükümdarı gibi değil de, daha çok bir 7. yüzyıl halifesine yakışır şekilde hareket etmiştir. İngiltere dolaylı veya dolaysız olarak bu ülkelerden çoğunun sivil hükümdarıdır. Din ve devlet İslâm ilkelerine göre birbirine ayrılmaz bir şekilde karışmış olduğundan, İngiltere bir kez daha sultanın kişisel pan-İslâmcı projesinin sessiz ve pasif muhalifi olmakla kaldı.³⁴

Bu rapordaki Abdülhamid imajı bu güne kadar geçerliğini korumuştur.

Sultan artık Londra'da kararlaştırılan politikaları körü körüne izlemekten vazgeçince, İngilizler pan-İslâmizmin bir ideoloji olarak ve Osmanlı İmparatorluğu'nun da bir siyasi varlık olarak artık İngiliz menfaatlerine hizmet etmediğini açıkça anladılar. Abdülhamid, seleflerinden farklı olarak, isyankâr bir entelijensiya ve yeni bir orta sınıfla karşı karşıya kalmıştı. Bu zümreler, kendi politik ve toplumsal durumlarını iyileştirmek için, hem sultanın hem de İngilizlerin politikalarını inceleyip sık dokumaya ve eleştirmeye hazırdılar. Sultan artık, her an tek bir muhalefet halinde birleşerek kendisini tahtından indirebilecek olan bütün bu çelişkili çıkarları tatmin etmek zorunda olduğu için, maruz kaldığı iç baskılar dışardan gelenlere oranla daha ağır bir tehdit oluşturmaya başladı. Bununla birlikte, yeni entelijensiya bir taraftan Fransa'yı, İngiltere'yi veya genel olarak Batı'yı Osmanlı Devleti

³⁴ FO 424, cilt 186, s. 167, Fitzmaurice'ten Carrie'ye Halep'ten rapor, 30 Eylül 1896; benzeri bir rapor için bkz. FO 424, cilt 183, s.13, Longworth'ten Currie'ye Trabzon'dan rapor, 17 Haziran 1895. Bu raporlarda ifade edilen görüşler doğru olarak kabul edilmiş ve birçok kitapta olduğu gibi çıkmıştır. Niyazi Berkes, raporun, sultanı etrafına "Hocaları, Şeyhleri" vs. toplamakla suçlayan pasajını neredeyse kelimesi kelimesine almıştır; bkz. *The Devolepment of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), çeşitli sayfalar.

üzerinde siyasi emelleri olmakla suçlarken, diğer taraftan da entelektüel ve felsefî gıdası için gittikçe daha çok Batı'ya bakmaya başladı. Gerçekten de, Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki entelektüel, felsefî ve siyasi nüfuzu Abdülhamid'in saltanatı döneminde büyük ölçüde arttı; bunun başlıca sebebi modern eğitim, okuryazarlık yüzdesi ve gazete tirajlarındaki artışı.

1882'de yerini İngiltere'ye bırakıncaya kadar Fransa dünyanın en çok korkulan ve nefret edilen sömürgeci gücüydü. Ama öte yandan, hem entelijensiyanın hem de orta sınıfların Batılılaşmış kesimlerinin edebî zevk, siyasi düşünce ve modern yaşama tarzı bakımından hemen hemen rakipsiz esin kaynağı olmuştu. Osmanlılarla yarım yüzyıldan beri süren yakın ilişkilerine rağmen, İngilizlerin Türkler üzerinde dil, fikir, giyim kuşam ve beğeni bakımından etkileri asgarî düzeyde kaldı. Buna karşılık, mizaç ve sosyo-politik gelenekler bakımından Osmanlı toplumu İngilizlere Fransızlardan daha yakındı. Fransızlar yeni Osmanlı entelijensiyası için İngilizleri çok geride bırakan en büyük esin kaynağıydı. Osmanlı aydınlarını etkileme yetenekleri çok daha büyüktü. Osmanlı aydınları içinde, İngiltere'ye giden bir kişiye mukabil, Fransa'ya giden yirmi kişi vardı ve Fransızlar Türklerin önüne hem İslâm ve Türkler hakkında kendi sübjektif görüşlerini, hem de İngiliz aleyhtarı klişelerini koyuyorlardı. Türk aydınlarının büyük bir kesimi Fransız propagandasını hızla kendine mal etti ve onu "Batılı" görüşlerinin ve "millî" kültürlerinin bir parçası haline getirdi. Fransa bu aydınların dünya görüşlerini belirledi ve biçimlendirdi. Jön Türkler örneği bunun canlı kanıtıdır; Fransız arkadaşları çoğu zaman Jön Türklerin gizli servislerinde ajan olarak çalıştılar. Fransız radikallerinin sosyalistlikler (ruhban düşmanlığı) "Batıcı" Osmanlılarda din düşmanlığı oldu ve pozitivizm de bunun ilmî izahına hizmet etti. Birçok Osmanlı aydını kendini gelenekçilikten, kendi kültür ve tarihinden soyutladı ve "yeni" olan her şeye susamışçasına sarıldı; bütün bunlar Fransız renklerine bürünmüş olup Fransız dış politikasına hizmet ediyordu. Son olarak, Fransızlar Osmanlı aydınlarının zihnine, Batı medeniyetini (Fransız kisvesi içinde) göklere çıkaran akılcı argü-

manlar kullanarak, Osmanlılardaki gerilemenin sebebi olan bir İslâm imajı aşıladılar.

Abdülhamid düşmanı Osmanlı aydınları, liberal bir rejim, hümanist bir felsefe ve değişen bir dünyada kendi kimliklerinin arayışı içinde, Fransız olan her şeye ve bu arada Fransızların Osmanlı-İngiliz ilişkilerine yönelttikleri saldırılara dört elle sarıldılar. Halep'teki Fransız konsolosu bir raporunda şunları yazdı:

İngiltere'nin, kendisine, mamul maddelerini, sanayii için ihtiyaç duyduğu ham maddelerle değiştirebileceği bir pazar temin eden bir Devletin [Osmanlı] bitkisel hayata girmesinde ancak çıkarı olabilir. İşte 1840'ta Mısır'a karşı ve 1854'te Rusya'ya karşı koalisyonları teşvik etmiş olan bu politikadır... Son Türk-Rus Savaşı [1877-78] sultanın gücünü paramparça etmiş ve prestijini sarsarak Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan heterojen unsurların bölünmesini hızlandırmıştır.³⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamasının sonuçlarını yorumlayan konsolos şunları eklemiştir: “Türk zafiyeti komşu devletlerde, zaten paramparça olmuş bir ülkenin topyekûn batmasına yol açan bir hırs uyandırmıştır... İngiltere ister istemez taktik değiştirdi; şimdi en iyi lokmaları kendisine ayırmaya çalışmaktadır. Suriye'ye ve Mısır'a hâkim bir gözetleme mevkii sağlamak için, Kıbrıs'ı işgal etmekle işe başlamıştır.” Sonuç olarak, konsolos Paris'ten, tehdit edilen alanda “Fransız nüfuzunun temellerini”, yani Katolik dinini güçlendirmesini ve yaymasını istemiştir. Konsolos hükümetten özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda din (Katoliklik) propagandasını arttırmasını ve Fransız okul sistemini ülke çapında genişletmesini istemiştir.³⁶

Konsolosun raporları istenilen sonucu yaratmıştır. Ortadoğu mahreçli daha sonraki Fransız diplomatik yazışmaları, Katolik misyonlara ve Fransızca öğreten okullara tahsis edilen paranın birkaç misli arttığını ve 1891'de bu çabaların mevcut İtalyan okullarının sayısını

35 AFFM, CPC, Halep, 1878-1881, 3 Aralık 1880 tarihli papor, s. 230-31, alıntı s. 252.

36 A.g.b.

ve nüfuzunu hiçe indirdiğini göstermektedir. Böylece, 14. yüzyıldan beri Akdeniz'in *lingua franca'sı* olan İtalyanca 1880'lerde bu yerini hızla kaybederek Fransızcaya bırakmıştır. Paris bundan sonra Suriye ve Anadolu'daki bütün Hristiyan toplumlarını Katolik yapmak için yoğun bir kampanya başlatmış ve "kayıp" Hristiyanları, yani Nasturileri, fakat aynı zamanda Ortodoks Rumları ve eski Doğu kiliselerinin mensuplarını "bulmak" için özel misyonerler göndermiştir.³⁷ Fransız misyonerler Hristiyanlara Roma ile tarihî bağlarını hatırlatmış ve para ve eğitim olanakları vererek onları Katolikliğe geri döndürmeye çalışmışlardır. Fransa'da da Fransız aydınları –bazı Fransız güvenlik teşkilâtı ajanları dahil– sayıları gittikçe artan Osmanlı siyasi mültecilerine (çoğu Jön Türkler diye bilinen Müslüman aydınlar) daha sonra "sekülerizm" diye bilinecek olan din düşmanı pozitivizmi aşlamaya çalışmışlardır.

SONUÇ

Dinin bir yandan Avrupa tarafından ve bir yandan Osmanlı sultanı tarafından, propaganda amaçlı olarak kullanılması olayları keskin çizgilerle birbirinden ayırır. Hristiyanlık sömürge yayılcılığının ideolojik silâhı olarak kullanılırken, İslâm tam aksine dini (yani İslâm'ı) sömürgecilğe karşı bir savunma silâhı olarak kullanmıştır. Fransa bir yandan pan-İslâmcılığı kınarken, kendi Suriye'de ve başka yerlerde dinî kampanyaların en bağnazını yürütüyordu. İngiliz hükümeti Osmanlı Devleti'nde açıkça bir Hristiyan kampanyasını finanse etmiş değilse de, özellikle Bâbü'lî ile ilişkilerini dondurduktan sonra, kurnaz bir şekilde Ermenileri ve Rumları desteklemiştir. 1878'den 1880'e kadar İngiltere'ye karşı dostça bir tavır takınmış olan Osmanlı dış politikası hızla Almanya'ya kaymaya başladı. Gladstone Manchester'deki konuşmasını yaptıktan birkaç gün sonra, sultan, Kasım ayındaki kötü hava şartlarına rağmen, "iki millet arasında mevcut birlik ve uyumu pekiştirmek" için alelacele Kayzer Wilhelm'i Osmanlı İmparatorluğu'-

37 A.g.b. 9 Ekim 1881 tarihli raporlar, s. 340 ve müt, Fransız-Osmanlı ilişkileri hakkında bkz. Jacques Thobie, *La France Impériale* (Paris, 1982).

nu ziyaret etmek üzere İstanbul'a davet etti. Kayzer ve İmparatoriçe ülkeyi ziyaret ettikten ve Kayzer kendisini "Müslümanların dostu" ilân ettikten sonra, sultan Avrupa'daki Osmanlı diplomatlarından ısrarla bu ziyaretin uluslararası etkisini değerlendirmelerini istedi.³⁸ Viyana'daki Osmanlı sefiri, Kayzerin Hapsburg'ların başkentinden geçerken ciddi bir soğuk algınlığının etkisi altında bulunmasına rağmen İstanbul'u ziyaretinden memnuniyetini ifade ettiğini bildirdi.

Almanlar Ortadoğu'daki dış ilişkilerinde İslâm'ı kullanma imkânlarını daha önce incelemiş olduklarından, şimdi cihad'ı İngiliz ve Fransız hasımları üzerinde denemekten ancak memnun olabilirlerdi.³⁹ Baron Max Von Oppenheim Ortadoğu'da otuz yılı aşkın bir süre kalmış (1885'te Kahire'ye tayini dahil) ve pan-İslâmcılık üzerine çok şey yazmıştı. Oppenheim şuna inanmıştı ki, Türkiye İngiltere'ye karşı bir savaşa katılacak olursa, başka Müslümanları da isyana kıskırtabilir ve böylece İngiliz kara ve deniz kuvvetlerinin büyük bir kısmını bağlayabilirdi.⁴⁰ Almanların 1880'lerin sonundaki Bâbüâli sefiri de pan-İslâmizmin gücüne inananlardan biriydi ve onu İstanbul üzerindeki Alman siyasi nüfuzunu sağlamlaştırmak yolunda kullanmak için fırsat arıyordu. Ama Alman askerî danışmanları ve kapitalistleri 1878'den sonra Kayzerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki nüfuzunu büyük ölçüde arttırmış olmalarına rağmen, Osmanlıların İngilizlerle uzun yıllardan beri devam eden ilişkilerine son veridirmemişlerdi. Osmanlı hükümeti ancak Gladstone'un 1889'daki Türk düşmanı demeçleri üzerine Almanya'ya kaymaya başladı.

Sultan Abdülhamid, gelişen Alman sempatisizliğine rağmen, dış politikada temel tavır olarak tarafsızlığı benimsemişti.⁴¹ Avrupa güçlerinin şiddetli bir çatışmaya doğru dolu dizgin gitmekte olduğunu

³⁸ BA, Yıldız, SHM, 232/68, 21 Ocak 1890.

³⁹ Bkz. Robert Herly, "L'Influence allemande dans le panislamisme contemporaine," *Nouvelle Revue Française d'Outre-Mer* 47, no. 12; 48, no. 1-3 (Paris Aralık 1955-Mart 1956).

⁴⁰ Oppenheim'in görüşlerinin özeti için bkz. Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization* (Oxford 1990), s. 96-98.

⁴¹ Selim Deringil, "Abdülhamid'in Dış Politikası," *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 3. cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

düşünüyor ve Osmanlı çıkarlarını en iyi koruyacak politikanın tarafsızlık olduğuna inanıyordu. Öte yandan, başta Jön Türklerin liderleri olmak üzere, Abdülhamid'in muhalifleri İngiltere ve Fransa'nın, ne olursa olsun, Osmanlı topraklarını bölmeye ve işgal etmeye kararlı olduklarına ve ne hükümetin tarafsızlık politikasının ne de Abdülhamid'in bir derece olsun İngiliz dostluğunu muhafaza edebilme umudunun bu neticeyi değiştirmeyeceğine inanmışlardı. Karşılıklı küfür ve suçlamalar –bir zaman mevcut olmuş olsa bile– o dostluğu çoktan parçaparça etmiş ve çöp sepetine atmıştı. Sonunda, Avrupa'dan büsbütün soyutlanıp Rusya'nın ağına düşmemek ve işgaline uğramamak için, İttihad ve Terakki hükümeti 2 Ağustos 1914'te Almanlarla gizli bir askerî ittifak imzaladı. 3 Kasım 1914'te de Birinci Dünya Harbine sürüklendi. İngiltere ve Fransa, ilerde topraklarını paylaşmakta haklı görünmeleri için Osmanlı Devleti'nin savaşa girererek resmen düşmanları olmasını istemişlerdi. Nitekim öyle oldu ve 1918-22'de –bir süre için– muradlarına erdiler!

ONUNCU BÖLÜM

Biçimde Süreklilik, Özde Değişiklik Hanedan, Devlet ve İslâmcılık

Abdülhamid'in, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan Müslümanların birliğini güçlendirme ve yurt dışında yaşayan Müslümanlar arasındaki nüfuzunu arttırma çabaları sultanın hayranları tarafından İslâm'a bağlılığının bir kanıtı, kendisini eleştirenler tarafından ise yıkıcı pan-İslâmist niyetlerinin delili olarak zikredilmiştir. Şu noktayı vurgulamak gerekir ki, Sultan Abdülhamid'in "İslâmî" ve "pan-İslâmcı" faaliyetleri daha çok diyanet işlerine inhisar etmiş, fakat nihaî amacı siyasi olmuştur; ve Abdülhamid, selefleri gibi, dinî otorite ritüellerini yeni ortaya çıkmakta olan toprağa bağlı (ulusal) devletin kabul edilmesini ve ona sadakat gösterilmesini sağlamak için kullanmıştır. Gerçekten de, Müslüman kitlelerin o zamana kadar mevcut olmayan toprağa bağlı devlet (millet) kavramına kültürel intibakını gerçekleştirme gibi can alıcı bir süreç, İslâm aracılığıyla geleneksel otorite sembollerini kullanmadan mümkün olamazdı. Bu itibarla, bu bölümde teritoryal devlet gibi Avrupa kavramlarının nasıl Osmanlı politik kültürüne asimile edildiğini göstermeye ve sultanın kültürel sistemi yeni şartlara uydurmaya yönelik temel "İslâmcı, pan-İslâmcı" fa-

aliyetlerinin bir özetini vermeye çalışacağız.¹

Daha 1830'larda Osmanlı modernistleri hükümdar, hanedan, devlet ve yurttaşlar arasındaki ilişkileri yeniden tanımlamak ihtiyacını hissettiler. Devleti ve otoriteyi gayri şahsî bir biçime sokmak ve parçalara ayrılmış klasik Osmanlı İmparatorluğu'nu üniter bir devlet şeklinde merkezileştirmek için, bürokrasi Sultan Abdülmecid'i eski otorite, hükümdarlık ve din sembollerini, sadakati sultandan devlete kaydırarak bir biçimde kullanmaya ikna etti. Hükümdarın otoritesini sınırlamayı amaçlayan bu süreç, istibdat rejimine rağmen, Abdülhamid zamanında devam edince, sultanı giderek devletin efendisi yerine temsilcisi haline getirdi.

Aynı zamanda, "İslâmcı" propaganda müminler arasında birlik bağlarını kuvvetlendirmek ve onların önce devlete ve eninde sonunda "millete" karşı sadakatlerini pekiştirmek için kullanıldı. İslâmî ortodokslik ve propaganda aynı zamanda geleneği modern devlet kavramına intibak ettirmek, yani *din ü devlet* kavramını *din-i millet* kavramına çevirmenin zeminini oluşturmak için de kullanıldı. Reformcu sultanlar II. Mahmud ve özellikle Abdülmecid, reformun psikolojik boyutlarına, yani değişimin beynelmilleştirilmesine fazla önem vermediler. Buna karşılık, Abdülhamid sadece selefleri tarafından getirilen kurumsal yenilikleri korumakla ve cemaat-toplunun modernleştirilmesini hızlandırmakla kalmadı, ayrıca onları "İslâmî" diye adlandırarak ve halifelik otoritesiyle tescil ederek bu değişikliklere uluslararası bir boyut kazandırdı. Ayrıca hanedanın, devletin ve sultanlığın yarı kutsal konumunu daha da yüceltmeye çalıştı; çünkü bunların prestiji olmadan reformcu politikalarını yürütemezdi. Abdülhamid'in toplumu modernleştirme çabaları seleflerinininkinden çok daha yaygındı. Ama sonunda sadece müstebit yönetimine bakılarak yargılandı ve

1 Abdülhamid'in İslâmcı faaliyetlerinin en eksiksiz listesi için bkz. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği* (İstanbul, 1992). Eraslan sultanı kendini bütün kalbiyle İslâm dâvâsına adanmış bir hükümdar olarak idealize etmiştir. Jacob M. Landau ise *The Politics of Pan-Islam* adlı kitabında (Oxford, 1990) eski görüşü benimseyerek pan-İslâmizmin Batı düşmanlığı demek olduğunu ve hilafetin iyice belirlenmiş bir siyasi eylem planından kaynaklandığını savunmuştur.

özellikle anayasayı ertelemek ve 1876 parlamentosunu kapatmakla suçlandı. Politik (sübjektif?) değerlendirme gerçeklere üstün gelmişti.

HANEDAN, DEVLET VE DİN UYUMU

1839 Tanzimatı'nın devletin anlam ve işlevinde köklü bir dönüşüm yaratmasından aşağı yukarı yarım yüzyıl önce, III. Selim (sl. 1789-1807) ve II. Mahmud (sl. 1808-1839)'un saltanatları zamanında değişiklik süreci başlamıştı. Geleneksel olarak tüm devlet toprakları ve üzerindeki bütün nesneler ve canlı yaratıklar hanedanın malı ve bütün haklar tahttaki padişahın sayılırdı. II. Mahmud hükümdarın imtiyazlarını genişleterek devlet ile hanedan-sultanı teoride ve pratikte birbirinden ayrılmaz hale getirdi. Hukukî bir kurguyu pratik bir hükümet ilkesi haline getirerek mutlakiyeti geçmişte eşine rastlanmamış bir derecede kişiselleştirdi: bu Max Weber'in "sultanlık" tanımına uyan tek örnekti. Bu arada, devlet yekpareliğini dinî yasallığından soyutlayarak hükümette yapılan bütün değişiklikleri "dalâlet" (sapkınlık) suçlamasına maruz bıraktı. Bundan böyle, bütün Osmanlı reformcuları dini çiğnemediklerini kanıtlamak zorunda kaldılar. Bu durum aslında, eski sisteme oranla, dinin etkisi altında kalmaya daha müsaitti. Gerçek şudur ki, klasik Osmanlı Devleti'nde, *din ü devlet* teorisinin devleti dinden ayrılması imkânsız bir varlık olarak göstermelerine rağmen, pratikte devlet her zaman çıkarları doğrultusunda serbestçe hareket etmiş ve gerektiği zaman eylemlerini yasallaştırmak için dine başvurmuştur. Dinin sözcüsü halife değil, şeyhülislâmdı. Şeyhülislâm ise kendi alanı içinde istediği gibi hareket etmekte teorik olarak serbestti – bu özgürlüğünü devlete meydan okumadan kullanması şartıyla... Devleti kontrol eden herhangi bir zümre şeyhülislâmlık makamını politik üstünlüğünü yasallaştırmak için kullanabilirdi; tıpkı Midhat Paşa ile Jön Türkler'in şeyhülislâmdan kendi seçtikleri padişahı onaylamasını istedikleri zaman yaptıkları gibi.

Abdülhamid, şeyhülislâmı etkisiz hale getirerek din, devlet ve toplum arasında dış uyumu yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Bu uyum ise devletin dini kendi siyasi amaçları için kullandığını görmemezlikten gelmeye bağlıydı. Devletin dinî düzeni kendi amaçları için kullan-

ması din alanında serbest düşüncüyü baltalamış ve resmî İslâm'ı kemikleştirerek dogmatik, katı, formalist ve cansız bir hale getirmiştir. Devlet, dine kendi özerklik alanını tanımaya yönelik tarihî geleneği görmezlikten gelmiştir. Oysa, bu gelenek 15. yüzyılda kurulmuş olan şeyhülislâmlığın başlıca kuruluş nedenlerinden biriydi. İç gailelere, yıkıcı Celâli İsyanları'na (1546-1655) ve 1596'dan 1718'e kadar uzanan dönemdeki askerî yenilgilere ve toprak kayıplarına halkın anlayabileceği açıklamalar getirmek gerekiyordu. Bu yapılmayınca bütün bu felâketler dinden sapmaya atfedildi ve bu da ritüalizmi ve şekle bağlılığı ön plana çıkardı.

17. yüzyılın ortasından sonuna kadar süren Köprülü döneminde, devletin dinin hizmetinde olduğunun ilân edilmesine paralel olarak, devlet gücü, keyfilik ve İslâmî ilkelerin üstü kapalı olarak ihlâli arttı. Kadızadeler hareketi –toplumu arındırmaya yönelik bu ilk köktendinci Osmanlı hareketi tütün, kahveyi, raks etmeyi ve velilerin mezarlarını ziyareti bid'at sayarak kınamıştır–, daha başka şeyler meyânında, devletin dinin koruyuculuğu görevini yerine getirmekteki yetersizliğine ve dinin temel ilkelerini çiğnemesine karşı bir tepkiydi. Zaman geçtikçe *ifta* (din konusunda görüş) ile *kaza* (hukukî görüş) arasındaki fark silinmeye başladı ve 1836-37'de büsbütün kalkarak kazasker şeyhülislâmının emrine girdi. Böylece 19. yüzyıl reformları, 17. yüzyılın sonuna kadar devam etmiş olan devlet-din ilişkilerinin yozlaşmasına ve halifenin devlet, hanedan ve toplum karşısındaki konumunun yeniden tanımlanmasına yol açmıştır.

Abdülhamid hanedanı devletin hizmetine sokmuş ve halifeyi Osmanlı dinî-siyasi toplumunun temsilcisi yapmıştır. Hilafetin saltanattan fiilen ayrılışı devlet ile dine özerk alanlar ayırarak bir çeşit tersine sekülerizm yaratmıştır, yani, devleti dinin baskısından kurtaracak yerde, maksadı bu olmamasına rağmen, dini devlet hâkimiyetinden kurtarmıştır. Sultan aslında hem bir dizi idare, eğitim, vb. reformları sayesinde devleti, hem de İslâmî çabalar sayesinde toplumu (millet) güçlendirmek istemiştir (Bu sorunun tartışması 1990'larda Türkiye'de cereyan eden çekişmelerin esasını teşkil etmiştir). Halife artık bütün

Müslümanların temsilcisi gibi hareket etmekte ve onları yeni bir sosyo-kültürel bütün haline getirmekte serbestti (artık kendisi devletin rolünü sorgulayacak ve yeniden tanımlanmasını isteyecek bir çeşit politik topluluk veya proto-millet). Devlet bundan böyle dinin tecessümü ve ajanı olduğunu iddia edemeyecek ve giderek üstün otorite sembolü olmaktan çıkıp bir hizmet örgütü olarak işleyecekti. Midhat Paşa saltanat ile hilafetin anlam ve işlevindeki bu ince değişikliklerin farkına varmış, iki kurumu birbirinden resmen ayırmayı planlamıştır. Fakat Abdülhamid hilafetin kazandığı prestiji, iki makam arasındaki çelişkiye rağmen, kendisinin sultan olarak otoritesini daha da güçlendirmek için kullanmak istemiştir. Onun için Abdülhamid hilafetin saltanata göre öncelik taşıdığını bildirmiştir. Ama bunu söylerken, halifeye sadakatin pratikte sultanın, hanedanın ve devletin reisi olarak, konumunu güçlendireceğini biliyordu, çünkü devletin yapısı ve fonksiyonu genişlemiş, çeşitlenmiş ve zımnen “sekülerize” edilmişti. Dini devlete geleneksel tâbiyetinden kurtarmaya yönelik adım, aksine iddialara rağmen, atılmıştı. Bundan sonraki alt bölümlerde bu süreci çözümlemeye çalışacağım.

MODERN DEVLETE SADAKAT SAĞLAMAK İÇİN ESKİ SEREMONİLER

Osmanlı sultanları, geleneksel, çoğu zaman İslâmî, otorite simgelerini zaman zaman değiştirerek yerlerine yenilerini getirmişler ve böylece halkın modern devleti ve kurumlarını kabullenmesini sağlamışlardır. Değiştirilerek muhafaza edilen bu kurumlar arasında, eski İslâm gelenekleri olan biat (yeni hükümdarın otoritesini tanıma veya ona bağlılık yemini) ve Hristiyanlıktaki “taç giymeye” tekabül eden kılıç kuşanma (taklid-i seyf) vardır. Sultan Abdülhamid biata özel bir önem vermiştir. Bu tören genellikle Topkapı Sarayı’nda, eski hükümdarın ölümünden veya tahttan indirilmesinden hemen sonra yapılırdı. Biat daha sonra yemin oldu; bu bağlılık ve sadakat yemini sultana değil, devlete yapılırdı ve sultan onu devletin temsilcisi sıfatıyla sadece kabul ederdi.

Abdülhamid'den hemen önceki sultanlar biatı takip eden (birkaç gün veya, bir seferinde, tam bir ay sonra) kılıç kuşanmayı geçmişe oranla daha çok benimsemişler ve icrasına kattıkları şâşaa ile gerçek bir taç giyme merasimine benzetmişlerdir. Eski bir Türk geleneği olan kılıç kuşanma yarı, dinsel bir törendi ve sözde sultanı ülkeyi yönetmek için gerekli hükümlerle hakkıyla "kuşatırdı". Kılıçlar ya Peygamber'in, ya hanedanın kurucusu Osman'ın, ya da ikinci Halife Ömer bin-Hattab'ın olurdu –tercih sadece seyirciler için anlamlıydı. Kılıç kuşanma töreni Haliç kıyısındaki Eyüp semtinde Eyüb Ensarî'nin (Halid ibni Zeyd Ebu Eyyub el-Ensarî) kabrinde yapılırdı. Eyüb, Peygamber'in arkadaşı ve alemdarıydı ve 672'de İstanbul'un Araplar tarafından kuşatılması sırasında ölmüştü. Bu nedenle Türklerle İslâm tarihi arasında bir halka oluşturur ve geçmişle devamlılığı simgeler. Devlet ricalinin, ulemanın ve askerî personelin katıldığı kılıç kuşanma alayı ya sultanın sarayından Eyüb'e deniz yolundan gider ve karadan döner, ya da karadan gidip deniz yoluyla dönerdi, ama hiçbir zaman aynı yoldan iki kere geçmezdi. Kılıcı kuşatan şahıs ya nakibü'l-eşraf (Peygamber'in ahfadından sorumlu olan görevli), ya Konya Çelebisi (Mevlâna Celâleddin Rumî'nin ahfadı), ya da şeyhülislâm, ama genellikle ilk ikisinden biri olurdu. Bu tören İmparatorluğun sonuna kadar devam etti ve bu geleneksel biçimde "taç giyen" Sultan Abdülhamid kılıcı şeyhülislâmdan kuşandı.²

19. yüzyılda "hanedan armasının" benimsenmesi devlet, hanedan ve sultan arasındaki ilişkilerin değişen niteliğinin iyi bir göstergesidir. Eski Türkî grup veya devletlerinden bazılarının tipik olarak çeşitli silâhlardan ve geleneksel aslan, kartal ve kurttan oluşan bir çeşit arması vardı. Meselâ, Türkî Kuman veya Kıpçaklarınki, üstünde bir yıldız ve altında bir tam ay bulunan bir aslandı ve Kumaların Macaristan'a yerleşip Katolik olarak vaftiz edilmelerinden sonra Macar

2 Bkz. Douglas S. Brookes, "Of Swords and Tombs: Symbolism in the Ottoman Accession Ritual," *Turkish Studies Association Bulletin* 17 (sonbahar 1993): 1-22; Selim Deringil, *The Well-Protected Domain: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire: 1876-1909* (Londra, 1997), ve *İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili maddeleri.

krallarının armasıyla bütünleşmiştir. Geleneksel Osmanlı Devleti'nin ise arması veya resmî bayrağı yoktu, çünkü devlet dinden ve hükümdardan ayrı bağımsız bir varlık olarak tasavvur edilemezdi. Geç Osmanlı döneminde ve hattâ Cumhuriyet'in ilk yıllarında doğru dürüst bir arma bulmak için girilen çabalar tatmin edici bir sonuç vermedi. İttihad ve Terakki döneminde, Türk Ocakları adlı milliyetçi kuruluş bir "millî" arma dizayn edilmesi için bir yarışma düzenledi. Benzer bir yarışma da Cumhuriyet döneminde (1927) Millî Eğitim Bakanlığı'nca açıldı. Birçok zorluklardan ve değişikliklerden sonra, nihayet bir Cumhuriyet arması kabul edildi.

Bazı bilim adamları tuğ'u (at kuyruğu) bir çeşit arma olarak niteliyorlardır. Ancak tuğ aslında bürokrasideki hiyerarşiyi ifade eder: Sultanın şapkasında beş at kuyruğu olurdu.³ 19. yüzyıldan önceki Osmanlı Devleti'nde, tuğra, yani tahttaki sultanın adını taşıyan mühür veya monogram bütün belge ve yazışmaları mühürlemek için kullanılırdı; her sultanın tuğrası sarayın nakkaşhane hizmetinin elemanlarından olan tuğrakeş tarafından tasarlanır ve çizilirdi. Tuğralar bütün resmî belgelerde (fermanlar, 1839'dan sonra iradeler) ve bir padişahın saltanatı döneminde darphanede basılan madenî sikkelerde görülür. 1856'dan sonra, tuğralar sık sık değiştirilmiş, mevcut yazılara çiçek demeti gibi yeni dekoratif unsurlar eklenmiştir. Tuğra tabiri Oğuz kökenlidir. 9. yüzyıldan beri Türk hanedanlarında sürekli olarak kullanılması benzeri olmayan Türk karakterini gösterir.⁴ Tuğra, armadan farklı olarak, geleneksel devletin kişisel mahiyetini temsil eder (arma ise devletin kendi özerklik sahasını kazandığını ve sultandan ayrı bir şahsiyeti olduğunu gösterir).

Osmanlı hanedanı için bir arma bulma fikri İtalyanca ismiyle birlikte Sultan II. Mahmud tarafından Avrupa'dan örnek alınmıştır.

3 "Arma", "nişan" vs. için bkz. Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul 1993). Konunun daha etraflı bir ele alınış tarzı için bkz. Zdzisław Zygmunt, *Ottoman Art in the Service of the Empire* (New York, 1992).

4 Bkz. M. Sertoğlu, *Osmanlı Türklerinde Tuğra* (İstanbul, 1975); Ernst Kühnel, "Die Osmanische Tughra," *Kunst des Orients* 2 (1955): 69-82; Esin Atıl, *The Age of Sultan Süleymân the Magnificent* (New York, 1987), s. 32-38.

Bu ilk armanın ortasında bir tuğra, etrafında ise devletin eski ile yeni arasındaki devamlılığını simgeleyen dinî ve modern kanunların sembolleri ve saltanat ile hilafeti simgeleyen kılıç ve gül gibi motif ve desenler vardı. Sultan Abdülhamid bu armayı muhafaza etmiş, fakat daha da süslemiştir. Geçmişte askerî ve dinî anlamlar taşıyan ve kendine özgü bir çağrışım gücü olan sancak da arma ile mütevazı bir şekilde bütünleştirilmişti. Ama halkın gözünde yeşil bayrak uzun süre din devletin kutsal simgesi olmaya devam etmiştir.

Askerî marşların ve “ulusal” marşın kabulünde de buna benzer yöntemler kullanılmıştır. 19. yüzyıl sultanları tanınmış Avrupalı bestecilere “resmî” devlet marşları ısmarlamışlar ve her birine onu ısmarlayan sultanın adı verilmiştir. Geleneksel Osmanlı askerî mızıkası olan mehter ise tamamen unutuldu veya ihmal edildi. II. Mahmud tarafından sipariş edilen ve Mahmudiye diye bilinen ilk marş Giuseppe Donizetti tarafından bestelenmiş (Donizetti “paşa” unvanını almış ve 1856’da İstanbul’da ölmüştür) ve Franz Liszt tarafından genişletilmişti. Johann Strauss’un 1849’da Abdülmecid için yazdığı marş da sonradan Calisto Guatelli tarafından değiştirilmiştir. 1856’da saray müzisyenliğine getirilen Guatelli başka Avrupalı müzikçilerin yardımıyla Muzıka-i Hümayun’u ve Harem Fanfarı’nı kurmuştur. Birincisi zamanla Mızıkı-i Makam-ı Hilafet adını almış ve 1924’te Ankara’ya nakledildiğinde de Riyaseti-cumhur Filarmoni Orkestrası olmuştur. Hilafetin 1924’te kaldırılmasına rağmen, resmî bandosu böylece ondan sonra da yaşamıştır. Bugün de mehter Türkiye’de millî kültürün gerçek ifadesi olarak ihya edilmiş fakat sultan marşları müzelik olmuştur. Bütün bu faaliyetlerin eski otorite geleneklerini canlandırmayı amaçladığı ileri sürülmüştür.⁵ Aslında bunların hepsi, marşların siparişi dahil, hanedanın yeni devlet yapısı içindeki yerini arama ve tanımlama çabalarına bağlanabilir.⁶

5 Selim Deringil, “Symbolism of Power in the Hamidian Regime,” Sultan Hamid çağı üzerine bir Kolokyuma sunulmuş tebliğ, Bad Hamburg, Almanya, 12-14 Temmuz 1993; ve “The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire,” *Contemporary Study of Society and History* 35 (1993): 3-29.

6 Modern Osmanlı ve Türk marşlarının tarihi için bkz. Mahmut R. Gazimihal, *Türk Askerî Müzikaları Tarihi*: (İstanbul, 1955); ve Ethem R. Üngör, *Türk Marşları* (Ankara, 1965).

“Devlete hizmet ve sadakat” için nişan ihdası eski bir düşünce-
nin yerini tutmuştur: insan dinine hizmet ederse ahirette mükâfatlandı-
rılır. Türkçe nişan tabiri “iz”, “mühür”, “hedef” diye tercüme edilebi-
lir. Klasik Osmanlı bürokrasisinde nişancı, muhaberat bürosunda çalı-
şan yüksek rütbeli bir memurdu ve kanunları iyi bilenler arasından se-
çilerek resmî belgeleri sultan adına tuğrasını çekerek tasdik ederdi. Pra-
tikte savaş alanında gösterilen yararlıklar ve hükümdara gösterilen sa-
dakât tımar şeklinde olsun, bir kese altın veya para şeklinde olsun,
ödüllendirilirdi. Madalya adı verilen (fransızca medaillon’dan) bir tür
altın nişan 1728’de ihdas edilmiş fakat yirmi üç yıl sonra kaldırılmış-
tır. Birini devlet adına onurlandırmak ve ifa ettiği hizmetten dolayı pa-
dişahın minnetini ifade etmek üzere verilen nişanlar 1832’de Sultan II.
Mahmud tarafından ihdas edilmiş ve genellikle büyük bürokratlara ve-
rilmiştir. 1852’de Abdülmecid, Mecidi Nişanı’nı ihdas etmiş ve beş sı-
nıfa ayırmıştır (mecidiye aynı zamanda 20 kuruş değerinde bir madenî
paraydı); 1862’de de Abdülaziz, Osmanlı Madalyası’nı getirmiştir. Ab-
dülhamid ise adamlarını, emrinde çalışanları, kabile reislerini, belediye
başkanlarını ve yabancı devlet ricalini ödüllendirmek için sadece selef-
lerinin nişanlarını kullanmakla kalmamış, kendisi de bir dizi yeni ma-
dalya ihdas etmiştir: Hanedan-ı Âli-i Osman, Ertuğrul, İmtiyaz, Şefkat
gibi. Buna ek olarak, sultan bu madalyalarla birlikte çok zaman onla-
rı hak edenlere hediyeler vermiş, süreli veya süresiz maaşlar bağlamış-
tır. Toplam olarak elli dört kategori “Osmanlı nişanı” vardı.

Madalyalı veya madalyasız maaş tahsisleri, Abdülhamid tara-
fından, devlete sadakati sağlamak ve kendisinin sultan-halife olarak
nüfuzunu arttırmak için kullanılan en etkili patronaj (lütf-u şahane)
şekillerinden biri olmuştur. Abdülhamid aynı zamanda devlete yaptık-
ları hizmetten dolayı ödüllendirmek istediği kimselere tuğralı mektup-
lar yazarak saraya davet etmiştir. Bunun sonucu olarak, Türk arşivle-
rinde, İrade-i Taltifat (veya Ödüllendirme İradeleri Katalogları) diye
bilinen ve 1876-1916 dönemini kapsayan 25 katalog bulunmaktadır.
Bu arşiv, devlet memurlarına, aşiret reislerine vb. yazılan ve terfi, ma-
dalya tevcihi ve benzeri taltifatı içeren, katalog başına 2300 (yani top-

lam olarak kabaca 100.000) belgeden oluştuğundan, bugün mümkün olup da hepsi teker teker derinlemesine incelenebilse, hem Osmanlı Devleti'nin yurttaşlarının sadakatini kazanmak için harcadığı çabalara hem de sosyo-politik hiyerarşiye dair çok kıymetli ipuçları ve bilgiler edinmek mümkün olabilirdi.

Sadık ve çalışkan yurttaşlara madalyaların yanısıra, bazen hükümette iş de verilir. Ama Abdülhamid zamanla bürokrasinin boyunu küçültmek cihetine gitti, çünkü ödenecek maaşlar hazinenin kapasitesini aşmaya başlamıştı. 1877-97 döneminde Osmanlı ketebe sınıfında çalışan aşağı yukarı 2000 kişi vardı ve toplam bürokrasinin sayısı 6000 ile 8000 arasındaydı. Buna mukabil, Abdülhamid zamanında bürokratların sayısı yetmiş bine yükseldi ve 1900'da bunların aşağı yukarı yarısı işten çıkarıldı.⁷ Bu yeni "bürokratlardan" bazıları devletin (sultanın) taltif etmek için karşılıksız maaş bağladığı kişilerdi ve bunların arasında Hristiyanlar da vardı; nitekim, hükümette en çok sayıda gayri-Müslimin çalıştırıldığı dönem, Sultan Hamid dönemi idi.

Kapsamlı olarak incelenmeye lâyık olan Aşiret Mektebi, Abdülhamid'in Arap ileri gelenlerinin ve aşiret reislerinin sadakatini kazanma ve yeni hükümet kavramlarını aralarında yayma çabalarının bir parçasıydı. 1886'da İstanbul'un Kabataş semtinde, İmparatorluk saraylarından birinde açılmış ve 1892'de derecesi yükseltilmişti. Amacı Arap, Arnavut ve Kürt kökenli ileri gelenlerin çocuklarına yeni idare yöntemlerini ve Türkçe, Osmanlı tarihi ve coğrafya öğretmek ve devlete ve halifeye sadakatlerini sağlamaktır.⁸ Ama okul 1907'de kapatıldı, çünkü öğrenciler politikayla ve özellikle millî davalarla gittikçe daha çok ilgilenmeye başlamışlardı. Kabiliyetli öğrencilerin, 1859'a açılmış ve 1877'de yüksek okula dönüştürülmüş olan Mekteb-i Mülki-

7 Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton, 1988), s. 24-25.

8 Aşiret mektepleri için bkz. Bayram Kodaman, "II. Abdülhamid ve Aşiret Mektebi," *Türk Kültürü Araştırmaları* 15 (1976): 253-68; ve Eugene L. Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes: 1892-1907," *International Journal of Middle Eastern Studies* 28 (Şubat 1996): 83-107; ve Alişan Akpınar, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi* (İstanbul 1997).

ye'ye yazılmalarına izin verildi; ötekiler ise Harbiye'ye kaydolundular.⁹ Abdülhamid taşradan ve denizaşırı yerlerden gelen çocukların da Mekteb-i Mülkiye'de okumalarına izin verdi ve onları mezun olduklarında en iyi görevlere atadı. Ama okulun kalitesini düşürmek istemedi ve onun için her boş yer için başvuran dört-beş aday arasından en kabiliyetlisinin seçilmesine dikkat etti.

Özetleyecek olursak, Osmanlı sultanlarının geleneksel otorite amblemlerini kullanmaları ve yenilerini kabul etmeleri halka yeni ve eski hayatın birbiriyle bağdaşabildiğini ve birarada yaşayabileceğini anlatmak istiyordu. Ama daha yakından bakıldığında görülür ki, bu faaliyetler hanedanı bütün toprakların ve üzerinde yaşayan her şeyin mutlak sahibi biçimindeki geleneksel konumundan tecrit ediyor ve hanedanı devlete tâbi kılıyordu. Bu değişiklik aslında meşrutiyetçiliğin başlangıcıydı.

CEMAATİ (MİLLETİ) GÜÇLENDİRMEYE VE “MİLLİLEŞTİRMEYE” YÖNELİK “DİNİ” FAALİYETLER

Sultan Abdülhamid'in sık sık “pan-İslâmist” olarak nitelenen dinî faaliyetleri o kadar çok ve çeşitliydi ki, bunları genelleştirmek veya tam bir listesini vermek çok zordur. Birçoğu hükümetler, din adamları, vakıflar ve bireyler tarafından yüzyıllardan beri rutin olarak uygulanmış olan eski ritüeller etrafında dönmüştür. Sultan siyasi bakımdan uygun gördüğü ritüellerin görüntüsünü ve kapsamını genişletti ve bu arada bazı sönük ritüelleri muhteşem törenler haline getirerek toplum üzerindeki nüfuzunu ve Türklerin çoğunluğunun mensup olduğu Sünni mezhebini ve Hanefi mezhebini sağlamlaştırdı. Aynı zamanda, Osmanlı hanedanının kurucularının anılarını “kutsallaştırmak” ve onları “milletin babaları” olarak göstermek için elinden geleni yaptı (bunun etnik anlamı görünürde geçirtilse de). Ayrıca, Abdülmecid'in başlattığı, Osman'ın babası Ertuğrul Gazi'nin Söğüt'teki türbesini onarma çalışmalarını hızlandırdı ve bu türbeyi dinî-millî bir kut-

⁹ Mülkiye ve tarihi Ali Çankaya tarafından incelenmiştir: *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, cilt 4 (Ankara, 1968-69).

sal mekân haline getirdi. Osman, Orhan gibi ilk gazi sultanların ilk Osmanlı başkenti Bursa'daki türbeleri de kutsal ziyaret yerleri olmuş ve aynı şehirdeki Muradiye kabristanı gayri resmî bir çeşit ulusal anıt halini almıştı. Böylece, tarih, bir dizi dinî eylemler aracılığıyla, Osmanlı Devleti'ne hükmeden en Müslüman (İslâmcı) sultan olan Abdülhamid tarafından büyük bir incelikle millileştirilmiş, idealize edilmiş ve Türkleştirilmiştir. Bugüne kadar neredeyse farkına bile varılmamış, hiç değilse doğru bir şekilde yorumlanmamış olan bu faaliyetlere, müminlerin sadakatini temin etmek ve emirü'l-müminin olan sultanın dinî veçhesini güçlendirmek için girildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu sayede yeni bir toplum ve devlet imajı yaratılmış ve Müslüman Türklerin Osmanlı geçmişleriyle özdeşleşmeleri kolaylaşmıştır. Bütün bu faaliyetler planlanmamış bir kimlik değişikliği sürecinin bir parçası, etnik Türkçülüğün ve sonunda milliyetçiliğin başlangıcı olmuştur.

Sultan Abdülhamid'in gayesi bağımsız bir Osmanlı Devleti'nin muhafazası olduğuna göre ve bu da milletin (doğmakta olan Müslüman milletin) bağımsızlığını koruduğuna ve din ile hanedanı devam ettirdiğine göre, "pan-İslâmist" faaliyetlerinin çoğu Osmanlı maddî mirasını dinin renkleri altında korumayı ve devam ettirmeyi amaçlamıştır. Böylece, Mekke, Medine ve Kербela'daki kutsal yerlerin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dört bir köşesindeki cami ve türbelerin tamiri halifenin mevkiini ve nüfuzunu ve aynı zamanda Osmanlıcılığı güçlendiriyordu. Bu, kutsal yerlerin bakımı ve Hicaz nüfusunun beslenmesi gibi faaliyetler için de geçerliydi ve Abdülhamid bunları hem günün şartlarına uydurdu, hem de, idarede gerçekleştirdiği değişiklikler sayesinde, düzenli bir hale getirdi. Devlet cami, okul ve benzerlerini onarmak gibi işlerinden dolayı sempati topladı, çünkü bunlar geçmişte vakıflar tarafından yapıldı. Eski bir İslâm kurumunun modern reorganizasyonu olan Evkaf Nezareti'nin yirmi dört yıllık bir süre için dinî binaların tamirine ilişkin olarak çıkardığı iradeler arasında yapılan rastgele bir seçim, çeşitli amaçlara yönelik daha birçokları arasında, şu kurumların bu hizmetlerden yararlandığını ortaya çıkarmıştır:

İstanbul'daki Mahmudiye Mektebi; Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'da yaptırılan Tetimme-i Rabia Medresesi; Kudüs'te bir cami; Nablus'ta Beni Zekeriya Camii; Mekke Haremi'nde kaldırım taşı yol; Bolu'da Beyazıt Camii; Bağdat'ta Haydarhane Camii; Şam'da Sufiyye türbeleri; Yenice-Vardar'daki Yazıcı Mehmed Camii; İshak Paşa Mektebi; İstanbul'da Eyüp mezarlığının duvarı; İstanbul'un Vezneciler semtinde Kuyucu Murad Medresesi ve Bingazi'de Ulu Cami. İradelerden biri Müslüman bir vakfa ait bir arazi parçasının İstanbul'daki Azize Meryem Kilisesi'ne (Saint Mary's Church) bağışlamıştır; çünkü vakıf da, kilise de dinî kurumlardı ve birinin ötekine tercih edilmesi için bir sebep yoktu.¹⁰

Abdülhamid tabii en prestijli –ve siyasi bakımdan en hassas– kutsal yerlerin onarımında büyük bir rol oynadı ve bol bol reklamını yaptırdı. Kâbe'nin ve Medine, Kerbela ve Necef'teki camilerin tamiri için bizzat emir verdi ve Atabât-ı Aliye'de dördüncü Halife Ali'nin aile türbelerini de ihmal etmedi. 1890'da, o tarihteki İran şahı, selefinin 1790'da yaptığı gibi, Hüseyin'in Kerbela'daki türbesini tamir ettirmek arzusunu ihsas edince, Osmanlı hükümeti hemen proje için 162.000 kuruş tahsis etti ve onarım işini halifeye mal etti.¹¹ Bazen de, Mekke ve Medine'deki kutsal yerlerin onarımı sadaret makamı tarafından deruhde edilir ve şeyhülislâma danışıldıktan sonra gerekli karar verilir¹² (Zaman zaman Abdülhamid gerekli fonları kendi zengin kesesinden sağlardı. Sultan Abdülhamid'in, bugün mirasçıları tarafından üzerinde hak iddia edilen ve davalarına Türk mahkemelerinde bakılan gayri menkulleri, mütevazı evlerden tutun da, sıra sıra blok binalara ve mağazalara ve geniş çiftliklere varıncaya kadar, yaklaşık olarak 750 parçadır). Sultanın bütün Müslümanlara eşit muamele edilmesini emretmesine rağmen, pratikte Evkaf Nezareti bü-

10 Bkz. BA, Evkaf, İrade, belge 1320-1334 (1894-1918). Evkaf Nezaretinin tarihi yetkili bir biçimde İbnülemin Mahmud Kemal (İnal) tarafından incelenmiştir: *Evkaf-ı Humayun Nezaretinin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Teracim-i Ahvalı* (İstanbul, 1335 [1919]).

11 BA, Yıldız, SHM, belge 235/69, 16 Şubat 1890.

12 A.g.b., Sadaret, Resmî Maruzat 8/27, 3 Teşrinievvel 1881.

rökratlarının Sünnileri ve Hanefi mezhebinden olanları tercih ettikleri ve böylece Alevilere, yani Türk Şiiilerine, haksızlık yapıldığı anlaşılmaktadır. Dinî birlik ve millî çıkar sık sık bireysel anlaşmazlıklar biçiminde çatışırdı. Meselâ, Kербela'da İmam Abbas'ın türbesinin türbedarı Seyyid Murtaza (annesi İran şahı Fethali'nin yakın akrabasıydı), Bağdat valileri Namık ve Abdurrahman Paşa'ların tavsiyesi üzerine görevinden alınarak yerine Seyyid Hüseyin getirilmişti. İki vali önemli kutsal yerlerin bekçiliğinin İranlılara verilmemesi gerektiğine inanıyorlardı. Seyyid Murtaza padişaha yazdığı bir arizada sadık bir Osmanlı vatandaşı ve redif (ihtiyat, yedek) subay olduğunu iddia etti ve uğradığı haksızlık telafi edildi.¹³

Hicaz ve hac, gelecek bölümde anlatılacağı gibi, Abdülhamid'in politikaları için dünya çapında Müslüman desteği sağlamaya yönelik hilafet politikasında merkezî bir yer işgal etti. Dolayısıyla halifenin etkisini korumak için, Osmanlı valileri Hicaz için Müslim Osmanlılar tarafından yapılan aşırı bağışları önlemiş ve başka Müslüman hükümdarlar tarafından sağlanan fonlardan yapılan harcamaları denetmişlerdir. Nitekim hükümet 1882'de Hicaz'ın, yabancıların, Müslüman da olsalar, gayrimenkule sahip olamayacakları tek Osmanlı toprağı olduğunu bildirdi; oysa, 1867'de çıkarılan bir kanuna göre, başka yerlerde yabancıların da gayrimenkul sahibi olmaya hakları vardı. Mekke'de Kâbe'nin her sene, üzerine sultanın ismi işlenmiş kutsal bir örtü ile (setre-i şerif) örtülmesi halka açık parlak bir törenle yapılırdı. Yeni örtü Mekke'ye götürülür ve eskisi muazzam bir hacı kafilisi tarafından (Surre Alayı) İstanbul'a geri götürülürdü. Surre Alayı çok zaman dünyanın her tarafından gelen 60.000 kadar kişiden oluşur ve başında merkezî hükümetin tayin ettiği bir memur olan Surre Emini bulunduğu halde, yaklaşık olarak elli beş günde Şam'dan Mekke'ye yaya olarak gelirdi. Her gece bir menzilde konaklar ve ertesi günü yürüyüşüne devam ederdi. Hacıların korunması ve başka hizmetlerin yerine getirilmesi için harcanan paranın büyük bir kısmı Osmanlı hükümeti

13 A.g.b., belge 16/46, 2 Ağustos 1882.

tarafından ödenirdi.¹⁴ Abdülhamid'in saltanatı sırasında kutsal topraklar başlıca ulaşım merkezlerinden biri haline geldi: Mekke ve Medine'deki Osmanlı memurları hacılara kitap, broşür ve özel olarak basılmış, Kur'an'lar dağıtırlardı.

Yetkililer Kur'an'ın basılmasına ve dağıtılmasına özel bir özen gösterirlerdi, ama bazı bilim adamlarının gösterdikleri sebeplerle değil. Doğrusu şudur ki, 1860'dan beri hükümet İran, Mısır, Kazan ve daha başka yerlerden ithal edilen Kur'an'lara yasak koymuştu, çünkü bunların ciddi baskı hatâları içermesinden korkuyordu. Matbaalar ucuzladıktan sonra, fazla eğitimleri olmayan müteşebbisler kutsal metinleri basıp dağıtmak suretiyle kolay yoldan büyük kârlar elde etmeye başladılar. Fakat bunu yaparken Kur'an'ın birçok yerlerini yanlış veya eksik bastılar ve böylece metnin temel anlamını bozdular. Mushaf veya Kur'an'ın en geniş şekilde kullanılan ve resmen onaylanmış olan versiyonu, Sultan II. Mahmud'un emri üzerine (hicrî 1249) el-Hac Muhammed tarafından yazılan bir taş basmasıydı. 1897'de Kur'an'ın izinsiz basılması tümünden yasaklandı ve hükümet kutsal kitabın satışına tekeli koydu. Fakat bu tekel, namussuz memurlar tarafından suiistimal edildi. Mabeynci Osman Bey, onaylı Kur'an'ın satışı üzerindeki tekeli sayesinde büyük bir servet edindi ve kazandığı parayı İstanbul'un bugün hâlâ kendi adını taşıyan lüks bir semtinde (Osmanbey) satın aldığı gayri menkullere yatırdı. Sonunda, kutsal metinler hükümetin resmî matbaası olan Matbaa-i Amire yerine özel bir matbaa olan Matbaa-i Osmaniye'de basılmaya başlandı (İlginçtir ki, daha eskiden Takvimhane diye bilinen resmî matbaa bugün hâlâ İstanbul'da Millî Eğitim Basımevi adı altında faaliyette bulunmaktadır. Bu da Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminin kuramsal sürekliliğinin bir başka kanıtıdır) (Bu Kur'an'ın doğru olarak basılması kaygısının bir benzerine de 1980

14 Hac kervanının teşekkülü ve masrafları için bkz. Münir Atalar, "Hac Yolu Güzergâhı ve Masrafı-Kara Yolu, 1253/1837," *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 4. cilt (Ankara 1993), s. 43-90. Daha genel bir bakış açısı için bkz. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517-1683* (Londra 1994) (Türkçesi: *Osmanlı Döneminde Hacılar ve Sultanlar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995).

yıllarının sonunda, Sovyet hükümeti yurttaşlarına ibadet özgürlüğü tanıdıktan sonra, Sovyetler Birliği'nde rastlanır. Mevcut dört Sovyet müftülüğünde halkın çok yüksek talebini karşılayacak Kur'an nüshalarını basmak için yeterli teknik imkânlar yoktu. Birçok kimse "komünist" Kur'an'lar satın almak istemedi ve bunları Türkiye ve Suudi Arabistan'dan almayı tercih etti. Suudi Arabistan bir milyon Kur'an bağışladı. 1970'lerde, Libya da Balkanlar ve Sovyetler Birliği'ndeki Müslümanlara Kur'an'lar göndermişti; hemen hemen bütün nüshalar karaborsada astronomik fiyatlara çabucak satılmıştı).

Sultanın sözde "obskürantizm" (karanlıktan, cehaletten yana olmak), fetişizm, hurafelere inanmak vb. gibi olumsuz yönlerini ispat etmek için, uğraştığı başka dinî faaliyetler de sayılmıştır. Sözde Peygamber'e ve başka Müslüman din büyüklerine ait bazı eşyanın göze batacak şekilde alenen teşhiri ve yararlıkları görülen memurlara, gönüllerini almak için devlet ve sultan adına hil'at (değerli kaftan) giydirme gibi... Kâfirken Müslüman olmak (ihtida etmek) teşvik edilmiş ve sıkıntı içinde olan mühtedilere para, yiyecek ve giyecek yardımları yapılmıştır. Bunlar aslında, Avrupalı misyonerlerin sadece Doğu Hristiyanlarına değil, Müslümanlara da "Doğru Yolu" göstermek için girişilen muazzam kampanyaların yanında hiç kalırdı. Buna karşılık, Hristiyanlar ve Yahudiler hiçbir zaman Müslüman olmaya zorlanmamıştır. Nitekim, 1868 dolaylarında ondört Şam'lı, bir Arap papazı zorla Müslüman yapmak istedikleri için, Orta Sahra'da Fizan'a sürülerek cezalandırılmışlardı. Mahkûmiyetlerinin üzerinden onbeş yıl geçtikten sonra bile, Abdülhamid, maiyetinin onbeş yıl süren bir sürgünün yeterli bir ceza olduğunu hatırlatmasına rağmen, suçluları affetmeye yanaşmamıştı. Hükümet, misyonerleri dinlerinin propagandasını yapmaktan ve Müslümanları kendi dinlerine çekmeye çalışmaktan men etmemiş, fakat faaliyetlerini düzenlemeye ve sınırlamaya çalışmış ve Müslüman çocuklarına misyoner okullarına yazılmamalarını telkin etmiştir.¹⁵ Buna rağmen, 1890'lardan sonra, gittikçe artan sayıda Müs-

15 Misyonerlerin faaliyetleri hakkında bkz. BA, Yıldız, Sadaret, Resmî Maruzat, belge 21/53, 10 Ekim 1883; misyonerlere karşı tedbirler üzerine tartışmalar için bkz. BA, İrade, Şura-i Devlet,

lûman çocuklarını yabancı okullara ve bu arada misyoner okullarına yazdırmaktan çekinmemiştir. Çünkü bu okullar öğrencilere pratik bir yönelim ve daha üstün öğretme teknikleri sunuyorlardı. Osmanlı başkentinde bile, Robert College (bugün Boğaziçi üniversitesi) Türk elit tabakasının tercih ettiği okul oldu. Bu da gösterir ki, Abdülhamid'in onayladığı devlet politikasında görülen dünyevî işler ve maddî ilerleme düşüncesi, sultanın halife olarak teşvik ettiği dindarlıktan daha çok ağırlık taşımaktaydı.

Halifenin İslâmî dayanışmayı ve tahta bağlılığı teşvik etmek için harcadığı en etkili ve yaygın çabalar okullara yöneltilmişti; çünkü halifenin inancı oydu ki, bireyin temel kimlikleri ve sadakatleri önce aile içinde ve sonra okullarda biçimlenir ve gelişir. Osmanlı padişahı öğrencilerde bir etik duygusu yaratmak ve kendi dinî kimliklerini geliştirmek isterdi, ama onlara başka din ve milliyetlere karşı bir düşmanlık veya nefret hissi aşılamaktan çekinirdi. Müfredata din derslerinin konulmasına, milliyetçiliği ve yabancı misyoner faaliyetlerini dengelemek için, 1890'dan sonra başlandı. Millî nefret yerine ahlâkî öğretmeyi ve bunun için dini kullanmayı amaçlayan bu politika, Balkan okullarındaki uygulamayla tam bir tezat teşkil eder ve bu satırların yazarı buna bir Balkan ülkesinde ilk ve orta öğretimini yaparken bizzat şahit olmuştur. Tanınmış bir liberal düşünür olan Celâl Nuri (İleri), Balkan Hristiyanlarının nasıl olup da 1912-13 Balkan Harbinde Türklere yaptıkları korkunç mezalimi haklı göstermek için kendi dinlerini tanık gösterdiklerini anlayamamıştır. Bunun üzerine ateşli bir milliyetçi olmuş ve millî kin veya millî nefreti savunarak Türkleri kendilerini savunmak için seferber etmeye çalışmış, fakat tavsiyelerine kimse kulak asmamıştır.

Sultana sunulan uzun bir muhtıra, Müslüman öğrencilerin dinlerine yabancılaştıklarını ve dinî tören ve geleneklere ilgi duymadıkları-

belge 6666, 25 Kasım 1891. Ayrıca bkz. Jeremy Salt, "A Precarious Symbiosis: Ottoman Christians and the Foreign Missionaries in the Nineteenth Century," *International Journal of Turkish Studies* 3 (1985), s. 55 ve müt. Yezidiler hakkında bkz. John S. Guest, *The Yezidis: A Study in Survival* (New York, 1987) (Türkçesi: *Yezidilerin 'Tarbi'*, Avesta Yayıncılık, 2001).

rını göstermektedir. Sultan Abdülhamid dine karşı bu ilgi kaybının okullarda İslâm'ın yetersiz bir şekilde okutulmasından kaynaklandığına ve yabancı okullarda –bu örnekte, öğretim dili olarak Fransızca'yı kullanan İstanbul'daki Mekteb-i Sultanî veya Galatasaray'da– okuyan Müslüman öğrencilerin kendi dinlerini doğru dürüst öğrenmeden ve ona gönülden bağlanmaları sağlanmadan yetiştirildiklerine inanmıştı. Üstelik, Robert College'de okuyan Müslüman çocuklarının bir papazın yönetiminde (Türkçede İngilizce “minister” karşılığı yoktur; daha çok “protestan papazı” denir) Hristiyan öğrencilerle birlikte dua ettiklerini biliyordu.¹⁶ Dine karşı bu gittikçe artan kayıtsızlığın üstesinden gelmek için elinden geleni esirgemeyen sultan, müfredat programlarını incelemek ve öğrencilerin dinî duygularını ve halifeye bağlılıklarını güçlendirmeye yönelik tedbirleri almak üzere oniki kişilik bir komite kurdurdu. Abdülhamid sert bir dille, “İslâm'ın etnik bakımdan bu kadar çeşitli Müslüman gruplarını birleştiren tek bağ olduğunu ve birlik ve dayanışma ruhunu ve devlete bağlılığı güçlendirdiğini” bildirdi. Fakat sultan aynı muhtıradan, 19. yüzyılın başından beri gerçekleştirilen bütün reformlara saygısını ve ilerlemeyi ancak eğitim ve bilimin sağlayabileceği yolundaki inancını dile getirdi.

Dinî duyguların ve geleneksel kurumlara bağlılığın tavsaması sadece modernist entelijensiyanın bazı kesimlerini değil, aynı zamanda halkın tamamını ve kamuoyunu da etkiledi. Yıldız arşivlerinde, Hristiyanlar gittikçe artan ekonomik güçleri sayesinde en uzak köylerde bile kiliseler ve okullar inşa edebilirken, Müslümanların camilerin ve başka dinî yapıların çürüdüğüne nasıl sessizce seyirci kaldıklarını anlatan çok sayıda belge vardır. Taşradaki birçok Müslüman, *iksa'-i hil'at* (görev devir ve tesliminde bir memurun üstündeki kaftanı çıkartıp öbürüne sultan veya vezir tarafından hediye edilmiş olan yenisini giydirme) gibi resmî törenlere gereksiz ve modası geçmiş gözyle bakıyorlardı. Ama merkezî otorite bunların hâlâ uygulanmasında ısrarlıydı. Aydınlar, birçok devlet memuru ve halkın büyük bir kısmı, Müslü-

16 İslâm eğitimini ele alan bu temel muhtıra için bkz. BA, Yıldız, dosya 11/5, belge 1763, 10 Ocak 1900.

manlarda görülen dinî duygu ve coşku eksikliğinin kökünde ekonomik gerilik, hükümetin bunun üstesinden gelmekteki beceriksizliği ve geleneksel İslâm'ın "dünyevî" sorunlara ve çağdaşlığa karşı çıkmasının yattığına inanıyorlardı.¹⁷ Aslında, bu gevşeklik dinî İslâm'dan siyasi İslâm'a bir kimlik değişimini ve dine materyalist bir bakış açısını yansıtıyordu.

DENİZAŞIRI "PAN-İSLÂMCI" FAALİYETLER

Sultanın Hindistan, Sumatra, Cava, Afrika, Japonya ve Çin Müslümanlarıyla ilişkileri bir yüzyılı geçen bir zamandan beri yoğun bir tartışma konusu oluşturmuş ve bu Abdülhamid'in "yıkıcı" pan-İslâmcı çabalarının bir parçası olarak gösterilmiştir. Aslında, sultanın Asya ve Afrika'daki ve özellikle Hindistan'daki Müslümanlarla ilişkileri salt dinî bir karakter taşıyan ilişkilerdi, ama denizaşırı Müslümanlar bu ilişkilere siyasi bir ışık altında bakıyorlardı. Bunları sultanın Osmanlı Müslümanları arasında siyasi birlik ve dayanışma yaratmaya yönelik teşebbüsleriyle eşitlemek imkânsızdır.

Parlak Moğol (Bâbürlü) İmparatorluğu'nun varisleri olan Hint Müslümanları Osmanlı Devleti'ni ve halifeyi, bütün 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ilk onyılları içinde hem manen hem malî olarak desteklemişlerdir; çünkü halifeden kendi Müslüman hayat tarzlarını korumalarına yardımcı olacağını ummuşlardır (bkz. Birinci, Yedinci ve Dokuzuncu Bölüm). Ne var ki, Hindistan'daki İngiliz yönetimi, sultan cihad çağrısında bulunacak olursa, Hint Müslümanlarının dinî bağlılıklarını faal direnişe çevireceklerinden korkmuştur. Ama bu arada şu gerçeği görmezlikten gelmişlerdir ki, Hint Müslümanlarının hüsrânı "din özgürlüğü"nin olmayışından değil (Londra bu özgürlüğü onlara cömertçe tanımıştı), yoksulluktan, eğitim yokluğundan, sömürge yönetiminden ve kendi zengin, "modernleşmiş" seçkinlerinin baskısından ileri geliyordu. Abdülhamid, Hint Müslümanlarının devrimci po-

17 19. yüzyılda din duygularının zayıflaması konusunda bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and spread of Nationalism*, 6. baskı (New York, 1990), s. 28-40.

tansiyelinin ve Londra'da esen korku rüzgârlarının tamamen farkındaydı. Nitekim, şu bildirisi bunu açıkça göstermektedir:

Herkes bilir ki, halifenin, Müslümanların liderinin, yani benim ağzımdan çıkacak tek bir söz Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetine büyük bir zarar verebilir. Bunu anlamak için çok zeki olmaya ihtiyaç yoktur. Almanya, Rusya ve Fransa Transvaal'deki Boer Savaşı sırasında benim sözümü dinlemiş ve yardım teklifimi kabul etmiş olsalardı, Hindistan'daki hayalî İngiliz kalesini yıkabilirlerdi, ama zamanında harekete geçememişler ve fırsatı kaçırmışlardır. O günler, İngiltere'den Hintlilere uyguladığı baskının ve başka milletlere karşı giriştiği şiddetli ve sert eylemlerinin hesabını sormanın tam zamanıydı. Ne yazık ki, bu olağanüstü fırsattan kimse yararlanmamıştır. Fakat bir gün gelecek, Hintliler (sultan Müslüman tabirini kullanmamıştır) İngiliz boyunduruğunu kıracaklar ve kendilerini zulüm ve baskıdan kurtararak intikamlarını alacaklardır. Milyonlarca nüfusu olan Hindistan kendisini ezen birkaç bin İngiliz, bunu gerçekten arzu ettiği an, yurdundan kovacaktır.¹⁸

Sultan görüşünü sadece mahrem dostları olan saray adamlarının huzurunda bildirmişti, fakat sözleri İngilizlerin kulağına gitmekten geri kalmadı. Çünkü İngilizler, Abdülhamid'in en eski ve en güvenilir adamlarından biri olan Hacı Ali Paşa'yı rüşvet vererek elde etmişler ve casus olarak kullanmışlardı.¹⁹ Böylece "İslâm" tehdidi sultan ile İngilizler arasındaki uçurumu daha da derinleştirdi.

Hindistan'da İngilizlerin başını derde sokabilecek durumda olmasına rağmen, Abdülhamid orada siyasi bir faaliyete girişmekten titizlikle kaçındı. Cihad tehdidinin cihad çağrısından daha etkili olduğunu biliyordu. Osmanlı hükümeti, Bombay'dakine ilâveten, Kalküta'da, Peşaver'de ve Karaçi'de konsolosluklar açmak için izin alınca, yerli halkın ileri gelenleri arasından iyi Müslüman fakat aynı zaman-

¹⁸ Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım*, yayımlayan İsmet Bozdağ (İstanbul 1974), s. 155. Sultan Abdülmecid'in, Müslümanların Sepoy İsyanına karışmamalarını isteyen beyannamesi için bkz. BA, İrade, Hariciye, belge 7894. Bu belge Y. Hikmet Bayur tarafından yayımlanmıştır: *Hindistan Tarihi*, 3. cilt (Ankara 1987), s. 315-16.

¹⁹ Tahsin Paşa, *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hâtıraları* (İstanbul, 1990), s.48-51.

da İngiltere'ye sadık kişileri fahri konsolos olarak atamak istedi. Bazı Hint Müslüman yayınları halifeyi göklere çıkardılar; camilerden bazıları cuma hutbesinde halifenin ismini andılar. Hint Müslümanları İstanbul'a sürekli para yardımında bulundular ve Osmanlıların 1897'de Yunanistan'a karşı kazandığı zaferin yıldönümünü kutladılar. Fakat Hindistan'da, İstanbul tarafından hazırlanmış bunun dışında pan-İslâmci faaliyetler yok gibiydi. Bazı Müslüman ileri gelenlerine halife tarafından verilen madalyalar Hindistan'da pek yankı uyandırmadı. Hattâ yetkililerden kendini bilmezin biri, bu madalyaları 300 rupilik bir iane karşılığında vermeyi bile teklif etti. Neticede, 1895'e gelindiğinde, aralarında Lord Curzon'un da bulunduğu birçok İngiliz devlet adamı, halifenin İngiliz Müslümanları üzerindeki siyasi nüfuzunu politik bir faktör olarak hesaba katmaya gerek olmadığını düşünmeye başladılar. Bununla birlikte, birçok İngiliz hâlâ basmakalıp Müslüman imajına bağlı kalarak her Müslümanın bağnazca ve körü körüne halifenin emirlerine uyacağını sanıyordu.

Bu son görüş 20. yüzyıla kadar sürdü ve Ortadoğu'da Türklerle karşı İngiliz politikasını etkiledi. David Fromkin'e göre, Lord Kitchener'in Müslüman dünyasını iyi anlamamış olması ve yardımcıları tarafından verilen yanlış bilgiler "o günden bugüne kadar siyasi olayların seyrini etkilemiştir". İslâm'ın merkezîyetçi ve otoriter bir rejim olduğunu ve Müslümanların liderlerini körü körüne dinlediklerini ve dini en kutsal varlıkları saydıklarını sanan Kitchener ve takipçileri İslâm'ın "satın alınabileceğini, manipüle edilebileceğini, dinî liderlerini satın alarak veya tuzağa düşürerek zaptedilebileceğini" farz etmişlerdir.²⁰ Dolayısıyla, Türk sultanını ve halifesini İngiliz Hindistan'ındaki ve Mısır'daki İngiliz mevzilerine karşı sürekli bir tehdit unsuru olarak görmüşler ve büyük bir kısmı Müslümanlardan oluşan Hindistan ordusunu el altından mahvedebileceğine inanmışlardı. Bu görüş bazı Amerika Birleşik Devletleri yetkilileri tarafından

20 Bkz. David Fromkin, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East* (New York, 1989), s. 96-97 (Türkçesi: *Barışa Son Veren Barış*, Sabah Yayınları, 1993).

paylaşılmıştı. Ancak onlar Müslümanları müttefikleri olarak görüyorlardı ve halifeden Filipinlilerden Amerikalıların safında savaşa müdahale etmesini istemişlerdi. Abdülhamid Birleşik Devletler'deki bilimsel gelişmelere ve dinin bu ülkedeki özel anayasal statüsüne çok merak sarmıştı. Sultan, Amerika'nın refahının halkın iyi idare edilmesinden ve doğal kaynakların verimli bir şekilde kullanılmasından ileri geldiğine inandığı için, Amerika'da ilk modern nüfus sayımını gerçekleştirmiş olan İstanbul'daki Amerikan büyükelçisi Samuel Sullivan Cox'tan Türklere modern istatistiği öğretmesini istedi. İstatistik gerçekten Osmanlı İmparatorluğu'na getirilen ilk müspet ilimlerden biriydi.²¹ Bu dostane Türk-Amerikan anlaşmasını daha ciddi bir siyasi anlaşma izledi.

1897'de ABD büyükelçisi olarak İstanbul'a atanan ve üç kez Türkiye'de ortaelçi ve büyükelçi sıfatıyla hizmet eden bir Yahudi olan Oscar S. Straus, anılarında, kendisinin İstanbul'da gördüğü hüsn-i kabulü, Viyana'ya ortaelçi olarak atanmak istenilen A.M.Keiley'in Avusturya-Macaristan kralı tarafından reddedilmesiyle kıyaslamış ve bunun sebebini, "Mrs. Keiley –yani ortaelçinin eşi– Yahudi soyundan olduğu için *persona non grata* sayılmıştır" diye izah etmiştir.²² Straus, 1899 ilkbaharında ABD Dışişleri bakanı John Hay'den bir mektup aldığını ve bakanın 1897 Türk-Yunan Savaşı'ndan beri Osmanlı padişahının bütün dünyadaki Müslümanların nezdinde yeniden otorite, saygı ve itibar kazandığını bildirdiğini anlatmıştır. Straus'a göre bakan Hay ayrıca şu görüşünü ifade etmiştir: "Danışmanları zamanı uygun görerek Abdülhamid'in İslâm'ın dinî lideri sıfatıyla Filipinler, Cava ve komşu adalar Müslümanlarına otoritesini empoze etmesini tavsiye etmiş olduklarına göre... belki bu şartlar altında sultanla görüşerek şimdiye kadar İspanya'ya hep direnmiş olan Filipin Müslümanlarına kendi istekleriyle hâkimiyetimiz altına girmeleri için talimat vermesini telkin edebiliriz." Straus bunun üzerine sultandan bir mülâkat istemiş ve

21 Samuel Sullivan Cox, *Diversions of a Diplomat in Turkey* (New York, 1887), s. 37; ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914* (Maison, Wis., 1985), s. 31.

22 Oscar S. Straus, *Under Four Administrations; From Cleveland to Taft* (Boston, 1992), s. 46.

kendisine Trablusgarb ile Amerika Birleşik Devletleri arasında imzalanmış olan bir antlaşmanın 21'inci maddesini göstermiştir:

Amerika Birleşik Devletleri hükümeti hiçbir şekilde Hristiyan dinine dayanmadığından; Müslümanların yasalarına, dinine ve huzuruna karşı hiçbir düşmanlık beslemediğinden; ve Amerika Birleşik Devletleri hiçbir zaman hiçbir Müslüman milletine karşı savaşa girmedikten ve düşmanca bir tavır takınmadığından; taraflar dinî görüşlerden kaynaklanan hiçbir mazeretin iki ülke arasındaki uyumu bozmayacağını beyan ederler.

Bu maddeden memnuniyetini ifade eden II. Abdülhamid, Filipinlerle ilgili olarak, “söz konusu Müslümanların kendisini bütün Müslümanların halifesi olarak tanıdıklarını ve nasihatlerini dinleyeceklerinden emin olduğunu” bildirdi. Mekke’de bulunan iki “Sulu kabile şefi” sultanın Amerikan sefiriyle anlaştığını, “Müslümanların hemen Amerikan ordusunun kontrolü altına girmeye razı oldukları takdirde hiçbir şekilde dinî ibadetlerinde bir engellemeye maruz kalmayacaklarını” haber aldılar. Sefir Straus daha sonra şunu yazdı: “Sulu Müslümanları ... âsilere katılmayı reddederek ordunun kontrolü altına girdiler ve böylece Amerikan egemenliğini kabul ettiler.”²³ Straus’un anlattıkları *Journal of Race Development* (Nisan 1915) adlı dergide Yarbay John P. Finley imzasıyla çıkan bir makalede teyit edildi. On yıl süreyle Filipinler’in Zamboanga İlinde Birleşik Amerika’nın valiliğini yapan Finley şunları yazdı:

İspanya Savaşı’nın başında Birleşik Devletler Filipinler’de Müslüman bulunduğunu bilmiyordu. Bu öğrenildikten ve İstanbul’daki sefirimiz New York’lu Oscar S.Straus’a bildirildikten sonra, sefir hemen önümüzde yatan bir kutsal savaş (cihad) olanaklarını gördü... Padişah Abdülhamid’den bir mülâkat istedi ve aldı ve kendisinden Müslüman dininin halifesi olarak Filipinler’deki İslâm nüfusun adına hareket etmesini istedi... Mekke’ye çekilen bir telgraf Müslümanların sadece kalabalık kabileler halinde Mekke’yi ziyaret

etmekle kalmayıp o tarihte bile Sulu Adaları'ndan Moro'ların Kutsal Kentte bulunduğunu meydana çıkardı... Sultan halife sıfatıyla Filipin Adaları'nın Müslümanlarına bir mesaj göndererek Amerikalılara karşı herhangi bir müsademeye girmelerini yasakladı ve Amerikan egemenliği altında dinlerine karışılmayacağına dair teminat verdi.

Başkan McKinley Mr. Straus'a özel bir mektup yazarak başardığı mükemmel işten dolayı kendisine teşekkür etti ve Birleşik Devletler'in bu sayede savaş alanında en azından yirmi bin asker tasarruf ettiğini bildirdi. Okuyucu başını önüne eğip bunun insan hayatı ve aynı zamanda milyonlarca para bakımından ne demek olduğunu düşünürse, bir kutsal savaş önleyen bu harikulade diplomasi çabasını takdir edecektir.

Sultan'ın Amerika'ya karşı duyduğu ilgi uzun süre devam etti. Meselâ, Amerikan Kızılderilileriyle özel olarak ilgilendi, çünkü Kızılderililerin eski bir Türk ırkından olduklarını duymuştu. Abdülhamid, Amerika'nın keşfinin 400. yıldönümünü kutlamak için Chicago'da düzenlenen 1893 Kristof Kolomb Fuarı'na davet edilen ilk yabancı devlet başkanıydı. Sultan bu Fuara bizzat katılmamakla birlikte, sadece Kudüs'ten toplam bin kişi sergiyi gezmeye ve bu fırsattan istifade ederek Ortadoğulular olarak Amerika'yı tanımaya gittiler. Dünya Dinler Parlamentosu da bu tarihte Chicago'da açılış toplantısını yaptı. Sultanın temsilcileri bu fırsattan yararlanarak sergide çok sayıda Osmanlı giysileri teşhir etmekle kalmamışlar, aynı zamanda Chicago'da minyatür bir cami inşa ederek İslâm'ın ne olduğunu somut bir şekilde göstermeye çalışmışlardır²⁴ (Bu Parlamentonun yüzüncü yıldönümü toplantısı da 29 Ağustos 1893 günü yine Chicago'da yapıldı, ama fazla bir yankı uyandırmadı). Sultan Amerika'nın bağımsızlığının yüzüncü yıldönümü kutlanmasına da aynı yakın ilgiyi gösterdi. Philadelphia'da düzenlenen Osmanlı sergisinde teşhir edilen çok sayıda kitap daha sonra New York Üniversitesi'ne bağışlandı, ama 1960'larda kitaplar hâlâ kütüphanede sandıklarının içinde duruyordu!

24 Bkz. Zeynep Çelik, *Displaying the Orient* (Berkeley, 1992).

Bir çeşit Müslüman birliğini kurmaya yönelik gerçek bir pan-İslâmcı hamle paradoksal olarak İran şahından geldi. Osmanlılar 1878'de Berlin Antlaşması'nı imzaladıktan ve Doğu Anadolu'da İran sınırı boyunca uzanan oldukça geniş bir alanı Rusya'ya bıraktıktan sonra, şah yakında Rusya'nın İran'a da girmesinden korkmaya başladı. Bu yüzden Tahran'daki Osmanlı murahhasıyla görüşerek sultan ile şahın ortak liderliği altında şu veya bu biçimde bir Müslüman devletler birliği gerçekleştirme fikrini tartıştı.²⁵ Daha sonra sultan İran'a sözde gizli bir ajanı elçi olarak gönderdi (ama İngilizler çabucak haberini almışlardı). Ne var ki, bir yandan İran'ın, Osmanlı hükümetinin 1881'de şaha karşı bir cihad çağrısında bulunan Şeyh Ubeydullah gibi âsileri desteklediğine ilişkin şikâyetleri, öte yandan Osmanlıların İran destekli Şiilerin Irak'ta Şii propagandası yapmalarından korkmaları bu birlik konuşmalarına son verdi. Böylece millî çıkar dinî dayanışmaya ağır bastı.

Güney Asya'da Osmanlı "İslâmcı" faaliyetleri, bir dizi mahallî ekonomik, sosyal ve siyasi etkenlere dayanıyordu ve İslâm buna gerekli yasallığı sağlıyor ve mahallî şikâyetlere evrensel boyutlar katıyordu. İstanbul'un İslâmî faaliyetleri bir katalizördü. 1883'te Batavya'da (bugün Cakarta) ilk Osmanlı şehbenderi olan Galip Bey kendini pan-İslâmizme gerçekten adanmıştı. Halifenin isminin Cuma hutbesinde zikredilmesini istedi ve mahallî ulema ve ileri gelenlerle daha yakın ilişkiler kurdu. Fakat Galip Bey, mahallî Müslümanlara halifenin tebaalarıymış gibi muamele etmeye başlayınca, İstanbul kendisine vatandaşlık işinin bir kanun meselesi olduğunu hatırlattı ve faaliyetlerinin tonunu biraz yumuşatmasını istedi (Sonunda yerine Sadık Bey getirildi, fakat mahallî Müslümanlar kendisini İslâm'a karşı kayıtsız olmakla suçlayınca o da geri çağrıldı). Bâbîâlî, savaş gemisi Ertuğrul'un resmî bir ziyaret için Japonya'ya giderken, mahallî Müslümanların ısrarlı taleplerine ve halifenin prestij ve nüfuzunu arttırmak için olağanüstü bir

25 Sultan ile Şah arasında birlik konusunda kapsamlı yazışmalar için bkz. BA, Yıldız, bölüm 36/xi, belge 151, 13 Şubat 1879; ayrıca SHM, belge 165/80, 12 Ağustos 1880; Sadaret Resmî Maruzat, belge. 6/32, 25 Temmuz 1880; SHM, belge 167/42, 19 Nisan 1881; ayrıca bkz. Merded Ki., "Pan-Islamism in Late Nineteenth Century Iran," *Middle Eastern Studies* 32 (1996): 30-52.

fırsat teşkil etmesine rağmen, Güney Asya limanlarından hiçbirinde durmasına izin vermedi. Üstelik, Güney Asya ileri gelenlerinin çocuklarını Osmanlı liselerinde okumaları için İstanbul'a getirme projesi de, yapılan bütün reklamlara rağmen, fiyaskoyla sonuçlandı. Dil zorlukları ve eğitim için fon bulunamayışı bu projeye katılanların bir düzineyi geçmemesine sebep oldu. Bölge ile ticarî ilişkiler kurma teşebbüsü bile tatmin edici bir sonuç vermedi.²⁶

Japonya da sık sık pan-İslâmist faaliyetlere sahne olan bir ülke olarak gösterilmiştir. Bunlar çeşitli sebeplerden dolayı Japonya'ya giden bazı Müslümanların ve bu arada bu konuda bir kitap yazmış olan bir Rus pan-İslâmcı olan Abdürreşid İbrahim'in kişisel çabalarından ibaret kaldı. Gerçekten anlamlı Osmanlı-Japon ilişkileri dinî nitelikte olmayan ve Abdülhamid'in cülûsundan önce hükümet düzeyinde başlatılan ilişkilerdi. Bu ilişkiler 1876'dan sonra, kısmen İngiltere'nin teklifi üzerine ve sonra yine 1878-79 yıllarında, Osmanlı hükümetinin yeni uluslararası destek ihtiyacı nedeniyle, yoğunlaştı. Prens Kato-Hito'nun 1881'de İstanbul'u ziyaretinden sonra, iyileşen Osmanlı-Rus ilişkileri, karşılıklı ziyaretler ve mutat nişan teatilerinin dışında, Japonya ile yakınlaşmayı 1887'ye kadar engelledi. 1889'da, eski savaş gemisi Ertuğrul, onarılıp donatılarak uzun bir deniz yolculuğu için elverişli hale getirildikten sonra, zahiren imparatora en büyük Osmanlı nişanını vermek üzere Japonya'ya gönderildi. Gemi kısa bir süre için Bombay ve Kolombo'da durdu ve buralarda "özgür" Müslüman toprağı olarak hararetle alkışlanarak karşılandı. Singapur'da da onarım için duran Ertuğrul, Hollandalıları kızdırmamak veya Müslümanlar üzerindeki Hollanda egemenliğini hoşgörüyor görünmemek için, Java ve Sumatra'da durmadı. 1890'da Japonya'ya ulaşan geminin mürettebatı imparatorun konukları olarak üç ay burada kaldı, fakat Türkiye'ye dönüş yolculuğu sırasında gemi bir fırtınaya tutularak Japonya kıyılarında battı. Kalabalık mürettebattan sadece yetmiş kişi kurtulabildi.

Osmanlılar Japonların 1905'te Rusya'ya karşı kazandıkları zaferi, sadece imparatorluğun geleneksel düşmanını zayıflattığı için değil, fakat aynı zamanda, Müslümanlar dahil, Asya'nın modern bilim ve teknolojiye hâkim olduğunu kanıtlamış olmasından dolayı, büyük bir coşkuyla karşıladı. Abdülhamid Japonya Müslümanlarıyla bir dereceye kadar ilgilendi, fakat Japonya'da düzenlenen ve bu ülkenin monoteist (tek Tanrılı) dinlerden birine geçmesinin tartışılacağı uluslararası konferansa Osmanlı hükümetinin katılmasına karşı çıktı.²⁷

İstanbul'un, İslâm'ın uzun bir geçmişinin olduğu ve kalabalık bir Müslüman nüfusu barındıran Çin ile ilişkileri 1900'de, büyük ölçüde Almanya'nın talebi üzerine, başladı. Müslümanlar Boxer İsyanı'nda faal bir rol oynamış oldukları için güç durumda kalan Kayzer, halifeden dinî nüfuzunu kullanarak âsîlere silâhlarını bırakmalarını öğütlemesini istedi. Sultan bu teklifi kabul etti, fakat durumu yerinde görmek için Çin'e bir komite gönderdi. Komite, Enver Paşa'nın başkanlığında (ihtida etmiş olan Polonya asıllı Enver Paşa İstanbul'un frenk çevrelerinde "Edward" diye bilinirdi), biri ulemadan, biri askeriyeden ve biri de idareden olmak üzere üç kişiden oluşmuştu. Misyon, Çin'e 1901'in sonlarına doğru, isyanın çoktan bastırıldığı ve Almanların kaygılarının giderildiği bir zamanda ulaştı. Çin'de büyük malî zorluklarla karşılaşan Enver Paşa, Rusya üzerinden karadan Türkiye'ye dönmek zorunda kaldı. Çok sonra, 1906'da, Wang Kuan adında tanınmış bir Çin Müslümanı İstanbul'a davet edildi ve talebi üzerine mahallî ulemadan dört kişi Çin'e İslâm'ı öğretmeye gönderildi. Onların çabaları sayesinde, 1908'de İstanbul'a döndüklerinde, Pekin'de Darü'l-ulûm-ı Hamidiye açıldı. Bu dinî okul gönderine Türk bayrağını çekti ve ilk etapta yüz öğrenci kaydetti. Çin'deki bu eylem ve kısmen İstanbul'dan yardım gören mahallî Müslümanların veya yeni yerleşen göçmenlerin (örneğin Güney Afrika'da) benzer misyoner faaliyetleri, şimdi Abdülhamid'in uluslararası "pan-İslâmcı" çabalarına örnek olarak gösterilmektedir.

27 Bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 794, 21 Eylül 1893; Japonya ile ilgili olarak bkz. Hoe-Soo Lee, *Osmanlı Japon Münasebetleri ve Japonya'da İslâmiyet* (Ankara, 1989); ve Landau, *Politics of Pan-Islam*, s.43-45.

Halifenin Avrupa hâkimiyeti altında yaşayan Müslümanlar arasındaki faaliyetleri çoğu zaman salt dinî işlerle sınırlı kalmıştır. Kaldı ki, sultan Asya ve Afrika'da hizmet gören diplomatlarına ve ajanlarına sık sık, bulundukları ülkelerin iç işlerine karışmaktan kaçınmalarını tavsiye etmiştir. Sultanın dünya çapında bir Müslüman birliğini örgütlemeye veya yüreklendirmeye çalıştığına dair hiçbir kanıt yoktur. Çok sonraları, İngiltere'de yaşayan bir Müslüman kendi hesabına böyle bir birlik kurmaya çalışmış, fakat başarılı olamamıştır. Abdülhamid'in pan-İslâmcı faaliyetlerine sıcak bakan Eraslan şunları yazmıştır: "Abdülhamid din işlerini yönetirken halifelik unvanını kullanmıştır ama idarî işlerde, denebilir ki, sadece sultanlık hak ve yetkilerini kullanmıştır."²⁸

Öte yandan, Sultan Abdülhamid Müslümanların dinî haklarıyla ve Batı'nın İslâm'a saygı göstermesiyle çok yakından alâkardır. Örneğin, Comédie-Française'in, Voltaire'in *Mohammad* (Muhammed) adlı oyununun sahneye konulmasına karşı çıkmaya çalıştı, çünkü bu oyun Peygamber'i olumsuz bir şekilde tasvir ediyordu. Bir defasında da, İngiliz hükümetinden, Liverpool'da bir grup Müslüman'ın ibadet için kullandıkları bir eve fanatik Hristiyanlar tarafından yapılan hasarın onarılmasını istedi. Aynı şekilde, Romanya hükümetinden, bir Müslüman'ın çantasında bulunan bir Kur'an'ı denize atan bir gümrük memurunun cezalandırılmasını talep etti. Hal böyle iken, çok saygın bir bilim adamını Cordoba (Kurtuba) halifeliğinin elyazmalarını kurtarmak için İspanya'ya gönderdiğinde, özel elçisi İspanya'ya giderken Fas'ta durduğu için, düşmanları Abdülhamid'i bu misyonu üstü örtülü bir pan-İslâmcı propaganda amacıyla kullanmakla suçlamışlardır. Halife olarak, Abdülhamid sıradan mollalarla, dervişlerle, halkça sevilen din adamlarıyla ve hattâ denizaşırı ülkelerden gelen sade vatandaşlarla görüşürdü; fakat geleneksel görüşlü eşraflı, kabile reislerini ve din bilginlerini tercih ederdi, çünkü bunların mevcut sosyo-politik düzen ve kendi halifelik unvanı için bir tehdit oluşturmadıklarını bilirdi.

Devrimci ve halkçı uyanışçı tarikatlerden, diğer ihtilâlcilerden ve serbest düşünürlerden hoşlanmaz ve onlara güvenmezdi, çünkü bunların kendi elitist sosyo-politik düzeni için tehlikeli bir tehdit unsuru oluşturdıklarını iyi bilirdi. Meselâ, Sudan'daki birinci Mehdi İsyanı'nı şüphe ile karşılamıştır, çünkü Mehdi'nin bir İngiliz ajanı olduğuna inanmıştı. Mısırlı Arabi Paşa'dan da uzak durdu. Zamanının belki en büyük modernist Müslüman düşünürü ve siyasi eylemcisi olan İsmail Gaspıralı'ya karşı da soğuk davrandı. Müslüman dünyasının ekonomik, sosyal ve eğitim şartlarını incelemek için uluslararası bir Müslüman konferansı düzenlemek amacıyla Kahire'ye giderken İstanbul'a uğrayarak sultandan mülâkat talep eden Gaspıralı'yı kabul etmedi. Buna karşılık, Abdülhamid Bosna'da devrimci Taşlıca Müftüsü Mehmed Nureddin'e yakınlık gösterdi ve kendisine bir madalya verdi. Oysa, Taşlıca Müftüsü, Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından işgali üzerine halkın başlattığı ayaklanma ve direniş hareketinde büyük bir rol oynamış ve Prizren birliğine katılmıştı. Avusturyalılar müftünün Kosova ve Yenipazar'daki devrimci faaliyetlerini sultana şikayet edince, Abdülhamid müftüyü İstanbul'a davet etti ve Mehmed Nureddin halk tarafından bir kahraman gibi karşılandı; Abdülhamid de kendisini bir madalya ile onurlandırdı. Avusturyalılar, yıkıcı faaliyetlerine hâlâ İstanbul'da devam ettiğini ileri sürdükleri müftüyü bir daha şikayet edip Anadolu'da bir yere sürülerek tasfiye edilmesini isteyince, müftü sultana sadakat ve itaatini bildiren ve Abdülhamid tarafından kendisine gizlice gönderilmiş olan bir soruya cevap veren heyecan dolu mektubunda halifenin emrinde olduğunu ve açıkça izin verilmedikçe hiçbir şey yapmayacağını bildirdi.²⁹ Her zamanki gibi temkinli hareket eden Abdülhamid Osmanlıların 1517'de hilafeti ele geçirmelerinin Hicrî takvime göre 400. yıldönümünün parlak törenlerle kutlanması tekliflerini kesinlikle reddetti; çünkü böyle bir kutlamanın Arapları karşısına alacağından ve Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tartışmaya açacağından korkuyordu.

Aslında Osmanlı halifesinin denizaşırı ülkelerde nüfuzunu geniş-

29 BA, Yıldız, Sadaret Resmî Maruzat, belge 3/10, 31 Mart 1879, ve SHM, belge 161/94, 8 Ağustos 1879.

letmesine yardım eden, Müslüman dünyasındaki siyasi coşkunun popülist bir kökeni vardı ve eski düzenin yapısal dönüşümüne ve Gaspıralı, Arabi, Afgani ve benzerleri gibi, Abdülhamid'in istibdadına ve daha anlamlı olarak, İslâm hakkındaki muhafazakâr görüşlerine gittikçe daha çok karşı çıkan yenilik yanlısı milliyetçi ve devrimciler tarafından temsil edilen yeni bir orta sınıfın ortaya çıkışına kök salmıştı. Abdülhamid'in mutlakiyetine karşı çıkanlar arasında Reşid Rıza, Abdullah en-Nedim, Kasım Emin, Abdurrahman el-Kevakibi, Şekib Arslan, Ahmed Emin, Ebu'l-Kasım es-Şabi ve daha birçokları gibi Arap modernist-İslâmcılar vardı. Kısmen Abdülhamid'in kendi okulları tarafından yaratılmış olan yeni bir Müslüman aydınlar kuşağı hızla kendisinin yerini almaya hazırlanıyordu. Millî ve yurtsever ideallere, bilimsel eğitime, bireysel bilince, doğal aşka saygıya, insanın doğduğu ülkeye bağlılığına ve benzeri duygu ve düşüncelere dayanan bir İslâm rönesansı fikrinin tutulmasını sağlamaya çalışıyordu.³⁰ Örneğin, Şam'da ictihadı öven ve taklidi yeren, dört hukuk okuluna (mezhebe) bağlılığı savunan milliyetçi, reformcu dinci düşünürler, yeni orta sınıfların entelijensiyası, yükselmekteydi.³¹ Abdülhamid el-Zehravi ve Abdülkadir'in akrabası olan Tahir el-Cezairi gibi Şam'ın ileri gelenleri halifeyi, hilafeti (saltanatı) bir baskı âleti haline getirdiği için eleştirdiler. Reşid Rıza'nın da, *Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid* (1906) adlı eseri Abdülhamid tarafından yasaklandı (1910'da, Türkiye'de yüksek makamlar işgal eden saygın bir İslâm bilgini olan Ahmed Hamdi Akseki tarafından *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla Türkçeye çevirilmiştir). Abdülhamid'in yeni orta sınıf eylemcileriyle yıldızı hiçbir zaman barışmadı. Yeni gruplar, mevkilerini haklı göstermek için ister Avrupa liberalizm ve modernizmini, ister İslâm reformizmini, ister mahallî veya yerel partikülarizmi savunsunlar, sultanın gözünde tek meşru elit dinî düzenle bütünleşmiş ulema, otoritesini kabul eden âyân ve eşraf ve kendisine sadık kalması şartıyla hükümet bürokrasisiydi.

30 David D. Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York, 1990), s.13.

31 A.g.e., s.49-52.

Özetleyecek olursak, Abdülhamid'in "pan-İslâmcı" faaliyetleri kısa vadede kendisini halka sevdirdi ve denizaşırı Müslümanlar nezdindeki prestijini arttırdı. Ancak içerde, yurt içinde, hem yabancı okullarda eğitim görmüş aydınlardan hem de liberal, ilerici ve hattâ devrimci İslâmcılardan oluşan yeni bir muhalefet odağının saltanata ve hilafete meydan okumasının zeminini hazırladı. Erbil'li Şeyh Mehmed Esad ve Şevki Celaledin gibi Nakşibendiler, daha birçok Bektaşî, Suriye'den Kadiriler ve hattâ kimi Mevlevî liderleri, İslâmcı politikalarına rağmen, sultanın mutlakiyetçiliğinden şikâyet etmeye başladılar. Abdülhamid görünürde Osmanlı Devleti'nde bir dereceye kadar belirli bir kültürel ve siyasal devamlılığı korumayı başardı ve böylece dinî prestijini yükseltti. Ama neticede, hazırlanmasına katkıda bulunduğu ve kendisini tahtından indiren siyasî ihtilâli önleyemedi.

SONUÇ

Bundan önceki sayfalarda çözümlenen birbirinden farklı ve görünürde birbiriyle ilgisi olmayan faaliyetler iki amaç etrafında dönüp dolaşmıştır. Birincisi, devletin kimliğini toprak esasına göre yeniden tanımlayan yeni semboller yaratmaktır. Yeni tanımlamaya göre, meselâ Osmanlı adı devletin artık eskisi gibi Osmanlı ailesinin mülkü olmadığını, fakat ülkeyi, halkını ve toplu siyasî kimliğini simgeliyordu. Arma- lar, marşlar ve madalyalar teritoryal (toprağa bağlı) devletin sadakat ve bağlılığın en yüce mekânı haline geldiği ve sultanın onu temsil ettiği anlamına geliyordu. Bir devamlılık duygusu yaratmak ve korumak için çeşitli geleneksel semboller ve uygulamalar değiştirilerek, işlev ve anlamları geniş ölçüde değişmiş olmakla birlikte, bu yenilerinin içine alındı. Tuğra belirli bir sultana özgü iken, şimdi devlet armasıyla bütünleştirildi. Aynı şekilde saltanat-hanedan devletin mutlak hâkimi ve taşahhusu olmaktan çıkarak, devletin bir parçası ve devlete tâbi irsî bir kurum haline geldi. Ülkesel devlete bağlılık yani Osmanlı vatanseverliği fedakârlık ve merbutiyet duygusunu İslâm'dan vatana kaydırды ve ikisini bir ve eş olarak tanımladı.

Abdülhamid'in etkinliklerinin ikinci amacı Osmanlı Devleti'nin

ve dinin bütünlüğünü korumak ve bunun için Osmanlı Müslümanlarını halifenin şahsında temerküz eden dinî bir blok halinde birleştirmekti. Sultanın bu amaca yönelik eylemleri sayesinde ki, Müslümanların dinî bilincine özel bir siyasi boyut ilâve edilmiş oldu. Devletin elinde din, halkı siyasi bakımdan seferber etmenin ideolojik bir aracı haline geldi. Sultan, bu siyasallaşmış İslâm kimliğini yaymak için, halife –ümme't'in başı– olarak otoritesini kullandığından, bütün Müslümanların ve devletin *de facto* politik kimliği olarak benimsendi. Ama Hristiyanlar bunun dışındaydı, çünkü onlar resmen devletin bir parçasıydılar ama milletin değil.

Sorunlar çıkmaya başladı, çünkü sultanlık, devletin temsilcisi ve baş yürütme mercii olarak hilafetten ayrıldı. Bu ayrılık gerçek bir ikilem yarattı: vatandaşların siyasi kimliğinin ve sadakatlerinin temel kaynağı ülkesel devlet mi, yoksa din miydi? Çünkü başlangıçtaki halife teorisi, ne sultan-halife ne de devlet-toplum kavramlarında ikilik kabul etmedi. Osmanlı sultanları 16. yüzyıla kadar devlet ile din arasında çelişki yaratmaktan kaçınmışlardı. Ama 1517'de Osmanlı hanedanı (Yavuz Selim'in şahsında) sultanlığa ek olarak halife unvanını da takınınca, durum değişti ve sultanlar unvanın yanısıra Müslümanlara karşı birtakım pratik yükümlülükleri de devraldılar. Bununla birlikte, devlet egemen ve üstün kaldı: Halifeliği deruhde etti ama siyasi bakımdan güçsüz kıldı. Abdülhamid zamanında halifeliğin siyaseten canlanması *de facto* bir devlet-hilafet ikiliği yarattı. Din reformdan geçmiş ülkesel devlet ile potansiyel olarak çelişti; ama aslında bu devlet hilafetin de maddî temelini oluşturuyordu.

Toprağa bağlı devlet ile dine kök salmış toplum-millet arasındaki bağdaştırılamaz ihtilaf çok geçmeden belirgin hale geldi. Yeni elit tabakalar modernleşme, bilim ve ilerlemeyi gerçek gayeleri olarak görmeye başladıkça, Devlet gittikçe daha maddî ve ülkesel –yani “sekülerist” veya laik– bir yaklaşım benimsedi. Buna karşılık, toplumun temeli hâlâ dine dayanıyordu ve bunun ruhanî özü ne devletin “sekülerist”, ülkesel-maddî karakteri, ne de modernizm adına uygulanan mutlakiyet rejimiyle bağdaştırılabiliyordu. Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluş yüzyıl-

larında din ile devlet arasında hüküm süren ve Abdülhamid'in saltanatı döneminde yeniden ortaya çıkar gibi görünen *de facto* ayrılık, sonunda devlet laiklik adına dini kontrol altına alınca tamamen ortadan kalktı.

Abdülhamid her ne kadar halifelik otoritesini İslâm'ın haysiyetini korumak ve Müslümanların haklarını savunmak için kullanmışsa da, eylemlerinin etkinliği çoğu zaman devlet başkanı sıfatına bağlı kaldı. Bu sıfatla devletler hukuku normlarına uydu, başka devletlerin egemenlik hakkına riayet etti ve dışardaki sözde pan-İslâmcı çabaları geniş ölçüde sembolik ve kişisel jestlerden ibaret kaldı.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Haremeyn, Hilafet ve İngilizlerin Bir Arap Halife Arayışları

HİLAFAFETİN VE HİCAZ'IN YENİ ROLLERİ

1 880'den sonra Hicaz, Sultan Abdülhamid'in, Osmanlı Müslüman-
larını birbirlerine sımsıkı bağılı bir toplum haline getirmeye ve de-
nizaşırı dinî nüfuzunu arttırmaya yönelik politikası için, hem sembo-
lik hem de politik bakımdan çok büyük bir önem taşımaya başladı.
Hac farızası için her yıl ziyaret edilen kutsal Mekke ve Medine şehir-
leri (19. yüzyılda başlayan yeni sufilik hareketiyle Medine daha da bü-
yük bir önem kazandı), sultanın hilafeti *de jure* bir evrensel Osmanlı
Müslüman kurumuna dönüştürme çabaları için birer aşılama ve yasal-
laştırma merkezi haline geldiler. Daha çabuk ve daha ucuz ulaşım ola-
nakları 19. yüzyılın ikinci yarısı içinde hacıların sayısını bir hayli art-
tırdığı gibi, yazılı haber ve daha ileri eğitim hacıların entelektüel kabir-
liyetini ve siyasi bilincini arttırmıştı. Sonuç olarak, Abdülhamid artık
politik bakımdan uyanmaya başlayan yeni bir Müslüman kuşağı ile
karşı karşıya bulunuyordu.

Aydın, uyanık ve eleştirmeye yatkın bir kuşak Abdülhamid'in
kendisinin halife unvanına hakkı olup olmadığını sorgulayabilirdi. Ni-
tekim, İngilizler, Fransızlar ve Mısır Hıdivi Osmanlı sultanının halife-

lik unvanını hep sorgulamışlardır. Böylece hilafet tarihî ve teolojik inceleme ve eleştirilere hedef olmuştur. Bu da gösterir ki, hilafetin ilk zamanlardaki anlamı da işlevi de çok değişmişti. Bu değişikliği –ve Osmanlı sultanlarının halifeliği nasıl ele geçirdiklerini– anlayabilmek için, bu kurumu Osmanlıların bakış açısından incelemek gerekir.

Hilafet kelimesi Arapça *halife-i resulullah* (Peygamber'in halefi) tabirinden gelir. Fakat hilafet tamamen siyasi bir kurumdur, hiçbir emre dayanmazdı. Kur'an'da böyle bir kuruma belli-belirsiz bir telmih varsa da, aslında pratik bir zarurete, Peygamber'in İ.S. 632'de ölümü üzerine Müslüman toplumuna bir lider bulmak ihtiyacına dayanır.¹ İlk halifenin seçimle mi bu makama getirildiğine, yoksa babadan oğula geçen bir monarşinin mi sözkonusu olduğuna, yoksa özel bir peygamberlik-krallık mı sayılması gerektiğine, ya da toplumun serbest iradesiyle kurulmuş idarî bir makam mı olduğuna ilişkin tartışmalar bu kitabın konusu dışındadır.² Her halükârda, Osmanlı sultanları I. Selim'in saltanatı sırasında (1512-1520) unvanı devralmışlardır. Suriye ve Mısır'ı fetheden I. Selim'in halife unvanını resmen Abbasi halifesi el-Mütevekkil'den Ayasofya Camii'nde düzenlenen bir törenle aldığı söylenir, ama Osmanlı hükümetinin iddiasına rağmen buna dair hiçbir kayıt yoktur. Hindistan'daki Bâbürlü ve hattâ Yemen imamı dahil olmak üzere, daha birçok Müslüman hükümdarları da, İslâm'a ve İslâm davasına hizmet ettiklerini ve destek olduklarını iddia ederek halife olmak istediler. Bu taleplerin ve daha önceki Osmanlı sultanların-

- 1 Standart İngilizce eser için bkz. Sir Thomas Walker Arnold, *The Caliphate* (Londra, 1965); ayrıca bkz. Emile Tyan, *Sultanat et califat* (Paris 1956). Hilafet üzerine Türkçe literatür zengin ve partizandır, fakat savunucularının ve hasımlarının zihniyetini anlayabilmek için özellikle son zamanlara ait olan Türkçe kaynakların dikkatle incelenmesi ve irdelenmesi gerekir. İçeriklerini anlatmadan sadece birkaç kitap adı vereceğim. Mehmed Emin Bozarslan, *Hilafet ve Ümmetçilik Sorunu*, (İstanbul, 1969); Suphi Menteş, *Hilafetin Mahiyet-i Şerriyesi* (İstanbul, 1969), 1970'de *Şeriat Açısından Halifelik'in İçyüzü* adıyla H. A. Önelçin tarafından yeniden basıldı; Mahmut Goloğlu, *Halifelik Ne İdi? Nasıl Alındı? Ne İçin Kaldırıldı?* (Ankara, 1973).
- 2 Hamilton A. R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, 2 cilt, 1. cilt (Oxford, 1950), s. 26-38; ayrıca bkz. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate," *Archives d'Histoire du Droit Oriental* 3 (1947): 401-10; *Studies on the Civilization of Islam*'da yeniden yayımlanmıştır, ed.. S.J.Shaw (Boston, 1962), s. 141-50.

dan II. Beyazıd'ın (sl. 1481-1512), İslâm davasının en büyük savaşçısı (*efdalü'l-guzat ve'l-mücahidin*) olduğu gerekçesiyle halife olmaya hakkı olduğunu iddia etmesinin ne hukukî ne de pratik bir mesnedi vardı, çünkü bu liderlerden hiçbiri Hicaz'a hâkim değildi. Ama Beyazıd'ın oğlu I. Selim iki kutsal Müslüman şehrinin gerçek ve fiilî hâmis-i olmak üzereydi (*hâdimü'l-Haremeyni's-Şerifeyn*).³

Osmanlıların hilâfet iddiası, Kanunî Sultan Süleyman (sl. 1520-1566) Hicaz'ı ele geçirdikten ve böylece kutsal şehirler üzerinde fiilî hâkimiyetini tesis ettikten sonra, gerçekten bir anlam taşımaya başladı. 16. yüzyıl boyunca, İslâm'a ve Müslüman toplumuna hizmet, hacıların güvenliğini koruma ve Mekke'ye girişi teminat altına alma erki, halifelik üzerinde hak iddia etmenin başlıca meşruiyet şartı sayıldı. Oysa, birçok din adamı halifenin Peygamber'in mensup olduğu Kureyş kabilesinden gelmesi gerektiği görüşünü savunuyordu. Diğer bir deyişle, pratik mülâhazalar secereye dayanan şartların önüne geçmiş ve Osmanlıların hilâfet iddialarının tek mesnedi haline gelmiştir. Görüşleri Osmanlı sarayında geçer akçe sayılan Celaleddin Devvanî (yak. 1427-1502) gerçek hilâfetin Peygamber'in ölümünden sonra sadece otuz sene sürdüğünü, sonraki şartların ise dürüst bir hükümdar, adaletle hükmettiği ve şeriatı toplum kanunu olarak uyguladığı sürece, hilâfet tahtına oturmasına izin verdiğini ileri sürmüştür. Bu kuram, Bağdat kadısı Maverdi (974-1058) tarafından *Kitabü'l-Ahkâmî's-Sultaniye* adlı kitabında hilâfet hakkında ortaya koyduğu ortodoks görüşlere büyük ölçüde ters düşer.⁴

Osmanlı tarihçisi ve sadrazamı Lütfi Paşa (ö. 1562) kendi kendine şu soruyu sordu: "Sultanlara, Kureyş soyundan değillerse, imam

3 Halil Inalcık, "Islamic Caliphate, Turkey and the Muslims," in *Shariah, Ummah and Khilafah: Lectures*, yayımlayan Yusuf Abbas Hashimi ve başkaları, I.H.Qureshi Memorial Lecture Series no. 1 (Karaçi, 1987), s. 18; ve "The Caliphate and Atatürk's İnkılâb," *Belleten* no. 182 (1982): 353-65.

4 Hamilton A. R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate," *Studies in the Civilization of Islam*, s. 151-65. Osmanlı hilâfeti hakkında başka görüşler için bkz. G.P.Badger, "The Precedents and Usages Regulating the Muslim Caliphate," *Nineteenth Century* (1877): 274-82; C.A.Nallino, *Notes on the Nature of the "Caliphate" in General and on the Alleged "Ottoman Caliphate"* (Roma, 1919).

ve halife demek caiz midir?” Ve “şüpheleri ortadan kaldırmak ve kesinliğe varmak” için kendi sorusunu yine kendi cevapladı. Lutfi Paşa’ya göre, “Halife demek, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan demektir. Yukarıda anılan şartlar –yani fetih, dinin adaletle korunması, iyilik yapmak ve kötülüğü engellemek ve genel liderliği ele geçirmek– bir kişide toplanmışsa, o zaman sultan, imam ve halife ve veli ve emir isimlerini çelişkiye düşmeden haklı olarak kullanabilir.” Lutfi Paşa’nın görüşüne göre, mevcut şartlar Kureyş kabilesine mensubiyetin dışında kriterlerin kullanılmasını gerektirir ve bunların başında da, “dini gerektirdiği gibi ve hükmü altındaki bütün insanlara karşı korumak” gelir. Osmanlılar ise din ve adaletin korunmasında ve cihada uymakta kusursuzdular.”⁵

İttihad ve Terakki döneminde, Şeyhülislâm Musa Kâzım hilafeti “bazı şartları haiz olup Peygamber adına dinin himayesi ve dünya işlerinin idaresiyle görevlendirilen bir kişiye tevcih edilen makam” diye tanımlamıştır. Musa Kâzım’a göre, Müslümanlar halifeye, görevlerini yerine getirdiği sürece, harfiyen itaat etmekle yükümlüdürler, yoksa bu yükümlülükten muaf olurlar.⁶ Hilafetin yeniden canlanması, 1774’te Rusya ile imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması’na atfedilir, çünkü bu antlaşmanın hükümlerinden birine göre, Rus hâkimiyeti altındaki Müslümanlar Cuma hutbesinde halifenin ismini zikredeceklerdi.⁷ 20. yüzyılda, Ali Abdürrâzık (1888-1966) gibi bazı Müslüman yazarların yazdık-

5 Lutfi Paşa’nın bilimsel tezleri (treatise) Hamilton A. R. Gibb tarafından analiz edilerek İngilizceye çevirildi: “Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate,” *Oriens*, 15. cilt (Leiden, 1962), s. 288 ve müt., özellikle 290.

6 Musa Kâzım, *Külliyyat* (İstanbul, 1920), s.36; bu kitap yazarın uzun bir zaman dilimine yayılmış yazılarını içerir. Üç kez şeyhülislâm olan Musa Kâzım 1858’de Erzurum’da doğmuştur. *İcazet*’ini İstanbul Hukuk Mektebinde almış ve 1890’da *Mecelle* (Şeriat hukukunun modern versiyonu) dersleri vermeye başlamıştır. Aynı zamanda Ahmed Midhat Efendi’ye *tefsir* (dinî hukuk olan *fıkıh*’ın yorumu) okutmuştur. 1910’da İbrahim Hakkı Paşa kabinesinde şeyhülislâmlığa getirilmiş, bir ara azledilmiş, arkasından yeniden aynı göreve atanmıştır. 1918’de üçüncü ve son kez kabineye girmiştir. Daha başka şeylerin yanı sıra mason olmakla suçlanmış, fakat kendisi bunu reddetmiş ve Nakşibendi olduğunu iddia etmiştir. 1918’de İttihadçılarla birlikte yargılanmış ve Malta’ya sürülmüş fakat cezası infaz edilmeden 1920’de Edirne’de ölmüştür.

7 Sorun Gilles Veinstein tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır: *La Question du califat* (Paris, 1994), s.25-37.

larına göre, hükümdarlar hilafetin dinî bir müessese olduğu inancını “dini, tahtlarını asilerin saldırısına karşı koruyabilmek için bir kalkan olarak kullanmak amacıyla” yaymışlardır.⁸ Yurt dışındaki Jön Türkler 1896’da Mısır’da *İmamet ve Hilafet Risalesi* diye bir broşür yayımlamışlar (1908’de ikinci baskısı çıkmıştır) ve birtakım İslâmî argümanlar ileri sürerek sultanı hilafetin fonksiyonlarını ihlâl etmekle suçlamışlardır. Bu, Wilfrid S. Blunt’un, Abdülhamid’in ancak siyasi gücü sayesinde İslâm’ı bir Osmanlı hilafeti ile bağdaştırabildiği yolundaki tezini hatırlatmaktadır. Her halükârda 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, çok az kimse bunun farkına varmış veya bunu umursamış olsa bile, sultan Osmanlıların halifesi olmaktan çıkmış ve modern çağ Müslümanlarının halifesi olmuştur.

Hilafetin anlamının değişmesi hem sultanın kendi siyasi kararından hem de Müslümanların bütün Müslümanlar adına konuşabilecek, onları bazı ortak amaçlar etrafında seferber edebilecek, onlara siyasi bağımsızlık tanıyacak, kültürel ve dinî bütünlük ve haysiyetlerini koruyacak ve, en önemlisi, Avrupa işgaline karşı çıkabilecek merkezî bir İslâmî kurum için duydukları özleminden kaynaklanmıştır. Birçok Müslüman’ın gözünde, hilafet ve İslâm birbirine sıkı sıkıya bağlı kavramlardı ve hilafetin bekası İslâm dininin varlığının devamı demekti.

Hilafeti merkezî, evrensel bir Müslüman kurumuna dönüştürmeye yönelik baskı ta Abdülmecit zamanından beri hissedilmeye başlamıştı, fakat padişah halifelik sıfat ve otoritesini vurgulamaya veya Osmanlı olmayan Müslümanlara teşmil etmeye istekli değildi. Selefî Abdülaziz, padişahlık otoritesini, özellikle kendi bürokrasisinin liberal ve meşrutiyetçi kanadına, bilhassa hariciye nezaretinde üslenmiş olan güçlü Tanzimat grubuna ve onun entelektüel yavrusu Tercüme Odası’na karşı genişletmek hevesine kapıldığı için, hilafetin bu potansiyeliyle daha fazla ilgilendi. Fakat onda da önce reformist bürokrasi Osmanlı Devleti’nin uluslararası statüsünü yükseltmeye hevesli olduğun-

⁸ Bu alıntı John. J. Donohue ve John L. Espesito’nun *İslâm in Transition* adlı eserinde yayımlanmıştır (New York, 1982), s.36.

dan, Osmanlı olmayan Müslüman liderlerinden gelen pan-İslâmcı çağrılara karşı olumlu bir tavır takındı. Padişahın tahtın otoritesini pekiştirmek için halifeliği kullanmaya başlaması üzerine, bürokrasi kendisine cephe alarak gizlice saltanatın hilafetten ayrılmasını tartışmaya başladı. Görüldüğü gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda sözde dinin politikadan ayrılması felsefe ve dogma sorunlarından değil, dünyevî iktidar hırsından kaynaklanmıştır. Kendi durumlarını sağlamlaştırma süreci içinde, hem sultan hem bürokrasi ustaca, çoğu zaman hayalî argümanlar icat ederek hilafetin, laikliğin ve dinin anlamını tahrif ettiler ve bu nihayet 1924'te hilafet ilga edilinceye kadar devam etti.

Sultan II. Abdülhamid'in hilafeti bir iç ve dış politika aracı olarak kullanmış olması planlı bir eylem değildi. Dini bütün bir Müslüman olan padişah Osmanlı Devleti'nin ve hanedanının İslâmî karakterini korumaya ve ayakta kalmasını sağlamaya ve bunun için toplumun desteğini seferber etmeye, devlete yeni bir hayatîyet kazandırmaya ve Avrupa'nın Osmanlı işlerine karışmasını önlemeye kararlıydı. Abdülhamid, halifenin mutlaka Kureyş kabilesinin soyundan gelmesi gerektiği görüşünü çürütmek istemiş ve bunun için Lütü Paşa'nın, İslâm'a hizmet etmenin halifenin konumunu meşrulaştırmak için yeterli olduğu yolundaki argümanını yeniden gündeme getirmiştir. Abdülhamid'e göre de, İslâm'a hizmet, atalarının yaptığı gibi, sadece kutsal yerleri temiz ve bakımlı tutmak ve hacıların güvenliğini sağlamak değildi; İslâm'a hizmet aynı zamanda, bu dini dünya çapında korumak ve yabancı işgali altında yaşayan Müslümanların dinî haklarını savunmak demektir. Şemseddin Sami, bu görüşe uygun olarak halifeyi şöyle tarif etmiştir: "Peygamber'in vekili ve bütün Müslümanların imam ve emiri olup kutsal görevi İslâm şeriatını korumaktır."⁹ Cevdet Paşa ise şöyle demiştir: "Şevket ve kudret sahibi her kim ise ona itaat ve inkiyad feraiz-i islâmiyendic."¹⁰

9 Bkz. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî* (yeni baskı. 1978), 2 cilt, s. 586 (ilk baskı 1899-1900).

10 BA, İrade, Hariciye, belge 7894. Hilafet üzerine yazılmış olan kitap ve risaleler aynı görüşü savunmuşlardır: bkz. Nazif Sururi, *Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye* (İstanbul, 1898); ve S. Tufan Buzpınar, "Abdülhamid II, Islam and the Arabs: The Cases of Syria and Hijaz (1878-1882), doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 1991, s.21-26.

Mekke'nin, halifenin yeni imajını, İslâm'ın, bir bütün olarak, sözcüsü ve savunucusu biçiminde tanıtmak ve yaymak için bir merkez haline gelmesine paralel olarak, Hicaz üzerinde her ne pahasına olursa olsun, Osmanlı hâkimiyetini korumak çok büyük bir önem kazandı. Dolayısıyla, biri Mekke'de, öbürü Hicaz'ın tümü üzerinde otoritelerini kullanan iki yönetici arasında barış ve uyumu sağlamak ve korumak kritik hale geldi. Mekke'deki kutsal yerlerin idaresi şerif veya emirin elindeydi. Mekke Şerifi Hz. Muhammed'in ailesinin soyundan- dı ve Hicaz halkı, özellikle kabileler üzerinde büyük bir nüfuzu vardı. Emirler Avn (Abadile), Zeyd ve el-Berekât ailelerinden geliyorlardı ve bu mevki için birbirleriyle rekabet halindeydiler. Hicaz vilâyeti ise İstanbul'a bağlı olan vali tarafından idare ediliyordu. Hicaz'da ikamet eden vali dünyevî veya idarî iktidarı temsil ediyordu; emir ise, sultan tarafından tayin edilmiş olmasına rağmen, yetki ve otoritenin ruhanî diyebileceğimiz boyutunu temsil ediyordu. Böylece, doktrinal veya tarihî bakış açısından, bir Arap-Osmanlı çatışmasının görünen en muhtemel alanı Hicaz'dı. Seçkin bilim adamları, haksız olarak, hilafetin Osmanlı sultanları tarafından "gaspının" Araplarla Türklerin araları- nın açılmasının başlıca sebebi olduğunu iddia etmişlerdir.

HİCAZ'DA ARAP EMİRİ VE OSMANLI VALİSİ

Mekke şerifinin halifeye sadakati, sadece Hicaz üzerinde Osmanlı hâkimiyetini garanti etmek için değil, aynı zamanda halifenin unvanını yasallaştırmak için de önemli görünüyordu. Hicaz'daki ve Suriye ile Mısır'daki Arapça konuşan halkların birçoğu Peygamber'in kabilesinden gelen emir ve şerifleri kutsal şehirlerin gerçek ve yasal yöneticileri olarak görüyordu. Nitekim, kabile bağlarının kuvvetli olduğu Hicaz'da birçok Arap, vilâyetlerinin İslâm dünyasındaki özel yerinin bilincindeydi ve bir çeşit "saflığı" korumaya çalışarak, Osmanlı elit tabakasıyla bütünleşmeye, Osmanlı okullarına gitmeye veya Osmanlı devlet hizmetine girmeye yanaşmıyordu.¹¹ Öte yandan, Osmanlı hü-

11 William Ochsenwald, *Religion, Society, and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908* (Columbus, Ohio, 1984), s.4-7.

kümeti, Hicaz'a (ve özellikle Mekke'ye) özerk bir idare birimi olarak bakıyor ve Mekke emirlerine çok büyük bir saygı gösteriyordu. Örneğin, sultan emiri kabul ederken atalarına derin saygısını ifade etmek için ayağa kalkardı. Fakat İmparatorluğun altı yüzyıllık tarihinde, kimi harem kadınlarından farklı olarak, hiçbir Osmanlı sultanı hacca gitmemiştir. Yalnız reformcu niyetlerinden dolayı Yeniçeriler tarafından katledilen Sultan II. Osman hacca gitmek arzusunu izhar etmişti. II. Mehmed 1453'te İstanbul'u fethettikten sonra elçilerini hediyelerle Mekke'ye göndermiştir. Halefi II. Bâyezid Memlûk örneğini taklit ederek nakib-ül eşraf memuriyetini ihdas etmiştir. Bu makamın esas sorumluluğu Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'in sülalesinin, yani eşrafın (şerifin çoğulu) sicillerini tutmaktır. Eşrafın (ileri gelenler anlamındaki âyan-eşraf ile karıştırılmamalıdır) cezalandırılması da nakib-ül eşrafın sorumluluğu altındaydı ve bu adi suçlar için bile geçerliydi.¹² Sultan, emiri mensur (nesir) diye bilinen özel bir belge ile tayin ederdi. Mensur, emir hakkında beylik birkaç övücü cümleyi içerir, fakat bazı genel tavsiyeler dışında herhangi bir talimatı içermezdi.

Hicaz'ın özel statüsü aşağı yukarı 1601'den 1800'lerin ilk yıllarında Vehhabîler tarafından fethine kadar devam etti. Mısır Valisi Mehmed Ali'nin oğlu İbrahim, Vehhabîleri yenilgiye uğratıp Hicaz'ı itaat altına aldıktan sonra, bir askeri Mekke valisi olarak tayin etti ve böylece emirin rolünü basit bir memurunkine indirgedi. 1840'larda Hicaz'da Osmanlı hâkimiyetinin iadesinden sonra, İstanbul hem valiyi hem de emiri eski görevlerine iade ederek emiri geleneksel saygı ve paşa unvanı ile onurlandırdı. Mekke'nin Vehhabîler tarafından işgali sırasında İstanbul'a iltica eden emirin ailesinin bazı üyeleri Osmanlı başkentinde oturmaya devam ettiler. Bazılarına yüklüce bir maaş bağlandı ve ilerde hükümette önemli görevler verildi. Bunlara Şuray-ı devlette bir üyelik de dahildi.¹³

¹² Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri* (Ankara, 1972), s.4 ve müt.

¹³ Bkz. Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II and the Sharifs of Mecca (1880-1900)," *Asian and African Studies* 9 (1973): 2-3; ayrıca bkz. Saleh Muhammad al-Amr, "The Hijaz under Ottoman Rule, 1869-1914: The Ottoman Vali, the Sharif of Mecca, and the Growth of British

Emirin başlıca geliri Cidde’de toplanan gümrük vergilerinin yarısından geliyordu. Emir ayrıca kutsal yerlerin bakım ve onarımı için ayrılan yıllık Osmanlı tahsisatından ve Hicaz’a buğday dağıtım ve ithalinden de ek bir kâr alıyordu. Mekke ile İstanbul arasındaki ilişkiler böylece karşılıklı bir bağımlılık içinde geliyordu: emir sultandan ekonomik ve askerî destek alıyor, sultan ise emirin kendisinin siyasi otoritesini kabul etmesi ve hacıların güvenliğinin sağlanmasına, kutsal şehirlere ulaşım yollarının açık tutulmasına ve kabilelerin sadakatinin sağlanmasına yardımcı olması neticesinde yasallık ve hüsnü kabul kazanıyordu. Emir, Mekke üzerinde bazı yargı haklarının yanı sıra, piyasa deneticisi (muhtesib) ve lonca başkanlarıyla mahalle muhtarları gibi kimi şehir memurlarını tayin yetkisi de vardı.¹⁴ Politik nüfuzunun farkında olan Bâbî’li, tayin ettiği Medine ve Mekke kadılarına sık sık emirin faaliyetlerini rapor etmeleri için talimat verirdi. Sultan her yıl emiri memuriyetinde ibka’ etmek (sürekli kılma) için bir irade çıkarır, yani bir anlamda emiri yeniden tâyin ederdi. Mekke ve Medine’deki kutsal yerlerin (Harem-Haremeyn), binalar ve iş yerleri iki şeyh tarafından idare edilirdi. Medine şeyh veya muhafızı genellikle şehrin Osmanlı valisi olurdu; Mekke’deki camiin (Kâbe’nin) yönetimi görevi ise 1864’te Hicaz valiliği ile birleştirildi. İmamlar, müezzinler ve bakım personelinin başları Harem şeyhine karşı sorumluydular. Ayrıca, iki kutsal şehir için İstanbul tarafından tâyin edilen müftüler vardı.

Abdülhamid Hicaz’ın kendisine Müslüman dünyasındaki nüfuzunu pekiştirmek için eşi bulunmaz bir fırsat verdiğini biliyor veya öyle sanıyordu; çünkü aslında Hicaz sultanın hilafet iddiasını tehlikeye de düşürebilirdi. İngilizler, şayet Abdülhamid’in meşru halife olmadığını, çünkü Kureyş kabilesinin soyundan gelmediğini kanıtlayabilirlerse, hilafet hakkını çürütebileceklerini ve prestij ve nüfuzunu sarsabileceklerini biliyorlardı. Dolayısıyla, 1880’lerde Bâbî’li’nin Londra ile

Influence,” doktora tezi, Leeds Üniversitesi, 1974; 1978’de Riyriyat’ta kitap halinde yayımlanmıştır. S. Tufan Buzpınar, “Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Days of Abdülhamid II: 1877-1882,” *Die Welt des Islams* 36 (1996): s. 9-89.

14 Ochsenwald, *Religion, Society*, s. 14-18.

ilişkileri bozulunca, İngiliz dış politikasının sorumluları etnik ve milliyetçi bir görüşü benimseyerek bir Arap olan Mekke şerifinin meşru halife olduğunu, Türk olan Abdülhamid'in ise bir gâsıp olduğunu iddia ettiler. İngilizlerin hilafeti dillerine dolama planları ilk kez 1877'de, 1859'dan 1868'e kadar dışişleri bakanlığında çalışan ve Arapları Türklerden ayırmak için harcadığı çabalara gereğinden fazla önem verilen Wilfred S. Blunt'ın bir "Arap halife" fikrini lanse etmesinden ve bu konudaki görüşlerini yayımlamasından beş yıl kadar önce su yüzüne çıktı.¹⁵ Her halükârda, Mekke'nin kırk mil kadar batısında yer alan Cidde Limanı'ndaki bir temsilcileri vasıtasıyla, İngilizler orada eşi bulunmaz bir stratejik avantaj sağlamışlar ve bunu Hint hacılarını kontrol etmek, bilgi toplamak ve emir ile mahallî şeyhlere baskı yapmak için kullanmaya başlamışlardı. Osmanlı arşivlerinde yer alan bir dizi belge Abdülhamid'in İngilizlerin niyetlerinden ve olanaklarından haberdar olduğunu ve propagandalarını etkisiz kılmak için elinden geleni yaptığını göstermektedir.¹⁶

Osmanlıların İngilizlere karşı koyacak ekonomik ve askerî güçleri yoktu. Sultan, yanlış hesaplanmış bir cihadın geri tepebileceğini ve zayıf düşmüş Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın misillemelerine karşı koyamayacağını biliyordu. Fakat cihad tehdidinin, iyi idare edilecek olursa, uygun sonuçlar doğurabileceğini tahmin ediyordu. Ne var ki, tehdidin inanılır olabilmesi için, sultan halifelik unvan ve otoritesini koruyabilmeli ve Haremeyni tamamen hâkimiyeti altında tutabilmeliydi. İçerdeki bazı muhalifler de sultanı, dini cismanî ve dünyevî iktidarını güçlendirmek ve yasallaştırmak için kullanmakla suçluyorlardı. Kimi meşrutiyetçiler zaten öteden beri, hilafet saltanattan ayrılacak ve Mekke eminine verilecek olursa, şerifin Müslümanların ruhanî lideri

15 Wilfrid S. Bulunt, *The Future of Islam* (Londra, 1882). Niyazi Berkes *The Development of Secularism in Turkey*'de Arap hilafeti fikrini lanse ettiği için Blunt'u aşırı biçimde övmüştür; David D. Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York, 1990), s. 108-9'da bu görüşü tekrarlamıştır. Hilafet hakkındaki İngiliz görüşlerinin ayrıntıları için bkz. Buzpınar, "Abdülhamid II", s. 46-55.

16 Bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 164/47, 28 Haziran 1880; 165/55, 2 Ağustos 1880; 164/144, 27 Haziran 1880.

haline geleceği ve sultanın otoritesini yasallaştırmak için meşrutî yöntemlere başvurmak zorunda kalacağı görüşünü savunuyorlardı. Osmanlı ülkesinde çok gezen ve birçok meşrutiyetçiyle konuşan Gabriel Charmes, Midhat Paşa'nın meşrutiyet rejimini pekiştirmek istediğini ve bu amaçla Hicaz'a ve hattâ başka Arap vilâyetlerine daha fazla özerklik vermekten yana olduğunu ve belki de emiri halife ilân ederek hilafeti Osmanlı saltanatından ayırmak niyetinde olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷ Daha önce de belirtildiği gibi, Midhat Paşa'nın İngilizlerle ilişkileri olduğu ve Abdülhamid'in kendisini tahttan indirmek istemesinden kuşkulandığı bilinmektedir. Paşa'nın İngilizlerle ilişkisi, idam cezası Taif zindanında ömür boyu hapis cezasına çevirildikten sonra bile devam etti. Midhat Paşa'yı Taif'te öldürtme teşebbüsleri, İngiliz sefaretinin paşanın ailesini bu komplolardan haberdar etmesi üzerine akim kaldı. Midhat Fransızlara kişi özgürlüğünün idealist şampiyonları gözüyle bakıyordu ve 4 Ocak 1883'te Cidde'deki diplomatik temsilcisine başvurarak kendisiyle birlikte hapisten kaçmak isteyen iki arkadaşına yardımcı olmasını istedi. Paris'ten aldıkları talimat üzerine Cidde'deki Fransızlar paşanın talebini geri çevirdiler. Şunu da kaydetmek gerekir ki, Midhat daha önce, Mayıs 1881'de de İzmir'deki Fransız konsolosluğundan iltica hakkı istemiş ama Osmanlı yetkililerine teslim olmaya ikna edilmişti. Midhat Paşa nihayet, alenî ve "dürüst" bir yargılama vaadiyle tutuklandı ve bu yargılama sonucunda Abdülaziz'in öldürülmesini planlamak suçundan idam cezasına çarptırıldı. İşin aslı şudur ki, milliyetçi ve reformcu olduğu için ne Fransızlar, ne İngilizler, ne de öncelikle Ruslar severdi Midhat Paşa'yı.¹⁸

Mısır'ın görevden alınan hıdivi İsmail, Abdülhamid tarafından

17 Charmes'in etraflı makaleleri özet olarak Türkçeye çevrilip sultana takdim edilmiştir. Abdülhamid bunları dosyalarında saklamıştır. Tarihsiz tercüme için bkz. BA, Yıldız, bölüm 33, dosya 91, belge 1626. Mütercim Charmes'in bir süre İstanbul'da oturduğunu ve Suriye'yi ziyaret ettiğini özel olarak belirtmiş ve böylece bilgilerini güvenilir otantik Arap ve Türk kaynaklarından aldığını söylemek istemiştir.

18 Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat ve Rüştü Paşaların Tevkiplerine Dair Vesikalar* (Ankara, 1946); Abdurrahman Çaycı, "Midhat Paşa'nın Taif Kalesinden Kaçma Tasavvuruna Dair Yabancı Belgeler," *Belgelerle Türk Tarih Dergisi* (8 Mayıs 1968): 46-42.

(İngilizlerle anlaşarak) azlinin intikamını almaya karar vererek 1879'da padişahı hilafeti gaspetmekle suçladı. İsmail iddiasını kanıtlamak için, eski sekreteri İbrahim el-Muvailihi'nin Napoli'de basılmış *el-Hilafe* adlı kitabını delil gösterdi ve aynı amaçla Paris'te *el-İttihad* adlı yayını finanse etti; fakat sultanın yerini alacak bir Arabı hilafete aday göstermedi. Paris'teki Osmanlı sefaretî mahrem olarak Hariciye Nazırına, İbrahim Bey Melhi (Muvailihi) tarafından yazılmış olup sultanın halife unvanına karşı çıkan bir broşürün hacılar arasında dağıtılmak üzere gizlice gemiye yüklendiğini bildirdi. Osmanlı hükümeti Hicaz gümrük makamlarını uyardı ve bu konuda Napoli'de girişilecek ilk teşebbüsün başarılı olmaması halinde sözkonusu broşürün müsadere edilmesini istedi.¹⁹

EMİRLER VE İNGİLİZLER

1880'e gelindiğinde, İngilizler, Hicaz'ın, halife tarafından Hint Müslümanlarını ayaklanmaya teşvik etmek için belli başlı bir güç üssü haline gelmekte olduğu sonucuna varmışlardı. Daha 1876'dan itibaren, Aden'deki İngiliz daimî temsilcisine Hindistan'dan gelecek hacıları yakından izlemesi için talimat verilmişti. Sonraları, James Zohrab İngiliz konsolosluğunda Cidde'ye tayin edildi. Emire gerçek bir hükümdar gibi davranan Zohrab onu Afganistanlı Şîr Ali'ye bir elçilik heyeti göndererek İngilizlerle anlaşmasını tavsiye etmesini istedi, "çünkü İslâm'ın İngiliz himayesine ihtiyacı vardı". Zohrab, şerifin sözünün Müslümanlar arasında sultanın sözüne ağır bastığına inanıyordu; çünkü, diyordu: "Şerif doğrudan doğruya Peygamber'in soyundan geliyor ve İslâm'ın ruhanî veçhesini temsil ediyor; sultan ise sadece siyasi yönünü canlandırıyor" Ram Lakhan Shukla durumu şöyle izah ediyor: "Afganistan'a gidecek heyetin hazırlıkları devam ederken, Zohrab gayri memnun Arapları kışkırtarak Arapları Türklerden koparıp İngiliz yanlısı Şerif Hüseyin Paşa'nın işbirliğiyle İngiliz hâkimiyeti altına sokma planlarını desteklemeye çağırırdı". Zohrab'ın görüşüne göre, Türkiye artık İngilte-

19 Osmanlı yazışmaları için bkz. BA, Yıldız, Sadaret, belge 165/ 154, 3 Ekim 1880.

re'ye dost gözüyle bakmıyordu –yani Türkiye İngiltere'nin talimatına uymuyordu– ve onun için İngiltere'nin sultanı İngiltere yanlısı bir politika izlemeye zorlamak için yeni bir silâha müracaat etmesi gerekiyordu.²⁰ Zohrab, Hicaz üzerinde bir İngiliz himayesi kurulacak olursa şerif Osmanlı kontrolünün dışında kalır ve İngiltere rahatça “bütün Müslüman dünyasını elinde oynatabilirdi.”²¹ İngiltere'nin İstanbul sefiri Henry Layard, Zohrab'ın görüşünü paylaşıyor ama temkinli davranmayı tavsiye ediyordu. Ama Şerif Hüseyin Paşa Mart 1880'de, Afganistan'da İngiltere politikasını desteklemesine kızan bir Afganlı tarafından öldürülünce, her şey değişti ve bütün hazırlıklar durdu. Abdülhamid, Hüseyin'in yerine, şerif olarak rakip Zeyd kabilesinden Abdülmuttalib'i (veya Muttalib'i) atadı. Muttalib doksan yaşındaydı, hararetli İngiliz düşmanı, son derece dürüst ve bağımsızdı.

Muttalib daha önce de, 1851 ile 1855 arasında emirlik yapmıştı. Ama hükümet aleyhtarı faaliyetlerinden dolayı (köle ticaretinin ilgasını amaçlayan bir de isyan çıkarmıştı) görevinden alınmıştı. Yeniden sultanın gözüne girmek için, Muttalib, Abdülhamid'e Avn ailesi üyelerinin İstanbul'daki liberal dostlarıyla birlikte Abdülaziz'i devirmek için 1876'da bir komplo kurduklarını haber verdi.²² Yeniden tayin edildiği ve kısa süren (1880-82) ikinci emirliği sırasında, Muttalib iki valinin (Naşid ve Saffet Paşa'lar) azlini ve Hacı İzzet Paşa'nın bu göreve önce atanmasını sonra da sonra uzaklaştırılmasını sağlamıştı. Medine naibi Tahsin Ağa'yı ulemaya kötü muamele etmekle suçlamış,

- 20 Bu bilgi Zohrab'ın ve Hindistan Hükümetinin Londra'ya çektikleri telgraflardan gelmektedir. Bkz. Ram Lakhan Shukla, *Britain, India and the Turkish Empire, 1853-1882* (Yeni Delhi, 1973), s. 96-212, özellikle 191 ve “Anti-Turk Activities of the British among the Arab Chiefs” başlıklı bölümün tümü. Tufan Buzpınar, “The Hijaz, Abdülhamid II and Amir Hussein's Secret Dealing with the British, 1877-80,” *Middle Eastern Studies* 33 (1995): 99-123.
- 21 Foreign Department, Political (Government of India) dispatch 135 (12 Ocak 1880) Zohrab'dan Alston'a, bkz. Shukla, *Brian, India*, s. 192. Osmanlıların İngiliz niyetlerinden haberdar oldukları *Tercüman-ı Hakikat*'in 30 Ocak (Kânunusani) 1881 tarihli sayısında ve başka yayınlarda ifade edilmiştir.
- 22 Muttalib'in sultana mektupları arşivlerde; bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 164/144 ve 147, 27 ve 28 Haziran 1880. Muttalib'in 1850'lerdeki isyanı Ahmed Cevdet Paşa tarafından etraflı bir surette ele alınmıştır. *Tezakir*, 3 cilt, yayına hazırlayan Cavid Baysun (Ankara, 1953), 1. cilt, s. 101-52.

sonra da şeyhülharem (Medine muhafızı) Hayrullah Efendi'yi, eski bir şeyhülislâm olmasına rağmen, tevazu ve adab'dan (görgü, nezaket) yoksun olduğu ve kutsal binalarla yeterince meşgul olmadığı için kınamıştı.²³ Haremeyn'deki Osmanlı-Türk personeline yönelik saldırısında kendisini haklı göstermek için, Muttalib 1881 hac mevsiminde hiçbir ciddi olay çıkmamış ve salgın hastalıkların kontrol altına alınmış olmasıyla övünmüş ve bundan kendine pay çıkarmıştır.

Aslında, Eylül 1881'de çıkan bir kolera salgını ilk hafta içinde 157 kişinin ölümüne yol açmışken, haccın ikinci haftasında sadece 42 ölüm vak'ası kaydedilmiştir ama bu Muttalib'in duaları sayesinde değil, Osmanlı ordusunda binbaşı olan Nuri Efendi'nin aldığı tedbirler sayesinde olmuştur.²⁴ 1865'de İstanbul'da toplanan Karma Hıfzıssıhha Konferansı'nın tavsiyelerini uygulamaya başlamış olan Osmanlı hükümeti, Hicaz'da bir sağlık encümeni kurmuş, Cidde'de karantina uygulamış ve Mekke'ye daimî bir hekim yollamıştı. 1881'de hükûmet İngilizlerle Fransızları ülkelerinden gelecek hacı sayısının artması karşısında doğabilecek sağlık tehlikesi konusunda uyardı. Bu ikaz Cezayir'deki Fransız yönetiminin işine yaradı ve bu ülkenin Mekke'ye gönderdiği hacı sayısı azaltılmaya çalışıldı. Amaç görünüşte hacıların Arabistan'dan silâhlarla ve Fransız hâkimiyetine başkaldırmak niyetiyle dönmelerini önlemektir. Fakat Fransa Dışişleri Bakanlığı haccı teşvik etti ve onun da daha gerçekçi amacı hacıların Cezayir'in nisbî güvenlik ve refahını Osmanlı topraklarındaki korkunç yoksullukla kıyaslayabilmelerini sağlamaktır.²⁵

Sonunda Hicaz valisi, Şerif Abdülmuttalib ile kozlarını paylaş-

²³ BA, İrade, Dahiliye, belge 69860; ayrıca bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, s. 110-20; Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme*, s. 70 ve müt.; Abu Manneh, "Sultan Abdülhamid II," s. 12; Shukla, *Britain, India*, s. 206 ve müt.

²⁴ Kolera vak'aları hakkında bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 168/65, 28 Eylül 1881; 165/106, 28 Ağustos 1880; ve 169/18, 1 Aralık 1881. Osmanlı İmparatorluğu'nda kolera ve alınan ilk tedbirler hakkında bilgi için bkz. Daniel Panzac, *La Peste dans l'empire ottoman: 1700-1850* (Paris, 1985); ve Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilâtı, 1865-1914* (Ankara, 1996); bu kitap Birinci Dünya Savaşı'nı da mercek altına almaktadır.

²⁵ Bkz. Pierre Boyer, "L'administration française et la réglementation du pèlerinage à la Mecque (1830-1894)," *Revue d'Histoire Magrebine* (Temmuz 1977): 276-93.

maya karar verdi. 1881'den bu yana on yılı aşkın bir zamandan beri vali olan Osman Nuri Paşa, Muttalib'i, Bâbîâli'ye karşı yeni bir isyan başlatmakla suçlayarak görevinden aldı ve hapsedirdi; gerekçesini desteklemek için de birtakım "ele geçirilmiş" mektupları gösterdi. Hicaz halkı buna o kadar memnun oldu ki, Mekke'nin bir semti olan Naka'da, aşırı sevinç, coşku ve tezahürat altmış kadar kişinin ölümüne sebep oldu: insanlar tüfekleriyle havaya ateş ederken kurşunlar bir cephaneliğe isabet ederek patlamaya yolaçtı.²⁶ Hindistan'dan gelen İngiliz kaynaklı haberler, Muttalib'in sözde komplo mektuplarının aslında İngiliz memurlar tarafından hazırlanarak yine onlar tarafından "ele geçirilmiş" olduğunu göstermektedir. Bizzat Osman Nuri Paşa, Abdülmuttalib'i memuriyetinden azletmek için sözde sultan tarafından gönderilmiş sahte bir ferman kullanmış fakat bu eylemlerinden dolayı hiç cezalandırılmamıştır. İngilizlerin bütün istediği, baş düşmanları olan Muttalib'in daha yumuşak başlı ve İngiliz dostu Avnürrefik (1852-1905) ile değiştirilmesiydi. İngilizler, konsolos Zohrab'ın "hâkimiyetleri altında en az 60.000.000 Müslüman bulunan İngiltere'nin Mekke'de hükümlan olan bir adamla, sadece 16.000.000 tebaası olan sultana oranla daha çok ilgilenmeleri gerektiği" yolundaki tavsiyesini ciddiye aldılar.²⁷ Bir kere tayin edildikten sonra, Avnürrefik yirmi yılı aşkın bir süre iktidarda kaldı ve İngilizlerle, Bâbîâli ile ve Osmanlı valileriyle, özellikle Ahmed Ratib Paşa (1893-1908) ile çok iyi ilişkiler kurmayı başardı. Ama Osmanlı memurları emirden hep şüphelendiler. Osman Nuri Paşa şerifin otoritesini asgariye indirmeye çalıştı, fakat Avnürrefik bunu protesto ederek Mekke'den Medine'ye geçti ve bu arada Hicaz'ın ileri gelenleri ve kabileleri ayaklanmak için hazırlandılar. Osman Paşa başka bir göreve nakledildi fakat sultanın gözünden düşmedi. Bu arada, yüz yaşına gelmiş olan Muttalib 1887'de Medine'deki köşkünde öldü.

1886'dan sonra, yeni emir ve sultan iyi geçinmeye devam ettiler. Fakat Avnürrefik İngilizlerle gittikçe daha yakınlaşan ilişkiler kur-

²⁶ BA, Yıldız, SHM, belge 172/85.

²⁷ Bkz. Shukla, *Britain, India*, s. 202.

du ve yetersizlik, kötü yönetim ve mütehakkim davranışları yüzünden mahallî desteğini büyük ölçüde kaybetti. Butrus Ebu-Manneh, Abdülhamid'in Avnürrefik'i bu nüfuzlu mevkide bu kadar uzun süre tutmuş olmasının nedeninin Müslümanlara sultanın İslâm dünyası için ne kadar elzem olduğunu anlatmak ve "imamlar Kureyş'ten çıkar" deyimine inanmamalarını sağlamak olduğuna inanır.²⁸ Diğer bir deyişle, kurnaz sultan, Müslümanlara Peygamber'in kendi torunlarından daha iyi baktığının altını çizmek istemiştir. Ama Abdülhamid'in Avnürrefik'i emirlikte tutmasının asıl sebebi, Avnürrefik'in sultanın halifelik sıfat ve unvanını sorgulamaya yanaşmamasıydı. Arap topraklarında çalışan Osmanlı memurları, Mısır yüksek komiseri Ahmed Muhtar Paşa dahil olmak üzere, 1894'te sultana emirliği kaldırmasını ve bütün yetkileri valilerin elinde yoğunlaştırmasını tavsiye etmişlerdi; fakat sultan bunu kabul etmemişti, çünkü emir, sultanın kabilelerle ilişkilerinde büyük bir rol oynuyordu. Her zamanki gibi, Abdülhamid Hicaz'da, vilâyeti işgal etmeleri için İngilizlerin eline bir bahane ve fırsat verecek herhangi bir huzursuzluk çıkmasını önlemek istedi. Ama bir yandan da kendisi Hicaz'a iyi eğitim görmüş dört piyade taburu ve beş savaş gemisi gönderdi ve istihkâmları pekiştirdi.

İngilizler, Beyannametü'l-Ummeti'l-Arabiye (*Araplarla İlgili Olayların Hikâyesi*), *en-Nahle* (Arı), *el-Mirat* (Ayna) ve özellikle rahip John Louis Sabunji tarafından yayımlanan *el-Khalifa* gibi gazete ve broşürlerin yayınına desteklemeye devam ettiler. Sonunda, Hicaz ve Hadramut'un yerli liderleri, özellikle İtalya ve Fransa'nın Doğu Afrika'da bazı bölgeleri işgal etmelerinden ve Hicaz'a da göz diktiklerinin anlaşılmasından sonra, İstanbul'un hâkimiyetinden çok Avrupa'nın yayılcılığından korkmaya başladılar. Abdülhamid'in sadık bir destekleyicisi ve danışmanı olan Hadramut emiri ünlü Seyyid Fadl Paşa sultana, savaş gemileri göndermek ve bölgeye memurlar yerleştirip mahallî ileri gelenlere hâlâ Osmanlı tebaası olduklarını hatırlatmak ve ara sıra madalya vermek suretiyle Güney Arabistan'da Osmanlı varlı-

ğını kanıtlamaya çalışmasını tavsiye etti. Güney Arabistan'ın kıyı topraklarının "İslâmiyet'in merkezi Hicaz'a ve başka Arap ülkelerine bağlı olduklarına ve şayet işgal edilecek olurlarsa bundan büyük zararlar doğabileceğine" inanan Fadl, Umman'ın Osmanlı nüfuz sahasına alınmasını savunacak kadar ileri gitti.²⁹

1880'lerin sonuna gelindiğinde, Hindistan İngilizlerin halife âleyhtarı kampanyasının ikinci bir merkezi haline geldi. *Punjab Times* gazetesi Osmanlı halifesinin meşruiyetini sorguladı ve bunun üzerine Bâbiâli İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Salisbury'den İngiliz hükümetinin *Punjab Times*'in görüşlerine karşı çıktığına dair bir beyanda bulunmasını istemek zorunda kaldı. *Morning Post* gazetesi tarafından yayımlanan bir tekzipte, Osmanlı hükümeti son Abbasi halifesinin 1517 yılında unvanını gerçekten Osmanlı sultanı I. Selim'e devrettiğini iddia etti ve bu feragat beyanının herkes tarafından bilindiğini ve incelenmeye açık bir resmî belge ile tevsik edilmiş olduğunu bildirdi (oysa, daha önce de belirtildiği gibi, böyle bir belgenin mevcudiyetine dair hiçbir delil yoktur).³⁰ Bâbiâli aynı zamanda Osmanlı sultanının bir "padişah" veya "egemen, kutsal İslâm ülkesinin (yani Hicaz'ı da içeren Osmanlı Devleti'nin) hükümdarı" olduğunu bildirdi ve ayrıca "kutsal toprakların koruyucusu ve savunucusu" diye şanlı bir unvana sahip olduğunu vurguladı.³¹ Hintli Müslümanlar tarafından okunduğu bilinen *Punjab Times* ve onun gibi Osmanlı hilafetini sorgulayan ve Abdülmecid'in İngilizlerle işbirliğini eleştiren daha başka Hint gazetelerinin Bâbiâli'yi ileri derecede tedirgin ettiği anlaşılmaktadır. Lahor'da yayınlanan *Ahbar-i Am* (Kamu Haberleri) adlı gazete "Rum sultanının bütün Müslümanların halifesi olduğunu" ve Hint Müslümanlarının kendisine bağlılık ve destek borçlu olduklarını inkâr etti. Ayrıca İngilizlerin "1857'de Hindistan'da patlak veren isyanın İngiltere ile halife arasında mevcut dost-

29 Fazıl'ın mektupları Başbakanlık Arşivlerindedir. BA, Yıldız, bölüm 14, dosya 12, belge 88/26 (tarihsiz); bkz. bölüm 8.

30 *Punjab Times*'de çıkan makale üzerine Saray ile Bâbiâli arasındaki yazışma için bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 211/65 ve 214/63, 5 Mart 1888 ve 7 Haziran 1888. Bütün bu yazışmalar için ayrıca bkz. Orhan Koloğlu, *Avrupa Kışkacında Abdülhamid* (İstanbul, 1998), birçok yerlerde.

31 BA, Yıldız, SHM, 214/63.

luk ve ittifak sayesinde bastırıldığını unutmamaları gerektiğini ekledi.”³² Bu saldırıları somut eylemlerle karşılamak istercesine, hükümet Hicaz’daki bütün Osmanlı yetkililerine bir tamim göndererek hacılara en üst düzeyde bir nezaket gösterilmesini ve şikâyetleri peşin olarak önleyecek şekilde mümkün olan her türlü yardımı kendilerinden esirgmemesini istedi.³³ Mısır’da da *el-Ceziretü’l-Mısriye* ve *el-Kahire* gibi bazı gazeteler kendi hıdivlerine “malik” ve hattâ “halife” diye hitap ederek sultanın Arapların kendisine sadakati konusundaki kaygısını daha da arttırdılar.³⁴ Mısır basınında sultanın halifelik unvanına hakkı olduğunu kabul eden yazılar da çıktı.³⁵ Aydın valisi olan eski sadrazam Kâmil Paşa, sultana, Osmanlı halifesinin meşruiyetini sorgulayan çok sayıda gazetenin kaçak olarak vilâyetine sokulduğunu ve Müslüman nüfus tarafından okunduğunu, fakat çoğunun hilafet konusunda bir emr-i vaki halinde kesinlikle sultanın yanında yer alacağını haber verdi. Kâmil Paşa, halkın bu bağlılığını muhafaza etmek için, İstanbul’un hükümeti eleştirenlere ve rejim mühaliflerine âdil davranmasını, bunları haksız yere uzak ülkelere sürgüne göndermemesini tavsiye etti.³⁶

Sultan Abdülhamid’in gittikçe şiddetlenen mutlakiyeti Arabistan ve Mısır’ın sadece elit tabakaları arasında değil, aynı zamanda nüfusun alt kademelerinde de muhalifler yaratmıştı. Popüler vaizler olarak çalışan bazı mehdiler açıkça Osmanlı aleyhtarı bir tavır takındılar. Aslında Hadramut kabilelerinden birine mensup olan Yemenli Seyyid Safir Efendi Medine bölgesine yerleştikten sonra yerliler arasından çok sayıda mürid celbetti ve oradaki kabilelerle iyi ilişkiler kurdu. Anlaşıldığına göre, sultanın hükümetini eleştirdi ve mahkeme kararlarına, yetkili-

32 A.g.b., 208/90, 15 Aralık 1887. Başka gazetelerle ilgili yazışmalar için bkz. BA, Yıldız Defteri, belge 372, bölüm 36, Mektup 144/xiii, 27 Nisan ve 2 Mayıs 1891.

33 BA, Yıldız, SHM,212/60, 5 Nisan 1888.

34 Sadareten Saraya rapor. A.g.b., belge 224/3, 2 Nisan 1889.

35 Hilafet karşıtı kampanyanın ayrıntılı tarihçesi için bkz. Caesar Farah, “The Islamic Caliphate and the Great Powers, 1904-1914,” *Studies on Turkish-Arab Relations* 2 (İstanbul, 1987), s. 37-48; ve Tufan Buzpınar, “Abdülhamid II and Sayyid Fadl Pasha of Hadramut,” *Journal of Ottoman Studies* 13 (1993): 227-39.

36 Rapor doğrudan doğruya Saraya gönderilmişti; bkz. BA, Yıldız, Kâmil Paşa Koleksiyonu, belge 86/9, 880, Eylül 1899.

lerin ve hattâ halifenin emirlerine uymayı reddetti. Seyyid Safir çeşitli vakıfların gelirlerine el koydu ve kurulu dinî düzenin hükümetten yana mensuplarına (meselâ Şeyh Halil Harputî Efendi'ye) karşı fizikî şiddet kullanmakta tereddüt etmedi; sonunda Yemen'e geri gönderildi.³⁷ Halk arasında çok sevilen ve sayılan kendinden menkul mehdilerin ve mistik vaizlerin sayısı yüzyılın sonuna doğru iyice çoğalmaya başladı. Sultan bunlardan siyasi ve sosyal statükoyu veya sultanın yönetimini ve halife unvanını sorgulamayanları hoş gördü, fakat tehlikeli görülenleri cezalandırdı (genellikle maaşlı sürgünle). 1884'te Mehdi olduğunu iddia eden Şeyh Muhiddin, Şam'dan Adana'ya getirildi, sonra Silifke'ye gönderildi ve orada Kur'an'dan âyetler okuyarak iddialarını sözde kanıtladı. Daha sonra zararsız hale getirilmek üzere Akdeniz'in küçük adalarından birine gönderildi.³⁸ Son olarak, muhalefet dinî kurulu düzenin kendi içinden su yüzüne çıkmaya başladı. Jön Türkler Avrupa'da örgüt ve derneklerini kurduktan sonra, İstanbul'daki bazı din adamları onlara katıldılar veya halifeyi alenen tenkit ettiler. Meselâ, Hoca Muhiddin Efendi Osmanlı sultanlarının hilafeti gaspettiklerini ve bu itibarla Abdülhamid'den "halife" diye bahsetmenin veya kendisine bu unvanla hitap etmenin günah sayılması gerektiğini ileri sürdü.³⁹

HİLAFAETLE İLGİLİ İNGİLİZ PLANLARINA OSMANLI TEPKİLERİ

Sultan Abdülhamid İngilizlerin ve Fransızların bir Arap hilafeti davasını savunma çabalarını dikkatle izledi. Osmanlı hükûmeti, İngiltere'nin Arap ülkelerine pek çok *mutemehdi* –ya da sahte Mehdi– gönderdiğine dair sağlam bilgiler edindiğini iddia etti.⁴⁰ Bu sözde çabalara karşı koymaya yönelik çeşitli eylemlere girişildi. Örneğin, 1883'te bir sözde Mehdi Kudüs ve Suriye'de Osmanlı polisi tarafından yakın-

37 BA, Yıldız, SHM, 215/40, 30 Temmuz 1888.

38 A.g.b., 180/22, 10 Kasım 1884.

39 Bkz. M. Şükrü Hanoğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler, 1889-1902* (İstanbul, 1986), s. 114.

40 BA, Yıldız, bölüm 36, dosya 15, belge 2467/1, 4 Mart 1884.

dan takip edildi, fakat insanları isyana teşvik ettiğine dair hiçbir kanıt elde edilemedi. Suriye'nin Mısır sınırında da İngilizler tarafından yetiştirilmiş "Mehdilerin" yakalanması için tedbirler alındı. Görevlilere telgraflar çekilerek popüler din ajitatörlerine göz kulak olmaları istendi. Benzer talimatlar Trablusgarb valisine de gönderildi, çünkü Sudan Mehdisinin Fizan kabilelerini davalarına kazanmak için seferber ettiğine dair haberler alınmıştı.⁴¹ Sultanın şüpheleri diplomatik murahhaslarının raporlarıyla kuvvetlenmişti. Özellikle, Londra'daki Osmanlı konsolos vekili viskonsül Halil Halid'in gönderdiği uzun bir rapor, İngilizlerin Ortadoğu, Arabistan ve hilafetle ilgili niyetleri hakkındaki Osmanlı görüş ve düşüncelerine ışık tutar.

Viskonsülün raporuna göre, İngilizlerin Irak, Basra ve Arabistan ile ilgisi artarak o noktaya gelmişti ki, Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını ve çökmesini beklemeden bölgeyi doğrudan işgal etmeleri bir an meselesi gibi görünmekteydi. Lord Curzon'un görüşlerini yankılayan Halid'e göre, Rusya faraza Osmanlı topraklarının hepsini işgal etse, bu İngilizlerin hiç umurunda olmayacaktı, yeter ki bunun sonucunda İngiltere'nin dış ticareti genişlesin. Nitekim, hâlen çarın hâkimiyeti altında bulunan eski Osmanlı topraklarında böyle olmuştu. Halit'in inancı oydu ki, İngilizler Hristiyan olan her şeyi sevdiklerine göre, içgüdüsel olarak Türk hâkimiyetinin İstanbul'da bile sona ermesini arzu ederlerdi. Osmanlı topraklarının eninde sonunda Ruslar tarafından işgalini kaçınılmaz ve şiddetle arzu edilir bir şey sayan İngilizler, bunun halifeyi ebediyen susturacağını ve 75 milyon Hint Müslümanını İngiltere'ye daha da yaklaştıracığını ve böylece "vahşi topraklara Hristiyan medeniyetini götüreceğini" tahmin ediyorlardı. Bunun ayrıca İngiltere'nin Mısır'da tam bir hâkimiyet kurmasına, Arabistan'ı ve Körfez bölgesini işgal etmesine ve bu sâhaları Hindistan'a bitıştirmek için İran'da demiryolları inşa etmesine izin vereceğini umuyordu. İngiltere'nin Osmanlı ülkesinde askerî, siyasi ve ekonomik bir uyanış veya canlanışın Hintliler, Endonezyalılar ve diğer Müslümanlar

41 Bkz. BA, Yıldız Koleksiyonu, belge 175/47, 28 Kasım 1889.

üzerinde elektrik şoku gibi olumlu bir etki yaratmasından ödü kopuyordu. Nitekim, bu kitleler 1897 Yunan Savaşı'nda Osmanlıların kazandığı zaferleri coşkuyla karşılamışlar ve yürekten alkışlamışlardı. Osmanlı diplomatı (Halil Halit) halifeye dalkavukluk yaparak dünya Müslümanları üzerindeki manevî ve ruhanî nüfuzunun, İngilizleri Körfez ve Arabistan üzerindeki niyetlerinden caydırabilecek tek etken olduğunu bildirdi. Ve dolayısıyla Arapların iyi niyetini kazanmak için elinden geleni yapmasını, ticareti arttırmasını ve Arap vilâyetlerinde etkili bir yönetim şebekesi kurmasını kendisine tavsiye etti. Halit'e göre, Araplara iyi muamele edilmeli, adaletli ve saygılı davranılmalı, özgürlükleri desteklenmeli ve ileri gelenlerinin serveti aç gözlü ve paracanlısı Osmanlı memurlarının hırs ve tamahından korunmalıydı. Arabistan'da başarılı bir yönetim, dünyanın her tarafında halife sevgisini arttırır ve otoritesini pekiştirirdi. O kadar ki, "artık Umman Emirliği bile zamanı gelince hilafet devletine katılmaya ikna edilebilir ve belki de hükümdarı Bâbü'ali'nin Umman valisi olurdu."⁴²

Londra'nın Mekke'de halife tahtına bir Arabı oturtma planlarının farkında olan Abdülhamid, "İngilizlerin bütün düvel-i muazzamanın (büyük devletlerin) en tehlikelisi olduğuna, çünkü verilmiş sözün onlar için hiçbir kıymeti olmadığına" inanmıştı.⁴³ Abdülhamid'in gözünde, Gladstone ile Papa IX. Pius'un birbirinden hiçbir farkı yoktu: ikisi de aynı kafadaydı ve aynı dinsel önyargı yolunu tutmuşlardı; oysa, hiçbirinin Doğu'daki gerçek durumdan ve oradaki Hıristiyanlara nasıl iyi muamele edildiğinden haberi yoktu. Sultan İngilizlerin Mısır hıdivini halife ilân etmekten veya, zaruret halinde, Lord Cromer'i bile halife seçmekten hiç sıkılmayacaklarına inanıyordu. 1900'de Abdülhamid İngiliz basını hakkında şunları yazdı:

Arabistan'ın bir İngiliz protektorası olmasını istiyor, çünkü 56 milyon Müslüman tebaası olan İngiltere'nin kutsal şehirleri alma-

⁴² Halil Halit'in mektubu için bkz. BA, Yıldız, Özel Bölüm (numarasız), 5 Mart 1898; sultan ancak önemli ve duyarlı yazışmaları Özel Bölüme yerleştirirdi.

⁴³ Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım*, s.127.

sını doğal karşılıyor. İngiltere'nin Arabistan'daki nüfuzunun bu kadar kuvvetli olması esef edilecek bir şey. İngilizler şimdi de bize Yemen'de zorluk çıkarmaya başladılar. Arap kabilelerini isyana teşvik etmişlerdir. Aden İngilizlerin Arabistan'daki seferinin genel karar-gâhıdır... Burada çok zor bir durumdayız. Kabile reislerine hediyeler ve para (bahşiş, yani rüşvet) vererek kendimizi İngiliz entrikalarına karşı savunmaya çalışıyoruz... Aden Doğu'nun Cebelirık'ıdır, çünkü Afrika'nın Doğu sahilini kontrol etmektedir.⁴⁴

İngiliz tehditlerinden kaygı duyan Osmanlılar, hacıların Mekke yolculuğunu mümkün mertebe rahat ve güvenli hale getirerek Müslümanların gönlünü almaya çalıştılar. Bâbiâli ayrıca Mısır'a çağrıda bulunarak Mekke ve Medine için ayrılan buğdayı muntazaman göndermeyi ihmal etmemesini istedi. Daha sonra, 132 Cavalı hacının imzasını taşıyan bir mektup, Hicaz valisi Nafi Paşa'ya, Cavalı hacıların uzun zamandan beri mahallî esnafın ve sözüm ona rehberlerin elinde maruz kaldıkları kötü muamelelere son verdiği için övgüler yağdırmıştır. Mektupta örnek gösterilen yolsuzluklardan biri şuydu: Nafi Paşa'nın kapattığı bir "seyahat" şirketini işleten İbrahim İraki isminde biri her hacıdan Cidde'ye vardığında bir gidiş-dönüş biletinin parasını ödemesini istemiş, üstelik bilet için başka seyahat acentelerinden iki mecidiye fazla ücret talep etmiş ve hacılara dinî görevlerini yerine getirmelerine yardımcı olan kalabalık bir rehber kafilesinin kâhyası olduğunu iddia ederek hacıları ek ödemelerde bulunmaya zorlamıştı.⁴⁵ Vali ayrıca deve sürücülerine, Mekke'den Medine'ye yolculuk yapan hacılardan fazla para almamaları için emir vermiş ve kabilelerin hacılardan hakları olan vergi payının dışında para almalarını yasaklamıştı. Bir de, Mabeyinci Osman Bey'i her hacıya nüshası iki buçuk riyale zorla Kur'an satmaktan alıkoymuştu. 1883'te sultan, şehrin güneybatı surlarını tamir ettirecek ve orada Hamidiye Kapısı'nı inşa ettirip ortasına yerleştirilen tuğrasını aydınlatmak için İstanbul'dan gönderilmiş özel lambalarla süsleyerek Medine'deki varlığını daha görünür ve elle tutulur hale getirdi.

⁴⁴ A.g.e., s. 144, 145.

⁴⁵ BA, Yıldız, SHM, belge 233/48, 12 Şubat 1890.

Halife tarafından alınan koruyucu tedbirler ve deniz taşımacılığının ucuzlaması sayesinde, yıllık hacı sayısı ve buna paralel olarak sultanın prestiji hızla arttı. Sadarettin sultana gönderilen resmî bir rapora göre, 1888'de Mekke'ye 450.000 hacı gelmişti. Bu 1850'lerde gelenlerin birkaç katıydı.⁴⁶ İngilizler, Mekke emirinin, Körfez şeyhlerinin ve Ummanlıların dostluklarını kazanmaya çalışarak ve El-Ezher Medresesi'nin ulemasını Osmanlı sultanının halifelik unvanını sorgulayan bir risale yazmaya ikna etmeye çalışarak Abdülhamid'in çabalarına karşılık verdiler.⁴⁷ Sultan ise, kendi hesabına, Arabistan ileri gelenlerinin ve şeyhlerinin iyi niyetini kazanmaya çalıştı (kabile okulu açarak, para yardımıyla bulunarak, vergi muafiyeti tanıyarak, madalya vererek, vs.) fakat aynı zamanda Mekke'deki Osmanlı askerî varlığını güçlendirdi ve bu arada bir medrese olarak inşasına başlanan tamamlanmamış bir binayı bir kışlaya dönüştürdü ve içine askerler yerleştirdi.⁴⁸ Hilafet mücadelesi, bazı aksiliklere rağmen, Abdülhamid'in zaferiyle sonuçlandı. 19. yüzyıl boyunca İstanbul'a karşı İngiliz yardımı aramış olan Suudi Arabistan prensleri bile Abdülhamid'e karşı Londra'yı desteklemeyi reddettiler.

Abdülhamid'in İngilizlerle Fransızların halifelik unvanına yönelik saldırılarını durdurmak ve saptırmadaki anlamlı başarısı ve bu başarının birçok olumlu sonuçları, Sünni Müslümanlardan çoğunun sultana Hicaz'ın toprak bütünlüğünü korumaya ve Müslümanların hakkını savunmaya muktedir tek hükümdar gözüyle bakmalarından kaynaklanıyordu. Yaşadıkları ülkede İngilizler ve Fransızlarla işbirliği yapmış olan Müslümanlar Hicaz'da aynı şeyi yapmaktan hâlâ kaçınıyorlardı. İngilizlerle Fransızların Abdülhamid'in halifeliğinin yasallığını baltalamaya muvaffak olamayışları sadece Müslümanlar arasındaki itibarını arttırmakla kalmadı, fakat aynı zamanda hilafetin bütün dünyadaki Müslü-

⁴⁶ Bu ilginç rapor için bkz. BA, İrade, Dahiliye, belge 88495, 11 Nisan 1889 ve hacı sayısına dair başka istatistiklerle karşılaştırın.

⁴⁷ A.g.b.; ayrıca BA, Yıldız, SHM, belge 175/36-40 ve 175/117, 20 ve 24 Kasım ve 25 ve 27 Aralık 1883.

⁴⁸ BA, Yıldız, SHM, belge 216/47, 19 Ağustos 1888.

manların desteğini kazanmış olmasından ve böylece Müslümanlar üzerinde kendi hâkimiyetlerine yönelik sürekli bir tehdit oluşturmamasından gittikçe daha çok korkmaya başlamalarına yol açtı. Müslümanların halifeye bu bağlılıkları birçok Avrupalılar arasında Müslümanlar ve Müslümanlık hakkında saptırılmış bir imaj yarattı ve nüfuzlu İngiliz diplomat ve bürokratları hilafeti Doğu'daki ihtiraslarına karşı Müslüman direnişinin temel taşı olarak görmeye başladılar. Horatio Herbert Kitchener (birinci kont), 1857 Hint İsyanı'nın Müslümanlar tarafından düzenlendiğine ve Almanya gibi bir büyük Avrupa gücünün halifeyi İngiltere aleyhine doldurabileceğine samimiyetle inanmıştı. Kitchener'in Alman destekli bir cihad korkusu John Buchan tarafından *Greenmantle* adlı romanında (1916) dramatize edilmiş ve yazar Almanya'ya İngilizleri haritadan silmek için bir Müslüman peygamber kullandırmıştır.⁴⁹

HİCAZ DEMİRYOLU

Yeni yüzyıla girilirken inşasına başlanan Hicaz Demiryolu, sultanın Hicaz'ın kontrolünü elden bırakmamak ve böylece kutsal yerlere hizmet ederek halife, yani dünyadaki bütün Müslümanların sözcüsü, savunucusu ve temsilcisi olmak iddiasını haklı göstermek hususundaki gayretlerinin belki en güçlü kanıtıdır.⁵⁰ Daha başka mülâhazalar da

49 İngilizlerin ve Kitchener'in pan-İslâmizm saplantıları ve Müslüman dinî liderlerinin etkilerinin imajı için bkz. David Fromkin, *A Peace to End All Peace* (New York, 1989), s. 96-105; ayrıca bkz. Onuncu Bölüm.

50 Bu demiryolunun ayrıntılı tarihçesi henüz yazılmamıştır; çünkü ilgili Osmanlı belge ve materyalinin çok büyük bir kısmı daha yeni kullanıma açılmıştır. Bugüne kadar en iyi İngilizce inceleme William Ochsenwald'ındır: *The Hijaz Railroad* (Charlottesville, Va., 1980). Yazar çok sayıda orijinal kaynaklardan ve bu arada demiryolunun masraflarına ve gelirlerine ait istatistiklerden yararlanmıştır. Ayrıca bkz. Eleuthere Elefteriades, *Les Chemins de fer en Syrie et au Liban* (Beirut, 1944); H. Slemman (Henri Lammens), "Le Chemin de fer de Damas-La Mecque," *Revue de l'Orient Chrétien* 5 (1900): 507-34; *Hicaz Demiryolu'nun Varidat ve Masarifi ve Terakki-yi İnşaatı* (İstanbul, 1908); Naci Kıcıman, *Medine Müdafası* (İstanbul, 1971); Jacob M. Landau, *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda* (Detroit, 1971); Herbert Ponick, "Heinrich August Meissner Pascha und der Bau der Hedschas und Bagdadbahn," *Die Welt als Geschichte* 16 (1956): 196-210; David Kushner, "The Haifa-Damascus Railway: The British Phase, 1890-1902," in *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, ed. Caesar F. Farah (Kirkville, Mo., 1993), s. 193-213.

vardı. Sultan Hamidiye-Hicaz Demiryolu'nu gösterip "işte bakın görün, İslâm nasıl bilim ile dini barış içinde birlikte yaşıyor ve Müslümanlar teknolojiyi nasıl öğreniyorlar," diyebilirdi. Ömrü boyunca bir pragmatist olarak kalan Abdülhamid bunu aynı zamanda Suriye'den tarım ürünleri pazarlamak ve Osmanlı hükümetinin hemen Yemen ve Hicaz'a asker gönderebilmesini sağlamak için kullandı. Demiryolunun inşasının kesin kararı, daha önceki çeşitli teklifler reddedildikten sonra ve 1864'ten itibaren otuz yılı aşkın bir gecikmeyle verildi. Şam'dan Batı'ya, Akdeniz limanlarına doğru bir demiryolu projesinin ilk avukatları güçlü ve nüfuzlu Suriyeli ve Lübnanlı ailelerdi. Meselâ, geniş arazileri olan ve hatırı sayılır miktarda ihraç edilebilir ziraî emtia üreten Azm'lar ve Sursuk'lar bunlardan ikisiydi. Bu ailelerden birçoğu eski Suriye aristokrasisinin ahfadıydı; ama kimi de pazar ekonomisinin yarattığı yeni orta sınıfların bir parçası olarak ortaya çıkmıştı. Her halükârda, onların ve Güney Anadolu'da oturan başka üreticilerin ürünlerini Akdeniz limanlarına taşımak için hızlı, güvenilir ve ucuz bir vasıtaya ihtiyaçları vardı. Çünkü tarımsal üretimin 1860'tan sonra Anadolu, Suriye ve Irak'ta nisbeten artması tarımsal ürün fazlasını da artırmış ve hızlı pazarlama ile ihracata prim vermişti. Alman sermayesiyle inşa edilen Bağdat Demiryolu (1888) önce Orta Anadolu'daki ve sonra Kuzey Suriye ve Irak'taki ulaştırma sorunlarını bir ölçüde çözdü, fakat Güney ve Batı Suriye ile Filistin'dekileri çözemedi, çünkü bu bölgelerde ekonomi Anadolu'ya oranla daha hızlı gelişmekteydi. 1895'te Fransızlar Havran üzerinde giden bir hattı tamamlamışlardı; fakat İngilizler Akra-Şam Demiryolu'nu tamamlayamadıklarından Osmanlı hükümetine sattılar; o da 1906'da Hicaz Demiryolu projesinin bir parçası olarak hattı tamamladı.

Hicaz Demiryolu'nun kuzey kesiminin malî fizibilitesi tamamdı ve yapılması isteniyordu, fakat Osmanlı hükümeti daha çok güney bölgesine ulaşmakla ilgileniyordu. Güneydeki Tabul veya Madain Salih (gayri-Müslimler bu noktanın ötesine alınmıyorlardı) çorak ve fakir alanlar olup ekonomik açıdan verimli olmadıkları için, demiryolunun kuzey kesimi daha önce inşa edildi. Fakat sonra o kadar başarılı

olduğu anlaşıldı ki, Suriye’den Akdeniz limanlarına taşınan navlundan elde edilen gelir büyük açık veren güney kesimini finanse etmeye yetti de arttı. Sultan “Şam ile Mekke arasındaki demiryolunun olabildiğince kısa bir süre içinde inşa edilmesinin elzem” olduğuna inanıyordu. Böylece herhangi bir aksilik olursa bölgeye (Hicaz) hemen asker gönderilebilirdi. İkinci önemli nokta, Müslümanlar arasındaki bağları sıkılaştırarak bu sağlam kaya (Müslüman dayanışması) üzerinde İngiliz ihanetini ve kurnazlığını parçalamaktı.”⁵¹ Sultan, Abdülaziz İbn Suud’u övmeye özel bir özen gösterdi ve onun için şöyle dedi: “Bir zamanlar özgür bir Arabistan’ın kuvvetli hükümdarı olmayı düşünüyordu, fakat sonra İngilizlerin yardımıyla elde edilecek bağımsızlığın onların egemenliğini kabul etmek anlamına geleceğini anladı. Kuveyt Emiri Mübarek onu İngiliz nüfuzundan kurtardı ve bizim lehimize dönmesine yardım etti”. Sultana göre, bu demiryolu Arap şeyhlerinin sadakatini sağlayacak ve İngilizleri zor durumda bırakacaktı. Tarih sultanın her iki tahmininde de yanıldığını göstermiştir.

1906’da sultan Hicaz’a bir demiryolu inşa etme rüyasının bir gerçeğe dönüşmekte olduğunu yazdı ve gerekli fonları “bütün Müslümanlardan, fakat özellikle Hintlilerden” sağlamış olan Arap sekreteri İzzet el-Abid Bey’i övdü. “Mekke Demiryolu bizim (yani Müslümanların) hâlâ gelişmeye ve bu insiyatife karşı gelmek için ellerinden gelen her şeyi yapmış olan İngilizlerin heveslerini kursaklarında bırakmaya muktedir olduğumuzu göstermiştir.” Hicaz Demiryolu Osmanlıların Süveyş Kanalı’nı kullanmalarına hacet bırakmayacak ve “ihtiyaç halinde Hicaz’a tam bir güvenlik içinde asker göndermemize izin verecektir.”⁵² Demiryoluna karşı çıkan çeşitli muhalifler bunun Osmanlılara hem askerî hem ticarî bakımdan sağlayacağı avantajların çok iyi farkındaydılar. Demiryolunun inşası Mekke emiriyle Osmanlı efendileri arasında ve Londra ile İstanbul arasında mevcut gerginlikleri arttırdı. İngilizler demiryoluna karşı çıktılar, çünkü Bâbüâlî’ye, Hicaz’a karayoluyla giriş sağlayacak ve kendilerinin bu bölgeye denizden ulaşımı kontrol etmele-

51 Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım*, s. 144-45, 151.

52 A.g.e., 5. baskı (1987), s. 123, 124.

rinden elde ettikleri avantajların kıymetini sıfırlayacaktı. İngilizler, Hint Müslümanlarının, demiryolunun finansmanına katkıda bulunmalarına engel olmak için ellerinden geleni yaptılar ve inşa planının tam olarak gerçekleştirilmesine engel olmayı başardılar. Sultan Akabe Körfezi'ne tâli bir demiryolu inşa etmek planından vazgeçmek zorunda kaldı. Çünkü Londra, sultanın Taba Limanı'nı Yemen'e askerî birlikler göndermek için kullanacağından korktu ve her zamanki "gambot diplomasisine" başvurarak Osmanlı hükümetini Taba'yı Mısır topraklarının bir parçası olarak tanımaya zorladı; oysa, sultan ismen Mısır'ın hükümdarıydı. Kızıldeniz'in kuzey ucunda bulunan Taba büyük uzak seyir gemilerinin rıhtıma yanaşmasına müsait derin sular üzerinde yer alıyordu. 1906 ilkbaharında Osmanlı askerleri Akabe ve Taba'yı işgal ettiler. Bunun üzerine İngilizler 3 Mayıs 1906'da bir ultiatom vererek sultanın askerlerini on gün içinde Sina Yarımadası'ndan geri çekmesini istediler. Abdülhamid İngilizlerin isteğini reddetti ve daha sonra bir komisyon 1 Ekim 1906'da Akabe'yi Osmanlılara ve Taba'yı Mısır'a bırakmaya karar verdi. (Taba, Sina Yarımadası'ndadır; İsraililer 1967'den sonra burada bir otel inşa ettiler ve bir barış antlaşması imzaladıktan sonra bile uzun süre Mısır'a iade etmeye yanaşmadılar.).⁵³

Demiryoluna karşı çıkan sadece İngilizler değildi. En güçlü muhaliflerden biri Mekke Emiri Ali ibni Abdullah (1905-1908) idi. Fakat uysal Avnürrefik de karşı çıktı, çünkü Osmanlı hükümetine Mekke'ye hâkim olabilmek için kolay bir askerî giriş sağlamasından korkuyordu. Sonunda emir, Osmanlı hükümetinin Cidde'den Mekke'ye sadece 45-50 millik ayrı bir tâli demiryolu inşa etmesine ve hattın Medine'den Mekke'ye sadece 270 millik nispeten düz bir arazi üzerinden uzatılmasına engel olunmasında önemli bir rol oynadı. Ne gariptir ki, Hicaz'da Osmanlı varlığı imparatorluğun çöküşünden ve Abdülhamid'in ölümünden sonra da (ikisi de 1918'de) devam etti. Medine'deki Osmanlı garnizonu 1919'da İstanbul'un baskısı üzerine teslim oldu. Bu nokta Abdülhamid'in İslâmcı politikasında sembolik birşeyler görme-

53 Bkz. W. Reuven Hazan, "Peaceful Conflict Resolution in the Middle East: The Taba Negotiations," *Journal of the Middle East Studies at Columbia University* 2 (1988): 39-65.

ye meraklı olan Müslümanlar tarafından vurgulanmıştır. Kabileler de demiryoluna karşı çıkmışlardır, çünkü özellikle Hac mevsiminde kârlı deve yolculuğunu baltalamıştır. (Bugün bir süper otoyol Mekke, Medine ve Cidde'yi birbirine bağlar; bir Türk şirketi tarafından Suudi hükümetiyle imzalanan bir sözleşmeye göre inşa edilmiştir!)

Abdülhamid, demiryolu inşaatının 2 Mayıs 1900 günü başlaması için emir verdi fakat fiilen çalışmaya ancak 1 Eylül'de başlanabildi. Teşebbüsün İslâmî ve Arap boyutlarını vurgulamak için, sultan, kâtibi İzzet el-Abid Paşa'yı projenin başına getirdi. İstanbul'da küçük bir denetleme komitesi doğrudan sultana rapor veriyordu; esas malî sorumluluklar ise Şam Merkez Komisyonu'na tevdi edilmişti. Komisyonun sekreteri Muhammed Fevzi Paşa, mahallî *Suriye* gazetesinin editörü Edib Nazmi ve Abdurrahman (hepsi de isim yapmış Suriye Arabı) ve ihracatla meşgul daha birçok toprak sahipleri projenin arkasındaki itici güçlerdi. Kâzım Paşa, Hicaz Valiliği'ne atandığı 1908 yılına kadar, Komisyonun genel müdürüydü; fakat asıl inşaat kabiliyetli bir Alman mühendis olan Heinrich Meissner'in (sonradan paşa oldu) elindeydi. Meissner'in Osmanlılara sempatisi ve kabiliyetlerine güveni, patronları ve astlarıyla ilişkilerini ve inşaatın başarısını kolaylaştırdı. Demiryolu idaresinde çalışan mühendislerin çoğu İstanbul'daki Mühendis Mekteb-i Âlisi mezunlarıydı. Yaklaşık olarak beş bin kişilik iş gücü, birçoğu özellikle bu iş için yüksek sayılabilecek ücretler ödenerek askere alınmış Türk erlerinden ve Araplardan oluşmuştu. Müslim ve gayri-Müslim zanaatkârlardan oluşan bir ekip taş kırmış ve dokuz yüzün üstünde köprü ve doksan üç istasyon inşa etmişti. Hristiyanlar daha çok işin başında Müslümanları yetiştirmek için işe alınmışlardı, çünkü projenin afişe edilen amacı demiryolunu bir Müslüman teşebbüsü yapmaktı. Demiryolu, esas itibariyle, başta Sultan Abdülhamid ve nazırları olmak üzere, Osmanlı Müslümanlarının bağışlarıyla finanse edilmişti; bazı Hristiyan Osmanlılar da katkıda bulunmuşlardı. Hint Müslümanları, hemen hemen hepsi hacca deniz yoluyla gittikleri halde, çok büyük bağışlarda bulunmuşlardı. Toplam bağışlar 1900'de 417.000 lirayı bulmuştu; 1903-1908 döne-

minde bağışlar 651.184 liradan 1.127.894 liraya ve toplam gelir –vergi ve işletme gelirleri dahil– 1.033.465 liradan 3.975.445 liraya yükselmiştir.⁵⁴ Demiryolu navlun ve yılda, çoğu hacı olmak üzere, 30,000 kadar yolcu taşıyacak kapasitedeydi; 1910’dan sonra kâra geçti. İşletme kârı 1910’da 70.246 liradan 1914’te 93.368 liraya yükselirken, sermayesi aynı süre içinde 3.8 milyondan 4.5 milyon liraya çıktı. Ochsenwald, ana hattın ve kollarının inşaatı için toplam harcamanın Mart 1912 sonunda, lokomotif ve vagonlar dahil, 4.283.000 lira veya kilometre başına 2.800 lira tuttuğunu tahmin etmiştir. Bu da Anadolu demiryolu için sarfedilen kilometre başına 7.440 lira ve Yafa-Kudüs güzergâhındaki dar hattın maliyeti olan kilometre başına 4.780 lira ile mukayese edilecek olursa, bayağı ucuz sayılabilir.⁵⁵ Yılda 500 kilometre yol inşa edilmesi bekleniyordu ama gerçek mesafe bunun altında kaldı. 1903’de ilerleme büyük ölçüde hızlandı ve 250 kilometreye ulaşıldı. 1904-1905’te bir 247 kilometre daha yapıldı. İnşaat Abdülhamid 1909’da iktidardan düştükten sonra da devam etti; zira İttihad ve Terakki demiryolunun sağladığı büyük avantajların farkına varmakta gecikmedi. Maan’ın güneyinde kalan kesimlerin çoğu 1916’da Bedevi kabileleri tarafından tahrip edildi; sonra onarıldı ama çok geçmeden yeniden yıkıldı.

Demiryolu, Jacob Landau’nun dikkat etmeden tanımladığı gibi, bir “politik propaganda” örneği değildi. Ekonomik, askerî ve siyasi amaçları olan, uzun uzadıya düşünülmüş ve hesaplanmış bir projeydi. Hacıların neredeyse muntazam haccın tesisinden beri kullandığı, Şam’dan Mekke’ye uzanan kervan yolunun yerini tutacaktı.⁵⁶ Demiryolu aynı zamanda İslâm’ın bilim, teknoloji ve modern işletme ile barışmasını ve uzlaşmasını sembolize edecekti. Abdülhamid tarafından ele alınan projelerin belki en başarılarından biri olmasına rağmen, ne yazık ki ömrü kısa oldu. Demiryolunu yıkan Müslümanlar oldu; bu-

⁵⁴ Ochsenwald, *Hijaz Railroad*, s. 98-110.

⁵⁵ A.g.e., s. 53, 111.

⁵⁶ Hac kervanları hakkında geniş bilgi için bkz. Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758* (Princeton, 1980) ve başka hac referansları.

nu ya cehaletten, ya aç gözlülüktен ya da bölücü milliyetçilik İslâm'ı birleştirme özleminden daha kuvvetli olduğu için yaptılar.

SONUÇ

Hilafetin kaderi 19. yüzyılın sonlarında İngilizlerle Sultan Abdülhamid arasındaki mücadelede kararlaştırıldı. Kim hilafete hâkimse o Müslümanlara da hâkimdir, mealindeki basmakalıp düşünceden hareket eden İngilizler “Arap halife” davasını desteklediler ve Osmanlı sultanının halifelik unvanının meşru olmadığını savundular. Abdülhamid İngilizlere cevap vermek için, 16. yüzyıl Osmanlı argümanını ileri sürdü: buna göre, halifeliğin meşruluğu bakımından, İslâm'a hizmet Kureyş soyundan gelmekten daha önemliydi. Hattâ daha da ileri giderek, halifenin sultandan üstün olduğunu ileri sürdü. Oysa, o da pekâlâ biliyordu ki, halifenin Müslümanlar arasındaki rolünü ve prestijini sağlayan olsa olsa sultanın dünyevî iktidarı olabilirdi.

Abdülhamid'in eylemlerinin, argümanlarının niteliğinden ve hitap ettiği şahıslardan ve kitlelerden kaynaklanan kapsamlı sonuçları oldu. Müminlerden tek tek kendisine halife olarak itaat etmelerini istedi ve bunun karşılığı olarak dinin üstünlüğünü koruyacağına söz verdi. Nitekim, hükümdar ile Müslüman bireyler arasında, rütbelerini hiç hesaba katmadan, yazılı olmayan bir sözleşme yarattı ve hem devletin hem de dinin anlamını kökünden değiştirdi. Böylece, devlete ve dine ayrı ayrı ve özerk faaliyet alanları tanımaya doğru ilk adım atılmış oldu. Bu durum aslında ve pratikte Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluşundan beri vardı. Devlet aklın, zihnin bir ürünüydü, din ise hislerden ve heyecanlardan doğmuştu. İkisi birlikte var olabilirdi, ama Cumhuriyet'in yapmaya teşebbüs ettiği gibi biri diğerinin yerine konulamazdı.

Abdülhamid, 1897 Yunan Savaşı dışında, hiçbir zaman cihad çağrısında bulunmadı. Buna karşılık, İttihadçıların Abdülhamid'i tahttan indirmesinden sonra, yerine geçen Mehmed Reşad (sl. 1909-1918), Müslümanları İngilizlere karşı ayaklanmaya teşvik etmek ve Almanya'nın savaşı kazanmasını sağlamak için 11 Kasım 1914'te ikti-

darda olanların sözünü dinleyerek cihad çağrısında bulunmuştur. Buna Müslümanlardan çok sınırlı bir cevap gelmiştir. Sebebi de çok açıktır. Müslümanların çoğu bir Avrupalı devletin saflarında başka bir Avrupalı devlet aleyhine savaşa girmek için hiçbir sebep görmemişlerdir. Kaldı ki, çağrı dinine bağlı özgür bir halifeden gelmemiştir: devleti kontrolü altına almış olan ve Alman müttefikleriyle fikir ve gönül birliği içinde hareket eden küçük bir klikten gelmiştir. Devlet cihadın bazı temel ilkelerini çiğnediğine göre, ümmet artık körü körüne itaat etmek zorunda olmayıp kendi başına hareket ederek dinini korumak ve toplumunun dünyevî varlığını teminat altına almak için en uygun eylemi ve örgütlenmeyi bulmakta serbestti. Bu rolü 1919-22'de Mustafa Kemal üzerine almıştır ki halife-sultan o sırada İstanbul'da İngilizlerin elinde esirdi.

İngilizler arzularını yerine getirecek bir Arap halife lanse etmeye çalıştılar ve bula bula İngilizlerle birlikte 1916 "Arap İsyanı"nı hazırlamış olan Mekke Emiri Şerif Hüseyin'i buldular ve kendisini "Arapların kralı ve Müslümanların halifesi" ilân ettiler. Mükemmel Kureyşi sülâlesinden ve Peygamber'in soyundan gelmesine rağmen, Hüseyin pek az taraftar ve izleyici buldu.⁵⁷ Dünya Müslümanları, yüzyıllarca İslâm'a hakkaniyetle hizmet etmiş hepsine hacca gidebilmeleri için Hicaz kapılarını açık tutmuş olan Osmanlı sultanlarını halife olarak tanımaya devam ettiler. Türkiye Büyük Millet Meclisi 1922'de saltanatı ilga etti ve sultan-halife Vahideddin'in yerine sadece halife unvanıyla Sultan Abdülaziz'in oğlu Abdülmecid'i getirdi. İki yıl sonra, 1924'te, Türkiye Büyük Millet Meclisi, bazı itiraz ve muhalefete rağmen, hilafeti de ilga etti ve bütün hanedan mensuplarını yurt dışına çıkardı. Son Halife Abdülmecid'in kaderinden daha sonra söz edilecektir.

Şerif Hüseyin 1924'te hilafete resmen talip oldu ve kendi kişisel siyasi ihtiraslarını tatmin etmek için bu unvanı ve haccı kullanmaya çalıştı. Özellikle de İngilizlerle Fransızlara baskı yaparak, Suriye ve Irak'taki mandalarına son vermelerini istedi. İngilizlerle Fransızlar bu

57 1918'den sonraki hilafet sorununun incelenmesi bu kitabın kapsamı dışında kahr, ama özellikle Veinstein'e bakabilirsiniz: *La Question du califat*.

mandalarını sözlerinde durmayarak elde etmişlerdi, çünkü Araplara, Osmanlılara karşı ayaklanmak karşılığında bağımsızlık sözü vermişlerdi. Fakat Şerif Hüseyin'in halifeliğini iki çocuğundan başka (Faysal ve Abdullah) tanıyan olmadı. İngilizler şerifin Mekke'deki hâkimiyetini destekleyeceklerine söz vermiş olmalarına rağmen, Suudiler I. Dünya Savaşı'ndan sonra Hicaz'ı yeniden fethetmeye kalktıkları zaman hiçbir şey yapmadılar. Suudiler şerifin Mekke'yi ve Haccı "din dışı" siyasi amaçlarla kullandığını ileri sürerek görevinden atılmasını istediler. Kutsal yerlerin ve Haccın tamamen dinle ilgili olduğu görüşü Osmanlılar tarafından da hemen hemen bütün saltanatları süresince kabul edilmişti (II. Dünya Savaşı'ndan beri Suudiler kutsal toprakları millî bir Vehhabî tapınağı haline getirdiler; ancak bir süredir bu toprakları ziyaret eden Müslümanların Vehhabî görüş ve ayinlerine uymaları gerektiği hususunda ısrar etmekten vazgeçtiler. Son zamanlarda, 1987'de Kral Fahd Osmanlıların icat ettiği "Kutsal Toprakların koruyucusu" unvanını aldı).

Bazı Müslüman liderlerinin hilafeti yeniden canlandırma çabaları ve bu arada Reşid Rıza'nın başkanlığında 13-19 Mayıs 1926'da Kahire'de bir kongre toplama kararından bir sonuç çıkmadı. Sadece Hindistan'dan Şavat Ali gibi bazı liderler Paris'te beklemede kalan II. Abdülmecid'i halife ilan etmeyi önerdiler. Bunun yerine kongreye katılan her delegasyon kendi kral veya başkanını halife yapmak istedi ve böylece yükselen millî kimlik ve çıkarın dinî sadakatın üzerinde olduğu işaretini verdi. Hak ve imtiyazlarını serbestçe kullanabilen son gerçek Osmanlı halifesi olan Abdülhamid hilafet makamını cevaz verilemeyecek ölçüde siyasallaştırdı ve böylece dinî sembolizmini yok etti. İttihad ve Terakki ise kof bir cihad ilân ederek bu olguyu tasdik etmekle kaldı.

ONİKİNCİ BÖLÜM

Hilafet ve Afrika'da Osmanlı Dış Politikası

Hicaz üzerinde hâkimiyetin korunması hayatî önem taşıyan bu vilâyetin karadan ve denizden giriş çıkışlarını kontrol altında tutmaya bağlıydı. Kuzey sağlam bir şekilde Osmanlıların elindeydi, ama Doğu ve hattâ Güney geniş çöllerden ibaretti; Kızıldeniz'in oluşturduğu Batı sınırı ise dış saldırılara karşı çok hassastı. Kızıldeniz'in müdafaası, Fransızlar 1881'de Tunus'u ve İngilizler 1882'de Mısır'ı işgal ettikten sonra, hele Paris'in güneye ve doğuya, yani Hicaz'a doğru yürümeye kararlı olduğunun anlaşılması üzerine, daha büyük bir önem kazandı. Kuzey ve Orta Afrika sonradan Ortadoğu ve özellikle Arabistan'daki Osmanlı topraklarının başlıca savunma hattı olarak ehemmiyet kesbetti. Böylece, Afrika'daki Osmanlı stratejik çıkarları ve Abdülhamid'in İslâmcı politikası birbirlerinin ayrılmaz parçaları haline geldiler.

Abdülhamid'in politikalarının genel istikameti daha 1830'larda, Fransa Cezayir'i işgal ettiği ve yayılmacı ihtiraslarını belli ettiği sıralarda selefleri tarafından saptanmıştı. II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz'in saltanatları döneminde, Osmanlı bürokrasisi Türklerin Orta ve Doğu Afrika ülkelerinin yöneticileriyle bağlarını yeniden canlandırmak, sultanın bu ülkeler üzerindeki egemenlik hakkını derme-

yan etmek ve mümkün olan hallerde orada fiilî bir Osmanlı varlığı tesis etmek istemiştir. Ama Sultan Abdülhamid Kuzey Afrika politikasını, seleflerinin zamanındakinden çok farklı şartlar altında geliştirmiştir. Çünkü o meydana boş bulmamış, başlıca Avrupa devletlerinin birleşik gücüyle baş etmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden Fransızların Sahra'ya girmesini durdurmak, İngilizleri Mısır'dan çıkarmak, İtalyanların Libya'ya göz dikmesini önlemek, Almanların bölgeye akınlarına engel olmak ve bütün bunlara rağmen bu devletlerin hepsiyle iyi ilişkilerini devam ettirmek için yeni yollar bulmaya çalıştı.

Fransa'nın Tunus'u işgal etmesi İstanbul'u Libya'da karşı konulmaz stratejik, ekonomik ve psikolojik güçlüklerle karşı karşıya bıraktı. 1882'den sonra Afrika'da kalan bu son sağlam Osmanlı toprağı İstanbul'dan idare ediliyordu. Trablusgarb, Bingazi ve Güney Sahra'nın ortasındaki Fizan olmak üzere üç vilâyete ayrılmıştı. Libya İstanbul'un Güney Sahra'ya ve Orta Afrika'ya ulaşım hattı ve Kızıldeniz ile sonunda Hicaz'a girişleri kontrol eden savunma hattıydı.

Abdülhamid'in Akdeniz'de İngiltere'ye karşı politikası, İngilizlerin Mısır'ı işgal etmiş olmalarına rağmen, temelde tehdit edici bir politika değildi, çünkü İngiltere hâlâ Fransa'nın Trablus'a ve Orta Afrika'ya ilerleyişine etkili bir şekilde karşı koyabilecek veya İtalya'nın fizizlenen heveslerini kırabilecek tek güçtü. Bâbiâli ayrıca Fransa'nın Mısır üzerinde kendi ihtiraslarını tatmin etmeye ve İngiliz-Osmanlı ilişkilerini bozmaya kararlı olduğunu da biliyordu. Paris'teki Osmanlı büyükelçisi Bâbiâli'yi uyarak "ihtiyatı elden bırakmamayı ve İngiltere'ye karşı düşmanca bir politika izlememeyi" tavsiye etti. "Çünkü," dedi, "Mısır'ı işgal etmiş olan İngiltere, Kızıldeniz'de (Bahr-i Ahmer) bize zorluklar çıkarabilecek durumdadır."¹

Bâbiâli tarafından 1882'den sonra planlanan Afrika politikası, Sahra ve Orta Afrika'da Osmanlı nüfuzunu güçlendirmeyi ve vergi muafiyetleri ve mahallî hükümetlere daha fazla yetki tanımak yoluyla yerli halkın ve liderlerinin gönlünü almayı amaçlamıştır. Müslümanları di-

1 Bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 172/69, 14 Ocak 1883. Osmanlı sadrazamı Sait Paşa sefirin telgrafını doğrudan sultana iletmıştır.

nî dayanışmaya ve halifeye sadakate çağıran Kuzey Afrika Osmanlı politikası mahallî halkın yönetime katılmasına bel bağlamış ve iddiacı, yenilikçi ve dinamik bir vecheye bürünmüştür. Bu da Osmanlı Devleti'ne yakıştırılan “Avrupa'nın hasta adamı” imajını silmiştir.² Yerli halkın ülkenin yönetimine ve savunmasına katılmasına paralel olarak, Fizan'a veya bölgede başka yerlere sürülmüş birçok Osmanlı muhalif aydını liberal ve anti-kolonyalist fikirlerini yaymaya başlamışlardır.

CEZAYİR-TUNUS

Fransızların 1830'da Cezayir'i, bazı ticarî borçların ödenmemesi ve Fransız konsolosuna hakaret edilmesi gibi sudan bahanelerle işgal etmesi Kuzey Afrika'yı İstanbul'a yaklaştırdı. Kuşkusuz Osmanlıların, 1821 Yunan ayaklanması, 1828-29 Rus Savaşı ve Mısır Valisi Mehmed Ali'nin Suriye'yi işgali gibi kendi öz varlıklarını tehdit eden olaylara rağmen, Fransızların Tunus'u işgaline karşı çıkma çabaları birçok Kuzey Afrikalıyı Osmanlıların iyi niyet gösterilerinin ve dayanışma isteklerinin samimiyetine inandırdı. Abdülmecid ve Abdülaziz'in Kuzey Afrika'daki popülariteleri, hele Fransızların Tunus ve Orta Afrika'ya da (Sudan dahil) göz diktikleri ayan beyan belli olduktan sonra, hızla arttı. Bu yerli iyi niyet tezahürünün yardımıyla İstanbul daha 1835'te Trablusgarb'ta Karamanlı hâkimiyetine (kuruluşu 1715) son vermeyi ve Afrika'da batıya ve güneye doğru nüfuzunu genişletmeyi başardı. Tunus'ta, Fransa Ahmed Bey'in (iktidarı 1837-52) modernist politikasını kullanarak halefleri ve “modernist” elitler üzerinde nüfuzunu arttırmaya çalıştı, fakat bu arada Tunuslu liderleri ve tutucu Müslümanları kendisinden uzaklaştırdı. 1867'de Paris'in tayin ettiği Başpiskopos Lavigerie İslâm'ı hedef alan bir haçlı seferine girişince tutucu Müslümanların bu Türklere yakınlaşma eğilimi daha da arttı.³ Paris ayrıca

2 Bkz. Michel Le Gall, “Ottoman Reaction to the European 'Scramble for Africa': The Defense of the Hinterland of Tripolitaine and Cyrenaica,” *Asian and African Studies* 24 (1990): 109-35. Kapsamlı bilgi için bkz. F.A.K.Yasamee, *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers, 1878-1888* (İstanbul, 1996).

3 Bkz. L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855* (Princeton, 1974), s. 27-35, 63-64.

Sahra'dan geçen ticaret yolunu da kontrolü altına almak istedi ve bu da mahallî tüccarı ve kabileleri Fransızlardan uzaklaştırdı.

Akdeniz'de Avrupa çıkarlarının dengesi Fransızların 1870'te Almanlara yenilmesi, 1877-78 Savaşı'ndan sonra Balkanlar'da Osmanlı gücünün çökmesi (bu biraz da Fransa'nın Rusya'ya karşı ağırlığını koyamamış olmasından ileri gelmiştir) ve İngiltere'nin 1878'de Kıbrıs'ı işgali sonucunda bozuldu. İngiltere şimdi Fransa'nın Avrupa'da toprak kayıplarını telâfi etmeye ve Kuzey Afrika'da toprak kazanmasına izin vermek suretiyle Fransa'yı fetih peşinde koşan Almanya'ya karşı kuvvetlendirmeye istekli görünüyordu.⁴ Afrika'yı sevmediği bilinen Lord Salisbury'nin 1878'de Fransa Dışişleri bakanı William Henry Waddington'a, "Tunus'u barbarların elinde bırakamazsınız," dediği rivayet edilir.⁵ Bismarck da Fransa'nın zararını Kuzey Afrika'da Türk toprağı ile telâfi etmenin, hiç değilse geçici olarak, Fransa'nın enerjisini denizaşırı yerlerde tüketmesine ve 1870 hezimetinin intikamını ve Alsace ile Lorraine'i geri almak sevdasından vazgeçeceğini umar görünüyordu. Fransa Nisan 1881'de, sözde Humiri kabilesini Cezayir'e saldırdığı için cezalandırmak amacıyla Tunus'a asker çıkardı ve Tunus Bey'i Muhammad el-Sadık'u (Muhammed Sadık Bey) kendisine ait Bardo Sarayı'nda Fransız Dışişleri Bakanlığı'nın işgalden yıllar önce kaleme aldığı bir antlaşmayı imzalamaya zorladı.⁶ Fransa'ya bir daimî elçi bulundurmak ve beye danışmanlık yapmak hakkını veren antlaşmayı imzaladıktan kısa bir süre sonra, Paris kuvvetlerinin büyük bir kısmını Tunus'tan geri çekti. Böylece, yeni topraklarına dört elle sarılmakta ciddi olmadığı izlenimini verdi. Tunuslular İstanbul'dan yardım

4 Kuzey Afrika'da Osmanlı-Fransız ilişkilerinin derinlemesine bir incelemesi için bkz. A. Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti, 1858-1911* (Erzurum, 1970); ayrıca bkz. Ercüment Kuran, *La Politique ottomane face à l'occupation d'Alger par les français 1827-1847* (Tunus, 1970) Arapça metin; Celâl Tevfik Karasapan, *Libya, Trablusgarb, Bingazi ve Fizan* (Ankara 1960); ve Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)* (Berkeley, 1994).

5 Jacques Thobie et al., *La France impériale, 1880-1914* (Paris, 1982), s. 122. Salisbury'nin Afrika ile ilgili tutum ve davranışı için bkz. Thomas Pakenham, *The Scramble for Africa, 1876-1912* (New York, 1991), s. 276 ve müt.

6 Harold D. Nelson, ed. *Tunisia: A Country Study* (Washington, D.C., 1979), s. 32.

umarak ayaklandılar.⁷ Bu sefer çok sayıda Fransız birliği Ekim 1881'de ikinci kez Tunus'a girdi ve oldukça büyük hasarlar meydana getirdikten sonra, himayelerini pekiştirdiler. Mazeret olarak da, "az kalkınmışlara" yardım etmenin yüksek bir medeniyetin görevi olduğunu ileri sürdüler.⁸ İstanbul'un dostu Sadık Bey 27 Ekim 1882'de ölüp de yerine Ali Bey gelince, daimî elçi Paul Cambon Fransa'nın ülke üzerindeki kontrolünü daha da sıkılaştırmak imkânını buldu.

Bâbîâli Tunus'taki olaylara tepki olarak Güney Trablus'a sığınmış olan Tunus kabileleriyle daha işbirliğine girdi. Bu kabileler arasında Vurgama ve ona bağlı bir klan olan Tevazin vardı. Fransız baskısı altında asıl yurtları olan Makati ve Feran'dan ayrılarak buraya yerleşmiş olan bu toplulukların toplam nüfusu 100.000 kadardı. Vurgama ve Tevazin, Fransa aleyhtarı kabile reisi Şeyh Ali Bey, Ali bin Halife'den yardım istemek maksadıyla Osmanlı Cebelgarb Sancağı'nın Festo ve Nalut kazasındaki kampında (çadırında) kendisini ziyarete gittiler. Trablus valisi tarafından daha önce silâhlandırılmış olan bin Halife, Fransızlara saldırmaya karar verdi, ama vali kendisine sultan-dan emir almadıkça silâhlı eyleme girişmemesini tenbih etti.⁹ Kabileler bunun üzerine Vadi el-Fasi ile Trablusgarb arasındaki tarafsız bölgede durdular; çünkü Tunus ile Trablus arasındaki sınır 1910'a kadar çizilmemişti (Gerçi, daha 1889'da sorunu çözmek için bir Türk-Fransız komisyonu kurulmuştu). Trablus valisi Ahmed Rasim Paşa Fransızların Güney Trablus'a ilerleyerek vahşi Tevazin kabilesini cezalandırmak için fırsat kolladıklarını biliyordu.¹⁰ Çok becerikli bir yönetici ve Midhat Paşa'nın akrabası ve destekleyicisi olan vali, Abdülhamid'in Mid-

7 Fransız basınının –özellikle Gambetta tarafından çıkarılan "La République" gazetesinin– saldırılarına ve halifeyi Tunus ve Cezayir isyanlarını kışkırtmakla suçlamalarına karşı Osmanlı tepkisi için, Paris'teki Osmanlı Sefaretinin yazışmalarına bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 168/14, 107 Temmuz 1881; ve *a.g.b.*, belge 168/41, 19 Ağustos 1882.

8 Dwight L. Ling, *Tunisia, from Protectorate to Republic* (Bloomington, Ind., 1967), s. 33, 34.

9 Trablusgarb valisinin birçok telgrafları için bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 170/60, 7 Haziran 1882.

10 *A.g.b.*, 15 Mayıs 1882 tarihli mektup, belge 13. Çok iyi Fransızca konuşan, iyi eğitim görmüş bir idareci olan Ahmed Rasim Paşa başlı başına bir yaşam öyküsüne lâyıktır; Mehmed Süreyya Bey'in *Sicill-i Osmani*'deki muhtasar bilgiler kâfi değildir: bkz. yeni baskı, İstanbul 1996, cıl 4, s. 856-57.

hat'la ilgili herkesten marazî korkusuna rağmen 1881'den 1896'ya kadar makamında kaldı. Çünkü sultanın pragmatizmi, her zamanki gibi, önyargılarına galebe çaldı.

Vali Fransızların Trablusgarb'ı işgal etmeye niyetli olduklarına inanmıştı. Mahallî milis kuvvetine ek olarak 200.000 tüfeğe ve bir tabur nizamî askerle bir Kuloğlu müfrezesine ihtiyacı olduğunu bildirdi. Kuloğulları, Türk askerleriyle yerli kadınlardan doğmuş daha yüksek bir sosyal grup oluşturmuyorlardı. Bölgedeki toplam sayıları 1881'de 1.200 süvari ile 2.800 piyade askerinden ibaretti. Kuloğulları maaş veya ücret almazlar fakat her türlü vergiden muaf tutulurlardı. Bu arada, Fransızların yumuşak yönetim vaatlerine inanan birçok kabile mensupları Tunus'taki eski evlerine döndüler. Vali daha önce de “vatan aşkının bu kabileler arasında çok kuvvetli olduğunu ve mutlaka terk ettikleri evlerine geri döneceklerini” bildirmişti.¹¹ Nitekim, sultanın nüfuzlu danışmanının kardeşi Şeyh Hamza Zafir kalmaları için ısrar etmemiş olsaydı, kabileler daha erken evlerine dönmüş olabilirlerdi. Fransızlar hemen fırsat bu fırsattır diyerek mültecileri Osmanlı hükümetinin ve ajanı olan Şeyh Hamza'nın tutsakları olarak damgaladılar. Ahmed Rasim Paşa sonunda Şeyh Hamza'nın Trablus'tan geri çağrılmasını önerdi ve Fransız iftiralarının prestijini sarstığını ileri sürdü.¹² Bu arada, Ali bin Halife 1882-83 kışı boyunca Fransızlarla savaştı, ama ancak sınırlı başarılar elde edebildi. İstanbul böylece halifenin yönetilenler üzerindeki etkisinin, ideolojik formasyonları olmadığı ve liderlerinin halifeye sadakati sağlam bir şekilde temin edilmediği sürece, hiç mesabesinde kaldığını anlamış oldu. Küçük rütbeli bazı Osmanlı memurları halifenin mucizevî çağrısına ilişkin parlak raporlarla padişahın gözüne girmeye çalışırken, gerçekçi Rasim Paşa halifenin cihad çağrılarının kabileleri birleştirmek için yeterli olmadığını ve coğrafya, iklim ve lojistik şartlarının üstesinden gelemeyeceğini belirtti. Olaylar kendisine hak verdi ve İstanbul'u öz savunma için yerlileri seferber etmeye zorladı.

11 BA, Yıldız, belge 170/60, 22 Mayıs, 1882. Osmanlı Silahlı Kuvvetleri'nin büyüklüğü için bkz. *Sultan Abdülhamid ve Devri Semineri 27-29 Mayıs 1992* (İstanbul, 1994), s. 78-79.

12 BA, Yıldız, SHM, belge172/5, 27 Kasım 1882; in Zafir, bkz. Sekizinci Bölüm.

Fizan mutasarrıfının (sancak yöneticisi) görüşünü benimseyen İstanbul, ordu kumandanı Zeki Paşa'ya Gavur'daki hayatî tuz ocaklarını işgal etmesi için talimat verdi, fakat Zeki Paşa bunu kabul etmedi.¹³ İtaatsizlikle suçlanan Zeki Paşa hükümetin emrini yerine getirmemesinin sebeplerini anlattı: Trablus ile tuz madenleri arasındaki uzaklık 393 saattir (neredeyse 1.500 mil) ve ne Anadolu'yu ne de Rumelili askerler çölün sıcaklığına dayanamayacakları gibi, dört bin askerle nevalelerinin Trablus'tan nakli çok pahalıya mal olurdu. Zeki Paşa üstlerine, bunun yerine Fizan'ın mahallî halkını ve Kuloğulları'nı özel birlikler halinde örgütleyerek aynı işi en az masrafla gerçekleştirmesini tavsiye etti. Netice olarak, İstanbul ülke savunmasının daha büyük bir kısmını yerli nüfusa vermeyi ve kendi rolünü askerî eğitim sağlama, silâh dağıtma ve kumandan bulmaya inhisar ettirmeyi uygun buldu. Bu şekilde eğitilen ve silâhlandırılan yerli askerler sonraları Fransızlara ve İtalyanlara karşı antikolonyalist millî askerî ve mahallî paramiliter mücadelenin çekirdeğini teşkil ettiler.

SENUSİYE İLE OSMANLI İLİŞKİLERİ

Osmanlılar 1881-82 olaylarından sonra Senusiye ile yakın ilişkiler geliştirdiler. Fransızların Orta Afrika'ya yürüyüşlerine ve İtalyanların Libya'yı işgallerine karşı ortak bir cephe kurmak için Bâbîâlî mahallî elitlerle özel işbirliği ve ittifak şekilleri icat etti. Bu elit tabakalar da hilafetin prestijini nüfusu ve özellikle kabileleri seferber etmek için kullanmasını öğrendiler. Sonunda Senusiye, Osmanlı himayesi altında, şehir uleması, kabileler ve ticaretle uğraşan vâha sakinleri arasındaki ittifakın katalizörü oldu.¹⁴ Şunu önemle belirtmek gerekir ki, öz savun-

¹³ Vali, garnizon komutanı ve İstanbul arasında tuz ocaklarının işgali konusunda cereyan eden uzunca yazışmalar için bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 172/57 (Ağustos 1882 ile Ocak 1883 arasındaki dönemi kapsar).

¹⁴ Ali Abdülatif Ahmida, *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistance, 1830-1932* (Albany, N.Y., 1994), s. 85-88; ayrıca bkz. Michel Le Gall, "Forging the Nation-State: Some Issues in the Historiography of Modern Libya," in *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, ed. Michel Le Gall ve Kenneth J. Perkins (Austin, Tex., 1997), s. 95-108.

maya yönelik ve halkçı gruplarla orta sınıf elitlere dayalı bu tip geniş ittifaklar sadece 1881'den sonra Libya'da, bir de 1919-22 yıllarında Anadolu'da Türk Kurtuluş Savaşı'nda görülmüştür. Sultan Abdülhamid'in Senusiye ile gitgide iyiye giden ilişkileri ve Senusiye'nin salt dinî ve uyanışçı bir tarikat olmaktan çıkıp popülist bir direniş hareketine dönüşmesi bu bağlam içinde ele alınmalıdır. Bununla birlikte, uluslararası anlaşmaların bağlayıcı kuvvetine samimiyetle inanan Abdülhamid, Senusiye ve bazı Afrikalı Müslüman hükümdarlarla ilişkilerini geliştirirken, Güney Sahra ile Orta Afrika üzerindeki haklarını hukukî, tarihî ve diplomatik kanıtlarla desteklemeye büyük bir özen göstermiştir. Daha 1884'te, İngiltere ile Almanya, Afrika'nın geleceğini kararlaştırmak için, Berlin Batı Afrika Konferansı'nı toplarken, sultan nazırlarını ve elçilerini "orada Devlet-i Aliyenin tarihî haklarını, önemli maddî ve manevî çıkarlarını ve yüce halifeliliğin kutsal haklarını bütün gizli kötü niyetlere karşı savunmaya" çağırmıştır.¹⁵

Daha önce de belirtildiği gibi, Senusiye başlangıçta Osmanlılara sıcak bakmamıştır (bkz. Birinci Bölüm). Ama 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, sultanla Senusiye arasındaki dostluk bağları o kadar kuvvetlendi ve ikisi o kadar yakın müttefikler haline geldiler ki, Fransızlar –biraz abartmayla– Senusileri halifenin en sadık dinî ajanları olarak tasvir ettiler. Aslında din kardeşliği ve pratik mülâhazalar birbirini dışlamaktan çok tamamlayıcı etkenlerdi.¹⁶ Osmanlı belgeleri ve çeşitli başka kaynaklar göstermektedir ki, sultan 1881'den sonra Kuzey Afrika ile

15 BA, Irade, Dahiliye, belge 74139, 27 Aralık 1884. Ayrıca bkz. Le Gall, "Ottoman Reaction," s. 119-20.

16 Michel Le Gall, "The Ottoman Government and the Sanusiya: A Reappraisal," *International Journal of Middle Eastern Studies* 21 (Şubat 1989): 90-106; yazar Senusi-Osmanlı ilişkilerinin pan-İslâmizm ideolojisinin etkisi altında olmaktan ziyade, pratik mülâhazalarla belirlendiğini iddia eder. Ayrıca bkz. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Senusiler ve Sultan Abdülhamid* (İstanbul, 1992); Anthony Cachia, *Libya Under the Second Ottoman Occupation, 1835-1911* (Trablsugarb, 1945). Libya'da vergilendirme hususunda çok daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Nesimi Yazıcı, "Lâyhalar Işığında II. Abdülhamid Döneminde Libya Üzerinde Gözlemler," *Sultan II. Abdülhamid Devri Semineri: Bildiriler*, 27-29 Mayıs 1992 (İstanbul, 1994), s. 47-84, özellikle de s. 71-72. Ayrıca bkz. Rachel Simon, *Libya between Ottomanism and Nationalism* (1911-1919) (Berlin 1987). (Ahmida, Senusiye'nin sözde spontane eylemini fazla vurgulanakta ve sosyal-millî faktörün abartılmış bir portresini çizmektedir.)

ilişkilerini iyileştirmek istemiş ve bu maksatla oraya Zafir ailesinden bazı güvenilir danışmanlarını göndermeye karar vermiştir. Bunlar Seyyid Hamza ile Beşir'di. Sadrazam Mahmud Nedim Paşa tarafından korunan kişilerden biri olan Şeyh Muhammed bin Zafir el-Medenî'nin Senusiye'nin rakibi olduğu görüşü 1881'den sonra geçerliğini kaybetti.¹⁷ Sultan ayrıca, Suriye'nin Azm ailesinin bir üyesi olan Şadık el-Müeyyed'e talimat vererek Kuzey Afrika'nın, Senusiler dahil, mahallî liderleriyle temasa geçmesini istedi ve daha sonra liderlere emekli maaşı bağlayarak İstanbul'da konuk etti.¹⁸ 1885'te Bâbüâlî Kufra'da bir kaymakamlık açmaya karar verdi ve 1895'te burası bir Senusi kalesi oldu. Akdeniz'e yakın olan ilk Senusi merkezi el-Beyda yerine el-Cegbub diye bilinen tarikatin başlıca tekkesi inşa edildi (Bingazi'nin 500 kilometre güneydoğusunda ve Kufra'nın yarı yolunda). Bazı bilim adamlarının, Senusilerin Osmanlı güç merkezlerinden uzaklaşmak (ve Orta Afrika kabileleri arasında tarikatlerinin propagandasını yaparak mürit kazanmak) için güneye doğru hareket ettiklerine dair görüşü Osmanlı-Senusiye ilişkilerinin daha geniş çerçevesi içine oturtulmalıdır.¹⁹

Abdülhamid Orta Afrika'da Osmanlı otorite ve görüntüsünü (vizibilitesini) arttırmak, Osmanlıların bölgedeki dost hükümdarlarla ilişkilerini desteklemek ve bu arada vergi toplarken onların yardımından yararlanmakla ilgiliydi. Sultan Kuzey Afrikalıları memnun etmek için elinden geleni yaptı ve bunun için sadece güvenilir elçilerin tavsiyelerini dinlemekle kalmadı, ayrıca sevilmeyen yöneticileri başka yere nakletmekten de çekinmedi. Bingazi valisi Ali Kemali Paşa vergi toplamak ve Cidabi, Zaviye ve Magarib kabilelerini yola getirmek için piyade, süvari ve topçu askerinden kurulu özel bir askerî birlik kullanmaya kalkın-

17 Le Gall, "Ottoman Government," s. 94; ayrıca bkz. Jacop M. Landau, *The Politics of Pan-Islam* (Oxford, 1990), s. 321-24.

18 Çaycı, *Büyük Sahra'da...*, s. 22 ve müt.; ayrıca bkz. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, dip notu 16. İlk kez 1909'da uzun bir başlık altında yayımlanmış kitabında Abdülhamid'i çok eleştirmiş olan yazar uzun yıllar Fizan'da sürgün olarak yaşamış ve Senusiler hakkında çok yararlı bilgiler vermiştir.

19 Bradford Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge, 1976), s. 95 ve müt.

ca, naib (Bingazi'nin bölge hâkimi Seyyid Muhammed Şevki) şeyhülislâma yazdığı bir mektupta kabile üyelerinin şikâyetini ve öfkesini dile getirdi ve şeyhülislâm da vazifesini yaparak mektubu padişaha gönderdi.²⁰ Naib, valinin ağır baskılarının kabileleri Trablus'a göç etmek zorunda bıraktığını ve böylece "reform ve teminat sözlerinin havada kaldığını" belirtti.²¹ Ali Kemali Paşa görevinden alındı ve yerine Hacı Reşid Paşa, Berka (Sirenaika) mutasarrıflığına getirildi. Sonunda, kendini davasına adanmış bir İslâmcı olan Musa Kâzım Paşa Berka valiliğine tayin edildi ve 1885'ten 1888'e kadar bu görevde kaldı.²² Özellikle Trablus valileri özel bir itina ile seçilirdi çünkü görevleri çok nazik ve ağırdı: bir taraftan muhalefeti Fransızlara karşı seferber ederken, bir taraftan da Kuzey Afrika'da Osmanlı hâkimiyetini korumak ve halifenin prestijini yükseltmekle yükümlüydüler. Sultana muntazaman mahrem raporlar gönderirler, işlerin gidişatından ve Şeyh el-Mehdi dahil olmak üzere Senusilerin faaliyetlerinden haber verirlerdi.²³ En başarılı valilerden biri Nafiz Paşa'ydı ve en güvenilir ve nüfuzlu Tunus ileri gelenlerini ve şeyhlerini sultana takdim ederek çok sayıda madalya ve maaşlardan biriyle taltif edilmelerini sağlardı. Nafiz Paşa ayrıca Orta Afrika'nın Müslüman hükümdarlarıyla saray arasında çok etkili bir iletişim aracı olarak vazife gördü fakat Bâbiâli Fransızların baskısına daha fazla dayanamamaya sonunda onu Trablus'daki görevinden almak zorunda kaldı.

Senusiye kabileler ve alt şehir grupları arasında gücünü ve nüfuzunu sağlamlaştırdığı ve hükümete halk desteği sağladığı için, Fransızlar bunun gittikçe artan Alman-Osmanlı dostluğunun da eklenmesiyle Cezayir ve Tunus'taki hâkimiyetlerini tehdit etmesinden korkmaya başladılar (Fransız basını tebdili kıyafetle Sahra kabileleri arasında

²⁰ Yıldız, belgeler 169/57, 4 Şubat 1882 ve 169/49, 30 Mart 1882; ayrıca BA, Hariciye, 12 Eylül 1892; ve Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği* (İstanbul 1992), s. 135.

²¹ Le Gall, "Ottoman Government," s. 99.

²² Bir dizi doküman için bkz. İ. Süreyya Sırma, "Fransa'nın Kuzey Afrika'daki Sömürgeciliğine Karşı Sultan II. Abdülhamid'in Pan-İslâmist Faaliyetlerine Ait Birkaç Vesika," *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 7-8 (İstanbul 1978), s. 163-83; bu makaleler esas itibarıyla Osmanlı belgelerinin suretlerinden ibarettir.

²³ Raporlar için bkz. BA, Meclis-i Vükela, Mazbata, s. 30-33, özellikle 17 Mayıs 1888 tarihli zabıt varakası.

dolaşarak onları Fransızlara karşı ayaklanmaya kışkırtan Alman subaylarına dair raporlar yayınlıyordu). Paris, Senusiye'yi İstanbul'un ve belki Almanların muti âleti ve Fransızların Orta ve Doğu Afrika'ya doğru ilerleme niyetlerinin karşısında en büyük engel gözüyle bakmaya başladı. Üstelik, 1890 Fransız-İngiliz deklarasyonu Tunus ve Ceza-yir'in güneyindeki Fransız nüfuz alanını sınırlamış ve ve Zanzibar üzerinde İngiliz himayesini tanımıştı. Bu arada, Bâbîâli Trablusgarb'ın güneyindeki alanı kendi "hinterland"ı olarak tarif etmiş ve böylece Fransızların Senusiye ile Bâbîâli'nin anlaşarak Paris'e karşı "pan-İslâmcı" bir komplo düzenlemiş olmasından iyice korkmalarına yol açmıştı. Mevcut deliller Senusiye'nin Fransızlarla gereksiz bir çatışmayı önlemek için elinden geleni yaptığını ve bunun için özellikle Çad bölgesinde salt dinî faaliyetlerine ağırlık verdiğini göstermektedir. Ama Fransızlar yine de kani olmadılar. 1902'de Fransız İçişleri bakanı İstanbul'daki büyükelçisinden Kuzey Afrika'daki pan-İslâmcı faaliyetler hakkında bir rapor hazırlamasını istedi. Sefaret cevap olarak, halifenin tehlikeli olabilecek kadar büyük bir nüfuzu olduğunu ve Kuzey Afrika'daki yüksek prestiji sayesinde Müslümanların kendisini haklarının tek savunucusu olarak gördüklerini, buna karşılık Fransızların sert ve haşin muameleleri yüzünden, aşağı sınıfların kendilerini savunmak için popülist dinî tarikatlere katılmakta olduklarını bildirdi.

Trablus'taki Fransız konsolosu Kuzey Afrika'daki pan-İslâmcı faaliyetleri yerlilerin ileri gelenlerine atfediyor ve bunları halifenin ateşli hayranları ve Senusiye'nin başlıca destekleyicileri olarak görüyordu. Konsolosa göre, Fransız emperyalizme karşı muhalefet vatanseverlikten değil, "İslâmî taassup ve irticadan" kaynaklanıyordu. Fakat konsolos bu arada üstlerini rahatlatmak için, Müslümanlar arasındaki Fransız karşıtı koalisyonun, ileri gelenlerin içindeki kişisel rekabetler ve çevirdikleri entrikalar sayesinde, korkulacak bir yönü ve pratik bir sonucu olmadığını ilâve ediyordu.²⁴ Fransız konsolosu ayrıca Türklerin Orta

²⁴ Fransız Dışişleri Bakanlığı (yeni seriler), Türkiye, seri B, karton 80.38 (1902) (Pan-İslâmizm Propogandası); bkz. Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti 1858-1911*, Erzurum, 1970, s. 194-95; Bradford G. Martin, *Muslim Brotherhood in Nienteenth-Century Africa* (Cambridge,

Afrika'nın büyük bir kesimi üzerinde hak iddia ettiklerini bildirdi. Nitekim, Bâbîâli Kasım 1890'da Düvel-i Muazzama'ya gönderdiği bir notada, Waday, Bornu, Borku, Kanem, Kuwar, Kuzey Kongo ve Nijerya'yı resmen talep etti. Konsolos Fransızların Waday'ı işgal etmelerini, bir ön tedbir olmak üzere Senusiye'yi buradan çıkarmalarını ve arkasından da 21 Mart 1899 tarihli ikinci İngiliz-Fransız anlaşması uyarınca Fransa'ya terk edilmiş toprakları zorla işgal etmelerini tavsiye etti.²⁵

1900'den sonra, Fransızlar Orta Afrika'da Senusiye'yi imha etmek için çabalarını yoğunlaştırdılar. Son zamanlarda yayımlanan bir kitabın yazdığı gibi, "La Sanusiyya est ainsi devenue, aux yeux des Français, la confrérie maléfique par excellence. L'histoire des relations entre la France et la Sanusiyya est donc entre 1850 et 1920, celle d'une hostilité, entrecoupée d'explosions violentes et d'accalmies passagères"²⁶ [Senusiye böylece Fransızların gözünde en uğursuz tarikatın ilk örneği oldu. Böylece Fransa ile Senusiye arasındaki ilişkilerin tarihi 1850 ile 1920 arasında, şiddetli patlamalar ve geçici yatışmalarla kesilmiş bir düşmanlığın tarihidir] (Aslında Senusiye ile Sultan Ali Dinar arasında bir ittifak vardı, fakat İngiltere bunu uzun zaman inkâr etti. Anlaşma dinî terimlerle kaleme alınmıştı, ama temelde Avrupa işgaline ortaklaşa karşı koymak için imzalanmış bir savunma anlaşmasıydı²⁷). 1901'de Fransızlar Senusiye'nin Bir Alali kalesine (kuruluşu 1899) saldırdılar ve Orta Afrika'nın göbeğindeki bu müstahkem mevki yıktılar. Böylece Senusiye'nin ne pahasına olursa olsun bir çatışmaya meydan vermeme kaygısı bir sonuç vermedi. Bu yıllarda Senusiye Bingazi'deki Osmanlı yetkilileriyle ilişkilerini sürdürdü ve onlardan yiyecek ve silâh yardımı aldı.²⁸

1976), s. 122; ve Le Gall, "Ottoman Reaction," s. 125 ve müt.

25 Fransız Dışişleri Bakanlığı (yeni seriler), 12 Şubat 1902 tarihli rapor (sureti için bkz. İ Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti* (İstanbul, 1985), s. 52-62.

26 Bkz. Jean Louis Triaud, *Tchad, 1900-1902: Une guerre francalibyenne oubliée? Une confrérie musulmane - la Sanussiyya face à la France* (Paris, 1987), s. 13.

27 Bkz. J. Spaulding ve L. Kapteijns, ed. *An Islamic Alliance: Ali Dinar and the Sannusiyya, 1906-1916* (Evanston, Ill., 1994).

28 Triaud, *Tchad, 1900-1902*, s. 51-90 vs.

Abdülhamid, Fransa'nın Tunus, Sudan, Somali ve son olarak Kızıldeniz'i hedef alan yayılma hırsının Bâbiâli'yi Fransa'dan yana geleneksel dış politikasını değiştirmek zorunda bırakmasına üzüldü. "Cennetmekân selefim Abdülaziz ve pederim Abdülmecid zamanında orduda, okullarda, ulaşımda, vs. gerçekleştirilen reformları hep Fransa'dan ilham almıştık"²⁹ itirafında bulunan sultan 1898'de de biraz esefle şunları yazdı:

Fransızlar Almanları tercih etmemden memnun değiller. Ama Almanlara sempatinin sebepleri vardır. Birincisi Kayzer'in şahsiyeti... insana güven ve doğal sevgi telkin ediyor... Almanlar aslında Fransızlardan daha sempatik ve huyca Osmanlılara benziyorlar. Almanlar da Osmanlılar gibi yavaş yavaş eyleme giriyorlar, çok çalışıyorlar ve tuttuklarını koparıyorlar. Fransızlar da çalışkan ama onlarda Almanların azim ve kararlılığı yok. Düzensiz politikaları ile zaman kaybediyorlar. Evet, Fransızlar Almanlar gibi kararlı değil ama saman alevi gibi bir enerjileri var, yanmasıyla sönmesi bir oluyor. Fransızları şimdi eskisinden daha az seviyoruz çünkü Tunus'u gasbettiler ve Cumhuriyet rejimini benimsediler.³⁰

Her halükârda, Osmanlı reformlarının kaynağı olarak ve genel diplomatik destek olarak Fransa'nın yerine Almanya'nın ikame edilmesi, Türk modernizminin felsefi çekirdeğini Alman devletçi-milliyetçi etkisinin altında bıraktı ve 1914'te Osmanlı İmparatorluğu'nu Alman askerî ihtiraslarının bir âleti yaptı.

Osmanlı-Senusiye işbirliği, 1887'de imzalanan Üçlü İttifak Trablusgarb ve Berka'yı (Sirenaik) İtalyan nüfuz sâhasının bir parçası olarak telâkki etmesinden sonra, daha sıkılaştı.³¹ Bir yıl sonra, Osmanlı hükümeti Senusi şeyhine silâh ve cephane verdiği gibi, Fransızların kontrolü altındaki Tunus kabilelerinin saldırılarına uğrayan Trablus kabilelerini

²⁹ Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtîrâtım* (1987), s. 148-49.

³⁰ A.g.e., s. 137. Sultan Türkleri yavaş ve meşakkate dayanıklı fakat bıçak kemiğe dayanınca da tepkilerini kararlı ve karşı konulmaz olarak tanımlamıştır.

³¹ Bu sorunlar için bkz. Lisa Anderson, *State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980* (Princeton, N. I., 1986), s. 110 ve müt. İtalya ile sonraki ilişkiler için, bkz. Timothy W. Childs, *Italo-Turkish Diplomacy and the War over Libya, 1911-12* (Leiden, 1990).

de on bin tüfekte donattı. İtalyan baskısı arttıkça, Osmanlılar Senusiye'ye daha çok bel bağlamaya başladılar. Anılarına 1902'de düştüğü bir notta sultan İtalyanların kendisine Bingazi karşılığında 4 milyon lira teklif ettiklerini yazdı. Ancak Senusiye'nin bölgeyi savunmaya kararlı olduğuna inanan Abdülhamid onlara yardım etmeye ahdetti.

Mehdi Şeyh Senusi'den başka Bingazi'de haklarımızı koruyacak kimse yoktur. Yalnız o, gerekirse otuz bin kişilik bir orduyu toplayacak ve donatacak durumdadır. Bingazi'yi savaştan İtalyanlara bırakmaya niyeti yoktur. Üstelik, el-Senusi dünyanın dört bir köşesinden sayıları yüz binlerce kişiyi bulan pek çok derviş tarikatleriyle temas halindedir. Senusiler savaştan karar verirlerse, İtalyanları kanlı bir savaşa sürüklerler ve bu savaş Sudan Mehdisi'nin (İngilizlere karşı) savaşından da daha kötü bir savaş olur. Biz Senusiye'ye yeteri kadar silâh ve top verdik ve bu onları ciddiye alınamayacak ve korkulacak bir düşman haline getirmiştir.³²

Bütün bu olaylar kendilerine mahsus bir mantık izlemiştir. Halifenin Libya'daki nüfuzu 1888'den sonra arttı ve bunun da sebebi merkezin ve çevrenin çıkarlarının örtüşmesiydi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, Senusiye, Kuzey Afrika'yı ve Sahra'yı Fransız ve İngiliz saldırılarına karşı savunmaya ve Hicaz girişlerini korumaya yönelik Osmanlı stratejisinde kilit bir rol almıştı. Osmanlı yardımı Senusilerin Libya'daki sosyal durumlarını güçlendirmelerine ve oradaki hâkim siyasi grup haline gelmelerine katkıda bulundu; Senusiler de halife-sultanın Kuzey Afrika'daki otoritesini korumasına ve İstanbul'un Çad, Bornu, vs. ile iletişim kurmasına yardımcı oldu. Bu işbirliği hem karşılıklı çıkarlara, hem de gelecek için uzun vadeli sonuçları olan belirli bir ideolojik İslâm kardeşliğine dayanıyordu.

Libya'nın 1911'de İtalya tarafından işgali, bir avuç Osmanlı askeri ve Senusiye tarafından örgütlenen gerilla direnişi sayesinde hiçbir zaman tamamlanmadı. 17 Ekim 1912 tarihli anlaşma gizli bir hükmü içeriyordu ve buna göre sultan halife olarak ve Libya'nın manevî lide-

ri olarak tanınacak fakat ülkede ikamet eden biri tarafından temsil edilecekti. Aynı yılın sonlarına doğru halife Libya'yı bağımsız bir devlet ve Senusiye'yi liderleri olarak tanıdı ve halkı ülkenin bağımsızlığını savunmakla görevlendirdi. Derne'deki Libya kuvvetlerinin kumandanı Enver Paşa (o sırada halifenin yeğeni Naciye Sultan ile nişanlıydı) halifenin mesajlarını özel olarak yeni Senusiye lideri Ahmed eş-Şerif'e ilettiler. Enver Paşa ayrıca Libya şeyhlerinin üç yüzün üstünde çocuklarının Türk askerî okullarında yetiştirilmek üzere İstanbul'a gönderilmelerini sağladı.³³ Ahmed eş-Şerif 1918'de İstanbul'a çağrıldı, ülkesine dönemeyince orada kaldı ve sonunda Anadolu Kurtuluş Savaşı'nda Türk milliyetçilerine katıldı. Türkiye'de büyük saygı gördü fakat hilafetin ilgası üzerine hayal kırıklığına uğrayarak ve Türkiye'den ayrılarak Suriye'ye yerleşti. Abdülhamid'i hilafeti gaspetmekle suçladığı için 1908'den önce hapsedilmiş olan Şeyh Süleyman el-Baruni Meclis-i Mebusan'a mebus seçildi ve İtalya'ya karşı mücadelenin başlıca liderlerinden biri oldu. Osmanlı-İtalya anlaşmasını ve Balkan Harbi'ni müteakip Osmanlı subay ve askerleri 1912-13'te resmen Libya'dan çıkınca bir süre daha İstanbul mahallî direniş güçlerine sınırlı yardımda bulunmaya devam etti. Libya tecrübesi Osmanlı subaylarına gerilla savaşı hakkında çok şey öğretti ve bu yöntemler 1918'den 1922'ye kadar Anadolu'da istilacı Yunan, Fransız ve İtalyan kuvvetleriyle savaşırken bu askerlerin çok işlerine yaradı.

FAS İLE YAKINLAŞMA

Senusiye aynı zamanda Osmanlılarla Fas arasında kurulan iyi ilişkilerde ve Avrupa -özellikle Fransız- yayılmacılığına karşı koymak konusunda önemli bir rol oynadı. Faslı lider Mevla Abdurrahman (1822-59) Cezayir'de Abdülkadir'i Fransızlara karşı desteklemiş, fakat kendi ordusunun Isly'de yenilmesinden sonra (1844), düşmanın taleplerini kabul ederek kendi ülkesinin bağımsızlığını korumak için çareler aramaya başlamıştır.

³³ Bkz. Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib* (Cambridge, 1971), s. 306-12; ayrıntılar için bkz. Muhaammad Fuad Şukri, *Al-Sanussiyya Din wa Dawla* (Kahire, 1948); ayrıca bkz. bölüm 2.

İstanbul ile Fas arasında bir yaklaşıma sağlama çabaları iki önemli İslâm hanedanının tutumları ve politikaları hakkında bize çok şey öğretir: Alevi Şerif hanedanı (kur. 1659) ve Osmanlı hanedanı (kur. 1286). İki hükümdar önce gizlice birbirleri hakkında bilgi topladılar. Daha 1852'de Trablusgarb Osmanlı valisi, Mahmut Faiz Efendi'yi, görünürde at satın almak için fakat aslında Faslıların Osmanlılar hakkında ne düşündüklerini öğrenmek için Fas'a gönderdi. Mahmut Efendi yazdığı raporda, sıradan bir insan olarak seyahat ettiği halde, Faslı liderlerin görevinden haberdar göründüklerini, çünkü kendisini büyük bir saygıyla karşılayarak hemen kabul ettiklerini ve bu özel muameleyi Osmanlı Devleti'nin gelişine borçlu olduğunu anlattı.³⁴ Sonunda, Faslı liderler Osmanlı "gizli" ajanına, "Osmanlı Devleti gibi büyük ve ünlü bir Müslüman gücü" ile haberleşmekten ve ilişki kurmaktan çok memnun olduklarını bildirdiler. Ayrıca, daha önce de, iki ülke arasında yeniden ilişki kurulması için Sultan I. Abdülhamid (sl. 1774-89) ile Fas hükümdarı III. Muhammed bin Abdullah (sl. 1757-90) tarafından girilen bir diplomatik teşebbüsün sonuçsuz kalmış olmasından üzüntü duyduklarını ve büyük bir hayal kırıklığına uğradıklarını ifade ettiler. Bu inisiyatif akamete uğramıştı, çünkü sultanın Rusya'ya karşı girişeceği savaş için malî yardım istemesine karşılık, Fas lideri Cezayir ile Tunus'a göz dikmiş ve bu hususta sultandan icazet istemişti. Netice olarak, Faiz efendi Faslıların şu veya bu şekilde Osmanlı Devleti'yle ilişki kurmaya fazlasıyla hevesli olduklarını raporunda açıkça belirtti.³⁵

Faiz Efendi'nin misyonundan birkaç yıl sonra, *Basiret* gazetesi Fas ile ilişkiler lehinde bir kampanya başlattı. *Basiret* Fas'ın Müslüman birliğine katkısının bazı küçük milletlerinkinden çok daha büyük

³⁴ Mahmut Faiz'in iki raporu için bkz. BA, İdare, Dahiliye, belge 15284, 29 Kasım 1852 (ikinci mektup tarihsizdir). 18. yüzyıldaki daha erken diplomatik misyonlar için, bkz. M'Hammad Benaboud-M. Menouni, "A Moroccan Account of Constantinople," *Actes du VIIème Congrès du CIEPO*, ED. a. Temimi (Zaghouan, 1987), s. 68-75. Osmanlı-Fas ilişkilerinin kapsamlı bir tarihçesi için bkz. Abderrahman El-Moudden, ed., *Le Maghreb à l'époque ottomane* (Rabat, 1995).

³⁵ BA, İdare, Dahiliye, belge 15284, 29 Kasım 1852 tarihli rapor Fas "ekonomisi, ordusu, dini vs. hakkında zengin bilgiler içerir.

olduğunu iddia etti. Osmanlı hükümetini oraya hemen bir heyet göndermeye davet etti.³⁶ *Basiret* daha önce de sözde Fas hükümdarı Mevla IV. Muhammed (sl. 1859-73) tarafından Mısır Hıdivi İsmail Paşa'ya gönderilen bir mektubun özetini yayımlamıştı. Fas hükümdarı hıdiv, "mutluluk ve güvenliğe giden yolun, Mısır'ın yasal olarak bağlı bulunduğu Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin bütün kanunlarını kabul etmek ve uygulamaktan geçtiğini" söyledi ve başka türlüşünün olumsuz sonuçlar doğuracağına işaret etti.³⁷ *Basiret*'in çağrısından kısa bir süre sonra, Mevla I. Hasan'ın (sl. 1873-94) bir mektubunu Seyyid İbrahim Senusi İstanbul'a getirip sultana sundu. Bu mektupta, Fas hükümdarı Osmanlı sultanına birbirlerine yardım etmelerini ve Müslümanları birleştirmeye çalışmalarını teklif ediyordu.³⁸ Mektup Sultan Abdülhamid'in çok hoşuna gitmiş olacak ki, bizzat cevap verdi ve Meşihat, yani şeyhülislâmın başkanlığındaki diyanet işleri dairesi de Fas'taki meslekdaşına ayrı bir mektup yazdı.³⁹ Sultanın mektubunun ilk bölümü, Allah'ın, Peygamber'in ilk dört halifenin (hulefa-yi râşidin) büyüklüğünü göklere çıkaran uzun ve tumturaklı bir methiyeydi. Arkasından sultan alçakgönüllülükle nasıl "calis-i kürsi-i hilafet-i kübra ve erike-pira-yı imamet-i kübra" olduğunu (yani yüce hilafetin kürsüsüne ve yüce imametın gözler kamaştıran tahtına oturduğunu) anlatıyor ve Müslümanlar hem Doğu'da hem Batı'da (maşrik ve magrib) yaşasalar da, hilafeti yabancıların kötü niyetlerine karşı savunmanın hepsinin ortak görevi olduğunu belirtiyordu. Bütün müminlerin kardeş oldukları görüşünün altını çizdikten ve bunu Kur'an'ın Hucurat suresinin ilgili ayetleriyle destekledikten sonra, padişah küfrün yükselmekte olduğunu bildiriyor ve birleşerek müşrikîne (Allah'a şirk koşanlar, birden çok tanrıya inananlar) karşı savaşmanın bütün Müslümanların görevi olduğuna işaret ediyordu. Mektup Abdülhamid'in kitabet ve

36 *Basiret*, 24 Eylül 1876 ve 27 Kasım 1876. "Nasihat" biçiminde Fas'a özel bir çağrı 3 Mayıs 1877 tarihli bir gazetede çıkmıştır.

37 *Basiret*, 18 Şubat 1877.

38 BA, Yıldız, SHM, Belge 159/1, 1 Şubat 1877 tarihli mektup (Arapça yazılmıştır).

39 BA, Yıldız, bölüm 36, dosya 18, belge 139/9, doğrudan doğruya saraydan gelen 1 Rebiyülevvel 1294 (16 Mart 1877) tarihli bir mektubu ve şeyhülislâmın aynı tarihli mektubunu ihtiva eder.

tartışma üslûbunun fevkalâde bir örneğidir ve tercümesinde de muhafaza edilmesine çalışılmıştır.⁴⁰

Osmanlı şeyhülislâmının Faslı meslekdaşına yazdığı ve sultanın-kiyle birlikte gönderilen kısa mektup ise Müslümanlar arasında birlik sağlamanın önemine değiniyor ve bütün Faslıları Osmanlılarla ilişki kurmaya davet ediyordu. Aslında bu mektubun başlıca amacı Osmanlı sultanının önemini vurgulamak ve böylece Fas ulemasının hüküm-

40 “Allah’ın izniyle hilâfet ve imamet makamlarını ecdadım olan şanlı halifelerin ve fatihlerin mirası olarak işgal ediyorum. Bütün ulemanın, devlet zimamdarlarının, askerî rüesânın ve bütün fakir ve zengin insanların kalplerinden gelen biatla mübahiyim. Hak taâlâ ecdadımı bütün peygamberlerin ve ilâhî hakikate ulaşmış olan ermişlerin [sultan halkın kullandığı “ermişler” tabirini daha resmî ve teklifli “erenler” tabirine tercih etmişti] şerefine ve din uğruna yürüttükleri kutsal savaşlarda muzaffer kılmıştır. Peygamber Muhammed’in şanlı şerefli şeriatini daha da yüceltebilmem ve Haremeyn’e en büyük ihtiramla hizmet edebilmem için bana kuvvet versin diye Allah’a niyaz ediyorum. Sizlerden de bu tek doğru yoldan ayrılmamam için Cenab-ı Hakka dua etmenizi bekliyorum.

“Bugüne kadar görüşememiş olmamıza rağmen, aziz ecdadımız arasında hüküm sürmüş olan dostluğu yeniden canlandırmak vazifesini tevarüs etmiş olduğumuzun şuuru içindeyiz. Paylaştığımız iman ve mezhep bizi birleşmeye ve birbirimize kenetlenmeye ve kılıçlarımızı kınlarından çıkararak düşmanlarımızı hâk ile yeksan etmeye zorluyor. Tek bir Allah’a inanan bir toplumun başına gelen zilletler ve felâketler ona benzeyen başka toplumlar için de bir şâibedir. [Aynı Allah’a inanan toplumlar aralarından herhangi birini hedef alan ayıp ve kusurlardan hep birlikte etkilenirler.]

“Öngörülü insanlar bilirler ki, Müslümanlar birbirlerinden çok uzak diyarlarda, *maşrikta* ve *magribde* yerleşmiş olsalar da, hep birlikte kâfirlerin arasında hilafetin mübaccel ve mualla makamının itibarını muhafaza etmek için elinden gelen her çabayı harcayan insanı [yani Abdülhamid’i] daha da güçlendirmek ve yüceltmek için ellerinden geleni arkalarına koymayacaklardır. Bütün bunlar elbette müminlerin (Müslümanların) durum ve mevkilerini düzelterek ve yükseltecektir. İslâm’da, Kur’an ayetlerinde ve hadislerde birlik ve beraberliği destekleyen pek çok kanıtlar vardır. Allah Kur’an’da bütün insanların kardeş olduklarını bildirmiş ve onun için birbirleri ve küstahları lanetlemelerini emretmiştir. Peygamberimiz hem sözleri hem akıllı eylemleriyle birlik ve beraberliğimizin kıymetini göstermiştir...Küfür her yerde açıkça meydandadır ve kâfirin gittikçe artan gücü gözlerimizin önündedir. Müslümanlar olarak hepimizin kaçınılmaz vazifesi birleşerek ve kenetlenerek dinimizin düşmanlarını yok etmek ve böylece bütün milletler ve kavimler arasında yüce dinimi İslâm’ın ulvi öğretilerini ilelebed muhafaza etmektir. Yoksa bütün bu olup bitenlerin neticesi tüm Müslümanlara büyük zararlar verecektir. İnsan uzak diyarlarda yaşayarak düşmanın gücünden kurtulamaz. Bu durumu sizinle daha teferruatlı olarak konuşmak istemiyorum. İstanbul’da olan bilgili ve erdemli Seyyid Senusi’yi tanıdığınızı öğrenmiş bulunuyorum. Ona güveniyorum ve önemli ve gizli meseleleri size onun aracılığıyla iletmek istiyorum. Onun için bu mektubu kısa kesiyor ve ayrıntıları size sözlü olarak bildirmeyi ona bırakıyorum” (a.g.b.).

darlarını Osmanlı hilafetinin üstünlüğünü kabul etmeye ikna etmesini sağlamamaktı.⁴¹ Gerçekten İstanbul'dan iki mektubun da başlıca hedefi Fas hükümdarını Abdülhamid'i bütün Müslümanların hükümdarı olarak tanımaya ikna etmektir.

Resmî ilişkiler kurmaya yönelik Osmanlı-Fas umutları 1882'de yeniden canlandı. Nitekim, bu yıl içinde Fas'taki İspanyol sefiri Madrid'deki üstlerine Osmanlılarla Faslılar arasında kurulan ilişkilerin Fransızların Fas'a girmesine engel olacağını haber verdi. İtalya'nın desteklediği İspanya Bâbîâli'nin, Fas'ı, yerli askerlerin talim ve terbiyesinde, Fransız subaylarının yerini tutacak askerî personelle donatacağını umuyordu.⁴² Bu inisiyatifin görünürde bir sonuç doğurmamış olması İstanbul'un Fas'a kur yapmasına engel olmadı ve 1887'de Bâbîâli oraya iki önemli din adamı göndermeye karar verdi. Ama Magrib'de bir dizi karışıklıkların çıkması üzerine bundan vazgeçildi.⁴³ 1889'da Madrid'deki Osmanlı sefiri bir kez daha, İspanya'daki Fas elçisinin kendisini ziyaret ettiğini ve halifeyi uzun uzun övdüğünü İstanbul'a haber verdi. Elçinin Fas'ta yabancı (Avrupa) nüfuzunun artması tehlikesine ve milyonlarca Faslı Müslümanın kaderine ilişkin kaygısını paylaşan Osmanlı sefiri, Fas ile İstanbul arasında yakın ilişki kurmanın yabancılardan İslâm karşıtı etkisini azaltabileceğini ve Fas'ta yaşam şartlarının giderek kötüleşmesini engelleyebileceğini ileri sürdü.⁴⁴ İstanbul'u ziyaret etmekte olan Mevla Ömer adında bir Fas yetkilisi, Mevla Hasan'ın şimdi yabancılardan tavsiyelerini dinlediğini ve tebaasını Osmanlı Devleti'nin işleriyle ilgilenmekten vazgeçirmeye çalıştığını Bâbîâli'ye haber verdi. Ziyaretçinin anlattığına göre, Mevla Hasan ordu için yabancı

41 Ayrıca bkz. Edmund Burke, "Pan-Islam and Morocco Resistance to French Colonial Penetration, 1900-1912," *Journal of African History* 12 (1972): 97-118.

42 Bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 170/95, 19 Haziran 1882.

43 A.g.b., belge 207/42 ve 207/69, 8 ve 18 Ekim (Teşrinievvel) 1887.

44 BA, İrade, Dahiliye, belge 90886, 3 Aralık 1889 tarihli mektup: Mabeyn Başkitaibetinden Bâbîâli'ye. Fas'taki dinî durum hakkında bkz. Edmund Burke, "The Morocco Ulema, 1860-1912," ve Kenneth Brown, "Profile of a Nineteenth-Century Morocco Scholar," in *Scholar, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* ed. Nikki R. Keddie (Berkeley, 1972), s. 93-126 ve 127-48.

eğitmenler tedarik etmiş ve kabileleri yola getirmek için savaş açmıştı; üst sınıf Faslılar ise İslâm ibadet kurallarını ve geleneklerini ayaklar altına almaktaydılar. Örneğin, Tanca şerifi öteden beri Avrupalılarla teklifsiz olmuş, gayri-Müslim bir kadınla evlenmiş ve şimdi de İslâm hayat tarzını reddetmiştir. Daha da kaygı verici olan, şehir sakinlerinin şerifin İslâm'dan sapmasını doğal karşılamaları ve kendisini hâlâ desteklemeye devam etmeleriydi. Mevla Ömer bütün bu nedenlerle Abdülhamid'i ilk fırsatta Fas ile düzenli diplomatik ilişkiler kurmaya ve böylece nüfusun İslâm'dan uzaklaştırılması çabalarının önünü kesmeye teşvik etti. Sultan, Mevla Ömer'den aldığı bilgileri kendi görüşüyle birlikte Heyet-i Vükela'ya gönderdi ve meseleyi tartışarak bir eylem çizgisi önermesini istedi. Fakat anlaşılan bu görüş alışverişinden somut bir sonuç çıkmadı. Onun yerine, Fransa İngilizleri, İspanyolları ve İtalyanları, Batı Akdeniz'de bir köprü başı kurarlarsa, Osmanlılarla uğraşmanın onlar için etrafı Avrupa yanlısı yöneticilerle çevrili zayıf bir Mevla Hasan ile başa çıkmaktan çok daha zor olacağına ikna ettiler.⁴⁵ Mevla Abdülaziz (sl. 1894-1908) ve kardeşi Abdülhafız bir dizi iç çekişmelerle uğraşmak zorunda kaldılar ve İstanbul ile diyalogo sürdürmediler.

İlk bakışta, Sultan Abdülhamid'in Fas ile bir biçimde bir yakınlaşma sağlama çabalarının Afrika tarihinin seyrinde bir etkisi olmadığı sanılabilir. Fransa, Cezayir doğumlu bir *kolon* olan Eugène Étienne gibi emperyalist maceralar ve Afrika'yı sömürgeleştirilecek ve sömürülecek muazzam bir malikâne gibi gören özel çıkarlar sayesinde Afrika imparatorluğunun kuzeybatısının bir çeyrek daireyi kapsayan bölümünü elde etti. 8 Nisan 1904'te Paris ile Londra arasında imzalanan anlaşma Fransa'ya Fas'ta istediği gibi hareket etmek hakkını verirken, İngiltere'ye de Mısır'da benzer haklar tanımıştı. Buna son derece sinirlenen ve kızan Kayzer İstanbul ve aynı zamanda Fas ile ilişkilerini yoğunlaştırdı ve 31 Mart 1904'te Tanca'yı bizzat ziyaret etti. Bir reform

45 BA, Irade, Dahiliye, belge 90886, 3 Aralık 1889. Tarihçe için bkz. Jean Brignon ve başkaları., *Historie du Maroc* (Paris, 1967); Thomas Pakenham, *The Scramble for Africa, 1876-1912* (New York, 1991), s. 631-34 vs.; ayrıca, Henri Terasse, *Historie du Maroc* (Casablanca, 1950). Mahallî olayların daha geniş millî politikalarla ilişkisi için bkz. Clacy-Smith, *Rebelaud Saint*.

programı hazırlamak ve Fas'ın bağımsızlığı konusunda kopan fırtınaya dindirmek için 1906'da toplantıya çağrılan Algeciras (Cebel-i Tarık'ta el-Ceziretü'l-Hadra) Konferansı Almanya'nın ticaret özgürlüğünü tanıdı fakat ülkeyi resmen İspanya ve Fransa'nın nüfuz alanına dahil etti. Mevla Abdülaziz, 1908'de tahttan feragat edince, kardeşi Abdülhafız Fas'ın tek hâkimi olarak kaldı fakat etkili olamadı. 1912'ye gelindiğinde, Fransa Fas'ı işgal etmiş ve karşılık olarak Almanya'ya Fransız Kongosu'nun ve İspanya'ya ait Rio de Oro'nun bir kısmını vermişti. Abdülhafız ise Fransızlar tarafından teklif edilen emekli maaşını kabul ederek Ticianiye tarikatine girdi ve sufileri öven şiirler yazmaya başladı. Modern Afrika'nın Thomas Pakenham ve benzerleri gibi Avrupalı tarihçileri Osmanlı İmparatorluğu'nu ismi var cismi yok bir güç olarak görürler ve Abdülhamid'in Avrupa yayılmacılığına karşı birleşik bir Müslüman cephesi teşkil etme çabalarına bir can sıkıntısı, bir özenti ve politik bir jest gözüyle bakarlar. Oysa, bu çalışmada kullanılan literatürü ve belgesel materyali dikkatle inceleyenler İstanbul'un Fas'ın sömürgecilik düşmanlarına ve milliyetçilerine yeterince manevî yardım sağladığını görürler. O kadar ki, İngilizler ve Fransızlar İstanbul ile Fas arasında bir ittifaktan ciddi olarak korkmaya başladılar ve bunu engellemek için ellerinden geleni yaptılar. Türkiye-Fas ilişkileri, antikolonyal nasyonalizm iki ülkede de pan-İslâmizmin yerini tuttuktan –veya onu massettikten– sonra daha da yakınlaştı. Jön Türkler 1908'den sonra Faslı milliyetçilerle sıkı ilişkiler kurdular; Kasım 1909'a gelindiğinde oniki subayı mahallî birlikleri eğitmeleri için Fas'a göndermeyi başarmışlardı. Subaylar Fransızların şiddetli baskısı sonucunda 1910'da ülkeden ayrıldılarsa da, bazıları 1912'de geri döndüler ve Fransız işgaline karşı başlatılan direniş hareketinde etkin bir rol oynadılar. Mısır'da eğitim gören çok sayıda Faslı da kendi pan-İslâmist derneklerine katıldılar veya onları kurdular. Bunların hepsi de aslında antikolonyalist milliyetçi örgütlerdi.⁴⁶

46 Mustafa Bilge, "II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Çağrısı ve Fas," *II. Abdülhamid ve Dönemi, Sempozyum Bildirileri* (İstanbul, 1992), s. 45-55; ayrıca Jean Deny, *Instructeurs militaires turcs au Maroc sous Moulay Hafidh*, *Memorial to Henry Basset* (Paris 1928), s. 1-22.

Fransa'nın Tunus'u ve Fas'ı işgal edişî arasındaki otuz bir yıllık fasıla, sadece Avrupa güçleri arasındaki kavgaların değil, aynı zamanda Fransızların iki Müslüman hükümdarın birleşmesinden doğabilecek iç direnişten kaygılanmalarının sonucuydu. Böyle bir ihtimalin en güzel kanıtı Libya'dan geldi; nitekim orada Osmanlı-Senusiye ittifakı mahallî nüfusu seferber etti ve gerilla eğitiminden geçirdi. Böylece taraflar arasında uzadıkça uzayan savaşı İtalyanlar hiçbir zaman kazanamadı. Cezayir ve Tunus'ta da, Fas'ta olduğu gibi, Osmanlıların Fransa'ya karşı çeşitli gruplara sağladığı açık ve gizli yardım direnişî ayakta tuttu.

MISIRLI ARABİ VE SUDAN MEHDİ'Sİ

Afrika'da Osmanlı politikası Mısır ve Sudan'da özel bir biçime büründü. Mısır 1517'de fetih hakkı yoluyla Osmanlı Devleti'nin bir parçası oldu. Yüzyıllar sonra, Sudan Mehmed Ali tarafından Mısır'la birleştirildi. Mehmed Ali Kavalalı bir Türk'tü, Arnavut bir birliğe kumanda ediyordu ve 1805'de Mısır valisi oldu; Sudan'ın Osmanlı diyarının bir parçası haline gelmesi sırf Mısır'ın resmen Osmanlı egemenliği altında bulunmasından kaynaklanıyordu. Mısır'ın 1882'de İngilizler tarafından işgali, hıdivlerle Osmanlı sultanları arasındaki ilişkilerde belirgin bir değişiklik meydana getirdi. Her biri gerektiğinde, İngilizlere karşı çıkabilmek için, öbürüne dayanmaya başladı. Ama başka zamanlarda, şartlar öyle gerektirince de, her biri İngilizleri öbürüne karşı kullanmaya çalıştı. Sultan ile hıdivin etnik bakımdan akraba oluşlarının pratik bir değeri yok gibiydi. Olsa olsa, bazı Hristiyan Mısırlı milliyetçileriyle Sudanlı köktendincilerin Mısır'ın hâkim düzenine karşı muhalefetlerini dile getirirken "Türk" düzeni demelerine sebep olabiliyordu.

Mısır ve Sudan'ın İngilizler tarafından işgaline yol açan olaylar, 1881'de Albay önderliği altındaki Subaylar Ayaklanması diye bilinen hareket ve 1881-82'de Sudan'da kendinden menkul bir Mehdi'nin liderliğindeki köktendinci isyanla başladı. Esas itibarıyla Mısır hâkim düzenini hedef alan Arabi (Urabi ya da İrabi) İsyanı dolayısıyla Osmanlılara karşı bir hareketti. Sudanlılar ise daha çok ülkelerinin Mısır

tarafından işgal edilip yönetilmesine isyan etmişlerdi; İngiltere'nin bir aracısı olarak gördükleri Mısır'a *Türkiyya* diyorlardı. Böylece Osmanlı sultanı iki isyanın da uzun vadeli baş hedefi olmuştu. Oysa, sultanın hükümeti her iki ülkede de meydana gelen olaylardan hiçbirinin doğrudan sorumlusu değildi. Bununla birlikte, isyanlar Abdülhamid için bir manivela rolü oynadı ve sultan sadece Batı Kızıldeniz kıyılarında Osmanlı varlığını daha kuvvetli bir biçimde hissettirmekle kalmayıp, aynı zamanda halifenin prestijini büyük ölçüde arttırdı ve nüfusu siyasi bakımdan seferber etti. Hem İngilizler hem Abdülhamid Arabi'nin radikal milliyetçiliğine ve Mehdi'nin dinî militanlığına –Müslüman dünyasının ilerdeki iki ideolojik trendi– tabii değişik sebeplerle karşı çıktılar: İngilizler yayılcılık politikalarına karşı çıkan herkesi “ilerleme”nin karşısında bir engel olarak görüyor, muhafazakâr sultan ise –İslâmî veya gayri İslâmî– her türlü radikal ve devrimci hareketleri kurulu toplumsal ve siyasal düzen için bir tehlike olarak yorumluyordu.

Sultan işin başlangıcında Arabi Ayaklanması'na halifelik koltuğunu tehdit edebilecek yıkıcı bir hareket olarak baktı. İngilizlerin Arabi'yi Arap milliyetçiliğini teşvik etmek için kullanmasından ve “ayaklanmayı” Arabistan'da ve Irak'ta Osmanlı hâkimiyetine son vermek ve Arapların hilafeti ele geçirmelerini sağlamak için kendi çıkartmış olmasından korktu. Anadolu halkının Arabi lehine tezahürat yaptığını ve onu bir Müslüman kahraman olarak alkışladığını öğrenince korkuları daha arttı. Dahiliye Nezareti'ne talimat vererek “Anadolu'yu ve özellikle Arabistan'ı dolaşıp Arabi Paşa'nın yaptıklarını meşru bir mücadele gibi gösteren ve böylece cahil ve saf insanları kandırıp kötü işlere kışkırtan serseri güruhunun” propagandalarına son verilmesini istedi ve “Arabi Paşa tarafından girilen zararlı eylemlerin ve yaratılan şartların fiilî bir yabancı müdahalesine yol açacağını” bildirdi.⁴⁷ Sultan özellikle Arabi'nin propagandalarına inanmaya eğilimli Arabistan'da, bu şahsın eylemine ilişkin yıkıcı konuşmalar yapanların, kim olurlarsa olsunlar, derhal tutuklanmasını emretti. Abdülhamid ayrıca

47 BA, Yıldız, belge 168/44, 19 Ağustos 1882.

yöneticilerinden Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında çıkabilecek herhangi bir anlaşmazlığın önlenmesini istedi ve ortaklaşa Mısır'a asker çıkararak ülkeye barış getirilmesine ilişkin İngiliz tekliflerini kabul etmedi.⁴⁸ Çünkü sultan, Arabi'ye karşı girişilecek açık bir operasyonun kendisinin halife ve Müslüman davalarının başlıca sözcüsü olarak itibarına halel getireceğini biliyordu. Nitekim Abdülhamid oldum olası İngilizlerden şüphelenmiş, hilafetin Müslüman birliğinin ve özgürlüğünün simgesi ve Osmanlı Devleti'nin onun siyasi ve askerî koruyucusu olduğuna inananlar arasındaki nüfuzunu sarsmak için kendisini Müslümanlara karşı bir çeşit ortak eyleme sürüklemeye planları hazırladıklarını sanmıştır.

Arabi Paşa'ya şahsen karşı olmak ve kendisini sevmemekle birlikte, sultan bu sebeplerle Mısır'a müdahale ederek açık bir ihtilâfa girmekten kaçınmış ve böylece oradaki gittikçe artan İngiliz aleyhtarı duygulardan yararlanmasını bilmiştir. Evet, Abdülhamid eninde sonunda Arabi'ye paşa unvanını bile vermiş ve ayrıca kendisini madalya ile taltif etmiştir. Bütün umudu İngilizleri Mısır'dan çıkarmak ve Osmanlıların dönüşünü kolaylaştırmaktı. Fakat Mısır'ın İngilizler tarafından işgali Abdülhamid'e her gün biraz daha sıkıntı verici olmaya başlayan bir şahsiyetten, 1877 Rus Savaşı'nda sultanın gazi unvanını verdiği Ahmed Muhtar Paşa'dan kurtulmasını da sağladı. Bursalı bir tüccar ailesinden dünyaya gelen Ahmed Muhtar iyi ve modern bir askerî eğitim görmüş ve çok kabiliyetli bir subay olduktan başka, seçkin bir matematikçi ve gökbilimci olmaktan da geri kalmamıştır. 1830-1925 yıllarını kapsayan bir çevirim cetveli hazırlamış Müslüman ay takvimiyle miladî güneş takvimi arasında mutabakat tesis eden bu çalışmasını çok yaygın olarak kullanılan *Takvimü's-sinin* adlı kaynak kitapta yayımlamıştır (H. 1331, M. 1915). Fakat sultanın mutlakiyetini eleştirmeye başlayınca, Abdülhamid tarafından Osmanlı fevkalâde ko-

48 F.A.K. Yasamee'nin ayrıntılı tartışmasına bakın: "The Ottoman Empire, the Sudan and the Red Sea Coast," *Studies on Ottoman Diplomatic History V: The Ottomans in Africa*, ed. Selim Deringil (İstanbul, 1992). (Bana bu makalenin bir müsveddesini verdiği için Prof. Yasamee'ye teşekkür borçluyum.)

miseri olarak Mısır'a tayin edilmiştir. Muhtar Paşa 1885'ten 1908'e kadar bu görevde kalmıştır.

Sudan'daki Mehdi Ayaklanması, sadece Kızıldeniz'e ilişkin Osmanlı politikasını ve Abdülhamid'in Hicaz'ı kontrol konusundaki kaygılarını değil, aynı zamanda sultanın radikal Müslüman dinî hareketler karşısındaki tutumunu aydınlatmak için de için de iyi bir fırsattır.⁴⁹ 19. yüzyılın en militan köktendinci İslâm hareketlerinden biri olan Mehdi Hareketi, 1881-82'de İslâm'ı "Türklerin", yani Sudan'ın Mısırlı yöneticileriyle İngilizlerin, şerrinde kurtarmak için ayaklanmış bir sufi olan Muhammed Ahmed İbnü's-Seyyid Abdullah (1844-1885) tarafından yönetilmiştir. Ayaklanma, geleneksel sosyal düzende ulema tarafından yapılmak istenilen değişikliklere karşı bir tepkiydi. Ulema bir süreden beri hâkim dinî grup olarak ortaya çıkmış ve Mısırlı yöneticilerle işbirliği içindeydi. Mehdi Hareketi aynı zamanda Sudan'ın daha çok aşağı sınıflarında kökleşmiş olan geleneklerini korumak isteyen mahallî bir hareketti ve Mehdi bu sınıfların sözcülüğünü yapıyordu. Mısırlıları yenilgiye uğrattıktan sonra, Mehdi İslâmî ilkelere dayalı bir hükümet kurmaya teşebbüs etti. İstanbul'da, Abdülhamid önce hareketi İngilizlerin düzenlediğini ve bir ölçüde Arabî'nin Sudan'a kaçmış olan adamları tarafından yönetildiğini sandı. Abdülhamid'in düşüncesine göre, Mehdi'nin başlıca amaçları bir Arap hükümeti kurmak, Hicaz ve Arabistan'ı kontrol altına almak ve bir Arap hilafeti tesis etmektir. F.A.K. Yasamee'nin sözleriyle, "Abdülhamid, Mehdi İsyanı'nın kolaylıkla Kızıldeniz üzerinden Arabistan'a sıçrayabileceğinden korkuyordu. Kızıldeniz bir kanaldı, bir bariyer değildi: Afrika ve Arap kıyıları birçok ticarî halkalarla birbirine bağlıydı... Osmanlı hükümetinin ilk endişesi isyanın komşu bölgelere ve özellikle Arabistan'a yayılmasını önlemektir."⁵⁰ Ne var ki, sultan hiçbir şekilde Sudan'ın işlerine bulaşmak istemiyordu. Hattâ, hıdivin Mehdi ile savaşmak üzere Osman-

49 Mahdi (Mehdi) için bkz. Pakenham, *Scramble for Africa*, s. 217-29, 230-75; Bernard M. Allen, *Gordon and the Sudan* (Londra, 1931); Bradford Martin, *Muslim Brotherhoods* s. 5-8, 171-79; ve Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford, 1967), çeşitli yerler.

50 Yasamee, "Ottoman Empire, Sudan," s. 6.

lı İmparatorluğu'ndan bir ordu devşirmesine bile izin vermedi. Çünkü böyle bir hareketin İngilizlerin işine yaramasından korkuyordu. Ayrıca, haklı olarak, Osmanlı askerlerinin Mehdi'nin ordusuna veya Arabi'nin devrimcilerine katılmasından korkuyordu; çünkü birçok Osmanlı aydını ve ordu subayı Arabi'ye sempati duyuyorlardı. Bu arada İngilizler sultana, Osmanlılar ülkeyi işgal etmeye razı olurlarsa Sudan'dan çıkmayı ve orada bir çeşit özerk hükümet kurmayı teklif ettiler. Fakat Abdülhamid, Hadramutlu Seyyid Fadl dahil olmak üzere, danışmanlarının ve nazırlarının ısrarlarına rağmen (bunlar Sudan'ı İngilizlerle Fransızların Arabistan'ın içine girmelerine engel olmak için kullanmak istiyorlardı) bu teklifi reddetti. Çünkü dışarda girişilecek herhangi bir askerî hareketin daha büyük bir savaşa yol açmasından ve böylece İngilizlerin onu Müslümanlara karşı girişilecek bir eylemden sorumlu tutarak halifelik prestijine halel getirmelerinden çekiniyordu. Her halükârda, 1885'te İtalya İngilizlerin zımnî desteğiyle Messava'yı işgal etti ve böylece Londra'nın Osmanlı çıkarlarını umursamadığını gösterdi.⁵¹

Mehdi, General Gordon'u (Gordon Paşa) yendi ve öldürdü, Hartum'u işgal etti, İngiliz tophanesini ele geçirdi ve tehdidini gerçekleştirerek Arabistan üzerine yürümeye hazır gibi göründü. İngiltere'de Gladstone, boş bir kabadayılık jesti olan bir güç gösterisinden sonra istifa etti ve İngiltere –sonradan anlaşıldığına göre sadece geçici, olarak– Sudan'dan çıkmaya karar verdi. Mehdi istemeyerek Bâbü'lî'yi en büyük düşmanı olan Gladstone'dan kurtarmıştı. Fakat İngilizlerin Hicaz'ı işgal edecekleri korkusu kaldı. İstanbul Hicaz ve Yemen'deki askerî gücünü arttırdı –daha önce Kızıldeniz'e savaş gemileri göndermişti– fakat İngilizlerin isteğine uyarak Suakin'e (Saevvakın) İtalyanlar tarafından işgalini önlemek için asker göndermeyi kabul etmedi. Daha 1851'de Osmanlı hükûmeti, idarî bakımdan Hicaz vilâyetine bağlı olan Messava ve Suakin üzerindeki egemenlik iddiasını yenilemeye ka-

51 Messava'nın işgaliyle ilgili yazışmalar için bkz. BA, Yıldız, Sadaret - Resmî Maruzat, belge 31/49, 6 Aralık 1885.

rar verdi.⁵² Fakat 1872'de Seyla, Messava ve Suakin limanlarından çıkarak bu yerleri doğrudan Mısır'ın egemenliğine bırakmayı kabul etti; ama Kızıldeniz kıyılarının resmî hâkimiyetini, ta Afrika burnuna kadar, muhafaza etti. Hâlâ sultanı kendileriyle işbirliği yapmaya zorlayabileceklerini uman İngilizler, Sudan ve Arabistan'ın hilafete karşı düşmanca hisler besleyen kabileleriyle bir ittifak kurma tehdidinde bulundular fakat halife-sultanın yine kılı kıpırdamadı.⁵³ Sultanın İslâmî konularda danışmanı olan Gazi Osman Paşa'nın deyimiyle, "İslâm nüfuzuna karşı İngilizlerle ortak bir operasyona izin verilemezdi."⁵⁴ Mehdi Haziran 1885'te öldü ve halefi Halife Abdullahi, kısmen Fransızların Orta Afrika'daki ilerleyişine tepki olarak, Abdülhamid'e karşı düşmanca tutumunu yumuşattı. Bu da Abdülhamid'i yeni Sudan Mehdisi'ni mektuplar, elçiler ve, bir nişan dahil, lütuflarla onurlandırmaya sevk etti; fakat yeni mehdi, "daimî bir konuk" olmak korkusuyla, İstanbul'u ziyaret etmesi için yapılan teklifi reddetti.

Salisbury, Gladstone'un yerine başbakan olduktan sonra, Mısır'ın kaderiyle ilgili Osmanlı-İngiliz görüşmelerinde yeni bir safha açıldı. Sırasıyla Osmanlı ve İngiliz yüksek komiserleri Gazi Muhtar Paşa ile Henry Drummond Wolfe 1885'te konuşmalara başladılar ve 22 Mayıs 1887'de, İngiltere'nin Mısır'ı tahliyesini görüşmek için bir tarih saptanmasını öngören bir İngiliz-Osmanlı Muahedenamesi imzalandılar; ancak Drummond Wolfe bir yıl sonra görevinden ayrıldı ve yerine kimse tayin edilmedi. Ahmed Muhtar Paşa 1908'e kadar yüksek komiser olarak Mısır'da kaldı. İngilizler Ahmed Muhtar'ın Mısır'da kalmasına göz yumdular, çünkü Drummond'un bildirdiğine göre, onun varlığı İngilizlerin Mısır yönetimine halifenin dolaylı onayı ve hayır duası anlamını taşıyordu. Yüksek komiserler aynı zamanda Mehdi'nin Sudan'daki halefleriyle de temasa geçtiler, ama sultan İngi-

52 BA, Irade, Dahiliye, belge 14794, 27 Ekim 1851. Ayrıca bkz. Jean Pierre Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin* (New York, 1995). Bu kitapta Sudan Mehdi İsyanı ve mahallî bir dinî lider olan Osman Dinga hakkında yararlı tarihî bilgiler vardır.

53 Bkz. BA, Yıldız, SHM, 224/83, 25 Nisan 1889; 26 Mart 1889 tarihli *Pall Mall* gazetesinde haber verildiğine göre, Senusiye'nin Mehdi'ye saldırısına ilişkin bir rapor.

54 Bkz. Yasamee, "Ottoman Empire, Sudan."

lizlerin Mısır ve Sudan'ı tahliyesi ile Kızıldeniz'de Londra ile ortaklaşa bir eylem sorunlarını birlikte tek bir paket halinde müzakeresini kesinlikle reddetmeleri üzerine, bütün çabaları boşa gitti. İngiliz delegesinin sözlerini ciddiye alan sultan, İngiltere'nin İmparatorluğa, hilafete ve saltanata karşı bağımsız bir Arap hükümeti kurmak ve İslâm hilafetini Mısır'a taşımak niyetinde olduğuna inanmıştı.⁵⁵

Sultan Abdülhamid'in Sudan'daki mütereddit politikası, yetersiz askerî ve ekonomik olanaklarına, küçük mahallî anlaşmazlıkların kolayca, Avrupa'ya müdahale fırsatı verebilecek büyük çapta savaşlara dönüşebileceği konusundaki bilinen korkusuna ve hepsinden önemlisi, Hicaz'ı orada veya komşularında çıkacak bir ihtilâfa bulaştırmamak yolundaki kesin kararlılığına atfedilebilir.⁵⁶ Baskılara, tehditlere, toprak vaatlerine ve daha başka ikna çabalarına rağmen, Abdülhamid hiçbir zaman başka Müslüman hükümdarlarına veya âsilerine karşı, birçoğunu hiç sevmemesine ve radikalizmlerini kınamasına rağmen, hasmane bir eyleme girişmemiştir. Abdülhamid'in dış politikasının bu özelliği, bilhassa 1960'larda, Ortadoğu'da idealize edilmiş ve kendisi de İslâm'ın davasına kendini adanmış, dini bütün gerçek bir Müslüman olarak gittikçe daha büyük ölçüde yüceltilmiştir.

DOĞU ORTA AFRIKA'DA MÜSLÜMAN BİRLİĞİ

Osmanlı dış siyaseti Kuzey Afrika'da bölgenin Avrupalılar tarafından işgalini önlerken ve Osmanlı hâkimiyet, hükümrancılık ve nüfuzunu yeniden empoze etmek suretiyle Hicaz'ın savunmasını pekiştirirken, Afrika'nın geri kalan kısımlarında sultan eski dostane bağları ve geçmiş ilişkileri yeniden canlandırmaya çalışıyordu. Şu noktayı vurgulamak gerekir ki, Doğu-Orta Afrika ile İstanbul arasında ilişki kurmaya yönelik ilk çabalar, İngilizlerle Fransızların tehdidiyle karşı karşıya kalan Doğu Afrika'nın yerli hükümdarlarıyla dinî liderleri tarafından başlatılmıştır. Daha 1860'larda, Komor Adaları'nda Henzevan ulemasının

55 FO 78/4059, Drummond Wolfe'den Salisbury'ye.

56 Daha geniş bilgi için bkz. Gabriel Warburg, "Mahdisim and Islamism in Sudan," *International Journal of Middle Eastern Studies* 27 (1995): 219-236.

ileri gelenleri, halifeden, kendi sultanlarına bu adaları Avrupalılara "satmamasını" tavsiye etmesini istemişlerdi (bkz. İkinci Bölüm). Komor Adaları'nın ünlü şeyhi Şerif Muhammed Maruf (1853-1905) Tunuslu Ali Nureddin Yaşrutî'nin (ö. 1893) müridiydi. Yaşrutî'nin hocası ise, Abdülhamid'in güvenilir danışmanı olan Muhammed İbn Hamza Zafir el-Medenî idi. Maruf, Büyük Komor'un hükümdarı Sultan Ali bin Ömer'i İslâm'a ters düşen tutum ve davranışlarını ve Fransızlarla işbirliğini eleştirince, Ali, Büyük Komor'dan kaçmak zorunda kaldı (ama ölümünden kısa bir süre önce geri döndü). İstanbul, Komor Adaları'ndaki Yaşrutîye tarikatıyla ve özellikle Zanzibar ile ilişkiler kurmuştu ve Zanzibar'ın hükümler hanedanıyla aralarında mevcut eski Osmanlı bağları ve Kadiriye tarikatının etkisi İstanbul'a epey imkânlar sağlamıştı.⁵⁷

İstanbul ile Umman imamları arasındaki karmaşık tarihî bağlar, 18. yüzyılda, Busaid hanedanının kurucusu Ahmed bin Said'in İranlıları Umman'dan kovmasından sonra, özel bir ivme kazandı. Arabistan'ı İran'ın tehditlerinden koruyan (hiçbir zaman Osmanlı toprağı olmayan) Umman'ın imamlarına müteşekkîr kalan Osmanlılar onlara yıllık bir para yardımıyla bulundular ve böylece Umman'ın maliyesini canlandırmasını sağladılar. Ahmed bin Said 1775'te öldü, oğlu ve halefi Seyyid Sultan Said bin Ahmed de 1804'te tahsisatını almak için gittiği Basra'dan dönerken korsanlar tarafından öldürüldü. Ahmed'in oğlu ve halefi Seyyid Said Zanzibar'a özellikle önem verdi ve orayı başlıca siyasi ve İslâmî kültür merkezlerinden biri haline getirdi. Seyyid Said (sl. yak. 1807-1856) başlangıçta hem Umman'a hem Zanzibar'a hükmetti ve saltanatının ilk yıllarında Umman'daki Vehhabîlerle savaştı ve bir kez daha Osmanlıların minnettarlığını kazandı. Daha sonra bütün dikkatini Afrika'daki topraklarına çevirdi ve 1832'de Zanzibar'ı Afrika'daki topraklarının merkezi yaptı. Zanzibar o zaman ortadoğu Afrika'nın siyasi, ticarî ve kültürel merkezi oldu ve çok sayıda Arap, Seyyid Said'in arkasından Zanzibar'a gelerek İslâm'ı Afri-

57 Martin, *Muslim Brotherhoods*, Komor ile ilgili kısmına bakın.

ka'nın içine yaydılar. Bu arada, Avrupa'nın itirazına rağmen, sultan baharat tarımını getirdi ve Zanzibar'ı zengin ve meşhur etti. Seyyid Sa'id saltanatı süresince İngilizlerle dost kaldı. Halefi Seyyid Mecid (sl. 1856-1870) de İngilizlere dostça davrandı, fakat 1859'da saltanatı kendisini devirmek isteyen kardeşi Seyyid Bergaş'ın (Osmanlı belgelerinde Bergaş) saldırısına uğradı. Bergaş Fransızlardan yardım istedi ama eninde sonunda İngilizler tarafından Hindistan'a sürüldü. Bergaş, Mecid'in ölümünden sonra nihayet tahta çıkınca, her şeye rağmen İngilizlerle iyi ilişkilerini sürdürdü ve hattâ, Paris ve Berlin'in yanısıra Londra'yı ziyaret bile etti.⁵⁸

Bergaş (sl. 1870-1888) dini bütün bir Müslüman ve çok iyi bir idareci ve diplomattı. Özel ajanı Abdullah Salim el-Keymiri kâh Umman'da kalır, zaman zaman da hem İstanbul'da hem Kahire'de faaliyette bulunurdu. Bergaş'ın saltanatı sırasında ve belki onun sayesinde, Kadiri tarikatının Üveysi kolu Zanzibar'dan ta Somali'ye kadar kuvvetli bir varlık sergiledi. Topraklarına göz diken Avrupalılar karşısında, Bergaş Kadiri tarikatıyla bağlarını anakara üzerindeki nüfuzunu güçlendirmek için kullandı. Ne var ki, iktidardaki son yılları sırasında, Bergaş'ın Doğu Afrika'daki toprakları Almanların eline geçmeye başladı ve Almanya 1885'te Zanzibar'ı protektorası ilân etti.

İstanbul, Seyyid Bergaş'a yaklaşmaya 1877 yılı içinde, Zanzibar hükümdarının hac için Mekke'ye gitmek niyetinde olduğunu öğrendikten sonra karar vermiş olmalıdır. Bergaş ne 1877'de ne de 1878'de beklediği üzere Mekke'ye gelmeyince, Bâbü'lî Hicaz'daki ajanına, ünlü Mecidiye Nişanı'nı ve sultanın mektubunu, "caḡmia-i İslâmiyeyi bir arada tutan manevî bağların kuvvetlendirilmesini" temin amacıyla doğrudan doğruya Bergaş'a göndermesi için talimat verdi.⁵⁹ Hicaz'da hizmet veren ve Arapçayı çok iyi bilen yüksek rütbeli memurlardan biri olan Emin Bey nişanı ve Abdülhamid'in mektubunu Zanzibar'a götürmekle görevlendirildi. Sultan Bergaş'ın öldüğünü ve yerine kardeşi

⁵⁸ Zanzibar'ın İngiltere ile ilişkileri için bkz. Pakenham, *Scramble for Africa*, bölüm 16.

⁵⁹ Bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 160/30, 20 Aralık 1878 ve 13 Şubat 1879 ve belge 164/85, 5 Şubat 1880.

Halife bin Said'in (sl. 1888-1890) tahta çıktığını öğrenince, İstanbul hemen Hudeyda (Hudeyde) kentinin başkâtibi Şükrü Efendi'yi sultanın tebrik mesajını hamilen Zanzibar'a gönderdi. Osmanlı elçilik heyetinin Zanzibar'da gördüğü hüsn-i kabulden çok memnun kalan sultan, bu kez daha önemli bir elçi olan Beyrut ticaret mahkemesi üyesi hâkim Abdülkadir Efendi'yi gönderdi.⁶⁰ Sultan mektubunda yabancı güçlerin Zanzibar'ın iç işlerine karışmasını ve bu arada esir ticaretini önlemek için kıyıların abluka altına alınmasını esefle karşıladığını bildirdi. Abdülhamid kesin bir dille "saltanatın eşsiz bir sıfatı olan hilafet-i zişanın zilyedi olarak... ve Osmanlı Devleti'nin dünyadaki konumu bakımından ve dinin selâmeti ve nihaî gaye olan Müslüman ümmetinin mutluluğunun ve terakkisinin temini göz önünde bulundurarak" dünyanın bu kısmındaki olaylara kayıtsız kalamayacağını belirtti.⁶¹ Elçi Abdülkadir Efendi'nin özel sıfat ve hasletlerini belirttiikten sonra, sultan bu zâtın olayları mahallinde incelemek üzere gönderildiğini vurguladı ve "sözlü beyanlarına tamamen güvenilmesini" istedi.⁶² Her zaman olduğu gibi, sultan bir kez daha en mahrem düşünce ve duygularını bir hümayûnnâmeye geçirmektense, elçileri marifetiyle iletmeyi daha uygun bulmuştur. Hümayûnnâme olsa olsa elçiyi resmen tanıştırmaya ve sıfat ve yetkilerini onaylamaya hizmet edebilirdi.

Zanzibar'a gönderilen elçilik heyetinin basit bir diplomatik ilişkinin çok ötesinde bir anlam ve kapsamı vardı. Heyette bir ordu subayı olan ve Zanzibar'a askerî danışmanlık yapması öngörülen Sami Bey vardı. Eldeki deliller İstanbul'un Almanların Zanzibar'la niyetlerini sabote etmek istediğini göstermektedir; fakat Fransızlar hâlâ misyonun asıl amacının Alman çıkarlarına hizmet etmek olduğunda ısrar ediyor ve bunun İstanbul'a siyasi zarar vereceğini öne sürüyordu. Mabeyn başkâtibi Fransızların görüşünü *Journal de Débats*'dan öğrenmiş ve

60 Bu heyetler için bkz. a.g.b., belge 220/38, 20 Aralık 1888; 47/22, 28 Nisan 1889 (Abdülkadir'in misyonu); BA, İrade, Dahiliye, belge 61867, 87811 ve 88540, 7 Nisan 1889; ayrıca Çaycı, *Büyük Sahra*'da s. 44-60.

61 BA, İrade, Dahiliye, belge 36772; ayrıca Eraslan, II. *Abdülhamid*, s.130.

62 Bkz. BA, Yıldız, Sadaret, belge bm. 221/30, 14 Ocak 1889 ve başka yazışmalar.

Fransa henüz resmî bir itirazda bulunmamış olsa bile, böyle bir heyetin gönderilmemesini Bâbîâlî'ye tavsiye etmişti. Fakat sözünü dinletemedi: Sultan elçilik heyetini göndermekte ısrar etti.⁶³ Bu arada, ne gariptir ki, Zanzibar'ı abluka altına alan Almanlar, birkaç yüz Sudanlıyı askere alarak orada polis görevlerinde kullanmak ve böylelikle Avrupalı polislerin varlığı ile yerli halkı rencide etmemek için İstanbul'dan yardım istediler; Bâbîâlî cevap vererek böyle bir talebi ancak Zanzibar'ın yasal hükümdarı tarafından yapıldığı takdirde inceleyebileceğini bildirdi.⁶⁴

Sultan-halifenin Doğu Afrika'daki faaliyetlerinin etkisi ancak tahmin edilebilir. Roland A. Oliver Orta ve Doğu Afrika Araplarının 1884 ile 1888 arasında Avrupalılara sırt çevirdiklerini ve onları kıtalarından çıkarmaya çalıştıklarını belirtmiş ve Sultan Bergaş bin Said'in "bir merkezden" idare edilmiş gibi görünen bu gelişmelerde önemli bir rol oynadığını ileri sürmüştür.⁶⁵ Aslında Avrupa karşıtı isyanlar 1877-78'de Buganda'da başlamış ve "Müslim liderler" –yani, Araplar– ve Kadiriye tarikatı tarafından yönetilmiştir. Bu isyanların hem Hristiyan misyonerlere karşı hem de daha önce Doğu Afrika'da nüfuz kazanmaya yönelik çabaları olan Mısır'a karşı yöneltilmiş benzetimdir. Özet olarak, yabancı işgaline karşı mahallî yerli direniş İstanbul'un inisiyatiflerinden ve Sultan Abdülhamid'in Seyyid Bergaş ile yazışmalarından çok önce başlamıştır. Zanzibar hükümdarları, İngiltere'nin, karşılığında Madagaskar'ı alan İtalya'nın rızasıyla ülke üzerinde bir protektora kurduğu 1890 yılından sonra yaklaşık olarak yirmi yıl boyunca İstanbul'un sadık ve güvenilir dostları olarak kalmışlardır. Seyyid Ali bin Hammud (sl. 1902-1911) gördüğü İngiliz eğitime rağmen, "Pan-İslâmcı harekete kuvvetli bir sempati" beslemiştir.⁶⁶ Sadece İstanbul'u ziyaret etmek ve Cuma hutbesinde ismi hem Zanzibar'da hem anavatanda halife olarak okunan Sultan Abdülhamid tarafından

⁶³ BA, Irade, Dahiliye, belge 88553, 23 Nisan 1889.

⁶⁴ BA, Yıldız, SHM, belge 222/27, 7 Şubat 1889.

⁶⁵ Roland A. Oliver, *The Missionary Factor in East Africa* (Londra, 1952), s. 102-108; ayrıca Martin, *Muslim Brotherhoods*, s.166-67; ve Francis Barrow Pearce, *Zanzibar: The Island Mrtropolis of Eastern Africa* (Londra, 1920).

⁶⁶ Martin, *Muslim Brotherhoods*, s. 174,175.

büyük bir şerefle karşılanmış olmakla kalmamış, 1880'lerde bir sene Yıldız Sarayı'nda kalmış ve sultandan bir nişan almış ünlü bir kadı olan Ahmed bin Sumayt'a yakınlığı ile de tanınmıştır. Henüz aydınlanmamış olan bazı sebeplerle Seyyid Ali bin Hammud 1911'de İngiltere'deyken Kral V. George'un taç giyme törenine katılmak için tahttan feragat etmiş ve 1918'de Paris'te ölmüştür. Halefi Seyyid II. Halife İngilizlere sadık kaldı ve isteklerine karşı esnek ve uysal davrandı. Osmanlı Devleti 1914'te Almanların safında savaşa girince ve Jön Türkler cihad çağrısında bulununca, Seyyid II. Halife bir mektup yazarak Doğu Afrika'daki bütün ileri gelen Müslümanlardan "Türklerin çağrısına" uymamalarını istedi.

Osmanlıların Orta Afrika'da Bornu (Osmanlı belgelerinde Bernu) hükümdarlarıyla ilişkileri Zanzibar'daki inisiyatifi tamamladı. Bornu bir zamanlar Osmanlı hâkimiyeti altındaydı ve Bâbü'lî Trablus valileri aracılığıyla ilişkileri muhafaza etmeğe çalışmıştı. 1848'de Bornu hükümdarı bir itaat jesti olarak Osmanlı Devleti'nin Fizan kaymakamına hediyeler ve İstanbul'da sultana sunulmak üzere doksan kadın ve erkek köle göndermiştir. Sağ kalan köleler Trablus'a vardıklarında sultan kölelerin azad edilmeleri için vali Mehmed Ragıb'a talimat verdi. Kalan otuz yedi erkek ve otuz dört kadın o kadar sefil ve perişandılar ki, Ziver Efendi adında biri "çiftleşip" (!) evlenmelerini tavsiye etti ve ondan sonra hepsini sultanın İç Anadolu'nun Mihaliç kasabasındaki çiftliğinde ya da İstanbul yakınlarındaki devlet tarım istasyonunda çalışmaya gönderdi. Her şey düzenli bir şekilde kayıt ve tescil edildi ve tarihlendirildi ve azat edilen köleler Akkirmanî Süleyman adındaki bir kaptanın kumandasındaki gemiye bindirildi; ancak sağ salım İstanbul'a vardıklarına dair bir kayda rastlanmamıştır.⁶⁷ Ama şu ilginç noktayı da belirtmek gerekir ki, bugün Türkiye'nin Ege Bölgesi'nde nüfusun kesin olarak Afrika kökenli olduğu iki veya üç köy vardır. Köylüler, atalarının yıllar önce kendilerini Afrika'dan getiren geminin bir fırtınada batması üzerine bugünkü Türkiye'nin kıyılarına gelmiş ol-

67 Kölelerle ilgili haberleşmeler için bkz. BA, İrade, Dahiliye, belge, 36772 (1885), 87811, 61861, 88540. Ayrıca bkz. II. Abdülhamid, s. 136-45.

duklarını iddia etmektedirler. (Bu arada, çok sayıda Mısırlı fellahın [köylüler] de Kilikya'nın [bugün Adana] pamuk tarlalarında çalışmak üzere Türkiye'ye getirilmiş ve torunları, Türkleştirilmiş olmalarına rağmen, fellah diye bilinen ayrı bir grup oluşturmuştur. Ege'dekilerin Mısır'dan mı, yoksa Bornu'dan mı geldikleri belli değildir.)

Sultan Abdülhamid tahta çıktıktan sonra, özellikle Fransız-Osmanlı ilişkilerinin bozulması üzerine, Bornu ve Kano ile ilişkileri canlandırmaya çalışmış ve Trablus'taki Osmanlı valisine talimat vererek Bornu'nun yeni yöneticileriyle temasa geçmesini ve sonucunu rapor etmesini istemiştir.⁶⁸ Sultan, muhafazakâr selefi Umar Tal'ın devrimci hareketine karşı olan İbrahim el-Kanimi'ye bir mektup yazarak iki ülke arasındaki siyasi ve ticarî bağların güçlendirilmesini teklif etmiştir. Sultan ayrıca halife unvanını da ölçülü bir şekilde zikretmiş, birlik bir Müslüman cephesi kurmanın zorunluluğunu tebarüz ettirmiş ve el-Kanimi'ye Mecidiye Nişanı'nı tevcih etmiştir.

Bâbiâli Orta Afrika'da konumunu koruma çabalarının bir parçası olarak, 1890 yılının sonlarına doğru yayımladığı bir bildiride bir kez daha, Sokoto, Bornu, Kanem, Waday ve Baquirimi'nin Osmanlı Devleti'nin egemenliği altında bulunduğunu iddia etti. Amacı Fransızların bölgeye girmelerini engellemek ve dolaylı olarak İtalyanların Trablusgarb'ı işgal etme planlarına set çekmekti; çünkü İtalya, Fransızların bu yerleri işgal etmelerine mâni olmak için, Orta Afrika'da geniş arazi parçaları üzerinde hak iddia eden Osmanlıların bu haklarını destekliyordu. Ne var ki, Osmanlıların Bornu'daki politikası başarılı olmadı ve 1890'lı yılların sonlarına doğru, Rabih Fadlullah, Bornu ve Baquirimi'yi fethederek Orta Afrika'nın Trablusgarb ile ticaretine kesin bir son verdi. Osmanlı hükümeti dostlarını ve müttefiklerini ne Rabih ne de Tuareg kabilelerine karşı savunamazken, Fransa Rabih'in, hâkimiyeti altında bulunan Çad'daki küçük hükümdarları taciz etme-

68 1850'den 1898'e kadar Borno ve Kano ile ilgili mektup teatisi için bkz. B.G. Martin, "Five Letters from the Tripoli Archives," *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, 1962: 350-71 ve özellikle, Al-Haji Hassan Gwarzo, "Seven Letters from the Tripoli Archives," *Kano Studies* 4, 1968: 50-60.

sine başarılı bir şekilde engel oldu. Eylül 1898'deki Faşoda (bugün Kodok) olayı Fransızların Orta Afrika'ya hâkim olduklarını ve Nil üzerindeki İngiliz mevkilerini kolayca tehdit edebileceklerini gösterdikten sonra, Fransızlarla İngilizler 21 Mart 1899 anlaşmasını imzaladılar ve bu anlaşmaya göre, Trablusgarb ile Berka'nın (Sirenaika) yirmi ikinci paralelin güneyinde kalan hinterlandı Fransa'ya bırakıldı. Bu arada İtalya, "sömürge seçeneklerinden ne kalmışsa kurtarmak için" Fransa ile anlaşmaya yanaştı.⁶⁹ Bâbiâli Kuzey Afrika'daki faal politikasını sürdürmek ve arada sırada ufak tefek askerî başarılar elde etmekle birlikte, ne Fransa'nın Sahra'ya iyiden iyiye girmesine engel olabildi, ne de İtalya'nın 1911'de Libya'yı işgal etmesine.

Sultan Hamid'in Afrika inisiyatiflerine ışık tutan bir olay da Güney Afrika'ya gönderilen özel bir misyondur. Ünlü Ebubekir Efendi (öl. 1880) İngiliz hükümetinin isteği üzerine, Hindistan'dan Güney Afrika'ya götürülen Hintli Müslüman işçilere İslâmiyet hakkında ders vermek namaz ve dualarda imamlık yapmak üzere Güney Afrika'ya gitti. Ebubekir Efendi Güney Afrika'ya 1862'de vardı ve işçilerin Hindistan'dan beraberlerinde getirdikleri bâtıl itikatların ve halk ayinlerinin üstesinden gelmek için büyük çaba harcadı. Mozambik gibi uzak bir ülkede Müslüman işlerinin başdanışmanı oldu ve Abdülhamid'i sürekli olarak bu işlerden ve Afrikalı Müslümanların hilafete karşı besledikleri derin saygıdan haberdar etti. Ebubekir Jeremiah Cook'un (ünlü Kaptan Cook'un torunu) kızıyla evlendi ve çocukları oldu. Hepsi Güney Afrika'nın siyasi hayatında önemli roller oynadılar (torunları da bugün aynı şeyi yapıyorlar). Ebubekir'in oğlu Ataullah 1900'de Bâbiâli tarafından Singapur konsoşluğuna tayin edildi.

SONUÇ

Sultanın Kuzey ve Orta Afrika'daki diplomatik ve dinî faaliyetlerinin etkisi birkaç satırda özetlenebilir. İstanbul ile Afrika arasındaki ilişkilerin nisbeten pürüzsüz oluşunun sebebi, aralarında herhangi bir ger-

ginlik veya merkez ile çevre arasında belli başlı bir çıkar-anlaşmazlığının bulunmayışındı. İstanbul mahallî özerkliği onurlandırıyor ve yer yer vergi muafiyetleri ve özel imtiyazlarla ödüllendiriyordu. Avrupa işgaline karşı mahallî direnişi pekiştirmek için ve şehir nüfusu ile kabile alanları arasında denge sağlamak için kullanılan Osmanlı askerî ve polis güçleri böylece yerleşik alanlarda barış ve güvenliğin başlıca garantörleri oldular. Ama, son tahlilde, Bâbîâli Afrika Müslümanlarının bütün beklenti ve özlemlerini karşılayacak ekonomik ve askerî araçlardan yoksundu. Afrika'daki büyük Müslüman ittifakı buna rağmen direniş ve uyanış hareketleri için bazı sağlam ideolojik ve kültürel temeller sağladı. Nitekim, nüfusun üst tabakalarını vatan müdafaası için seferber etmek için kullanılan Avrupa emperyalizmine direniş fikri, mahallî milliyetçiliği besledi. Böylece 20. yüzyılın Afrika kurtuluş hareketlerinin tohumları atılmış oldu.

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Modern Milliyet Kavramının Oluşumu Rusya'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçülük ve Pan-İslâmizm

RUS VE OSMANLI İMPARATORLUĞU MÜSLÜMANLARI ARASINDA KİMLİĞİN YENİDEN TANIMLANMASI

Hem Osmanlı hem Rus İmparatorluklarında pan-İslâmizm, pan-Türkizm ve milliyetçilik, modern eğitim, yeni toplumsal sınıflar ve siyasi liberalizm arasındaki etkileşimlerin sonuçlarıydı. Bu etkileşimler, iki imparatorluk arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları izah eden belirli tarihî şartlar ve önceden mevcut ilişkiler içinde işliyordu. Bu bölümde, 19. yüzyılın ikinci yarısı içinde ortaya çıkan yeni değişim güçlerinin nasıl Osmanlı ve Rus İmparatorluklarında İslâmcılığın (pan-İslâmcılığın) ve milliyetçiliğin doğmasına katkıda bulunduğunu incelemekle kalmayıp, aynı zamanda her iki ülkede de geçerli çeşitli tarihî, kültürel ve sosyal şartlarla hükümet politikalarının nasıl değişik tipte bir İslâmcılık ve milliyetçilik doğurduğunu izah etmeye çalışacağız.

Rusya Müslümanlarının büyük çoğunluğu kendilerini Türkî kökenli sayarlar ve birbirine çok yakın değişik Türk lehçeleri konuşurlardı. Kendi aralarında benzeri olmayan bir imparatorluğun siyasi mirasını paylaşıyorlardı ve bu soydan, dilin yanı sıra, 19. yüzyılda yeni bir millî format altında kimliklerini tekrar inşa etmek için gerekli unsurla-

rı tevarüs etmişlerdi. Spesifik olarak, Cengiz Han ve özellikle ahfadı, Rusya'nın Müslümanlarına eşsiz ve kalıcı etno-politik, tarihî ve kültürel bir miras ve kimlik çerçevesi bırakmıştır. Bu çerçeve ulus (millet) idi ve bir hanın, Cengiz'in oğlunun veya torununun. hâkimiyeti altında yaşayan bütün etnik grup ve kabileleri içerirdi. Ulus, Orta Asya tipi bir imparatorluk milleti idi ve başlangıçtaki birlik, ittifak ve sadakat bağları hana ve sonunda Cengiz Han'a kadar dayanırdı. Böylece bu bir çeşit uzatılmış politik aile olarak görülebilirdi ve tahttaki han tebaasını milletin mistik baba imajı olan Cengiz Han'a bağlayan hayatî halkayı teşkil ederdi. Cengizî köken, hükmeden hana yasallığını ve otoritesini verir ve kendisiyle tebaası arasında bir akrabalık duygusu yaratırdı.

Charles J. Halperin Cengiz'in torunları tarafından tesis edilmiş olan ilk dört ulustan sadece Altın Orda (1236) diye bilinen Batu'nun fethedilen halklar tarafından asimile edilmekten ve unutulmaktan kurtulabilmiş veya kendi devletinde ya da halefleri olan Kazan ve Kırım devletlerinde sırasıyla 16. ve 18. yüzyıla kadar ayakta kalmıştır.¹ Kuzey Kafkaslarla Karadeniz'e ve Uralların doğusuna uzanan Batu ulusu çoğunlukla Kıpçaklar (Kuman-Polovetsy) ve Karakalpaklar (Cherny Klobuky) gibi Türkî gruplardan oluşmuştu. Sonradan adlarını değiştirmişler ve 14. ile 16. yüzyıllar arasında Tatar, Özbek, Nogay vb. olarak yeniden ortaya çıkmışlardır. Türklerin İslâmiyet'i kabulü Batu Han'ın ulusuna yeni bir boyut ve güç kazandırmıştır, çünkü bu ulusun üyeleri artık yüksek bir medeniyete sahip çok daha geniş bir evrensel müminler camiasının parçaları olmuşlardı. Ne var ki, eski etnik kültür ve kimliklerini İslâm'ın evrensel dinî kimliği içinde eriten başka mühtedilerden farklı olarak, Batu Han ulusunun üyeleri ve halefleri klan kimliklerini ve göçebe âdetlerini daha geniş Tatar veya Uzbek vb. kimliği içinde eritmiş ve muhafaza etmişlerdir. Hâkim olan halk (folk) İslâm'ı ve benzeri olmayan İslâmlaşma biçimleri Rusya Müslümanla-

1 Charles J. Halperin, *Russia and the Golden Horde: The Mongol Impact on Medieval Russia History* (Bloomington, Ind., 1985). Cengiz Han için bkz. Paul Ratchnevsky, *Genghis Khan: His Life and Legacy*, çeviren ve yayımlayan Thomas Nivison Haining (Oxford, 1991); David Morgan, *The Mongols* (Cambridge, MASS., 1992); Leo Hartog, *Genghis Khan, Conqueror of the World* (New York, 1989).

rının kimliğine –özellikle Volga ve Ural bölgelerinde yaşayanlara– benzersiz bir renk ve canlılık katmıştır.

Altın Orda'nın hükümdarları Berke Han (sl. 1257-1266) ve özellikle Özbek Han (sl. 1313-1341) İslâm'ı devlet dini yaptılar. Özbek Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesi, tebaasının yeni İslâmî ve etnik kimliğinin devletle ve Cengiz hanedanıyla birleşmesinde olağanüstü sembolik bir değer taşır. Bu din değiştirme, ulusun idealleştirilmiş hanedan ile birleşmesini pekiştirdi ve dine bağlılıkla hanedana sadakati eşanamlı yaptı; aynı zamanda, yeni ortaya çıkan toplumsal İslâmî-etnik-kabile kimliğine (Türkî) bugüne kadar devam eden benzersiz bölgesel ve etnik-dinsel özellikler kattı. İslâm dünyasının başka hiçbir yerinde din, hanedan ve etnisite Altın Orda Devleti'nde ve haleflerinde olduğu kadar birbirine karışmamıştır. Devin DeWeese yankı uyandıran incelemesinde, İç Asya kabilelerinin İslâm'a "hafif" bağlılığına ilişkin Rus ve Batı görüşlerini bir kenara iterek, hem Özbek Han'ın ihtidasını anlatırken, hem de 14. yüzyıla 20. yüzyıl arasında toplumun İslâmlaşmasını incelerken epik geleneğin can alıcı rolünü belirtmiştir. İslâmlaşma ve Türkleşme aynı zamanda gerçekleşmiştir. DeWeese'in dediğine göre, Baba Tükles –sözde Özbek Han'ı Müslüman yapan adam– Ötemiş Hacı'nın klasik kitabında birçok rollerde görünür: İslâmlaştırıcı, millet kurucusu, mistik ata, vs. İslâm'ı yerli İç Asya değerleriyle ve daha da önemlisi, insan toplumlarının kökenini ve yasallığını kutsamaya mahsus İç Asya kavram ve formülleriyle ilişkilendirmiştir. Avrasya'nın Türkî halkları tarafından diğerlerinden çok fazla sevilen bu sözlü destan kendi toplumsal köken, kimlik ve dayanışma kavramlarında İslâm'ın merkezîyetçiliğini vurgular ve onları yerli kültür ve asıl etnik kimliklerinin yanısıra, yeni kimlikleriyle bütünleştirir.² Herkesçe bilinen şu noktayı da vurgulamak gerekir ki, Cengiz İmparatorluğu'nun iktidar sahipleri ve ordu kumandanları çoğunlukla Mo-

2 Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Türleş and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* (University Park, Pa., 1994), s.6. ayrıca bkz. Allen J. Frank, *Islamic Historiography and "Bulgar" Identity among Tatars and Bashkirs of Russia* (Leiden, 1998).

ğol'dular, ama mahallî yöneticiler, memurlar, savaşılan askerler ve hanın ömrünün sonuna doğru, danışmanları genellikle Türk ve Müslümandılar. Batu'nun ordusundaki toplam Moğol sayısı dört binin üstünde değildi. Batu'nun ulusunda yer alan Türkî kabilelerin çok büyük sayısı, Moğolları İslâmılaştırmakta ve Türkleştirmekte rol oynamıştır. Bunlar böylece "bizden" olmuşlardır.³ Rusya'nın Türkî grupları bu şekilde hem siyasi ve ekonomik üstünlük kazanmışlar hem de Müslüman olmayan Cengiz'den İmparatorluk yasalarının üstünlüğü, hiyerarşi kavramı ve liderlik kriterleri, vs. gibi siyasi hayatlarının bir parçası haline gelen bazı din dışı devlet ilkelerini miras almışlardır.

Türkî kabileler arasında İslâm'ın etnikleşmesi ve popülerleşmesi Timur (Timurlenk) döneminde yeni bir ivme kazandı. Timur kendini Türkî gelenekler ve halk İslâm'ı ile özdeşleştirmişti. Şehir alanları ortodoks Sünniliği ve İran kültürünü benimserken, Timur tasavvufî Yesevî tarikatıyla özel olarak ilgileniyordu.⁴ Cengiz Han'ın soyundan gelmeyen Timur, belki bilmeyerek, Türkî grupların kültürel, dilsel ve siyasi üstünlüğünü sağlamakla kalmamış, aynı zamanda etnik kimliklerini, her zaman halkçı İslâm'ın öğeleriyle birlikte güçlendirmiş, yenden şekillendirmiş ve devam ettirmiştir. Böylece Timur İmparatorluğunun parçalanmasından sonra teşekkül eden Özbek, Kazak ve diğer kabile hanedanları kendilerine özgü siyasi kimliklerini, bir Türkî kabile ve dil temeline dayanan etnisitelerinden ve İslâm'dan almışlardır. Rusya Müslümanlarının büyük bir kısmı, modern bir milletin, siyasi bir devlet, belirli bir toprak parçasına bağlılık, ortak bir din ve benzer bir kültür ve toplu yasalar gibi olmazsa olmaz şartlarından çoğunu, Osmanlı Devleti'nin 14. yüzyılın sonunda büyük bir güç olarak ortaya çıkışından önce yerine getirmişti. Böylece tarihî şartlar, etnisitenin bir kimlik kaynağı ve sekülerize edici bir güç olarak önemini, Avrasya'nın Türkî halkları arasında, İslâm'a müşterek bağlılıklarına rağmen, Osmanlı Türklerinde hiç görülmemiş bir biçimde yükseltmiş ve korumuş-

3 Moğollar ve Türkî halklarla ilişkileri için bkz. V.V. Bartold, *Moğol İstilasına Karşı Türkistan*, çeviren ve notlarla yayına hazırlayan Hakkı Dursun Yıldız (Ankara, 1990).

4 Timur hakkında bkz. Beatrice Manz, *The Rise And Rule of Tamerlane* (New York, 1989).

tur. Bu bağlam içinde, Müslüman literatürünün İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın (Ebu Said, s. 1316-35) Müslüman oluşunu önemli bir olay olarak bakmadığını belirtmek gerekir. İlhanlılar Ortadoğu'ya hâkim olan Hulagu Han'ın soyundandılar ve Gazan Han tamamen İslâmlaşmış bir toplumun hükümdarıydı. Resmen Müslümanlığı kabul edışı sadece kendisiyle Müslüman tebaası arasında bir sürtüşme ve gerginlik sebebinin ortadan kaldırdı. Gazan Han yeni dinini hükmettiği halklardan almasına mukabil, Berke ve Özbek Han'lar kendi yeni dinlerini tebaaları arasında yaydılar (10. yüzyılın sonunda İslâmiyet'i kabul etmiş olan Bulgarlar da bölgenin İslâmlaşmasında önemli bir rol oynamışlardır ama bu konumuzun dışındadır).

Cengiz'in mirası, İslâmiyet'in kabulü, Türkleştirme süreci, Türk kabilelerin eski göçebe hayatında halk İslâm'ının rolü, vs. Türk kimliğini tanımlamakta özel bir rol oynamış ve modern milliyetçiliklerine özel etnik ve "seküler" özellikler vermiştir. Türkçülük hakkında ilk incelemelerden birini yazan Charles Warren Hostler şöyle der: "O halde Anadolu'nun Türkleşmesi Türklerin İslâmlaşmasının (ki Anadolu'nun Türkleşmesinden öncedir) ulaşmaya engel bir güç olmadığını gösterir. Derin bir millî ve dilsel özgelik duygusunun etkisi altında olan Türkleri başka dış kültürel unsurlar ilgilendirmiyordu."⁵ Hostler'e göre Anadolu'nun Türkleşmesi 11. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar, Kemalist dönemdekinden daha fazlaydı. Rusya'nın modernist-milliyetçi aydınları –ve Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti'nde bazı Türkçüler– Cengiz'i ve özellikle Timur'u ortak ataları olarak tanımlamışlar ve Türkçülüğün babaları sayarak onları abideleştirmişlerdir (birçok çocuğa bu isimlerin verilmiş olması da bundan ileri gelmektedir).⁶ Cengiz

5 Charles Warren Hostler, *The Turks of Central Asia* (Wesport, Conn., 1993), s. 75,76. Bu kitap *Türkçülük ve Sovyetler'in* (Londra, 1957) güncelleştirilmiş bir versiyonudur. Temel bir kaynak için bkz. Gerhard von Mende, *Der nationale Kampf der Russlandtürken* (Berlin, 1936). Bu incelemelerin, bütün Rusya için milliyetçilik sorununun daha geniş çerçevesi içine oturtulması gerekir. Bkz. Robert John Kaiser, *The Geography of Nationalism in Russia and the USSR* (Princeton, N.J., 1994).

6 Modernist Müslümanların, İslâm'ı Ruslarla asimilasyonlarını veya onlarla barışçı ilişkileri hususlarını bir engel olarak gördükleri görüşü tek yanlıdır. Bkz. Pınar Batur-Vanderlippe ve John

Han ve Timur'un anıları bu hükümdarların getirmiş oldukları yasa ve düzen ve hayat ve ticaret güvenliğinden memnun kalan Orta Asya'nır göçebe ve kabilelerinin (etnik ve dinî geçmişlerine bakmaksızın) destan ve hikâyelerinde yaşamaktadır. Yetmiş yıldan beri komünistler tarafından tekrar tekrar yazılmış olan Orta Asya devletlerinin, Azerbaycan, Kazan, Sibir, vs. tarihleri, bugün bir dizi yeni kurulmuş millî enstitüler veya özel kişiler tarafından yeniden yazılmakta ve Rus-Sovyet versiyonları ulusal versiyonlarla değiştirilmektedir.⁷

Bu kitabın Üçüncü Bölümü'nde küçük Ortodoks-Rus Moskova Prensiği'nin nasıl yeniden canlanıp doğuya ve güneye, Müslüman topraklarının içine, önce 1552'de Kazan'a ve 1783'te Kırım'a doğru genişleyerek bir imparatorluk haline geldiğini ve tarihinin nasıl Osmanlı tarihiyle iç içe girdiğini belirtmiştik. 16. yüzyılda başlayan ilk fetihlerinden beri Moskova Rusya'sı Müslüman tebaalarının ve özellikle Tatarların dinini değiştirmeye çalışmış ve bunu bazen zorla bazen ikna ederek, bazen (Deli Petro, I. Nikolay ve komünist yönetim döneminde olduğu gibi) baskıyla, bazen (Büyük Katerina'nın zamanında olduğu gibi) hoşgörü ve uzlaşmayla ve 1855'ten başlayarak II. Aleksandr, III. Aleksandr ve II. Nikolay dönemlerinde nisbî bir geçici özgürlük içinde yapmıştır. Tatarların etnik ve kültürel özellikleriyle ayakta kalabilmek için asırlardan beri verdikleri mücadele ve değişen siyasi ve kültürel şartlara intibak arayışları sonunda halledilmiştir. Son tahlilde, İslâm, Rusya Müslümanlarına evrensel bir kimlik çerçevesi sağlamış ve eskî etno-lengüistik kimliklerini muhafaza edebilmek için yeterince özgürlük tanımıştır. Etnisite ile din arasındaki tarihin şartlandığı özdeşlik Rusya'nın Müslümanlarına yüksek derecede bir kültürel, tarihî ve etnik devamlılığı muhafaza etmek ve bunu derin bir millî kimliğe çevirmek imkânını tanımıştır.

Vanderlippe, "Young Ottomans and Jadidists: Past Discourse and the Continuity of Debates in Turkey, Caucasus and Central Asia," Turkish Studies Association Bulletin 18 (1994): s. 9-82.

7 Cengiz Han'ın bir "millî kahraman" olarak dönüş yapması için bkz. Öremiş Hacı (Utemiş-Khadzi, İbn Maulen Muhammed Dost), Cenghiz-name (Alma Ata, 1992), yazar Şeybanilere hizmet etmiştir ve bu kitabın orijinali 16. yüzyılın başında yazılmıştır. Elyazmasının yeniden yayımlanmış metnin günümüze intikal eden kısmı 14. yüzyılda Deşt-i Kıpçak bozkırlarında yaşayan kabilelerin tarihini ele alır.

Birkaç Rus aydını, etnik faktörün Rus Müslümanlarının kimliğini biçimlendirmekte önemli bir rol oynadığının, şehir ve halk İslâm'ının aynı şey olmadığının farkındaydı. Ancak hâkim çevreler İslâm'ı gerici, obskürantist bir güç olarak görüyor ve bunun Müslümanları asimile etmeye ve kültürel ve tarihî miraslarını yok etmeye yönelik kendi dürtülerini haklı gösterdiğine inanıyorlardı. Kazan Ortodoks Semineri'nin özel bir kolu Tatarlarda İslâm'ı ve din değiştirme faaliyetlerini incelemeye ayrılmıştı. Mikhail Alekseyeviç Miropiev gibi nüfuzlu yazarlar Müslümanları insanlık seviyesinin altında yaratıklar olarak tasvir etmiş ve bunların, rasyonel bir şekilde düşünmek ve doğayı anlamak gibi insanlık vasfı ve kabiliyetlerini kaybettiklerini ileri sürmüştür. Rus Müslüman düşmanları, Özbek ve Taciklerin –yani, klasik (Rusların gözünde “dejenere”) İslâm'ın hâkim olduğu şehir kesimi sakinlerinin– “fanatizmini”, “doğa çocuklarının” –yani, kabileler halinde yaşayan göçebe Kazak veya Kırgızların– nisbî düşünce özgürlükleri ve “doğal” davranışlarıyla kıyaslamış ve bu ikincilerin kurulu İslâm'ın “barbarlığından” korunmalarını istemişlerdir. İslâm'ı milliyetler ötesi (transnasyonal), üniter ve homojen olarak gören ve Rusya'nın amansız düşmanı sayan bu emperyalist zihniyetli yazarlar, Müslümanlar üzerinde sürekli bir askerî üstünlük sağlamaları ve İslâmî güç ve kültür merkezlerini yok etmeleri için Rusya'ya çağrıda bulunmuşlardır.⁸ 1816'da Transkafkasya'da (Kafkaslar ötesi) uygulanan Rus politikası, yerlileri Rusya'nın gücünden korkutmayı amaçlayan, yeni ekonomik ihtiyaçlar üreten, çeşitli etnik gruplar arasında nifak yaratan, Hristiyanlık propagandası yapan ve Türkiye ve İran'la bağlantı kurulmasını

⁸ Bkz. Jasef Glazik, *Die Islammission der russischen-orthodoxen Kirche* (Munster, 1959); Mark Batunsky, “Russian Missionary Literature on Islam,” *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 39, no. 3 (1987) ve “Russian Clerical Islamic Studies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries,” *Central Asian Survey* 13 no. 2 (1994): 213-35; Robert Geraci, “Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam,” *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, yay. Daniel R. Brower ve Edvard J. Lazzerini (Bloomington, Ind., 1997), s.138-62. Ek bilgi için, bkz. S.Bagin, *Ob otopadenii v magometanstvo krashchennykh inordstev Kazanskoi Eparkhii i o prichinakh etogo pechalnogo iavleniia* (Kazan, 1910); L. I. Klimovich, *Islam v Tsarskoi Rossii: Ocherki* (Moskova, 1936).

engelleyen bir politika olarak özetlenmiştir.⁹ Kazan İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanan *Pravoslavni Sobesednik* (1855-1917) gibi dergilerde çıkan İslâm aleyhtarı literatür çeşitli incelemelere konu olmuştur. Bir kez daha şu kadarını belirtelim ki, hem çar döneminde, hem komünist dönemde İslâm'la ilgili bu resmî olumsuz görüşte yüksek derecede bir devamlılık ve tutarlılık payı vardı; ve her iki rejimin de temel gayelerinden biri, Rusya Müslümanlarının kültürünü ve kimliğini besleyen dış kaynakları –başta Osmanlı İmparatorluğu ve İran olmak üzere– ortadan kaldırmaktı.

Osmanlı Devleti, 13. yüzyılın sonunda, kabul edilmiş bir kabile hanedanının liderliği altında olmaksızın (Kayı Boyu tartışmalıdır) sıradan bir Türkî kabileler topluluğu tarafından kurulmuş olmasına rağmen, başlangıçtan beri kabile dışı bir siyasi varlık olarak gelişmiştir; ve topraklarında pek çok ve çeşit çeşit kabileler bulunmasına rağmen, kabile ve etnik grup etki ve ortaklıklarından muaf kalmıştır. Devlet, tebaasının etnik kimliğinden ayrı, kendine mahsus bir kimlik kazanmıştır. Osmanlı sultanlarının ne Cengiz ne Timur ile bir kan bağıları yoktu ama miraslarına hâlâ saygılıydılar. Kırım hanları –Rusya'nın fethettiği hanlıkların sonuncusu– 1475'te İstanbul'un vasalları olmuşlardı, Cengiz'le akrabaydılar ve sözde Osman ailesinin zeval bulması halinde Osmanlı tahtının varisleri olarak gösterilmişlerdi. Altın Orda'nın merkez topraklarını yöneten Kazan hanları da Cengiz'in soyundan gelmişlerdi ve Osmanlı sultanlarını, sözde kendileri gibi parlak bir imparatorluk şeceresini paylaşmadıkları için, küçük görürlerdi. Kazanlar, eskiden Altın Orda topraklarının bir parçası olan Kırım'ın hanlarını da, Bâbü'lî'nin vasalları oldukları için küçümserlerdi.

Şu noktayı belirtmek gerekir ki, erken Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük kısmı önce Balkanlar'da kurulmuştu. Nerdeyse ta başından

9 Bkz. Tadeusz Swietochowski, *Russia and Azerbaijan: A Borderline in Transition*, (New York, 1995), s. 12. Rusya'nın özellikle 19. ve 20. yüzyıldaki Müslümanlar hakkında kapsamlı bir araştırma için bkz. A.Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türk İli Türkistan ve Yakın Tarihi*, 2. baskı (İstanbul, 1981); kitap 1929'da tamamlanmış ve ilk kez Mısır'da basılmış fakat geniş çapta dağıtılmamıştı.

beri, esas itibarıyla bir Doğu Avrupa devletiydi Osmanlı İmparatorluğu. Hele 1397'de ve 1459'da Bulgar ve Sırp prensliklerinin ilhakından sonra bu büsbütün böyle oldu. Fatih Sultan Mehmed (sl. 1451-1481) kendisini sadece bir han olarak değil, aynı zamanda Doğu Roma İmparatorluğu'nun veya Rumeli'nin varisi bir sezar olarak görmüştür. Türkler Balkanlar'dan Rumeli (Romalıların ülkesi) diye bahsederlerdi. Osmanlılar 1452'de Ortodoks Hristiyan nüfusa (ve 1495'te Yahudilere) mutlak bir din özgürlüğü ve özerk patrikhanelerin yönetimi altında kendi rahipleri tarafından uygulanan aile hukuku yasalarını koruma hakkını tanımışlardır. 16. yüzyılın başlangıcından 18. yüzyılın son çeyreğine kadar, Peç (Viyana) Sırp'ların ve Ohrida (Ohri) Bulgar ve Makedonların patrikhanelerinin merkezi olmuştur. Bu Osmanlıların millet sistemi idi. Bu sistemin altında, dinî toplumun, doğrudan temel İslâm ilkelerinin Kitap ehlinin (Kur'an, İncil, Tevrat ve Zebur) himayesine ilişkin hükümlerinden kaynaklanan ve hükümet tarafından değiştirilemeyen yasal bir statüsü vardı. Öte yandan, Rusya Müslümanlarının hakları çardan kaynaklanıyor ve onun tarafından istediği gibi genişletilebiliyor veya sınırlandırılıbiliyordu. Bununla birlikte, Rusya'da dinini değiştirerek Ortodoks olan Müslümanların sayısı, Osmanlı İmparatorluğu'nda ihtida ederek Müslüman olan Hristiyanların sayısından çok daha azdı. Hristiyan olarak sahip oldukları haklara rağmen, çok sayıda Slav, Boşnak ve Arnavut bir dizi ekonomik, kültürel, siyasi ve tarihî sebeplerden dolayı serbestçe din değiştirerek Müslüman olabiliyorlardı. Bu muhtediler, birçok başka Müslümanlarda görülmeyen bir ölçüde, etnik kimliklerini ve dillerini muhafaza ediyorlardı. Fakat Balkan Hristiyanları bunlara eninde sonunda yine de "Türk" dediler; Ruslar ise Müslümanlara "Tatar" diyorlardı.

Özetleyecek olursak, Osmanlı ve Rus Müslüman toplumlarının tarihî evrimi değişik biçimler göstermiştir. Ta ki 19. yüzyıldaki gelişmeler yeni bir hizalanma meydana getirinceye kadar. Bu sefer de dinî ve kültürel planda bir yaklaşıma, dil ve etnik köken planında ise bir uzaklaşma görüldü.

EKONOMİK-SOSYAL DEĞİŞİM, MODERN EĞİTİM VE AYDINLAR

Siyasi güçten yoksun olan Rusya Müslümanları inzivaya çekilerek ve böylece çarlık toplumunu değiştiren olayların dışında kalarak, kültürel ve dinî asimilasyonun önüne geçebildi. Rusya Müslümanlarının tecrit edilmiş durumu ve azgelişmişliği, Rusya'nın kendisi azgelişmiş kaldığı ve Müslüman toplumunu içerden asimile edebilecek veya içerden değiştirebilecek çareler bulamadığı sürece devam etti. 19. yüzyılda bütün bunlar değişti. İlk önce, ülkeye kapitalizm geldi. Yüzyıl ilerledikçe, Rus çarları devleti güçlendirecek bir kapitalizm tipini, önceleri dine ve etnik kökene bakmaksızın, benimsediler. Rusya'da kapitalizm pederşahi Müslüman düzenini yıktı ve bir liderlik boşluğu ve kimlik bunalımı yarattı. Fakat aynı zamanda, Miroslav Hroch'un küçük tâbi millet diye isimlendirdiği varlığın ortaya çıkması için gerekli şartları yarattı: yönetilenlerle özdeşleşen bir etnik entelijensiya, edebî bir dil ve tâbi etnik grubun topraklarıyla örtüşen bir yönetim birimi. Volga Tatarlarının, Kırımlıların ve Azerilerin yukarı grupları –ki uzun zamandan beri Rusların hâkimiyeti altında yaşamışlar, Rus okullarında okumuşlar ve yabancı diller öğrenmişlerdi– kendi kültürel ve etnik kimliklerinin bilincine varan ilk topluluklar arasındaydılar. Bazıları Rus hükümetinde görev bile almışlardı. Meselâ, 18. yüzyıldan beri, Büyük Katerina Volga Tatarlarını ya tüccar ya da Müslüman misyoner ve öğretmenleri olarak kullanmış ve Moskova'nın hâkimiyetini kolaylaştırmak için, Kuzey Orta Asya steplerinin yerlileriyle ticarî ilişkiler kurmalarını ve onları Müslüman olmaya teşvik etmelerini sağlamıştır. 19. yüzyılda, Tatarlar bu imtiyazlı durumlarından yararlanarak aracılık yapmaya ve bir yandan kendi etnik ve kültürel kimlik ve çıkarlarını öne sürerken bir yandan da steplerin daha az gelişmiş Müslümanlarını modernizm ve milliyetçilik konularında eğitmeye çalıştılar. Rus reformlarının ilk lehdarları olan bu “aydın” Müslüman öğretmenler Tatar dilini steplerin bazı halklarını Müslüman yapmak veya yeniden İslâmlaştırmak ve kendisi henüz oluşum safhasında olan Tatar milletine asimile etmek için bir araç olarak kullandılar. Son olarak 1906'da Rus

yetkilileri Tatarca'yı bir öğretim dili olarak yasakladılar ve yerine Rusçaya ek olarak Kazak dilinin kullanılmasını istediler. Amaçları step okullarında "pan-İslâmizm-pan-Türkizm"i'n yayılmasını önlemektir, çünkü bu ideolojiler Tatar öğretmenlerin kendi milliyetçiliklerini yaymaları için uygun bir kalkan vazifesini görüyordu. Böylece Ruslar hem Kazak dilinin yayılmasını kolaylaştırdılar, hem de hâlâ devam eden Tatar-Kazak anlaşmazlığının tohumlarını ektiler.

Modern okul sistemi, Rusya'daki ve başka yerlerdeki geleneksel Müslüman okullarının yaptığı gibi sadece dinî bilgileri gelecek kuşaklara aktarmak yerine bilgi ve kimliği üretmek ve yeniden biçimlendirmek için bir aletti. Rusya'da kapitalizm Müslüman orta sınıfları üretti ve bu sınıflar müteşebbisler, müteahhitler, sanayiciler, işadamları ve aydınlar gibi, özellikle Kazan ve Azerbaycan'da olmak üzere büyük merkezlerde faaliyet gösteren ve değişiklik fikrine açık olan yeni elit tabakalarını oluşturdular. Elitler, yapıları ve nüfuzları bakımından bir Müslüman gruptan bir başkasına farklılıklar göstermelerine rağmen, cedid (yenilik-modernizm) fikrini paylaşıyor görünüyordular ve bu fikir aslında ortak felsefelerini oluşturuyor ve modernist-milliyetçi ideolojilerini ürettiyordu. Kazan'da elit tabaka modernist ve gelenekçiydi; buna karşılık Kırım'da liderlik bir aydın elitin elindeydi ve bu elit güç ve servetleri ellerinden alınmış olan geleneksel elitlerin –mirzalar (orta soylular) dahil– soyundan gelmişlerdi ve ekonomik girişimlerden çok modern entelektüel mesleklerle ve ilim ve edebiyatla meşguldüler. Öte yandan, Kazakistan'da, kapitalizm yerine sömürgecilik vardı, çünkü Rus yönetimi, 1860-80 döneminden beri, milyonlarca dönümlük otlak ve çayırardan göçebeleri çıkarmış ve yerlerine çok sayıda Rus kolonları yerleştirmişti. Aynı yerlere birçok kabileler de yerleştirmiş ve soylularının çocuklarını modern eğitim sistemine göre okutarak ya da hükümet veya ordu hizmetinde çalıştırarak Rus dostu bir elit tabaka oluşturmak istemişti. Bunun tam tersine, ancak 1860'ların sonunda işgal edilen Özbek vâha devletlerinde, esnaf ve zanaatçılardan, sanayi işçilerinden ve İslâmî kültürleriyle klasik İslâm biliminin geleneklerine derinlemesini dalmış sofistike bir ulemadan oluşan geniş ve geleneksel bir orta sınıf vardı. Rus

(ve Sovyet) rejimleri bu yerli Özbek-Tacik orta sınıfını yavaş yavaş kalabalık bir Slav memur, öğretmen ve pamuk ekiminde (komünist dönemde sanayi yönetiminde) uzmanlaşmış tarım uzmanları ordusu ile değiştirmiştir. Bunlar aynı zamanda önde gelen kentsel sosyal tabakayı oluşturmuşlardır. Anlamlı ve kârlı hükümet görevlerinde çalışmak fırsatını elde edemeyen küskün yerliler, reform isteyen küçük bir aydınlar grubu tarafından uyandırılıncaya kadar, kendi tutucu ve geleneksel liderlerine sempati duyarak onların arkasından gittiler. Bütün Rusya’da yüksek ulemanın çoğu, kendi liderliklerine ses çıkarmadığı ve diyanetin mallarını kullanmaları toplumu kontrol etmelerine izin verdiği sürece, çarın otoritesine kolayca boyun eğdiler. Siyasi liderlik, yüksek bürokrasi ve ekonominin kontrolü Rus elit tabakasının tekelindeydi.

Osmanlı İmparatorluğu’na kapitalizm, devlet (ekilebilir arazinin önemli bir kısmının maliki) ile kiracılar (ki mahsulü üretenler onlardı) ve özellikle tüccar (ki devletin direkt kontrolünün dışındaydılar ve tarımın bir biçimde ticarileşmesini istiyorlardı) arasında iki yüzyıl süren bir çekişmenin ardından gelmiştir. Kapitalizmin fiilen gündeme gelmesi 19. yüzyılda İngiltere ve Fransa’nın baskısından kaynaklanmış ve kendini, ilk önce, ticaretin liberalleşmesinde, sonra özel mülkiyetin genişlemesinde ve ilk zamanlarda hemen hemen tamamen Hristiyanlardan oluşan bir ticaret burjuvazisininin doğmasında göstermiştir. Osmanlı sınıflarının etnik ve dinî çizgiler etrafında bölünmesi daha önce çözümlenmişti ve burada tekrarına gerek yoktur. Şu kadarını söyleyelim ki, Hristiyanlar arasında müteahhit grupları kendi etnik toplumlarının *de facto* liderleri durumuna gelirken, Osmanlı Müslümanları arasında bürokrasi ve müttefiki olan modernist entelijensiya hâkim durumu işgal ettiler. Müslüman toprak sahipleri ve ticaret erbabı, yerel toplumlarında nüfuz sahibi olmakla beraber, neredeyse yüzyılın sonuna kadar hükümet veya toplumun tümü üzerinde nüfuz kazanamadılar. Osmanlı hükümeti, siyasi sadakatlerini temin etmek için, Hristiyanlara çeşitli ekonomik teşvikler sağladılar.

Söylemesi belki garip görülecektir ama, 19. yüzyılın sonunda, Osmanlı İmparatorluğu’nun “baskı altındaki” Hristiyan tüccar ve

serbest meslek sahipleri, servet, bilgi, kültür ve prestij bakımından Müslümanlardan çok daha üstün duruma geldiler; buna karşılık, Rusya Müslümanlarının büyük çoğunluğu, küçük fakat modern elit zümrelerinin kaydettiği oldukça önemli ilerlemelere rağmen, yerinde sayıyor ve mağdur durumda kalmaya devam ediyordu. Elit yetişmelerini gölgeleyen ve etkileyen bir olay da, ikisi de birer mutlak monarşi olan Rusya'nın ve Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmeye çalışırken multi-etnik imparatorluklarını üniter devletlere dönüştürmek için bir çeşit bürokratik merkeziyetçilik kullanmaya çalışmalarıydı. Böylece, siyasi üniterlik, iki imparatorluk için de, nüfuslarını kültürel ve özellikle siyasi bakımdan homojenleştirmelerini gerektiriyordu. Rusya, Büyük (Deli) Petro zamanında, bir dizi reformu Osmanlılardan bir yüzyıl önce gerçekleştirdi ve böylece güçlü bir Rus devleti yarattı. Bu devlet eninde sonunda, birleştirici ve asimile edici bir araç olarak, Rusçuluk ideolojisini –bir çeşit Ortodoks milliyetçilik– benimsedi.

Nitekim, Rus entelijensiyası 19. yüzyılda, kendi kültür, milliyet, kimlik ve ilerleme ve Batılaşma konularındaki düşüncelerini yeniden değerlendirdi. Bunun bir sonucu olarak, P.Y. Çadayev *Mektuplar*'ında (Karamzin'in Tarihi'nden etkilenmiştir), A.İ. Turgeyev, Puşkin ve daha başka yazarlar Rus kimliğine yeni bir anlam, dinamizm ve yön verdiler. Bu süreç, hükümetin yayımlacı politikalarına ilâveten, N.Y. Danilevskiy, R.A. Fadayev ve Rusya ile Avrupa'nın diğer Slav (Ortodoks) milletlerinin birbirlerine ayrılmaz bir şekilde bağlı olduklarına, Batı Avrupa'nın (Katolikler ve Protestanlar diye okuyun) bunlara sürekli olarak husumet beslediğine ve Osmanlıların Batı'nın emellerine hizmet ettiğine inanan daha başka yazarların Slavcı görüşlerini teşvik etti. Kuşkusuz, bu pan-Slavizm akımı kısmen Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile imzaladığı ittifaka karşı bir tepkiydi, çünkü bu ittifak sayesinde Kırım Savaşı'nda (1853-56) Rusya yenilmiş ve –hiç değilse geçici olarak– Doğu Sorunu'nun çözülmesinde Hristiyan birliği ilkesinin uygulanması-na, yani Osmanlı Devleti'nin parçalanması çabalarına son verilmiştir.

1858'de Moskova'da Osmanlı Slavları arasında kültürel ve dinî etkinlikleri desteklemek ve Balkan öğrencilerinc burslar vermek ama-

cıyla kurulmuş olan Slavlara Yardım Komitesi'nin Konstantin ve İvan Aksakov gibi pan-Slavizm davasına gönül vermiş faal ve dinamik üyeleri vardı. On yıl sonra, derneğin bir şubesi de St. Petersburg'da açılınca, üyelerinden biri N.P. İgnatyev'di. 1864'te İstanbul'a Rus sefiri olarak tayin edilmiş olan İgnatyev, Balkanlar'da Ortodoks Hristiyanların ve Slavların milliyetçi hareketlerini desteklemekte ve "Ortodoks kardeşlerimizi kurtarmak için" 1877-78 Savaşı'nı sebepsiz yere tahrik etmekte büyük bir rol oynayacaktır. Pan-Slavist kurtarıcı mesajlar ilkokul müfredat programlarının bir parçası oladursun, aynı zamanda Rusya'nın yeni Müslüman entelijensiyası için aksi yolda bir rehber olmuş ve bu aydınların Osmanlı Müslümanlarına karşı sempati duymaya başlamışlar ve onlarla dayanışma içine girmişlerdir. 1877-78 Savaşı, Osmanlı hükümetinin iç ve dış politikaları ve Rusya'nın Müslüman uyruklarına karşı tavrı açısından bir dönüm noktası olmuştur.

1878'DEN SONRA RUSYA'NIN MÜSLÜMANLARI VE OSMANLI POLİTİKALARI

Rusya'nın Müslümanları ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ilişkiler iki düzeyde gelişmiştir: bir, hükümet seviyesinde, Osmanlı diplomatik servisleriyle mahallî yerli liderler arasında bilgi ve haber alışverişi yoluyla; iki, halk seviyesinde, gazeteler, ziyaretler ve kişiden kişi ikili ilişkiler yoluyla İstanbul ile St. Petersburg arasında. 1882'den sonra, Osmanlıların İngiltere ve Fransa'dan uzaklaşmalarına bir tepki olarak kurulan nisbeten iyi ilişkiler ticaret ve iletişim hacminin artmasına yol açtı ve Osmanlı ile Rus Müslümanlarını birbirlerinin nüfuzuna karşı daha hassas kıldı. Bâbiâli, halifenin oradaki dinî nüfuzunu sürdürmek ümidiyle, Rusya Müslümanları hakkında mümkün olduğu kadar çok bilgi toplamaya çalıştı. Fakat hükümet siyasi veya bölücü ve yıkıcı eylemlere girişmekten kesinlikle kaçındı. Halifenin inisiyatifleri önceleri Rusya'daki geleneksel fikirli Müslüman seçkinlerinden epey destek gördü, ama Müslüman dinî düzenin üst kademelerinden biraz muhalefetle karşılandı, çünkü bunlar çarın hizmetine girmiş ve modernistlerden (milliyetçilerden) gittikçe uzaklaşmışlardı.

St. Petersburg'taki Osmanlı sefaretî ve Kafkaslar'daki konsolosluklar Saraya, Rusya Müslümanlarıyla ilgili başlıca olaylar ve çarın onlara karşı izlediği politika hakkında muntazaman bilgi veriyorlardı.¹⁰ İstanbul, sultanın topraklarını ziyarete gelen Rusyalı Müslüman ricaline çok büyük bir önem veriyordu. Sadrazam Kâmil Paşa bir ara Tiflis'teki Osmanlı konsolosundan Hive Hanı'nın amcasının İstanbul'a geleceğine ve büyük törenlerle karşılanmasının uygun olacağına dair bir telgraf alır almaz, durumu bizzat sultana bildirmişti.¹¹ Konso los raporları o dönemde nasıl Osmanlıların Rusya'daki dindaşlarının durumlarını öğrenmelerini sağlıyor idiyse, bugün de Rusyalı Müslümanların o dönemdeki durumları hakkında bize tarihî bilgiler vermektedir. Örneğin, Tiflis'e gelen uzunca bir konsolos raporu, Bâbîâlî'ye, Simbirs'k'e (Ulyanovsk) bağlı Tatareskiya, Oyi, Novayadon ve Enada köyleri sakinlerinin oturdukları yerlere cami inşa etmek için izin istediklerini, fakat Rusya Devlet Şurası'nın kendilerine bu iznin ancak vergi ödeyen iki yüz Müslüman nüfusa sahip olan yerlere verilebileceğini bildirdiğini haber vermiştir. Aynı rapora göre, cami inşa etme izni ayrıca mahallin en yüksek rütbeli Ortodoks papazının onayına tâbi olduğu ve bazı köylerin bir dizi hileli yollara başvurarak Müslümanları dinlerini değiştirerek Ortodoks Hristiyanlığı kabul etmeye zorladıkları anlaşılmaktadır. Bâbîâlî'nin, özellikle, Rus hükümetinin Müslümanları "halifeden yüz çevirmeye" teşvik etmek için elinden gelen çabayı harcadığını öğrenmekten çok canı sıkılmıştı. Gelen haberlere göre, yerli okullar kapatılmış ve çocuklar, "daha ana dillerini öğrenmek fırsatını bulamadan" Rus okullarına kaydedilmişlerdi. Fakat çocukların büyük çoğunluğu hiçbir okula gitmiyor ve "ana-babaları gibi cehalet ve yabanilik içinde yaşıyorlardı."¹²

Osmanlı hükümeti ve basın ayrıca Rusların Müslümanları as-

10 Bkz. BA, Yıldız, SHM, belge 178/56, 3 Haziran 1884 ve belge 177/50, 20 Mart 1884 (Orta Asya'da Merv'in Ruslar tarafından işgali hakkında).

11 A.g.b., belge 214/13, 17 Mayıs 1888; ayrıca bkz. İkinci Bölüm.

12 A.g.b., belge 203/20, 29 Mayıs 1887. Tiflis'teki Osmanlı konsolosu Hasan Hasif'in mektubu 18 Mart 1887 tarihini taşıyordu. Sadrazam Kâmil Paşa mektubu 29 Mayıs'ta aldı ve hemen sultana iletti. Dosyada gazete makaleleri ve aşağıda bahsi geçen daha başka mektupları vardır.

kere alma ve Müslüman kurulu düzenini bürokratlaştırma çabalarına da bozuluyorlardı, çünkü bunu yapanların asıl maksadının Müslümanların çara sadakatini takviye etmek olduğunu biliyorlardı. Rusya’da ilk “müftülük”, yani Müslümanların başlıca idarî kuruluşu, Büyük Katerina tarafından, Ortodoks piskoposlukları örnek alınarak Ufa’da tesis edilmişti (Orenburg Müftülüğü diye bilinirdi, çünkü o dönemde Ufa, Orenburg vilâyetinin bir parçasıydı). Daha sonra, Kırım’da Bahçesaray ve Azerbaycan’da Mahaçkala müftülükleri kuruldu. Aynı düzen ve uygulama Sovyet rejimi sırasında da uzun süre devam etti. Sistemin Müslüman din kurumunun yüksek kademelerini seçmekte bazı başarıları oldu. Meselâ, Kafkas Müftüsü Hüseyin Efendi Gaybev çardan Aziz Vladimir nişanını almayı umuyordu ve saraya şirin görünmek için Müslüman köylerinin imamlarına şunları yazdı: “Hükümdara (Padişaha) ve onun hâkimlerine, ister âdil, ister zalim, ister Müslim, ister gayri-Müslim... hattâ ister köle olsunlar, itaat etmek herkesin görevidir.” Müftü Kur’an’dan ayetler ve hadislerden örnekler zikrederek, Müslümanlar için Müslim olmayan bir hükümdara uymanın kabul edilebilir bir şey olduğunu kanıtlamaya çalıştı. İlk Müslümanlardan bazılarının nasıl Mekke’de Etyopya’ya giderek Hristiyan (Nasıra) olan hükümdarının otoritesini kabul ettiklerini anlattı. Hüseyin Efendi mektubunu şu soruyla bitirdi: “Bizi anayurdumuzda, merhametli, âdil, yiğit ve şanlı İmparatorumuz Aleksandr Aleksandroviç’in himayesi ve ihtimamı altında yaşamaktan men eden dinî bir sebep, bir örf ve âdet, bir gelenek var mıdır?”¹³ Müftü “Yabancı ülkelerden” –yani Osmanlı İmparatorluğu ve İran’dan– gelen din adamlarının öğretmen, sufî ve derviş kılığında Kafkas vilâyetlerini karış karış dolaşmalarından ve sakinlerin etkileri altında kalarak kendilerini kucaklayarak karşılamalarından şikâyet ettikten sonra, imamlara bu vaizleri köylerinden uzak tutmalarını emretti.

Kurulu din düzeni ile halk dini arasındaki bu mutat gerginlik, ulemanın Rus hâkimiyeti ile özdeşleşmesi üzerine yeni bir yoğunluk

kazandı. Müftü birçok Kafkasyalının, zorla çarın ordusuna alınıp halifenin güçleri arasındaki kendi dindaşlarıyla savaşmak zorunda kalmamak için, yavaş yavaş Osmanlı Devleti'ne göç etmesine fena halde öfkelen-di. Göçmenleri vatanlarını terketmek ve bir hadisinde “vatan aşkının dinin bir parçası olduğunu” ifade etmiş olan Peygamber'in (hubb-ül vatan min el-iman) tavsiyesine karşı çıkmakla suçladı. Vatanlarına dönmek isteyen göçmenlere de kendilerine kucak açılacağını vaadetti. Hüseyin Efendi imamlara Allah'ın yaratıklarına eğitim görmek, bilim ve teknolojiyi öğrenmek için gerekli aklı verdiğini ve aklî melekelerini keskinleştirmek zorunda olduklarını söyledi. Müslümanları kendi dinî okullarının yanı sıra, çarın laik okullarına devam etmeleri, vatanlarını annelerini sevdikleri gibi sevmeleri ve iyi birer yurttaş olmaları için çağrıda bulundu. Müftüye göre, iyi bir vatandaş olmanın özellikleri arasında, vatan sevgisi, iyi huy (“kuzu tabiatlı”), kuvvetli bir beden, entrikalara alet olmamak ve siyasi tartışmalardan kaçınmak, düşmanlar vatana saldırdıklarında aslan kesilmek vardı. Müftü çağrısını şöyle bitirdi: “Vatan sadece insanın doğduğu yer değildir, aynı zamanda insanın tebaası olduğu devletin topraklarıdır. Belirli bir ülkede tek bir otorite altında yaşayan herkes o ülkenin tebaası sayılır ve aynı vatani cinsiyet ve din farkı gözetilmeksizin paylaşır.”¹⁴

Müftü besbelli bir “apparatçık” (Sovyetler Birliği'nde genellikle memur olan Komünist Partisi üyesine verilen ad) idi ve hükümet, ahlâk ve otoriteye itaat anlayışı, Kur'an âyetleriyle desteklense de, Rus siyasi felsefesini ve Ortodoks Hristiyan öğretilerini yansıtır ve çarın hükümetine hizmet etmeyi amaçlar. Ama müftü aynı zamanda yerlilerin vatanseverlik duygusuna, şimdi Ruslar tarafından işgal edilmiş olan kendi topraklarına besledikleri sevgiye hitap ederek toprağa dayanan bir vatan fikrini de savunuyordu. Açıktır ki, Rus hükümeti müftüye vatani yüceltmeyi emrederken, Müslümanların sadakatini elde etmeyi ve onları Osmanlı halifesine veya İran şahına bağlı kalmaktan ve Osmanlı Devleti'ne göç etmekten vazgeçirmeyi amaçlıyordu. Sömür-

geleştirilen Müslümanların düşünebilecekleri üç türlü “vatan” vardı: kabile toprakları; elitlerin hatırladığı tarihî vatan; ve devletin özendirdiği Rus vatani. Bunlardan birincisine duyulan sevgi, dinî terimlerle ifade edilecek olursa, Kafkasyalılar Türkiye’ye göç ettikten sonra da devam etti ve böylece ilk vatana dönme isteği onların diasporadaki kültürlerinin bir özelliği oldu.

Bâbüâlî’nin Tiflis’teki temsilcisi, Hüseyin Efendi’nin mektubuna cevap olarak, kendi dost ve müttefiklerine müftü aleyhinde propaganda yaptırmakla cevap verdi. Etnik millî kimliğin ve Azerbaycan’ın Türklüğünün savunucusu olan ve Türkçe yayımlanan *Keşkül* adlı gazete (1884-91) ve daha başka gazeteler Osmanlıları, İslâm’ı ve halife-yi destekleyen makaleler yayımlamaya özendirildiler. Konsolos aynı zamanda Kafkaslar’da birçok şehirleri gezerek müftünün görüşlerini çürütmeye çalıştı ve bu iş için harcırah istedi. İstanbul talebi hemen kabul etti.¹⁵ Sultan-halife böylece Kafkaslar’da Müslüman milliyetçilerinin –yani Rus karşıtlarının– tarafını tutuyor ve Osmanlı imparatorluğu içinde başlıca desteklerinden biri olan İslâm kurulu düzeninin karşısına çıkıyordu. Geleneksel dinî düzenin büyük bir kısmı, ister İslâm ister Hristiyan olsun, toplumun başında bulunmasına ve liderlerinin iş başındaki hükümet tarafından tanınması ve maaşlarının ödenmesi şartıyla herhangi bir devlete itaat etmeye hazır görünüyordu.

Sultanın, Ruslar lehinde propagandanın etkilerini sınırlamak için harcadığı çabalar bazıları tarafından gizli bir pan-İslâmcı kampanya hazırladığının kanıtı olarak gösterilmiştir. Oysa, daha makul bir görüş şu olabilir; Bâbüâlî’nin zararlı propagandayı etkisiz hale getirmek için harcadığı çaba başka bir ülkedeki vatandaşlarının iyi niyetini muhafaza etmek isteyen herhangi bir hükümet için normal bir hareket sayılabilirdi. Bu mesele hakkındaki Rus ve Sovyet görüşleri çok farklıydı. Charles Hostler, çarçı Türkistan güvenlik dairesinin gizli raporunun pan-İslâmcıları “Müslümanların ulusal elindeliğini (self-de-

15 A.g.b., ayrıca bkz. Selim Deringil, “L’Empire ottoman et le pan-islamisme dans la Russie turcophone,” *Cahiers d’Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* 16, (1993): 207-17.

termination)” amaçladığını belirtmiş ve dinî görünüşlerine rağmen gerçekten elindelik (self-determination) peşinde koştuklarını ileri sürmüştür. Pan-İslâmcılık hakkında temel kitaplardan birini yazan Gabidullin, geleneksel Rus görüşlerinden etkilenmiş olmakla birlikte, pan-İslâmizm’e ilişkin Devrim öncesi belgelerin daha çok pan-Türkizmden bahsettiklerini kabul eder. 1921 X. Parti Kongresi pan-İslâmizm ve pan-Türkizmi burjuva demokratik milliyetçiliğinin biçimleri saymıştır. Stalin’in başlangıçtaki görüşleri de az çok aynı minvaldeydi. Buna karşılık *Büyük Sovyet Ansiklopedisi* pan-İslâmizmi “bütün Müslümanların bir devlette ve halifenin liderliği altında birleşmesini savunan bir dinî ve siyasi doktrin” olarak tanımlar ve bunun Cemaleddin Afgani tarafından etkilendiğini, Kafkasyalı müridistlerin ve Sultan Âbdülhamid’in onu istismar ettiklerini ve Almanların imparatorluk amaçları uğrunda kullandıklarını iddia etmiştir.¹⁶

Her halükârda Rusya Müslümanlarının sadakatini elde etmek için halife ile çar arasında süregelen savaş hiçbir tarafından kazanılmamıştır, çünkü İslâmcılık ve milliyetçilik Rusya’da, St. Petersburg’un kararlarına veya İstanbul’un arzularına göre bir yol izlememiş, iç faktörler tarafından belirlenmiştir. Türkî diller konuşan Rusya Müslümanlarıyla Osmanlı Müslümanları arasında çok eski dilsel, etnik, dinsel ve kültürel bağlar bulunduğu görüşü ile Rusya’da İslâmcılık ve milliyetçilik (Türkçülük dahil), İstanbul ile, hiç değilse Jön Türkler 1908’de iktidara gelinceye kadar hiçbir ilişkisi bulunmadığı savı arasında görünürde açık bir çelişki vardır. Gerçek şudur ki, bir taraftan Rusya’da, bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu’nda hâkim olan özel tarihî düşünceler ve sosyo-ekonomik şartlar bu iki ülkede İslâmcı-milliyetçi hareketler için ayrı ayrı yollar çizmiştir. Rus ve Osmanlı hükümetleri egemen ülkelerdi ve değişik toplumsal çevrelerde farklı amaç ve politikalar izliyorlardı. Kuşkusuz, ikisi de multi-etnik, geleneksel ve mutlakiyetçi monarşilerdi ve modernizmi birincil olarak devleti yeniden

16 Bkz. Hostler, *Turks of Central Asia*, s. 95; Kh. Gabidullin ve A.M.Arsharuni, *Ocherki panislâmizma i panturkizma v Rossii* (Moskova, 1931); J. Stalin, *Marxism and the National and Colonial Question* (Londra, 1942).

canlandırmak için ve ancak ikincil olarak toplumun refah standardını iyileştirmek için kullanıyorlardı. Bununla birlikte, Rus devleti “ulusal” bir devlettir ve Rus etnik etiketini taşıyor ve gelişmiş bir Rus kültürüne sahip bulunuyordu; Osmanlı Devleti ise gerçekten milliyetçi olmayan (anational) bir devlettir, İslâm ve Ortodoks-Hristiyan dinî evrenselliğin kimlikleri altında sınıflandırılmış etnik kimlikleri olan, kültür bakımından yarı özerk dinî toplumlar temeline dayanıyordu. Kapitalizm ve sanayileşme de Rusya’da çok daha ileriye ve ülkede Osmanlı İmparatorluğu’ndakilere kıyasla daha geniş bir orta sınıf ve daha kalabalık ve daha iyi eğitilmiş ve örgütlenmiş bir profesyoneller grubu yaratmıştı. Osmanlı köylüleri ekonomik bakımdan Rus *muşik*lerine göre daha iyi durumdaydılar; Hristiyan tebaaları da Müslümanlara kıyasla daha iyi durumdaydılar. Ancak gırtlığına kadar borç içindeki Osmanlı İmparatorluğu sürekli olarak yabancı güçlerin ve bu arada Rusya’nın tehdidi altında bulunuyordu ve cılız orta sınıfı, karşıt Müslim ve gayri-Müslim sektörleri ayrılmıştı ve bunlardan biri esas itibarıyla tarıma diğeri ise ticarete dayanıyordu. Kuvvetli bir durumda olan Rusya sürekli olarak Müslüman tebaasını asimile etmeye çalışıyor, öbür yandan ise Balkanlar’daki Slav-Ortodoks Hristiyanların millî haklarını savunuyor ve Osmanlılara başkaldırmaları için teşvik ediyordu.

RUSYA MÜSLÜMANLARI ARASINDA TOPLUMSAL DEĞİŞİKLİK VE KİMLİĞİN YENİDEN YAPILANMASI

19. yüzyılda, Rusya Müslüman tebaasını devlet hizmetine almak ve eninde sonunda asimile etmek için en az üç yol denedi. Birincisi en önemli Müslüman liderlerinin çocuklarını Rus ordusuna askere almaktı ve bu politika yakın zamanlara kadar zorla uygulanmıştı.¹⁷ Özellikle Müslüman kabile başkanlarının çocukları Rus ordusunda

17 Yerli elitleri Rus ordusuna almak için kullanılan bazı yöntemler, sonradan Osmanlı ordusuna katılan kimi eski Müslüman Rus generalleri tarafından anlatılmıştır. Meselâ bkz. *General Kondukov’un Anıları* (İstanbul, 1978); ve Chantal Lemerrier-Quequejey, “Cooperation of the Elites of Kabarda and Daghestan in the Sixteenth Century,” *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World*, ed. Abdurrahman Avtorkhanov ve başkaları (Londra, 1992), s. 18-44.

astsubay olarak yetiştiriliyordu. Bazen emanet diye söz edilen bu Harb Okulu öğrencileri aslında tipik bir Rus askerî eğitimi gören rehinelerdi. Sonuç olarak bunlardan birçoğu yeni fikirler edindiler ve bazıları öylesine Ruslaştılar ki artık kendi yerli toplumlarında rahat etmemeye başladılar.¹⁸ Örneğin, Şeyh Şamil'in oğullarından biri, babasının çarla imzaladığı bir barış anlaşmasında istendiği gibi, Moskova'dan döndüğünde, sık sık kendi toplumundan uzak kaldığından şikayet edip St. Petersburg'a geri gönderilmesini istedi ve bu, çara direnişin simgesi olan babasını üzüntüye boğdu.

Ama bazen de emanet Ruslardan öğrendiği yeni bilgi ve inançları kendi etnik grubunun bakış açısından yorumluyordu. Kazak hanlarının soyundan gelen Çokan Valikhanov (ö.1865) Ruslara sadakatle hizmet etti, çünkü onların modernist misyonuna inanmıştı; ama çok geçmeden Rusya'nın hegemonyacı uygulamalarından düş kırıklığına uğradı ve kısa hayatının geri kalan kısmını, bugün Kazak millî kültürünün bir parçası olan kendi göçebe halkının edebi hazinelerini toplamaya adanmıştı. Bir feodal Çeçen kabile reisinin oğlu olan Musa Kondukov, Rus ordusunda bir general olmasına rağmen, Ruslara karşı çıkarak kabilesiyle (istatistiklere göre toplam 12.000 kişi) göçetti ve 1877-78 Savaşı'nda Osmanlı ordusunda Ruslara karşı savaştı. Aynı şey, Revan bölgesinde Rus jandarma kuvvetlerinin mensubu olmasına rağmen, 1877-78'de Osmanlıların safında savaşan Eyüp Sabri Paşa için de geçerliydi. Savaştan sonra, Eyüp Sabri onsekiz astsubay ve tüm kabilesiyle (adı Zeylan veya Zilan; Eyüp Sabri bu kabilenin reisiydi) Anadolu'ya göç etti ve yerleştiği Erzurum'da jandarma kuvvetlerine alınması için talepte bulundu.¹⁹ Aristokrat bir Kuba (Azerbaycan) ailesinin soyundan gelen Abbaskulu Ağa Bakıhanlı (1779-1846) Rus ordusunda hizmet etti ve hattâ 1828-29 harbinde Osmanlılarla savaştı; fakat sonradan Azerî modernist hareketin ilk liderlerinden biri oldu.

¹⁸ Togan, *Bugünkü Türk İli...* adlı kitabında bu Müslüman liderler hakkında kapsamlı biyografik bilgiler vermiştir, s. 201-510, çeşitli yerlerde.

¹⁹ BA, Yıldız, SHM, belge 4/67, 12 Kasım 1879; belge 4/74, 1 Aralık 1879. Osmanlı hizmetine girmek isteyen daha pek çok Rusya Müslümanı için bkz. a.g.b., belge 180/58, 14 Aralık 1884.

Edebî “Gülîstan” derneğini kurdu, tarih ve edebiyat üzerine kitaplar yazdı ve İslâm’ı ve Batı bilimlerini öğretmek üzere modern okullar açılmasına önayak oldu. Mekke’ye Hacca giderken İstanbul’da konakladı. Mehmed Ali Mirza Kâzım Bey (1802-1870) Ruslarla işbirliği yaptı fakat aynı zamanda, Gaspıralı’nın gerçek bir dil yaratmaya çalışmasından çok önce, Rusya’nın bütün Müslümanları için ortak bir dilin geliştirilmesini savundu.

Bununla birlikte, Rus hükümetine isteyerek ve sadakatle hizmet eden pek çok Türk de vardı; ancak çar onlara Müslümanlıklarını korumak ve savunmak için izin vermişti. Aslen Kafkas bölgesinin Derbend şehrinden olan ve Rus ordusunda general olarak hizmet eden Yusuf Tahir Bey de bunlardan biriydi. 1879’da Mekke ve Medine’deki kutsal yerlerin bakımı için 10.000 ruble bağışta bulundu, fakat İstanbul’daki Rus sefaretî tarafından Osmanlı Hariciye Nezaretî’ne teslim edilen bu para namussuz bir memur tarafından cebe indirildi. Suçlu sonradan yakalandı ve sultanın emri üzerine ağır şekilde cezalandırıldı.²⁰ Üstelik, orduda birçok subay tamamen Ruslaştırıldı, kimi asimile edildi ve bazı hallerde Orta Asya’nın yeni fethedilmiş bölgelerinde kendi soydaşlarını yönetmekle görevlendirildiler. Öğretmen olarak çalışanlar ise, Üstad-ı Avval (Evvel) (1902) gibi, Rusya’yı Müslümanların anavatanı olarak tanımlayan ders kitapları kullandılar.

KAPİTALİZM, SOSYAL DEĞİŞİKLİK VE EĞİTİM

Daha önce de sözünü ettiğim gibi, kapitalizmin Rusya’da hızla gelişmesi, Müslüman ulusal uyanış hareketlerinde belirleyici bir rol oynamış olan Azerbaycan ve Kazan alanlarında bir Müslüman işadamları (müteahhitler) sınıfının ortaya çıkmasına yol açmıştır.²¹ Orenburg’da Hüseyinof kardeşler, Kazan’ın Simbirsk (Uliyanovsk) kentinde Akçurin’ler (Akçora), Azerbaycan’da Zeynelabidin Tagiev, Murtaza Muh-tarov, Sultanov’lar, Nagiev’ler ve Asadullaev’ler, Rusya’nın en tanın-

²⁰ A.g.b., belge 4/67, 12 Kasım 1879; belge 4/74, 1 Aralık 1879.

²¹ Bu orta sınıf Müslümanların en iyi tarafî Yusuf Akçura’nın yazılarındadır. Bunlar 1911’den sonra *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanmış, daha sonra da bir yıllık şeklinde çıkmıştır (İstanbul, 1928).

miş Müslüman işadamlarından sadece birkaçıdır. Bu mesele biraz daha üzerinde durulmaya değer.

Azerbaycan'da petrolün bulunması bir gecede küçük fakat zengin bir işadamı sınıfı yarattı. 1860'ların başında, petrol kuyularının yüzde sekseni Müslümanların elindeydi; oysa, yirmi yıl sonra bu oran yüzde yirmiye indi. Bununla birlikte, Azerî Müslüman işadamları, hükümetten tercihlî muamele gören Ermeni ve Rusların artan rekabetine rağmen gayrimenkul piyasası, ipek eğirme ve daha başka bazı alanlar üzerinde kontrolü muhafaza ettiler. Baku şehri, 1850'lerin ortasında 15.000 nüfuslu küçük bir kasaba iken, yüzyılın sonunda 200.000'in üstünde nüfusu olan bir sanayi ve finans merkezi haline geldi.²² Kırsal göçten ve ekonomik eşitsizlikten kaynaklanan toplumsal ve etnik gerginliklerin pençesinde kıvranan bu petrol şehri Azerbaycan modernist ve milliyetçilerinin fikrî beşiği oldu ve onların Osmanlı meslekdaşlarını etkiledi. *The New York Times* (22 Mart 1997) bir haberinde de sonradan bir petrol milyarderi olan Timur bek Asarbekov adında bir çobanın hayatının çağdaş Baku'da bir inceleme konusu olduğunu bildirmiştir (1990'da Baku'yu ziyaret ettiğimde bir Azeri bilim adamı Baku'daki Müslüman petrol zenginlerinin tarihiyle ilgili olup Sovyetler zamanında yayımlayamadığı bir el yazmasını göstermişti). Tagiev tarafından çıkarılan ve Ali Merdan, Topçubaşı(yev) tarafından yayımlanan Rusça bir dergi olan *Kaspi Azeri* liberallerinin ve Avrupa siyasi fikirlerinin sesi oldu; liberallerden birçoğu daha sonra Kadet'lerle (anayasal demokrasi partisi) birleştiler.²³ Müslüman işadamlarının kazandığı servet Rus hükümetine sadık kalmalarını sağladı ve aynı zamanda kendi etnik gruplarının milliyet esasına göre yeniden tanımlanmasına ve Batı ile daha yakından tanışmalarına yol açan modernist ku-

22 Azeri petrolünün tarihçesi için bkz. Rober W. Tolf, *The Russian Rockfellers: The Stage of the Nobel Family and the Russian Oil Industry* (Stanford, Calif.; 1976), ayrıca Daniel Yergin, *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money and Power* (New York, 1993).

23 Azerbaycan'da millî kimliğin ortaya çıkışı hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community* (New York, 1985). Azerbaycan'da fikrî gelişmeler için bkz. İbrahim Yüksel, *Azerbaycan'da fikir hayatı ve Basın* (İstanbul, 1944).

rumları finanse etmenin imkanlarını temin etti. Modernist Müslüman aydınlarının ilk grubunun önemli bir kısmı Rus devletine sadık kaldı, çünkü bunlar modernliğin ve demokratikleşmenin Rusya’da gerçekleştirilebileceğine inanıyorlardı.²⁴ Ne var ki, bir sonraki kuşak, özellikle II.Aleksandr (sl. 1855-1881) seleflerinin otoriter yönetiminin ve Osmanlı karşıtı politikasını yeniden uygulamaya başladıktan sonra ümidini kaybederek radikal tavırlar takındı. Örneğin Azerbaycan’da Ab-baskulu ve Hasan Melikzade Zerdabi (1837-1907) başlangıçtaki pasif modernizmi aktivist (eylemci) bir biçim aldı ve açıkça Millî Ziyalıları eğitmek için millî okullar açılmasını savundular ve Osmanlı’dan yana tavırlar sergilediler.

Müslümanlar arasında modern eğitimin yaygınlaşması kısmen kendi burjuvazileri tarafından finanse edildi ve son derece kalıcı sonuçlar doğurdu. Bu süreç esas itibarıyla Rus dinî düzeninin modern okulları, özellikle etnik-Müslüman tarihî bilincinin ve Ruslaştırılmaya direnişin kalesi olan Kazan’da, Müslümanları asimile etmenin bir aracı olarak kullanma çabalarına karşı bir tepki olarak başladı. Bunun en iyi bilinen örneği, Kazan Ortodoks akademisinde profesör olan (Kazan Tatar Hanlığı’nın eski başkenti ve şimdi Müslüman karşıtı Haçlı seferinin merkeziydi) Nikolai İlminskii’nin eğitim sistemini hem Müslüman Tatarları Ortodoks Hristiyanlığa çevirmek için hem de Kreşçenniyetatar’ları (Hristiyanlığı kabul etmiş olan Tatarlar) daha önce İslâm’a dönmüş olan binlerce gruba dönmekten caydırmak için açtığı bir kampanya idi. İlminskii 1863’te modern bir okul açtı ve Rusçayı da çok iyi bilen bir grup Tatarı, soydaşlarına kendi ana dilleri olan Tatarca ders vermek ve bu arada kurnazca Hristiyan dininin unsurları gibi gösterilen eğitim, aydınlanma ve ilerlemenin erdemlerini yücelte-

24 Rusların Müslümanlara muamelesi hakkında olumlu bir görüş için bkz. Andreas Kappler, “Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire,” *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, Almanca ve Fransızcadan Caroline Sawyer tarafından çevrilmiş ve Edward Allworth tarafından yayımlanmıştır (Durham, N.C., 1994), S. 141-56; ayrıca bkz. Chantal Lemerrier-Quequejay, “Les Missions orthodox en pays musulmans de Moyenne et Basse-Volga, 1552-1865,” *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 8 (1967).

rek onları Hristiyan olmaya ikna etmek için kiraladı. İlminskii en azından 100.000'in üstünde Tatar'ı Hristiyan yaptı ve böylece onbinlerce Kazan Müslümanını, bir tepki olarak, Hristiyan olmamak ve asimilasyondan kurtulmak için bir çare aramaya ve bu uğurda benzeri görülmemiş bir çaba harcamaya itti.²⁵

Kazan'ın tahsilli Müslümanları, çoğu zaman geleneksel liderlerinin muhalefetine karşın, kendi Avrupa tipi okullarını açmaya başladılar. Bu okullar, müfredat programları rutin din derslerinden oluşan eski Müslüman okullarından farklı olarak, çok yönlü müspet bilgiler öğretiyordu. Bir rapora göre, 20. yüzyıla girerken, modern Müslüman okulları 180 saat laik konular, 168 saat Rus dili ve sadece 24 saat din dersleri okutuyordu.²⁶ Yeni Tatar okullarının dili yerli dil, yönelimleri ulusal, esprileri modern, araştırmacı ve laikti. İslâm hakkında dinamik bir anlayış ve din hakkında kendi tarihî deneylerine ve iman ile etnisitenin birlikte varoluşuna dayanan "ulusal" bir vizyon geliştiriyordu. Tabî İlminskii, yerli Müslümanlar tarafından yönetilen modern okullara karşı çıktı. Çünkü o İslâm'ın durağan kalmasını ve böylece Müslümanların, ilerleme kaydetmek istiyorlarsa, Hristiyan olmak zorunda kalmalarını arzu ediyordu. 1877-78 Savaşı'nda kazandığı zafer Rusya'yı aşırı Osmanlı pan-İslâmizm korkusundan kurtardı ve çarın Müslüman eğitim sistemini daha da modernleştirmesine ve böylece Müslüman kültürünün geleneksel temellerini yıkmaya çalışmasına izin verdi. Geleneksel sistemde, genellikle camiin içinde yer alan *mektep* vardı ve başında, aynı zamanda öğretmen olarak görev yapan imam bulunurdu. Mektep laik eğitim vermezdi ama öğrencilerin İslâm ile

25 Rusya Müslümanları arasında eğitim üzerine bilgiler iyi bilinen kaynaklara dayanmaktadır. Alexander Bennigsen ve Lemerier-Quelquejay, *Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia* (Berkeley, 1988); Serge A. Zenkovsky, *Panturkizm and Islam in Russia* (Cambridge, 1960); Edward Allworth, *The National Question in Soviet Central Asia* (New York, 1973); Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan*. İlminski hakkında bkz. A. Rozhdestvensky, *Nikolai Ivanovich Il'minskiy i yego sistema inorodchesogo obrazovania v Kazanskom Kraie*, (Kazan, 1901).

26 Misyoner Sophy Bobrovnikoff'un "Moslems in Russia" başlıklı ilk raporlarından birine bakın: *The Muslim World*, 1 (1911): s. 5-31.

âşinalık peyda etmelerinde ve onlarda Rusya'daki Müslümanların çoğunun paylaştığı bir İslâm-etnik-ulusal kimlik duygusu yaratmakta önemli bir rol oynardı. Bu durumun üstesinden gelmek için, Rus hükümeti daha 1878'de *mektep-cami* kompleksinin eğitimdeki tekeline yıkmaya çalışmış ve onun yerine Rus-Tatar okulları açmıştır. Bunlar Rusça öğretim yapıyor, din dışı konularda dersler veriyor fakat bu arada Tatar ve Rus öğretmenler tarafından verilen İslâm dini derslerini de müfredat programına alıyordu. Rus-Tatar okullarının sayısı sınırlı, muhtemelen üç yüz kadardı. 1874'te Eğitim Bakanlığı bütün Müslüman okullarını denetimi altına aldı, Rusça öğretimi ve bazı din dışı dersleri zorunlu kıldı ve Kazan, Ufa ve Bahçesaray'da Tatar öğretmen yetiştirme seminerleri açtı. Bütün bu tedbirlerin altında yatan amaç, "fanatik" Tatar *mollaları* (din hocaları), Rusya'nın tanımladığı şekilde "modern uygarlık" fikirlerine açık daha çok liberal öğretmenle değiştirmekti. Rus-Tatar okullarına yerli muhalefet 1880'lerin başında, geleneksel mollaların nüfuzuna paralel olarak büyük ölçüde tavsadı; çünkü yeni Müslüman kuşaklar modern eğitime bir ilerleme ve kurtuluş aracı olarak bakmaya başladılar. Öyle anlaşıyordu ki, Müslüman modernist aydınlarla Rus hükümeti tutucu mollalara karşı ittifak halinde modern eğitim davasını benimsemişlerdi. Bu da ilerde, yerel yönetimlerce desteklenen, İsmail Gaspıralı'nın icadı *usul-i cedid* (yeni yöntem) okullarının açılmasını mümkün kıldı.

Yeni okul sistemi yükselen Tatar Müslüman entelijensiyasını modernleştirdi ve kısmen Batılılaştırdı (Rus stilinde). Okutulan konular devlet, toplum, vatan ve insanlara ilişkin Rus kavram ve anlayışını yansıttığı gibi, hem klasik Müslüman toplumlarında hem de geleneksel Rus toplumunda hâkim olanlardan dramatik bir biçimde farklı fikir ve bilgileri içeriyordu. Modern eğitim, Tatarların İslâm bilincini uyandırdı ve İslâm'a bir seküler millî kimlik kavramı ve bir kültürel öz savunma aracı olarak yeni işlevler yükledi. Diğer bir deyişle, bu eğitim Müslümanlara, hem kendilerini Rus hâkimiyeti altına sokan maddî ve siyasi gerikalmışlığın sebeplerini anlamak hem de buna bir çare aramak için gerekli düşünsel araçları sağladı. Böylece Rus kültürel ola-

naklarını kullanarak kendi millî davalarını desteklediler. Bir kez daha tekrarlamakta yarar vardır ki, Müslüman aydınların değişiklik veya modernizasyon arayışları da (cedidizm, cedidlik veya “yenileşme” deniyordu) bir tür siyasi ve millî kurtuluş çabasıydı. Avrupa’dan esinlenen bilimsel zihniyet, pozitivizm ve 18. yüzyıl sonlarının Rus rönesansına özgü progresizm (ilericilik), hepsi bir ölçüde bu Müslüman hareketin içinde vardı; hattâ Müslümanların pan-Türkizmine örnek teşkil eden Rus pan-Slavizm akımının bazı unsurları da.²⁷

Rus sisteminin yanısıra ortaya çıkan modern Müslüman okul sistemi, milliyetçi Rus okullarının yapısını ve ruhunu âdetâ kopya etmiş ve sadece ders kitaplarındaki “Rus” tabirinin yerine “Müslüman”, “Tatar” ve “Kazak” vb. tabirini koymuştur. Böylece Rusya Müslümanlarının sözde millî uyanışı daha başından beri etnik-dinî kimlik tespitiyle kaynaşmıştır. Yeni okullardaki Müslüman öğrenciler, Rus ders kitaplarından alınan din, etnisite, tarih ve anavatan gibi kavramları benimseyerek filizlenmeye başlayan kendi siyasi kültürleriyle bütünleştirdiler ve pan-Slavizmi kendi pan-İslâmizm-pan-Türkizmleri için örnek aldılar. Sonunda bu kavramları Rus milliyetçi propaganda-sına karşı bir panzehir olarak kullandılar ve modern Müslüman okullarında okutulan İslâmî ve yerli konulara gittikçe artan milliyetçi bir renk kattılar. Bu arada, Müslüman okullarında yetişmiş elit tabaka, çarı ve rejimi özledikleri toplumsal ve siyasi kurtuluşun önünde en büyük engel olarak görmeye başladı. Müslüman düşüncesindeki bu eğilim, Rus hükümetinin 1910’da yenilikçilerin (cedidler) nüfuzunu kırmak için İslâm’ı kullanmaya karar vermesinden sonra hızla arttı. Bunun üzerine, başbakan Piyetr A. Stolipin’in himayesinde ve içişleri bakanlığı diyanet işleri başkanının yönetiminde toplanan bir kurul “Volga bölgesindeki Tatar-Müslüman nüfuzuna karşı koymak” için bir yol bulmaya çalıştı. Toplantıda söz alanlar cedidcileri, yeni tarz okulları ve medreseleri pan-Türkist-pan-İslâmist olarak tanımladıkları Türkiye dostu birer milliyetçi aşılama merkezi haline sokmakla suçladılar. Bu

toplantının sonunda düzenlenen rapora göre izlenen politikalar İslâm'ı sözde tecrid etmeyi planladı. Amaç İslâm'ın "manevî saflığını" laik tedrisatın şerrinden korumak ve gelenekçileri (kadimler) resmen desteklemektir. Bu 1880'lerde izlenen politikaların tam tersiydi ve alınan tedbirler Müslüman yenilikçilerin husumetini tahrik etti ve onları İstanbul'daki Jön Türk hükümetine daha da yaklaştırdı. Modernleşmek, bilindiği gibi, Jön Türklerin, milliyetçiliği bu yolda bir araç olarak kullandıkları başlıca gayesiydi.

Daha önce de belirtildiği gibi, 1878 hezimetini Osmanlı hükümetini Müslüman tebaasını modernleştirmek ve siyasi bilincinin seviyesini yükseltmek için eğitime dört elle sarılmaya itti. Sonuç olarak, 1869 kanunu tarafından öngörülmüş olan eğitim sistemi daha sıkı bir şekilde uygulamaya başladı. İlkokulların ve esas itibarıyla Batı'daki benzerlerini örnek alan yüksek meslek okullarının sayısı hızla arttı. Osmanlı meslek okulları Rusya'dan çok sayıda Müslüman öğrenciyi İstanbul'a celbetti. Gelenler bu okulları hem modern hem de "millî" "buldular: "millî"den kasıtları Müslüman kimliklerine saygıda kusur etmemeleri ve İslâm'ın modern bilimle bağdaştığını göstermeleriydi. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu'nda "modernlik" Avrupa kökenli bir özellik olarak kabul edilmişti ve Rusya'dan gelen öğrenciler modernliğin kaynaklarına inmek fırsatını buldular: St. Petersburg basınına oranla çok daha kozmopolit ve liberal olan ve hükümete dil uzatmadıkça yayın özgürlüğünden alabildiğine yararlanan İstanbul basını aracılığıyla Avrupa felsefe ve edebiyatına ulaşabildiler. Böylece bu öğrenciler, "modern" uygarlığın yaratıcıları olduklarına dair Rusların kendilerine empoze ettikleri görüşün ne kadar yanlış olduğunu gördüler. 1880'lerin sonundan 1917'ye kadar, bu öğrencilerin pek çoğu Osmanlı meslek okullarında okumak için Rusya'dan İstanbul'a geldiler ve Osmanlı entelijansiyasına Rusya'nın pan-Slavist, milliyetçi, popülist (*narodniki*) ve sosyalist ideolojileri tanıttılar ve kendi hemşerilerine İstanbul'da ve Müslüman dünyasının kalan kısımlarında gelişmekte olan İslâmcı-popülist-meşrutiyetçi görüşleri hakkında bilgi verdiler. Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani'nin reformist, anti-emper-

yalist fikirleri böylece, hiç değilse kısmen Rusya'dan İstanbul'a gelmiş olan öğrenciler sayesinde yayılmaya başladı.

Osmanlı eğitimi etnisiteyi ve dil farklılıklarını dikkate almayarak dinin birliğini vurguladı ve Müslüman etnik gruplarını –Türk, Arap, Arnavut, vs.– bir arada tutmaya çalıştı. Amacı, Rus devletinin temelini oluşturan etnik-ulusal çekirdekten yoksun olan Müslüman çoğunluklu, çokuluslu ve çok etnik gruplu Osmanlı Devleti'ni muhafaza etmektir. (Böyle bir çekirdek sonraları 1908'de ortaya çıkan Türk milliyetçiliği tarafından geliştirildi (Bkz. Onaltıncı ve Onyedinci Bölüm). Modern eğitimin Müslüman toplumunun başı olan Osmanlı halifesi tarafından resmen kabul edilmesinin tutucuların direnişini kırmakta belirli bir rol oynadığı söylenebilir. Her halükârda, 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Rusya'daki Müslümanların çoğu modern okullara gitmenin ve Rusça öğrenmenin mutlaka Ruslaşmaya yol açmadığını ve aksine entelektüel güçlerini arttırarak yöneticilerini anlamalarını ve kendi kültürlerini savunmalarını mümkün kıldığına farkına varmışlardır.

Müslüman Osmanlı aydınlarının ruh hali Ruslarınkinden farklıydı. Hele 1877-78 hezimetinden sonra ve İmparatorluğun çöküşünün bir an meselesi olduğu korkusunun etkisi altında... En büyük kaygıları kendi etnik gruplarının kimliğini kanıtlamak değil, devletlerinin bekasını sağlamaktır. Modernleşme hareketini, devleti kurtaracağına inandıkları andan itibaren başlıca amaçları olarak gördüler. Asıl sorun çeşitli Müslüman gruplarını bir arada tutmak ve tek bir sosyal varlık halinde kenetlemek olduğundan, Osmanlı okul sistemi etnisite, dil ve Türklüğü vurgulamaktan resmen vazgeçerek İslâm'ı kimlik ve dayanışmanın kaynağı ve Osmanlıcılığı siyasi-tarihi bir entegre edici ilke olarak vurguladı. Sonunda Rusların bu değişikliği gerçekleştirmelerinden 150 yıl kadar sonra sultanın topraklarında tarih yazma şekli değiştirilerek Osmanlı ağırlıklı ve daha sonra da kesin olarak tek kelimeyle Türk-merkezli oldu.

Söylemeye gerek yoktur ki tarihbilim millî hisleri kamçılamakta önemli bir rol oynar. Klasik Osmanlı tarihi bir halkın tarihi olmaktan çok bir hanedanın tarihi olarak yazılmıştır. Örneğin, 1825-26'dan

1870'e kadar cereyan eden olayları anlatan Ahmed Lütü Efendi, Osmanlı tarihini salt hanedan açısından ele almaya devam etmiştir; *Tarih-i Lütü* diye bilinen eserinin yedi cildi kendisi hayattayken, sekizinci cilt halefi Abdurrahman Şeref tarafından yayımlanmış, kalan yedi cilt ise yeni yayımlanmıştır. Buna karşılık, son resmî vak'anüvis olan Abdurrahman Şeref (1853-1925), dönemin devlet adamlarının biyografilerinde ifadesini bulan yeni bir müphem Osmanlı "millî" yaklaşımı getirmiştir. Bunlar iki günlük gazetede (*Sabah* ve *Vakit*) yayımlandı ve daha sonra kitap halinde basıldı.²⁸

Tarihe nasıl bakılması gerektiği sorunu Namık Kemal'in sürekli olarak zihnini kurcalamıştır. Dört ciltlik bir *Osmanlı Tarihi* yazmış (küçük bir kısmı 1888'de, tamamı 1910-11'de yayımlanmış ve 1971-74'te üç cilt olarak yeniden basılmıştır) ve tarih yazmayı, "hükümete insanları yönetme sanatını öğretmek için geçmiş bilgilerin geleceğe aktarılması" diye tanımlamıştır. Türkleri Osmanlı tarihinin mimarları olarak göstermiş ve İslâm'ı rehber ilkeleri olarak övmüştür. Namık Kemal ayrıca bir dizi Osmanlı ve Müslüman devlet adamının biyografilerini yazmış ve hepsini, başka meziyetlerinin yanısıra, millet kurucuları olarak betimlemiştir. Yazılacak tarihin "İslâm" mı, "Osmanlı" mı, yoksa "Türk" mü olması gerektiği sorunu Jön Türkler döneminde de gündeme gelmiştir. 1909'da yeni sultan V. Mehmed (Reşat), Osmanlı bakış açısından bir tarih yazmak üzere Abdurrahman Şeref'in başkanlığında bir komite atadı. Mansurizadeler ailesinden Mustafa Nuri Paşa'nın (1824-1890) *Netayicü'l-Vukuat*'ı gibi, farklı bir yaklaşımla yazılmış Osmanlı tarihleri de vardır. Nuri Paşa, unvanından da anlaşılacağı gibi, Maarif, Evkaf ve Defter-i Hakani (Tapu) Nezaretleri dahil olmak üzere, hükümette birçok yüksek makamlara getirilmişti. İbn Haldun'un, bütün devletlerin zaman içinde değiştikleri ve kendilerini yeniledikleri yolundaki görüşü-

²⁸ İki tarihçi için bkz. *Vak'anüvis Ahmed Lütü Efendi Tarihi*, cilt 9-16, hazırlayan M. Münir Aktepe (Ankara, 1989-93). Ayrıca bkz. Abdurrahman Şeref tarafından *Tarih Konuşmaları* adı altında yeniden basılmıştır (İstanbul, 1978). Mustafa Nuri, *Netayicü'l-Vukuat* Mehmed Galip tarafından 1911'de yayımlanmıştır. Türk Tarih Kurumu tarafından 1976'da Neşet Çığatay'ın editörlüğü altında dili sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

nü zikreden Nuri Paşa dört ciltlik eserinde Osmanlı tarihini başlangıcından 1824'e kadar altı safhaya ayırmış ve her birine kendine özgü kurumsal karakteristikler izafe etmiştir.²⁹ Rus ekolleri, hanedan tarihi ile millî tarih arasında bocalayan belirsiz Osmanlı historiyografisiyle tezat teşkil edecek surette, tarihlerini, Rus Hristiyan milletinin, o eşi benzeri olmayan Rus devletini yıkmaya kararlı Batılı ve Doğulu (İslâm) düşmanlara, dümdüz bir çizgi halinde uzanan ve hep zaferle sonuçlanan bir mücadelenin tarihi olarak betimlemişlerdir.

Hristiyan Osmanlı burjuvazisinin tahsilli çocukları, yani Rumlar, Ermeniler, vs. kimliklerinden emin olarak Müslümanları milî ruhtan yoksun ve dolayısıyla Batı medeniyetini anlamaktan ve özümsemekten yoksun insanlar olarak görmüşlerdir. Milliyetçiliği medeniyet ile eşit saymışlardır. Bu görüş ilerde Yusuf Akçura tarafından da yansıtılmıştır. Hristiyanlığın Batı'yla ve onun üstün medeniyetiyle "millî" bağlarını oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu din temeline dayanan medeniyet kavramına cevap olarak, Rusya'nın Müslüman entelijensiyası ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bazı aydınlar Batı medeniyetini de laik bir görüşle değerlendirerek özünün bilim olduğunu, dinin ise özel, bireysel bir şey olduğunu kabul etmişlerdir. Bilimsel bilgi edinilmesine engel olması halinde dine karşı çıkmışlar fakat İslâm'ı "millî" kültür ve tarihlerinin bir parçası olarak kabul etmeye devam etmişlerdir. Belki de benimsedikleri bu laik medeniyet kavramının ve siyasallaştırılmış ve millileştirilmiş İslâm anlayışlarının onları yeni tip birer Müslüman haline getirdiğinin farkına varmamışlardır. Rusya'nın Müslüman aydınlarının gözünde İslâm millî kültürlerinin bir parçasıydı ve ona tâbiydi; oysa Osmanlı hükümetinin resmî tutumu bunun tam tersiydi. 20. yüzyılda, Osmanlı Devleti'ndeki yenilikçi milliyetçiler Rusya'daki Müslüman muadillerinin tutumuna yaklaştıkça bu durum değişti. Ebeveynleri Osmanlı Devleti'ni daha çok, temsilcisi ve simgesi halife olan müşterek dinlerinin perspektivinden görmüş olmalarına mukabil, yeni aydınlar hem Osmanlı hem de Rusya Müslümanlarına modernizm, ilerle-

29 Bkz. *Namık Kemal'in Tarihi Biyografileri*, hazırlayan İskender Pala (Ankara, 1989).

me, milliyetçilik ve popülizm açısından bakmışlardır. Eninde sonunda, bu aydınların çoğu siyasi özgürlüğü ve modernizmi birbirlerinin ayrılmaz parçası olarak ve aynı zamanda dinlerinin kalıcılığının teminatı olarak görmüşlerdir. Sultan Abdülhamid, bunun tersine, Müslümanların birliğini ve kendi mutlakiyetine bağlılıklarını Osmanlı Devleti'nin bekası için şart görmeye devam edince, liberal görüşlü Müslüman aydınların birçoğu ve daha sonra Rusya'daki sosyalistler sultan-halifenin –kendi gerici ve müstebit çarları III. Aleksandr (1881-94) gibi– Müslüman kisvesi altında da olsa bir başka despot olarak görmüşlerdir.

Özetleyecek olursak, Rusya'daki modern okullar Müslüman çocuklarına kendi dinleri ve medeniyetleri hakkında bilgi vermişler ve rasyonel ve diyalektik bir şekilde düşünmeyi öğretmişlerdir.³⁰ Eğitim sayesinde Rusya'nın Müslüman entelijensiyası, Rusya'nın topraklarını işgal etmesine izin veren kuvvetin bilim ve teknolojiye kaynaklandığını ve köklerinin Batı'da olduğunu keşfetti. Uzun süre Orta Asya'da kalan Macar araştırmacı Arminius Vambery, daha 1850'lerde Rus Müslümanlarının toplumlarının zihinsel ve maddî durgunluğunu eleştirdiklerini ve Batı'nın bilimlerini taklit etmek ihtiyacını dile getirdiklerini hatırlamıştır.³¹ Modern okulların devreye girmesi üzerine Urallar'ın batısında yaşayan Rus Müslümanları arasındaki okuryazarlık oranı hızla yükseldi ve yüzyılın sonunda, hiç değilse bazı bölgelerde, etnik Ruslarınkini geçti.³² Herhalde, zorunlu ilköğretim seferberliğine yeni başlamış olan Osmanlı İmparatorluğu'ndakinden çok daha yüksekti.

RUSYA'DA MÜSLÜMAN KURTULUŞ HAREKETİNİN LİDERLERİ VE “MİLLÎ” ÖZELLİKLER

Rusya Müslümanları arasındaki entelektüel toplumsal ve siyasal kuruluş hareketi bir dizi tanınmış kişi tarafından yönetildi. Bunların en

30 Modern okul sisteminin Orta Asya'daki etkilerinin tartışılması konusunda bkz. Adeeb Khalid, “The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Tsarist Central Asia,” doktora tezi, Wisconsin Üniversitesi, 1993.

31 Arminius Vambery, “Pan-Islamism,” *The Nineteenth Century* (1906): s. 5 ve müt.

32 Bobrovnikoff, “Moslems in Russia,” s.29.

ünlüsü Şihabeddin Mercani (1818-89) idi. Kazanlı bu Tatar ilahiyatçı ve tarihçi geleneksel İslâmî öğretim yöntemlerini şiddetle eleştirmiş ve çok sayıdaki eserlerinde İslâm hakkında ve Kazan ile halkının tarihi hakkında bilimsel, eleştirel ve dünya çapında araştırmalar önermiştir. Özellikle *ictihad*'ı (bireysel özgür düşünce), İslâm'ın kaynaklarına dönüşü (Kur'an ve Sünnet), Avrupa bilgisinin edinilmesini ve Rusça öğrenilmesini savunmuştur. Onun *Tatar* terimini etnik köken ve dile dayanan bir millî kategori olarak kullanması bu terime çağdaş anlamını vermiştir. Batı'da çok az tanınan ve İslâm reformasyonunun uleması tarafından gözardı edilen Mercani gerçek bir yenilikçi ve mucit olduğu kadar kendini Müslümanlığa adanmış bir milliyetçiydi. Rızaeddin bin Fahreddin (Fahreddinoğlu; 1859-1936) Mercani'nin yolundan giderek büyük bir ün kazandı; Hüseyin Feyzhani (1826-66) Avrupa'da tahsil görmüş ve Tatar kültürünün Batılılaşmasını savunmuştu; Musa Carullah Bigi (1875-1949) önceleri Ruslar ve komünistlerle çalışmış fakat sonradan hayal kırıklığına uğrayarak Türkiye'ye yerleşmiş ve yüzyılın en parlak ilâhiyat eserlerini yazdıktan sonra Kahire'de ölmüştür. Ayaz İsbaki (İdilli; 1878-1956) ve büyük, karizmatik Abdullah Tukay (1886-1966) da bu hareketin kayda değer isimleridir. Bunlardan Abdullah Tukay halkının folk kültürüne kök salmış renkli ve şiirsel imajlarıyla Kazan'daki Tatar millî uyanış hareketini kamçılamaştır. Bu önemli kişiler toplumlarının yenileşmesinin köklerini dindaşlarının akıl gücü ve iradelerinde olduğu kadar, aydınlanma, folk kültürü, din ve tarihte aramıştır. Rusya'daki Müslüman entelektüel uyanış hem modernizm hem de milliyetçilik kisvesi altında görünmüştür. Milliyetçilik "manevî ve kültürel bir rönesans ile gerçekleştirilecek bir siyasi amaç olarak görülmüştür. Bundan böyle milliyetçilik reformculukla ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlanmıştır."³³

33 Bennigsen ve Lemerier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union*, s. 32. Ayrıca bkz. 25 no.lu dip notunda zikredilen diğer eserler, *İslâm Ansiklopedisi*'nin eski ve yeni baskıları ve yeni Türkçe çevirileri; ve Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî mücadele Tarihi: 1905-1917* (Ankara, 1985). Devlet'in bibliyografyası, Rusya'nın önde gelen Müslüman aydınları tarafından veya onlar hakkında yazılmış bazıları nadir bulunan başlıca eserlerine atıfta bulunmuştur.

“Millî” dilin yaratılışı Rus Müslümanları arasında etnik milliyetçiliğin yükselişinde hayati bir rol oynamıştır. Anadile doğru dilsel bir yönelim modernizasyona etnik içeriğini ve kimliğini verdi ve çok geçmeden Türkî dillerin fonetiğine en uygun alfabenin seçimi hakkında tartışmaları gündeme getirdi. Azerbaycan, Kırım ve Orta Asya’da Arap alfabesini kullanan fakat kitleler tarafından konuşulan bir dile dayanan bir edebî dilin yaratılmasına paralel olarak modern okullar açıldı ve yenileşme fikri kök saldı. Kazan’da, Rus Ortodoks Semineri’nde Tatar dilini öğreten Abdülkayyum Nasırı (1828-1904) hem Arapça hem Osmanlıca kelimelerin kullanılmasını kabul etmedi ve Kazan Tatarları için edebî bir dil yarattı (aydınları daha önce Çağatayca’yı kullanmışlardı). Nasırı’nın yeni Kazan Tatar dilini benimseyenler arasında Ahmed, Gani ve Mahmud Hüseyinof kardeşler de vardı. Orenburg’lu zengin işadamları olan bu kişiler bu şehirde Hüseyniye Cedidesi Medrese’sini (yeni Hüseyniye Camii) inşa etmişler ve bazı dergileri ve bu arada belki İstanbul’da yakın arkadaşları Yusuf Akçura tarafından yayımlanan milliyetçi *Türk Yurdu*’nu, finanse etmişlerdir. Aynı şekilde, Fatih Kerimi 1907’de Orenburg’ta ilk kez *Şura*’yı (çok çeşitli konuları ele almasıyla tanınan bir dergi) çıkarmıştır. Kazan Müslümanları, hem kendilerini Ruslarla ilişkileri bakımından tanıtırken, hem de yeni ortaya çıkmaya başlamış etnik-ulusal kimliklerini ifade ederken, Tatar olduklarını söylerlerdi. Kendi aralarında bazıları “Şimal Türkleri” tabirini kullanmayı tercih ederlerdi. Bunun da sebebi kendilerini Moğollardan ayırt etmekti, çünkü Ruslar “Tartar” veya “Tatar” tabirlerini Moğol ile eşanlamlı olarak kullanırlar ve hattâ Azerilere ve diğer Müslümanlara da Tatar derlerdi. Sonraları, Sovyet döneminde, Tatar adı Kazan ve Kırım Müslümanları için kullanıldı. G. İbragimov, bugün Tataristan denilen bölgenin tarihine dayanan Kazan kimliğinin savunucusuydu.

Azerbaycan’da halk dili, Türki, yavaş yavaş yukarı sınıflar tarafından konuşulan Farsî (Farsça) dilinin yerini tutmaya başladı. Bu değişiklik, Kafkaslar’da İran nüfuzunu azaltmak isteyen Ruslar tarafından desteklendi. Türki dilinin kullanılmasına dönük hareket, Tatarların Molière’i sayılan ve dramayı batıl inançlar ve cehaleti eleştirmek

için kullanan Ahundzade Mirza Feth Ali (1812-78) ve Rusya'da ilk Türkçe gazete sayılan *Ekinci*'yi çıkaran (1875'ten 1877'ye kadar) Hasan Melikzade Zerdabi yönetmişlerdir. Zerdabi Azeri dil milliyetçiliğinin savunucusu olarak tanınmıştır; bütün Türklerin birliğini savunmuş ve aynı zamanda bireysel özgürlüğü medeniyetin bir parçası saymıştır. Ünsizade Celâl ve Said kardeşler *Ziya-i Kafkasya* (1880-84) gazetesini çıkarmışlar, Hüseyinzade Ali (Turan) (1864-1941) ve daha pek çokları ise modernizm ve millî uyanış fikrini yeni doruklara taşımışlardır. Mirza Şefi Vazih'in (1799-1852) öğrencilerinden biri olan Ahundzade'nin modern eğitimin hararetli bir savunucusu olduğunu ve eğitici oyunları ile komik hikayelerinde Azeri Türkçenin konuşma dilini kullandığını belirtmek ilginç olabilir; eskiden sultana karşı çıkmış olmakla birlikte 1863'te İstanbul'a gelmiş ve sadrazam Fuad Paşa'nın ve anlaşılan Sultan Abdülaziz'in önüne Latin alfabesinin kabulüne dair bir proje getirmiştir. Saygın bir devlet memuru olan Ahundzade İran'a da yakınlık duymuş ve Farsça da yazmıştır (modern İran edebiyatının mimarı sayılır); ama sonunda İran Şahı Nasıreddin'in (sl. 1848-1896) reform beklentilerini yerine getirmemesi üzerine Azerbaycan Türkçesini tercih etmiştir. Azeriler Mayıs 1922'de Bakû'da Yeni Türk Elifba Komitesi'ni kurdu ve dört ay sonra da *Yeni Yol* dergisini Latin alfabesiyle yayımladılar. Bu Türkiye'nin yeni harfleri kabul etmesinden altı yıl önceydi. Yeni alfabeye Türk alfabesi denilecekti, ama adı hâlâ alfabenin Arapçası olan *elifba* idi.

Bugün Kazakistan denilen ülkede, büyük Kunanbayev ve İbrahim Altınсарın birçok kabile lehçesini bir araya getirerek edebî bir Kazak dili icat ettiler ve halifeye sıcak bakan Tatar öğretmenlerin hâkim oldukları geleneksel okullarla rekabet edecek yeni bir okul sistemi kurdular.³⁴ Bu arada, Kırım'da İsmail Gaspıralı (ilerde kendisinden daha

34 Alexander Bennigsen ve Chantal Lemerrier-Quelquajay, *La Presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920* (Paris 1964), s. 20 ve müt.; ayrıca bkz. Jo-Ann Gros, *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Durham, N.C., 1992). Dil devrimi –yani, mahallî lehçelerin Rusya Müslümanları arasında edebî diller olarak kabulü– benim burada ayırabileceğimden çok daha geniş bir yere layıktır. Ek okuma için bkz. Hostler, *Turks of Central Asia*, s. 98-110.

uzun boylu söz edilecektir) eski Arap alfabesini sadeleştirerek kendi modern okul sisteminde kullanmıştır; daha sonra, Rusya'nın bütün Müslümanları için, İstanbul'da konuşulan dili örnek olarak bir *lingua franca* (çeşitli halklar tarafından ortak olarak konuşulan karma ve yapay dil) icat etmeye çalışmıştır.

Bütün bu yazılı “millî” dillerin icadı, milliyetçi akımların değil, bilgiyi aşağı sınıflara yaymak için bir araç bulma arayışlarının sonucudur. Aydınlanma ve modernleşme uğrunda yaratılan dil ve edebiyat kabileleri birleştirdi, Kafkaslar'da, Kazan'da ve Kazakistan'da İslâm'a yeni katılımlar sağladı ve çeşitli küçük etnik grupların daha büyük birliklere asimile edilmesine yardımcı oldu; bu birlikler ilerde başlarında kendi elitleriyle millî prototipleri oluşturdular ve bu elitler daha sonra kendileri tarafından seçilen “millî dilde” formüle edilen “ulusal” davanın liderliğini üzerlerine aldılar. Böylece akraba olan çeşitli etnik ve lingüistik gruplar yeni bir bütün halinde biraraya getirildiler. Bu, özellikle Kazan ve Kırım Tatarları arasında sık sık “uzun zamandan beri bastırılmış tarihî bir kimliğin uyanışından” bahsedilmiş olmasına rağmen geçmişte benzerine rastlanmayan modern (veya premodern) millet tipi idi. Yepyeni bir yöntemle, belirli bir etnik grup adına hareket eden aydınlar tarihi, dili, dini ve toprağı birbirlerinin yerine kullanarak “ulusal” binayı inşa ettiler (Yıllar sonra, Sovyetlerin milliyet politikası belki farkında olmadan bu gelişmeyi hızlandırarak ona bambaşka laik –hattâ ateist– bir oryantasyon vererek etnisite ve dili grup kimliğinin ve üzerinde oturuşan toprağın başlıca unsurları olarak vurguladı). İstanbul'daki Kırımlı öğrenciler bile, dil ve kültür bakımından, Azerilerden sonra, Osmanlı Türklerine en yakın topluluk olmalarına rağmen, kendi derneklerini kurarak ülkelerindeki olayları ele alan broşürleri kendi lehçelerinde yayımladılar. Rusya'nın başka bölgelerinden gelen Müslümanlar için de aynı şey geçerliydi. 1910'da, Osman Hoca, N. N. Burhan ve Hasan Şeyh yönetiminde Buhara'dan bir grup yenilikçi İstanbul'a okumaya geldi; aynı şekilde, önde gelen Buhara milliyetçi ve modernistlerinden biri olan ve daha sonra bir Fransız ile bir Buharalı bilgin arasındaki modern eğitimin erdemlerine ilişkin tartışmayı anlatan

Münazara adlı ünlü kitabın sahibi Abdür-rauf Fıtrat da kitabını İstanbul'da yazmıştı. Bunları daha birçok başkaları izledi. Orta Asya'nın ve özellikle Buhara ile Hive'nin yüksek sınıfları artık çocuklarını okumaları için İstanbul'a göndermeyi adet edinmişler ve hatta bunu bir onur meselesi yapmışlardı. Bir noktada İstanbul'da tam otuzsekiz Buharalı öğrenci vardı. Öğrencilerin arkasından yüzlerce tüccar ve gezgin de İstanbul'a gelince Buhara'lılar o kadar kalabalıklaştılar ki 1911'de İstanbul'da Buhara Tamim-i Maarif Cemiyeti'ni kurabildiler.³⁵

İslâm dinine bağlılık Rusya'nın ve Osmanlı Devleti'nin aydınlarının arasındaki ilişkiyi kolaylaştırmakta önemli bir rol oynadı, fakat onları bir araya getiren asıl etken modernleşme ve bunun getirdiklerine duydukları ortak ilgiydi. Birçok Müslüman aydını için, özellikle Rusya'dan gelenler için, İslâm sadece günde beş vakit namaz, oruç ve Kur'an okumaktan ibaret değildi. Nitekim, bunlar insanın inzivaya çekilmesinin, bütün zamanını ibadet, dua ve tefekkürle geçirmesinin, geleneksel toplumun mütedeyyin üyeleri tarafından ideal bir hayat tarzı sayılsa bile, dünyadaki görevlerini ihmal etmesi anlamına geleceğine ve Müslümanların Rusya'ya siyasi bağımlılıklarının iman eksikliğinin değil, cehalet ve toplumsal düzensizliğin sonucu olduğuna inanıyorlardı. İslâm'ı kimlik ve kültürlerinin temel kaynağı ve tahakkümü altında yaşadıkları Rus çarına karşı bir siper olarak kabul ediyor ve ona saygı duyuyorlardı, ama onu siyasal ve toplumsal hayatlarının rehberi olarak görmüyorlardı. Oysa, Osmanlı İmparatorluğu'nda, İslâm Abdülhamid tarafından mutlakîyetini yasallaştırmak için kullanıldığından modernist liberaller dini, ilerlemenin önünde bir engel olarak görüyorlardı (özellikle pozitivistler bilimle dinin bağdaşamayacağını ilân ettikten sonra). Rus Müslümanları Abdülhamid tarafından benimsenen dinî İslâmizm modelini kabul etmeyip kendi modernci, milliyetçi versiyonlarını geliştirdiler ve bu da pan-İslâmizm diye tanınma-

35 Bildiğim kadarıyla İstanbul'daki çeşitli etnik ve dinî Müslüman cemaatleri, dergileri ve faaliyetleri hakkında çok az sistematik ve etraflı araştırma vardır; İranlılar (ve Azerbaycanlılar) hakkında değerli bilgiler veren bir kitap Thierry Zarcone ve F. Zarinebaf'ın *Les iraniens d'Istanbul*'udur.

ya başladı. Bu ideolojinin milliyetçilik ve İslâmcılık diye iki ayrılmaz vechesi vardı ve başlıca sözcüsü İsmail Gaspıralı idi.

İSMAİL GASPIRALI VE MİLLİYETÇİLİK

İsmail Gaspıralı (Gaspırinski; 1851-1914), İslâm, modernizm ve milliyetçiliğin bir sentezini yarattı ve bunu, geleneğin yanısıra, Kırım entelijensiyasını yeniden canlandırmak için kullandı. Bu arada, Gaspıralı'nın görüşleri, Rus Müslümanlarını olduğu kadar, Osmanlı aydınlarını da etkiledi.³⁶ Kırım'ın Gaspır köyünde bir *mirza* (orta boy soylu) ailesinden dünyaya gelen Gaspıralı önce Moskova'da bir askerî okulda eğitim gördü ve burada Slavofil düşüncenin etkisinde kalarak Ruslardan yana makaleler yazdı. Sonradan, Girit'te Yunanlılar tarafından Müslüman olmuş kendi'soydaşlarına karşı işlenen cinayetleri savunan Katkov gibi Slavofillerin şovenizmini görünce ayağı yere basmaya başladı (Katkov Yunan mezalimini dinlerine ihanet edip Müslüman olan soydaşları için müstahak oldukları bir ceza olarak görmüştür – tıpkı Sırp'ların 1990'larda Müslüman Boşnakları kolları kıpırdamadan öldürürken ileri sürdükleri mazeret gibi). Gaspıralı daha sonra İstanbul'a gitmeye karar verdi ve orada ileri gelen Osmanlı aydınlarından bazılarıyla tanıştı. Fakat çok geçmeden sultanın istibdadından hayal kırıklığına uğrayarak Paris'e gitti ve İvan S. Turgenyev'in asistanı olarak çalıştı. Kırım'a döndükten sonra, kendini Kırım Tatarlarının davasına adadı ve mülga Kırım Hanlığı'nın başkenti Bahçesaray'ın belediye başkanı oldu.

36 Gaspıralı hakkında yakın zamanlarda yapılmış bir araştırma için bkz. S. Hakan Kırımlı, "National Movements and National Unity among the Crimean Tatars, 1905-1916," doktora tezi, Wisconsin Madison Üniversitesi, 1900. Çok zengin bir bibliyografyayı içeren bu inceleme E.J. Brill tarafından bazı değişikliklerle aynı ad altında yayımlanmıştır (Leiden, 1996); ayrıca bkz. Alan W. Fisher, *The Crimean Tatars* (Stanford, Calif., 1978); Cafer Seydamet Kırmır, *Gaspıralı İsmail Bey* (İstanbul 1934) (Burada izninizle küçük bir kişisel not düşmek istiyorum: bu kitap Cafer Bey tarafından Dobruca'daki evimizde bizi ziyarete geldiğinde babama hediye edilmişti; kitap Rusya Müslümanlarının tarihine karşı bende bir alâka uyandırmakta önemli bir rol oynamıştır). Ayrıca bkz. Edward Allworth (Durham, N.C., 1988), s. 149-169; Lazzerini, "İsmail Bey Gaspırinski and Muslim Modernism in Russia, 1878-1904," doktora tezi, Washington Üniversitesi, 1973 ve "Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation," bkz. Allworth, *Muslim Communities*, s. 33-45.

Gaspıralı'nın başlıca gayesi, Rusya Müslümanlarının ve özellikle Kırım'lıların görülebilir, somut düşünsel ve maddesel ihtiyaçlarına cevap veren bir modernizmi tasarlamak ve uygulamaktı. Gaspıralı'nın düşüncesinin odak noktası şuydu: Kırım'ın geçmişte kendine özgü bir medeniyeti, sınırları iyice belirlenmiş toprakları ve hanedan bakımından Altın Orda'ya ve Cengiz Han'a bağlı parlak bir devleti ve hükümeti vardı. Gaspıralı göçe karşı bir kampanya başlattı ama bu, Müslümanların İslâm hâkimiyeti altında olmayan topraklardan hicret etmek zorunda oldukları yolundaki geleneksel İslâm görüş ve inanışına aykırı gibi görünüyordu. Gaspıralı'nın görüşleri, Çar II. Aleksandr'ın zamanında liberalizasyon ve modernizasyon istikametinde mütereddit adımlar atan Rus hükümetinin amaçlarıyla uyum halinde görünüyordu. Gaspıralı, II. Aleksandr'ın halefi III. Aleksandr'ın yönetimiyle de dostça geçinmeye çalıştı ve Kırım'daki İslâmî modernizme ilişkin kendi anlayışının Rusya'nın geleneksel mollaların nüfuzunu kırmayı amaçlayan politikasıyla bağdaştığını anlatınca bunu başardı. Gaspıralı liberal, ilerici ve milliyetçi bir düşünürün fikirlerini, sentez yapma ve düşüncelerini gerçekleştirme kabiliyetiyle birleştirdi. Kırım'ın kurulu düzenden yana uleması –ki başında, Ufa'daki Sultanov ve Bakû'daki Ahunzade (yazar olan değil) gibi, Çarlık hükümeti tarafından tayin edilmiş olan Müftü Adil Mirza Karaşayski vardı– Gaspıralı'nın reform çabalarına karşıydı ve neredeyse hepsine İslâm'a yöneltilmiş tehditler gözüyle bakıyordu. Gaspıralı ise, kendi hesabına, müftünün ve Ruhanî kurulunun vilâyetin Rus hükümeti tarafından atanacak yerde, kendi seçmenleri tarafından seçilmesini istiyordu.³⁷

Gaspıralı'nın 1883'te Bahçesaray'da ilk modern okulunu açması üzerine, bu tür modern okulların sayısı Rusya çapında, Orta Asya dahil, hızla arttı. Bu okulların hepsi kendi Müslüman cemaatleri tarafından destekleniyor ve finanse ediliyordu. Toplam sayıları 1914'te aşağı yukarı beş bini buldu. Gaspıralı'nın *usul-i cedid*'i (yeni yöntem) okumayı öğ-

37 Laikleşmeye yönelik benzer talepler Osmanlı milletlerindeki tacirler ve meslek erbabı tarafından da ileri sürülmüştü. Bkz. Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, N.J., 1963).

renme süresini iki yıldan sadece kırk güne indirdi. Fakat Gaspıralı'nın Rusya Müslümanlarının millî ve entelektüel uyanışına en büyük siyasi katkısı, belki de 1883'te Bahçesaray'da, "Dilde, fikirde, işte birlik" düsturu altında yayımlamaya başladığı *Tercüman* gazetesi olmuştur. Gazete, Gaspıralı'nın İstanbul'da konuşulan Türkçeden yarattığı ve başka Türkî lehçelerinden ödünç alınmış kelimeler eklediği sadeleştirilmiş bir dil kullanmıştır. Rusya'daki Türkî lehçelerinden herhangi birini konuşan aydınların anlayabileceği bir dildi bu. *Tercüman* gerçekten bütün Rusya'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda kapış kapış satılıyor ve okunuyordu; çünkü liberal, ilerici yaklaşımı ve ele aldığı çok çeşitli konular her türlü insanın hoşuna gidiyordu. Sultan Abdülhamid *Tercüman*'ın Osmanlı Devleti'ne girişini 1896'dan 1908'e kadar yasakladı, fakat bu gazetenin her zaman kaçak olarak yurda sokulmasına ve başkentte kolayca elde edilebilmesine engel olmadı. Sultan, politikalarını desteklemesi için Gaspıralı'ya büyük miktarda paralar teklif etmiş olmasına rağmen, gazetenin sahibi bunu reddetti ve sadece Abdülhamid'in düzenli aralıklarla bu gibi seçkin kişilere verdiği nişanlardan birini kabul etti.

Gaspıralı'nın milliyet sorunu karşısındaki tutumu basit ve beraktı. Aslında bütün Müslümanların kaderiyle ilgili olduğu halde, çabalarını önce Rus hemşerilerinin durumu üzerinde yoğunlaştırmayı tercih etti. O, Müslüman olmayan bir Kırımli Türk (Tatar) diye bir şey olmadığına inanıyordu. Rusya'nın Hristiyan ve Yahudi tebaası vardı (Gagavuzlar, Çuvaşlar ve Karayım) ve bunlar dil ve etnik köken bakımından Türk veya Tatar olmalarına rağmen öyle sayılmıyorlardı. Gaspıralı'ya göre Rusya'daki Müslüman halklarının ortak etnik ve ulusal kimliği, kendilerini tek bir millet halinde birleştirebilecek İslâmî özelliklerine kök salmıştı. Başta Rusların korkularını yatıştırmak için *Türk* yerine *Tatar* tabirini kullanan Gaspıralı aslında Rusya'nın bütün Türk Müslümanlarına sesleniyordu. 1882'de Bahçesaray'da Rusya Türklerinin ilk yıllığı olan *Salname-i Türkî*'yi yayımladı.³⁸ Gaspıralı hayatının sonuna doğru, Rusya Müslümanlarının modernizmi başarılı bir şe-

38 Kırımli, "National Movements," s. 50-51.

kilde İslâmî kimlikleriyle bütünleştirdiklerine ve entelektüel olarak dünyadaki bütün Müslümanlara modernist kurtuluşu gerçekleştirmek yolunda liderlik yapabilecek noktaya geldiklerine inanmaya başladı.

1905 yılı civarında Rusya'ya bir ölçüde özgürlük geldikten sonra, Gaspıralı nihayet açıkça, çeşitli Türk lehçeleri konuşan ve değişik hükümdarlar tarafından yönetilen “tek bir Türk milleti”nden bahsetmeye başladı ve Ruslarca Tatar diye veya başka bir adla bilinen bütün Müslüman milletlerin aslında Türk olduğunu bildirdi.³⁹ Bu Gaspıralı'nın “pan-Türkizm”inin başlangıç noktasıydı. Gaspıralı belki de Rusya Tatarlarının tek bir etnik grup oluşturduklarını ileri sürmelerine rağmen aslında, çatlakları kapatmak için yoğun çabalar harcaısa da, belli başlı üç etnik-ulusal gruba (Kazan, Kırım, Başkır) bölünmüştü. Nitekim bunlara ileride Sovyetler tarafından değişik yönetim statüleri verilecektir. Aynı şey başka Müslüman grupların da başına gelecektir. Diğer bir deyişle, birliğe yönelik pan-İslâmcı-pan-Türkçü hareket, hem Müslüman hem de Türkî olduklarını iddia eden halklar arasında mahallî etnik milliyetçiliğine paralel olarak gelişti. Gaspıralı Rusya'daki her Müslüman grubunun kendine özgü bir etno-lengüistik kimliği olduğunu kabul ediyor, fakat modernizasyon elit tabakalarını millileştirdikçe ve siyasallaştırdıkça, mahallî etnik kimliklerinin üstünde daha geniş bir İslâm-Türk varlığı algısını yarattığına inanıyordu. Bu inanç Gaspıralı'yı Rusya Müslümanlarını Türkî lehçeler konuşan tek bir millet gibi görmeye, ancak dünyadaki bütün Türkleri kucaklayan bir birlik anlayışını alenen benimsemekten kaçınmaya sevk etti. Rusya Müslümanlarının kendilerine özgü bir İslâm-Türk milletini oluşturdukları ve bu milletin de nev'i şahsına münhasır ayrı bir gelişme yolunu izlediği görüşünün ortaya çıkışı, Osmanlı İmparatorluğu pan-Türkizminin doğuşundan çok öncedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, 1905 yılından sonra Rusya'nın nisbî bir özgürlük ortamına kavuşması, aynı zamanda birçok Müslümanı anayurtlarına dönmeye teşvik etmiştir. İstanbul Tıbbiye Mektebi'nde hocalık yapan ve Türkçü fikirlerini Müs-

39 Bkz. *Tercüman*, 21 Kasım 1905; alıntı için bkz. Kırımlı, “National Movements,” s. 56.

lûmanlara yaymaya çalışan Hüseyinzade Ali (Turan) bunlardan biriydi. Bakû'da *Hayat* adlı bir gazete çıkaran Hüseyinzade, Rusya Müslümanlarının terakkisi için Rus devletinin koyduğu şartlar çerçevesinde mücadele etti. Gazetesi aracılığıyla ayrıca dünyadaki bütün Türklere ilerleme ve mutluluk diledi (Hüseyinzade sonunda İstanbul'a döndü ve Jön Türklerin safında politikaya atıldı).

Gaspıralı'nın, Rusya Müslümanlarının tek bir millet teşkil ettiği yolundaki görüşünden esinlenen Bütün-Rusyalı Müslümanları Kongresi planları 1905'ten sonra açıkça konuşulmaya başladı. Kongrenin kendisi Sibiryalı bir Tatar olan Abdürreşid İbrahim'in (1853-1944) eseri idi. Abdürreşid, Cemaleddin Afgani'nin müritlerinden biri ve belki geniş anlamda Türk dünyasının en hararetli pan-İslâmcısıydı. İlk eseri olan *Çolpan Yıldızı* (Venüs), Rusya Müslümanlarının maruz kaldıkları haksızlıkların bir eleştirisiydi. Abdürreşid sık sık seyahat etti ve birkaç kez üstüste Hicaz, Hindistan, Endonezya, Japonya, Orta Asya ve Avrupa'ya gitti. İzlenimlerini kitap ve makalelerde yayımladı ve dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların kurtuluş ve ilerleme uğruna savaşmaya hazır olduklarını ve büyük bir saygı duydukları Osmanlı halifesinin imdatlarına koşacağını umduklarını ifade etti. Rusya'da yayımladığı *Tearuf-ı Müslimin*'inde (1910-11) Rusya'daki İslâm'ı ele aldı. 1908'den sonra, Jön Türklerin saflarında siyasete giren Abdürreşid, *Sebilü'r-Reşad* (1908-1912) adlı İslâmî dergiyi –*eski Sırat-ı Müstakim*– yayımlayan Eşref Edip ve Mehmed Akif ile yakın bir ilişkiye girerek ortodoks İslâm'ı ve modernizmi savundu. Abdürreşid aynı zamanda Rızaeddin bin Fahreddin'in de yakın dostu ve mesai arkadaşı ve *Tatar Cemiyet-i Hayriye*'sinin üyesiydi. Bu İslâm derneği, bazı Jön Türklerin (*imansızlık* sayılan) pozitivist eğilimlerinden gittikçe daha çok şikâyetçi olmaya başlayan bazı Tatar İslâmcılar tarafından kurulmuştu. Abdürreşid ayrıca din adamlarının hükümete karşı başı eğik durumlarını da eleştirdi. Sonunda göç ettiği Orta Anadolu'daki köyünü terk ederek Japonya'ya gitti ve orada öldü.⁴⁰

⁴⁰ Bkz. İsmail Türkoğlu, "Rusya Türklerinde Abdürreşid İbrahim," doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993; Nadir Özbek, "Abdürreşid İbrahim, 1857-1944," master tezi, Boğazi-

Medine'de eğitimini tamamladıktan ve arkasından uzun zaman Japonya'da yaşadıkten sonra İstanbul'a gelen Abdürreşid burada Sultan Abdülhamid'i ziyaret etti. 1904'te Rusya'ya döndü ve liberallere katılarak İçişleri Bakanından Müslüman askerleri için özel (*helâl*) yemek tedarik etmesini, yeni bir *vakıf* idaresi kurmasını, Müslümanların toprak edinmesine izin vermesini ve Müslümanlara Rusya'nın Hristiyan azınlık gruplarına tanınanlara en azından eşit haklar tanınmasını istedi. Bakan bu istekleri olumlu karşılayarak, Abdürreşid'i ve Volga ile Kırım'ın Müslüman liderlerini delegasyonlar örgütleyerek hak ve özgürlüklerinin resmen tanınması için müracaatta bulunmaya teşvik etti. St. Petersburg'a geldiklerinde, çeşitli Rus Müslüman delegasyonlarının liderleri –*Kaspi* gazetesinin Azerî editörü Ali Merdan Topçubaşı(yev), Bünyamin Ahmedov, İsmail Gaspıralı ve daha başkaları– Bütün-Rusyalı Müslümanları Kongresi'ni toplamaya karar verdiler. Kongre 28 Ağustos 1905'te Nijni Novgorod'da sözde turistik bir gezi için kiralanan bir gemide toplandı. Kongre tarafından müzakere edilerek karara bağlanan başlıca konu Müslümanların siyasai ve toplumsal haklarını koruyacak bir Müslüman İttifakı (*İttifakü'l-Müslimin*) kurulması ve Rus liberalleriyle, hattâ bizzat çarla işbirliğine girilmesiydi.⁴¹

13 Ocak 1906'da İkinci Bütün-Rusyalı Müslümanları Kongresi 108 delegeyle St. Petersburg'ta toplandı. Gaspıralı'nın muhalefетini dikkate almayarak Müslüman birliğini resmî bir siyasai partiye dönüştürmeye ve Kadet'lerle işbirliği yapmaya karar verdi. Ne var ki, aynı

çi Üniversitesi, İstanbul, 1944. kısmî bir otobiyografi için bkz. Abdürreşid İbrahim, *Tecüme-i Halim, Yani Başıma Gelenler* (St. Petersburg, N.D.) ve *Alem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmiyet* (İstanbul, 1911). Ek bibliyografya için bkz. *Toplumsal Tarih* 19 (Temmuz 1995): 7-28 ve 20 (Ağustos 1995): 6-23. Ayrıca bkz. Hoe-Soo Lee, *İslâm ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması* (Ankara, 1988); Koreli bir bilim adamı tarafından yazılmış olan bu kitap Abdürreşid hakkında (s. 228-58) ve Japonya'da İslâmî faaliyetler hakkında geniş bilgileri içermektedir. Abdürreşid ile ilgili kısa fakat aydınlatıcı bir yazıyı Samet Ağaoğlu'nun babasının, çoğu Rusyalı, Müslüman dostlarının portrelerini çizdiği *Babamın Arkadaşları* adlı kitabında (3. baskı, İstanbul, 1969) bulabilirsiniz; bkz. s. 73-97.

⁴¹ Kongrenin tutanakları için bkz. İhsan İlgar, *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları* (İstanbul, 1988).

toplantıda, bir grup genç delege kongreyi modası geçmiş olarak eleştirdi ve sosyalizmi benimseyerek Müslüman toplumuna ideolojik çatışmanın tohumlarını ekti. Üçüncü Bütün-Rusyalı Müslümanları Kongresi 29 Ağustos-3 Eylül 1906 arasında, fakat ancak Abdürreşid ve arkadaşları kongrenin Müslümanları pan-İslâmcılığın, sosyalizmin ve anarşizmin tehlikeleri konusunda uyaracağına söz vererek İçişleri bakanından izin aldıktan sonra, toplandı.⁴² 800 kadar delegenin katıldığı bu kongre açıkça Rusya Müslümanlarının birleşmesini savunan “pan-Türkistlerin” hâkimiyeti altında geçti.

Bu üç kongrede ortaya atılan fikirler neredeyse tamamen Rusya’nın Müslümanlarına sosyal, siyasi ve ekonomik ilerleme sağlama platformunda odaklaştı. Kongre böylece milliyetçi bir örgüt olduğu kadar aynı zamanda bir menfaat grubuna dönüştü ve Rusya’nın belli başlı etnik gruplarının yenilikçi-milliyetçi seçkinlerini celbetti. Ayaz İshaki (İdilli), Mehmed Emin Resulzade, Sadri Maksudi (Arsal), Fatih Kerimov, İlyas Alkyin, Cafer Seydahmet (Kırımer), İbrahim Ahmedov, Hasan Ata Gaveşi bunlardan sadece birkaçıdır. Hepsi biraraya gelerek kadın haklarını tartıştılar ve tanıdılar ve o güne kadar eşine rastlanmamış şekilde bir kadını –Bubi köyündeki medresede ders veren eski ve ünlü bir ulema ailesinin kız evlâdı Muhlise Bubi’yi– *kadı* tayin ettiler ve Rusya Müslümanlarının geleceğini garanti altına almak için en uygun buldukları federal hükümet şeklini tavsiye ettiler. Rusya’dan ayrılmak ve bağımsızlık henüz açıkça tartışılmıyordu. İkinci kongrenin ürünü olan Müslüman Birlik Partisi, Birinci Duma’ya yirmi beş, İkinci Duma’ya otuz beş milletvekiliyle girdi ve amaçlarına legal yollardan ulaşmaya çalıştı. Ne var ki, milletvekili sayısı iç çekişmeler ve İslâm birliği ilkelerinin yerini tutan mahallî etnik milliyetçiliğin yükselişi sonucunda Üçüncü (1907-1912) ve Dördüncü (1912-1916) Duma’larda sırasıyla ona ve yediye düşüncü, umudunu yitirdi.

Rus hükümeti, Müslüman aydınları arasında pan-İslâmizm ile özdeş olarak gördüğü bir milliyetçiliğin (Türkçülük) hızla yükselişini

oldukça kaygıyla seyretmişti. Stolipin böyle bir milliyetçiliğin kuvvetli ve pan-İslâmî bir Türkiye'ye Rus Müslümanları üzerinde derin bir nüfuz sağlamasından korktuğu için, İngiltere'nin de korktuğu dünya çapında bir pan-İslâmî hareketin gelişmesini önlemek için bir İngiliz-Rus Anlaşması'nı destekledi. Sir Arthur Nicholson'a İngiliz-Rus anlaşmasının lehinde konuşan Stolipin İngiltere'nin de Rusya'nın da "milyonlarca Müslüman tebaası olduğu ve bunların kuşkusuz yeni gelişmelerin yaratacağı sonucu hissedecekleri" konusunda uyarıda bulundu.⁴³ Rus hükümeti sonuna kadar pan-Türkizm ve pan-İslâmizmin İstanbul'un yarattığı eserler olduğuna inandı. Çarlık rejimi kendi Müslüman elçilerini "doğru" "gerçek" (yani siyasal olmayan) bir İslâm'ı yaymak için İstanbul'a gönderdi, Kur'an'ın ve İslâmî kitapların Rusya'da basılmasını teşvik etti ve sadakatlerini sağlamak ve gerekirse onları kendi halifelerine karşı kullanmak için Osmanlı İmparatorluğu'nda ikamet eden Osmanlı tebaasını himayesine aldı. Nihayet 1907'de Peter Stolipin Müslüman birliğinin faaliyetlerini sınırladı ve birçok Müslüman liderinin İstanbul'a kaçmasına neden oldu.

Birinci Dünya Savaşı'nda, Rusya Müslümanları belirli etnik-dil-sel-ulusal kategorilere ayrılan özel bir Müslüman müminler grubu oluşturdular; fakat çarın bürokratları Müslümanların bu altgruplara ayrılmalarının farkına varmalarına ve bu durumu desteklemelerine rağmen, Müslimlerin imanının nasıl olup da bu ulusal farkların üstesinden gelebildiğini anlayamadılar. Sovyet rejimi, çarlı seleflerinin izinden gidip, Rusya Müslümanlarında etnisite ile din arasındaki benzersiz ilişkiyi kavramaktan âciz kaldı ve bu nedenle Müslüman tebaalarının çeşitli etno-lengüistik özelliklerini vurgularken, dinlerini tasfiye etmek istedi. Bu arada, İslâm'ı istemeyerek sekülerize ediyor ve âyinlerini, ritüellerini ve inançlarını Tatar, Özbek, Azeri, Kazak vb. gibi halkların millî kültürünün temel kültürel özellikleri haline getiriyorlardı.

ORTA ASYA'DA MODERNİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Aral Gölü'nün doğusunda ve kuzeyindeki geniş Kazak (Kırgız) bozkırlarında, 19. yüzyılın ikinci yarısında oluşan Kazak entelijensiyası her şeyden önce Rus modelini yakından takip eden modernizasyon çabalarıyla ilgilenmişti. Ama çok geçmeden, 1860 ile 1900 arasında Kazak topraklarının Ruslar tarafından sömürgeleştirilmesi ve göçebelerin zorla bu topraklara yerleştirilmesi üzerine, Rus hayranlıkları sona erdi. Militanların görünürde askere alınmalarını protesto etmek için, ama aslında biriken öfkelerini ifade etmek için gerçekleştirdikleri Kazak ayaklanmasının sonrasında, çarın giriştiği misilleme eylemlerinde çok sayıda Kazak öldü ve sağ kalanlar Ruslara büsbütün sırt çevirdi. Şimdi yerleşik düzene geçince yok olan karmaşık ve dışarıya kapalı kültürüyle göçebe toplumlarının anısı çarlık hükümetine besledikleri öfkenin odak noktası oldu ve yeni bir İslâmî kimlik duygusunun yanı sıra modern Kazak milliyetçiliğinin doğuşunu besledi. Bilgili müşahitler, göçebelerin İslâm'a kaşı "kayıtsızlığının", Rus ve Batılı bilim adamları tarafından ne kadar övülürse övülsün, bir efsaneden ibaret olduğunu anlamakta gecikmediler.

Kazak okullarına ve dinî kurumlarına hâkim olan Tatar tüccar, din adamı ve aydınlarının modernizmi Kazak milliyetçilerinin ikinci bir kaynağıydı ve feodal soylularıyla entelijensiyasını kuvvetle etkiledi. Tatar mollalar veya halkçı vaizler, kalan Kazak animist kabileleri arasında İslâm'ı yaymayı başardılar; ve kasabalarda genellikle Tatar öğretmenlerin yönetimindeki medreselerin birçoğu pan-İslâmcılığı o kadar desteklediler ki, Osmanlı halifesine bağlılık çağrısında bile bulundular. Bir eğitim müdürü olan V. Popov 1888'de verdiği bir raporda, Tatarlar tarafından yönetilen Novoi Kazanska Medresesi'nde okuyan Kazak öğrencilerin, müfettiş A. F. Alektorov'un sorduğu "Başkentimizde okuyan Kazak öğrencilerin, müfettiş A. F. Alektorov'un sorduğu "Başkentimiz neresidir ve çarımız kimdir?" sorusuna "Başkentimiz İstanbul'dur ve çarımız sultandır" diye cevap verdiklerini anlatmıştır.⁴⁴

⁴⁴ T. T. Tazhibaev, *Prosveshenie i shkole Kazakhstana v utrooi polovine XIX veka* (Alma Ata, 1962), s. 196.

Orta Asya'nın göbeğinde (Hokand, Buhara, Harezmi-Hive), ulusal sorunun altında yatan toplumun göçebe kabilelerle yerleşik şehir unsurları arasında bölünmüş olmasıydı.⁴⁵ Kırsal kesimin kabile kültürünün güçlü bir etnik karakteri vardı ve dil bakımından Türkî, din bakımından sufi ve mistikti; kültür bakımından İran hâkimiyeti altında olan kentsel toplum ise ortodoks İslâm'dı ve kimliğini şehir ortamından ve dinden alıyordu. Hive ve Buhara'daki siyasi iktidar geleneksel siyasi, dinî ve kültürel kadroların elindeydi ve bunlar küçük modernist (cedidçi) grupları kendi iktidarlarının düşmanları olarak görüyor, tutum ve davranışlarını İslâm'a aykırı sayıyorlardı. Öte yandan, St.Petersburg'taki Ruslar Orta Asya'yı, Kazan, Kırım ve Azerbaycan gibi millî topraklarının bir parçası olarak görmüyor, aksine sömürülecek bir müstemleke olarak ve, ya Hindistan'a bir atlama tahtası, ya da kuzeye doğru bir İngiliz yürüyüşünü önleyecek bir tampon bölge olarak kullanılacak stratejik bir ileri karakol olarak görüyordu.

İslâm'ın Orta Asya'daki imajı, Rusya'nın geri kalan kısımlarındaki imajından çok farklıydı. Müslümanlık Orta Asya'nın can damarına İ.S. 8. yüzyılda geldi ve kentsel kurumlarıyla hayat tarzını kuzeyde benzeri görülmeyen bir şekilde etkiledi. Buhara dünyadaki belli başlı ortodoks İslâm öğrenim ve bilim merkezlerinden biri haline geldi ve İslâm'ın en büyük filozof ve bilim adamlarını yetiştirdi. Fakat 19. yüzyıla gelindiğinde, sırtlarını durağan bir medrese sistemine dayayan ve iktidar için birbirlerine giren otokratik *hanlar* reformlara o kadar karşı çıktılar ve siyasi iktidarlarını öylesine suiistimal ettiler ki, Amu Derya ile Siri Derya (Seyhun ve Ceyhun) arasında Orta Asya'nın kalbi olan Maveraünnehir'in o eski göz kamaştırıcı parlaklığının ancak gölgesi kaldı.

Türkistan'da (Ruslar 1867'de Orta Asya'ya Türkistan adını verdiler) modern bir eğitim sistemi kurma çabaları, ya Rus okullarına ya da kendi tek tük modern okullarından birine gitmiş olan aydınlar tarafından başlatıldı ve odak noktaları modernizasyondur. Orta As-

⁴⁵ Kemal H. Karpat, "The Roots of Kazakh Nationalism: Ethnicity, Islam or Land?" *Annals of the Feltrinelli Foundation* (Milano, 1993), s. 313-33.

ya'da modernizm eğitimle özdeş sayıldı ve Rus Müslümanları arasında Rusya'nın başka hiçbir yerinde rastlanmamış olan bir ölçüde idealleştirildi. Yenilikçi propagandanın en başarılı örneklerinden birini Mahmud Hoca Behbudi'nin adı *Pederküş* (Baba katili) ve ikinci adı veya altbaşlığı *Okumagan Balanng Hali* (Okumayan oğlun hali) olan oyununda görebiliriz. Bununla birlikte, 20. yüzyılın başlarında bu aydınların modernizmi de etnik milliyetçiliğe dönüştü. Bu kısmen kendi geleneksel dinî liderleriyle çatışmalarından kaynaklanmıştır. Çünkü bunlar İslâm'a dayanarak değişikliği reddetmişler ve çoğu zaman Rusların desteğiyle cemaatin denetimini ellerinde tutmaya devam etmişlerdir. Nitekim, toplumu kontrol ve modern eğitimle politik değişimi yayma mücadelesi ceditçilerin bile Bolşevik Devrimi'nden sonra Taşkent'te kendilerini açıkça "Türk" olarak tanımlamalarına yol açmıştır.⁴⁶ Türkistan'da modernlik, milliyet ve vatan kavramları eşine rastlanmayan bir şekle büründü. Modernlik, birçok savunucularına göre, bir çeşit aydınlanma ve ilerericilikti ve dil ve/veya etnik kökenden çok şehir toplumuna ve İslâm'a mensubiyetten kaynaklanırdı. Buhara'nın önde gelen ceditcisi olan Abdürrauf Fitrat (1886-1947), böylece bir yandan Özbek davasını desteklerken, bir yandan çok sevdiği memleketinin sorunları hakkında Farsça, Özbekçe ve Türkçe yazılar yazabiliyordu.⁴⁷ Bu tarihî şartlar Orta Asyalı yenilikçileri ilk zamanlarda, Uralların batısındaki Müslümanların tercih ettiği pan-Türkizm-pan-İslâmizmden çok pan-İslâmizme yönlendirmiştir.

Ama sonunda, farklı kültürel ve siyasi evrim yolları izlemekle birlikte, Rusya'nın modernist entelijensiyasının hemen hemen tümü, Orta Asya'ninkiler dahil, değişik derecelerde, kimliklerini belirlemek

⁴⁶ Bkz. Adeeb Khalid, "Tashkent 1917: Muslim Politics in Revolutionary Turkestan," *Slavic Review* 55 (1996): 270-96; ayrıca bkz. Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924* (Cambridge, 1968).

⁴⁷ Bu sorunlardan bazıları aşağıdaki denemelerde tartışılmıştır: Ian M. Matley, "Ethnic Groups of the Bukhara State 1920 and the Question of Nationality"; William L. Hannaway Jr. "Farsi, the Vatan and the Millat in Bukhara"; ve Timur Kocaoglu, "The Existence of a Bukharian Nationality in the Recent Past," üçü için de bkz. *The Nationality Question in Soviet Central Asia*, ed. Edward Allworth (New York, 1973).

için etnik kriterler kullanmışlar fakat bu arada İslâm'ı inkâr etmemişlerdir: 1922 ile 1936 arasında, Sovyet rejimi Orta Asya'yı reorganize etmiş ve Türkistan'ı, etno-lengüistik kimliklere ve bağlılıklara dayanarak, Özbek, Tacik, Karakalpak vb. gibi bir dizi otonom cumhuriyetlere ve ulusal topraklara ayırmıştır. Toprağın bu şekilde etnik-ulusal bir grupla ilişkilendirilmesi bölge için gerçekten devrimci gelişmeydi ve milletin oluşum sürecini hızlandırdığı gibi, modernizm, etnikçilik ve ulusal kimlik gibi sorunları yeni bir düzeye çıkardı.

SONUÇ

Modernizm, hâkim olan farklı tarihî, toplumsal ve siyasal şartların etkisiyle Osmanlı ve Rusya İmparatorluklarında iki değişik İslâmcılık (ve pan-Türkizm) versiyonu yaratan dönüşümün başlangıç noktası olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu, kurumları, kültürü ve kimliği belirli bir süreklilik gösteren bağımsız bir Müslüman devletiydi. Rusya'da ise, Müslümanlar bağımsızlıklarını, devlet olma sıfatlarını ve siyasi kurumlarını değişik bir din, kültür ve dili temsil eden bir hükümete karşı kaybetmişlerdi; *medrese* ve *wakıflar* gibi ayakta kalan fakat hızla yozlaşan kurumlar esas itibariyle sadece şehir ve kasabalarda faaliyette bulunuyor, kabile bölgelerinde yaşayanlar ise göçebe ve/veya kabile kültürleri ve halk İslâm'ı ile başbaşa bırakılıyorlardı.

Rus hükümetinin Müslümanları asimile etme kabiliyeti, hem fetheden hem fethedilen toplumlar ekonomik ve kültürel durgunluk dönemini aşıncaya kadar sınırlı kaldı. 18. ve 19. yüzyılların sosyo-ekonomik ve kültürel gelişmeleri sayesinde, Rusya modern eğitimden geçirmek, askerlik yaptırmak, memuriyete almak ve dinlerini değiştirmek gibi yollarla Müslüman tebaasını hızla asimile etmeye başladı. Uzun zamandan beri Rus hâkimiyeti altında yaşamış olan Kazan, Kırım ve Azerbaycan gibi bölgelerde bu daha da kolay oldu. Müslümanlar ilk kez koruyucu kültürel ve dinsel kabuklarından çıkmayı başardılar; ve kendilerini idareleri altına almış olan Ruslara karşı savaşmak için onların da sistemi olan Avrupalı bir eğitimi benimseyerek toplumlarını yeniden canlandırmaya çalıştılar. Ticarete ve müteahhitliğe yö-

nelmiş olan Müslüman orta sınıflar ve özellikle entelektüel kanatları değişikliğin yeni mimarları oldular. Onlar için modernizm her zaman için kendi toplumlarını yeniden canlandırmak demekti, yoksa kültürel bakımdan kendilerine yabancı olan Rus reformları demek değildi.

Osmanlı ve Rus Müslümanları arasındaki temel farklılıklardan biri devlet reformu ile toplum reformu arasındaki ayırımdı. Osmanlı İmparatorluğu'nda modernizasyon esas itibarıyla devleti güçlendirmeye yönelik bir dürtüyü. "Bu devlet nasıl yaşar" veya "Bu devlet nasıl kurtulur" sloganları bunu açıkça gösterir. Başlangıçta bu daha çok hâkim olan kurumları ve bürokratlarını, yani bir statü grubunu hedef almıştır. Rusya'da ise, aksine, Müslüman ıslahatçılar (Rus devleti gibi gördükleri) devleti modernleştirmek için değil, toprağa bağlılık, kültür, dil ve özlemler temeline dayanan kimliklerini yeniden tanımlamak suretiyle kendi toplumlarını canlandırmak için çareler aramaya çalışmışlardır. Rus Müslümanlarının gözünde önce toplum (gelecekteki millet), sonra devlet geliyordu; Osmanlı Devleti'nde ise tam tersi geçerliydi.

Sultan Abdülhamid açıkça ve defalarca etnik milliyetçiliği suçlamıştır. Onun inancına göre *hubbü'l-vatan* (vatan sevgisi), Türklük (etnik kimlik) ve Türkçülük (etnik milliyetçilik) kendi evrensel İslamcılık tezinin tam aksiydi ve Müslümanlar üzerinde bölücü bir etkisi olabilirdi. Ne var ki, bu sorun üzerinde de her zamanki gibi kararsızdı. Rus hükümetini yatıştırmak için Rus Müslüman aydınlarının Türkçülüğüne açıkça karşı çıkmış ve panzehiri olarak bir çeşit Anadolu-Türk milliyetçiliğini destekler görünmüştür, fakat bir taraftan da Rusya'dan gelen her Müslümana da sığınma hakkı tanımıştır. Buhara, Kaşgar ve Hive'nin geleneksel Müslüman hükümdarlarıyla yakın ve sıcak ilişkiler kurmaya çalışmış fakat yeni kuşak milliyetçi modernistlerine, onları hizmetine almaya çalışırken bile uzak durmuştur (hattâ Gaspıralı'yı bile kendisiyle çalışmaya ikna edememiştir). Kısaca, sultan Rus Müslüman modernistlerin entelektüel cesaretine ve yaratıcı ruhuna hayranlık duymakla birlikte, mutlakiyet karşıtı oldukları için huzursuzluk duyuyordu.

Nitekim, Rusya'daki cedidcilerin birçoğu Abdülhamid'e, İslâm-cı politikası yüzünden değil, istibdatı ve siyasi tutuculuğu yüzünden cephe almışlardır ve bunların mutlakiyet ve gelenekçilik düşmanlıkları zamanla artmıştır. Rusya cedidcilerinin ikinci kuşağı birinci kuşağından daha milliyetçi ve daha az gelenekçiydi. İslâm'a bir kültür kaynağı ve Rus boyunduruğuna karşı pan-Türkçü bir birlik olarak ilgi duymakla beraber kendi anayurtlarına daha çok önem vermişler, kendi etnik gruplarıyla özdeşleşmişler ve toplumlarındaki sınıf farklılıklarını vurgulamışlardır. Genç Tatarların lideri Abdürreşid Mehdi, sadece Kırım'a özgü bir millî kimliğin ve vatanın savunuculuğunu üstlenmiş ve 1905'te Gaspıralı'yı Kırım'ın çıkarlarını kollayacak yerde geniş bir Türk-Müslüman milletin davasını desteklediği ve başarısızlıkla sonuçlanan uluslararası pan-İslâmci kongreler düzenlemeye çalıştığı için eleştirmiştir. Sonunda, Genç Tatarlar, bir çeşit dar Tatar milliyetçiliği olan Tatarizmin avukatları olmuşlar ve Rusya'daki bütün Turanî halkların liderliğini üzerlerine almayı ummuşlardır. 1917'de Millî Fırka kurulmuş ve Kırım'ın bağımsızlığını ilan etmiştir. Aynı şekilde Kazan milliyetçileri de kendi bağımsızlıklarını ve devletlerini ilan etmeye çalışmışlar fakat bu bağımsızlık kısa sürmüştür. 1906'da İstanbul'da bir grup Kırımlı devrimci yarımadanın her tarafında gizli yeraltı hücreleri yaratmaya ve millî fırkayı kurmaya önayak olmuştur. İstanbul hükümetinin bunları desteklediğine dair herhangi bir işaret yoktur.

Kırım önce Sovyetler Birliği'nin özerk bir cumhuriyeti olmuş, fakat sonradan bu unvanı da kaybetmiştir. Eninde sonunda Stalin 1944'te Kırım'ın Tatar nüfusunu topyekûn Orta Asya'ya sürmüştür.⁴⁸ Azerbaycan başka bir yol izlemiştir. Pan-Türkizmi pan-İslâmizminden daha belirgindi ve İttihad ve Terakki'nin yönettiği Osmanlı Devleti ile yakın bir "birlik" içine girdi. Türkçü Enver Paşa'nın kardeşi Nuri Pa-

⁴⁸ Azade-Ayşe Rorlich, "One or More Tatar Nations?" *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, Almanca ve Fransızcadan Caroline Sawyer tarafından çevrilmiş ve Edward Allworth tarafından yayımlanmıştır (Durham, N.C., 1994), s. 61-79. 1944'teki sürgün için bkz. Anne Sheehy, *The Crimean Tatars and Volga Germans: Soviet Treatment of Two National Minorities* (Londra, 12971).

şa'nın kumandasındaki Osmanlı askerleri 1918'de Bakû'ya girerek Bolşevik komününe son verdiler. Önceleri halk tarafından iyi karşılanan Osmanlı ordusu çok geçmeden işgalci bir güç sayıldı; birkaç ay sonra, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı yenilgisini tescil eden mütareke hükümlerine göre Osmanlı ordusu ülkeden ayrıldığında Osmanlı İmparatorluğu ile birleşme hayalleri suya düştü.⁴⁹ Tatarların akibetinin gösterdiği gibi anadil, mahallî adetler, belli bir toprak parçasına bağlılık (vatan) Müslümanları birbirlerinden ayırma potansiyeline sahipti. Ama yine de pratik mülâhazalarla Rusya'da bir çeşit Müslümanlararası birliği desteklemeye devam ettiler. Kendilerini tek bir millet halinde bir araya getirebilecek ortak siyasi kurumlardan ve ortak bir modern medenî kültürden yoksun olan Rus Müslümanları tek müşterek halkaları olarak İslâm'a bel bağlamak zorunda kaldılar. Alexander Bennigsen pan-Türkizm ve pan-İslâmizme ilişkin görüşlerini özetleyen bir denemesinde şöyle demiştir: "Pan-Türkizm, yani bütün Müslümanların birliği, ayakta kalabilmenin tek çaresidir. Bu, günümüzde Osmanlı İmparatorluğu'nda veya Arap dünyasının geri kalan kısmında olduğu gibi siyasi ve felsefî bir egzersiz değil, pratik ve hayatî bir zorunluluktur."⁵⁰

Son tahlilde, görülmektedir ki Rusya'nın pan-İslâmcı ve pan-Türkçü'lerinin hedefi dünyadaki bütün Müslümanların siyasi birliğini gerçekleştirmek değil, sadece Müslümanlar arası bir ittifak kurarak hükümeti Müslüman nüfusuna eşit haklar ve bir ölçüde özerklik tanıtmaya zorlamaktı.⁵¹ Rus pan-İslâmcı ve pan-Türkçü hareketinin kap-

49 Osmanlı gençleri arasında hüküm süren pantürkist zihniyeti, Bakû'nun işgalini ve Rus Müslüman devrimcilerinin Osmanlı aydınlarının "idealizm"ini nasıl küçümsediklerini çok güzel anlatan Şevket Süreyya Aydemir'in anılarına bakın: *Sıyrı Arayan Adam* (İstanbul, 1967), s. 62-65, 152-236. Tarihçe için bkz. Tadeusz Swietochowski, *Russia and Azerbaijan* (New, 1995), s. 71-126.

50 Alexander Bennigsen, "Panturkizm and Panislamism in History and Today," *Central Asian Survey*, 3 (1984): 40.

51 Zenkovski Azerilerin Türkî mülâfazalarla değil, Afganilerden etkilendiklerini iddia ederken yanılmıştır. Bkz. *Panturkizm and Islam in Russia* (Cambridge, 1960), s.271-72; ayrıca Baymirza Hayit, *Islam and Turkestan under Russian Rule* (İstanbul, 1987); Gerhard von Mende, *Der nationale Kampf der Russlandtürken* (Berlin, 1936); ve kimlik değişimi hakkında bkz. Edward J. Lazzerini, "Deining the Orient: Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation." Allworth, *Muslim Communities*, s. 46-61.

samı yereldi; tıpkı mahallî lehçelerin edebî dile çevrildiği ve mahallî tarihî yazmak için kullanıldığı gibi. Açıktır ki, Abdülhamid'in pan-İslâmizmi esas itibarıyla ülke içinde kullanılmak için icat edilmiş ve Rusya'daki pan-İslâmizmin ve pan-Türkizmin üzerinde etkisi hiç yok değilse bile çok az olmuştur. Bununla beraber aksine birtakım işaretler de yok değildir. Resulzade, pan-Türkizmin siyasi bir program olamaktan ziyade kültürel bir hareket olduğunu ve Azerilerin her şeyden önce Kafkasyalı komşularıyla ilgilenmeleri gerektiğini ileri sürmüştür.⁵²

Rus liberalizmi ve Müslümanların yurttaşlık hakları ve kalkınma umutları 1907'de, Stolipin baskıcı politikalarını uygulamaya başlayınca sona erdi. Bir yıl sonra Jön Türkler Abdülhamid'in saltanatına son verdiler ve kendi modernizm anlayışlarını uygulayarak bilimin, pozitivizmin ve daha sonra Rusya'daki Müslüman aydınlarının anladıkları anlamda etnik milliyetçiliğin erdemlerini övdüler. Jön Türk ihtilâli Rusya'nın cedidcileri tarafından ortaya atılan görüşlerin hayata geçirilmesiydi ve hiç değilse Azerilerin İran'dan yüz çevirerek etnik milliyetçilik ve aynı zamanda liberalizm davasını yürekten benimsemelerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu arada mutlakiyetin yeniden iktidara gelmesi üzerine, Rusya'daki yenilikçi Müslüman aydınlarının çoğu ülkelerinden kaçarak Osmanlı Devleti'ne geldiler: Yusuf Akçura, Ayaz İshaki (İdilli, 1878-1954), Hüseyinzade Ali Turan (1864-1941), Ahmed Ağaoğlu (1869-1939), Abdürreşid İbrahim ve Bolşevik devriminden sonra Zeki Velidi Togan (1891-1970) ve Mehmed Emin Resulzade (1884-1955) İstanbul'a gelen yüzlerce kişiden bazılarıydı. Rusya'da kalanların çoğu, hattâ bir zamanlar Stalin'in yardımcısı olan Sultangaliyev dahil, sonradan, daha başka suçlamaların yanısıra, "burjuva milliyetçiliği"nden yargılanarak tasfiye edildiler.

1908'den sonra Rusya'nın Müslüman aydınları Osmanlı Devleti'nde eski yoldan fakat plüralist düşünceli Tanzimat toplumu yerine ka-

52 Suretochowski, *Russia and Azerbaijan*, s. 130. Azeri milliyetçilerinin lideri Resulzade 1922'de Stalin tarafından hapisten çıkarılmış fakat 1922'de İstanbul'a kaçmıştı. Ancak, orada "azınlık" politikacılarına karıştığı için gözden düşmüştü. Bugün modern Azarbeycan'ın kurucusu hahası sayılır.

rarlı bir Osmanlı-Müslüman egemen elit bulmuşlardır. Jön Türkler eşitliğe ve Ermenilerden, Yunanlılardan, Bulgarlardan, Siyonistlerden ve Hristiyan Araplardan bağımsızlığa yönelik milliyetçi taleplerle karşı karşıya kalmışlar ve kendi Türk kimliklerini tanımlamaya ve imparatorluğun dayanabileceği çekirdek bir Türk milleti yaratmaya çalışmışlardır. Rus Müslümanlarından Hüseyinzade Ali, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu ve daha başkaları beraberlerinde etnisite ve ırka dayalı kavramsal bir Türkçülük getirmişlerdir.⁵³ Rusya Müslümanlarının etnik milliyetçiliği mülti-etnik Osmanlı toplumunu bir Türk milletine dönüştürmek için o kadar faydalıydı ki, bu insanlar Osmanlı ve Rus Müslüman aydınları arasındaki benzerlikleri vurgulamışlar ve ayrılıkları ise görmezlikten gelmişlerdir. Ne var ki, İslâm'ı etnik kültürün bir parçası haline getirmek Rusya Müslümanlarına çok kolay ve doğal bir süreç görünmesine mukabil, etnik ve dinî kimlikleri değişik bir şekilde oluşmuş ve birbirine imtizaç etmiş olan Osmanlılara çok daha zor gelmiştir.

Rusya Müslüman Türklerinin Türk etnik milliyetçiliğinin ideolojik habercileri oldukları, en yetkili Türk kaynağı olan Türk milliyetçiliğinin babası Ziya Gökalp tarafından kabul edilmiştir. 1922'lerde yazılmış olan bir makalesinde Ziya Gökalp ilk Türkizm veya Türkçülüğü (Fransızca "*turquerie*", yani Türk şeylerine ilgi ve merak), Türkoloji, yani eski Türk, Hun, Moğol, vb. halklarını inceleme biliminin izlediğini belirtmiştir.⁵⁴ Gökalp'e göre, bunun arkasından da Ahmed Vefik Paşa'nın (1823-91) lengüistik Türkçülüğü gelmiştir: Ahmed Vefik bir yandan Hive hükümdarı Ebu Bahadır Han'ın (1603-1663) eseri olan *Şecere-i Türkî*'sini tercüme etmiş, bir yandan da *Lehçe-i Osmanî* sözlüğünü derlemiştir. Ondan sonra da, yine Ziya Gökalp'e göre, Süleyman Paşa 1875 sıralarında askerî okullarda Türkçe kitaplar kullandırmaya başlarken "'Osmanlı' terimi sadece devletimizin adıdır, milletimizin adı ise 'Türk'tür" demiştir. Son olarak Gökalp, Abdülha-

53 Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (İstanbul, 1327). Ayrıca bkz. Paul Dumont, "La Revue *Türk Yurdu*" et les musulmans de l'empire russe: 1911-1914," *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 15 (1974), s. 315-32. Bkz. bölüm 17.

54 Robert Devreux'nün çevirisine bakın: *The Principles of Turkism* (Leiden, 1968), s. 1-11.

mid Türkiye'deki "kutsal milliyetçi hareket"i bastırırken, Rusya'da "iki büyük milliyetçi" liderin yetişmekte olduğunu", bunlardan birinin Ahundzade Mirza Feth Ali [Azerbaycanlı hicivci oyun yazarı], öbürünün İsmail Gaspirinski olduğunu söylemiştir.⁵⁵

Gökalp'in görüşüne göre, gerçek Türkçü hareket, Abdülhamid'in saltanatının sonuna doğru, İstanbul'a Rusya'dan gelerek Askerî Tıbbiye Mektebi'nde Türkçülüğün ilkeleri dersini okutan Hüseyinzade Ali Bey ve "Turan" adlı şiiri sayesinde ortaya çıkmaya başlamıştır. "Turan" pan-Turanizm veya Turancılık idealinin (Ziya Gökalp'in dilinde mefkûresinin) ilk tezahürü olmuştur. Gökalp'in ifadesine göre, Hüseyinzade "Türkçülüğü Rusya'daki milliyetçi hareketin etkisinde kalarak benimsemiş ve daha kolej talebesiyken kalbi hep millet sevgisiyle yanıp tutuşmuştur."⁵⁶ Gökalp'in başlıca eserlerinden biri olup 1918'de yazılmış olan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* bile daha önce 1905'te Hüseyinzade Ali tarafından Bakû'da *Hayat* gazetesinde *Türkleştirmek, İslâmlaştırmak, Avrupalılaştırmak* adı altında yayımlanmıştı. 1910'da Hüseyinzade ve Akçura İttihad ve Terakki Fırkası'nın güçlü Merkez-i Umumi'sine üye seçildiler. Merkez-i Umumî Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek hâkimi ve yöneticisiydi. Böylece Rusya'dan gelen etnik Türk milliyetçiliği fikri İttihad ve Terakki hükümeti tarafından, Osmanlı Türklerinin Osmanlılık ve İslâmcılık adları altında geliştirdikleri spesifik kimliklere aykırı olarak kabul edilmeye ve uygulanmaya başladı.

Rusya'daki milliyetçi hareketler daha sonra kendi yollarından yürüdüler. Müslüman milliyetçilerinin ve sosyalistlerinin genç kuşakları, çarlığı ve sözde Rus milliyetçiliğini reddettiği için Bolşevik İhtilâli'ni desteklediler. Azerbaycan, esas itibariyle *Müsavat* (Eşitlik) *Partisi*'nin liderliğinde, Kırım gibi, kısa bir bağımsızlık yaşadı (1918-20). Kazan Müslümanları ise 1917'de İdil-Ural Cumhuriyeti'ni ilân ettiler. Bolşevikler bu bağımsızlık hareketlerine son vermekte gecikmediler. Alaş Orda'nın Kazakları iki yıl için kendi hükümetlerini kurdular ve orduları Rus devrim-

55 A.g.e., s. 4-5.

56 A.g.e., s. 5. Hüseyinzade için bkz. Ali Haydar Bayat, *Ali Bey Hüseyinzade (Prof. Dr. Hüseyinzade Ali Turan) ve Türkiye'de Yayınladığı Eserleri* (İstanbul, 1992).

cilerinin safında çarpıştılar. Ama Bolşevikler Beyaz Rus ordularını imha ettikten ve iç savaştan zaferle çıktuktan kısa bir zaman sonra Alaş Orda devletini ortadan kaldırdılar. Hokand (Taşkent) şehrinde yerliler Ruslara yardım ettiler ve erken bir zafer kazanarak ilk Bolşevik hükümetini kurmalarını sağladılar, ama Rus bir şehirde oturan Ruslar hemen Kazaklara cephe alarak kendi egemenliklerini bu kez komünizm adı altında yeniden kurdular; Basmacı Ayaklanması diye bilinen yerli direniş ise gerilla taktiklerine başvurdu (1920'den sonra Moskova'daki komünistler sadece ismen mevcut bağımsızlıklarını o zamana kadar korumuş olan hi-maye altındaki Buhara ve Hive emirliklerini Sovyetler Birliği'ne kattılar). Bununla birlikte, ulusal haklar dürtüsü komünist rejimin ilk zamanlarında daha bir süre devam etti ve bu dürtüyü destekleyecek bir birleşik bir Türkî cephe kurma çağrıları sık sık duyuldu. Mir Sultangaliyev Tatar bir Marksistti, fakat onun tercihi olan "ulusal komünizm"i İslâm'a ve Rusya Müslümanlarının millî özlemlerine fazla yer veriyor ve Lenin ile Stalin'in Marksizminden çok milliyetçiliğe benziyordu.⁵⁷ Bütün Rusya Müslümanları için bir Türkî cumhuriyetin kurulmasını savunuyor ve "bir milliyetin bir başka milliyet tarafından baskı altına alınmasına" son verilmesi için çağrıda bulunuyordu. Türkî komünist liderlerinin birçoğu, 1920-25 yıllarında Orta Asya'nın ulusal topraklara ayrılmasına karşı çıkıyor ve Turan Kuskulov'un liderliği altında birleşik bir Türkî Cumhuriyet ve Sovyetler Birliği'nin Türkî halkları için tek bir komünist partisi istiyordu. Kendilerini aynı zamanda komünizme atamış olan "gerici burjuvalardan" gelen ulusal istemlerin kökünü kazıyamayan Stalin 1930'ların tasfiyelerini başlattı; fakat bunların başarısı geçici oldu.⁵⁸

Türkiye, 1918'de Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasın-

57 Sultangaliyev bugün Kazan'da bir millî kahraman haline gelmiştir. Hakkında yazılan uzun ve teferruatlı bir biyografi-roman hemen Kazan Tatarı lehçesinden Türkçeye çevrilmiş ve milliyetçilik davalarını destekleyen bir vakıf tarafından yayımlanmıştır. Vakıf Türk marksistlerini Sovyetler Birliği'ndeki olayları örtbas etmek ve Sultangaliyev'i Türk kamuoyuna tanıtmamakla suçlamış ve kınamıştır. Renad Muhammedi, *Sırat Köprüsü: Sultan Galiev* (çeviren Mustafa Öner) (İstanbul, 1993).

58 Bu tarihi "background" Igor P. Lipovsky tarafından çağdaş bir perspektiften tahlil edilmiştir: "Central Asia: In Search of a New Political Identity," *Middle Eastern Journal* 50 (1996): 211-23.

dan ve çökmesinden ve 1919'dan 1922'ye kadar Yunan, Fransız ve İngiliz işgal kuvvetlerine karşı verdiği çetin mücadeleden sonra, bağımsız bir devlet olarak uluslararası camiadaki yerini aldı. Ama Türkiye Türkleri ile Sovyetler Birliği Türkleri arasındaki ilişkiler 1920 ile 1991 arasında tamamen kesildi. Türkiye'nin resmen ve ısrarla pan-Türkizmi reddetmesine rağmen, yetmiş yıl boyunca iki taraf arasında hiçbir iletişim ve temas olmadı. Fakat 1991'de tarih nihayet tekerrür etmeye başladı ve Orta Asya Cumhuriyetleri –Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, çoğunluğu Farsça konuşan fakat Sünni olan Tacikistan ve Kafkaslar'da Azerbaycan– bağımsızlıklarını ilân ettiler. Aynı zamanda, 1944'te Orta Asya'ya sürülmüş olan Kırım Tatarları da anavatanlarına dönmek için mücadele etmeye başladılar. Ne var ki, Kırım Yarımadası da bu sırada Rusya ile Ukrayna arasında bir anlaşmazlık konusu olmuştu (Kruşçev 1956'da Kırım'ı Ukrayna'ya bırakmıştı). 1997'ye gelindiğinde, 300.000 kadar Kırımlı –hâlâ Orta Asya ve Kafkaslar'daki sürgün yerlerinde yaşayanların yarısı– anayurtlarına dönmüşlerdi; ancak bunlar evlerine yerleştirilmiş Slavlar tarafından cebir ve şiddetle karşılandılar. Bu arada Kazan geniş bir özerklik karşılığında Rusya Federasyonu'nda kaldı.

Türkiye, Sovyetler Birliği'nin bağımsızlıklarını yeni kazanmış olan Türkî Cumhuriyetlerini ilk tanıyan ülkelerden biri oldu ve onlarla hemen ekonomik, kültürel ve siyasi ilişkilere girdi. Bunlar nicelik ve nitelik bakımından benzerine rastlanmayan ilişkilerdi.⁵⁹ Bu ilişkilerin kurulmasında pan-İslâmizm ve pan-Türkizmden hiç söz edilmemiştir. Bu düşünce akımları tarihî rollerini oynamış ve artık geçmişe gömül-müşlerdi. Ama bir gün gelir de Rusya, ya Türkiye'nin ya da yeni ege-men ulusal devletlerin bağımsız varlığı için yeniden bir tehlike teşkil etmeye başlarsa, bu ideolojiler, değişik bir biçimde de olsa, defansif bir taktik olarak canlanabilirler.

59 Bkz. Kemal H. Karpat, "The Socio-Political Environment Conditioning the Foreign Policy of the Central Asian States," *The Making of Foreign Policy in Russia and the New States of Eurasia*, ed. Adeed Dawisha ve Karen Dawisha (New York, 1995), s. 177-215; ve *Foreign Policy of Turkey: Recent Developments* (Madison, Wis., 1996).

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Devlet, Cemaat-Millet ve Kimliğin Yeniden Yapılanması

Sultan Abdülhamid İslâmcılığını aklında iki temel amaçla geliştirdi. İlk amacı Osmanlı Müslümanları arasında birlik sağlamak ve böylece ülkesinin toprağa bağlı ulusal devletlere bölünmesini önlemektir. Onun için içerde Osmanlı Devleti'ni güçlendirmek için mevcut bütün ekonomik, eğitsel ve malî olanakları kullandı, fakat bu süreç içinde istemeyerek de olsa devletin yapısal dönüşümünü hızlandırdı ve "devlet" in anlamını değiştirmeye katkıda bulundu. İkinci amacı ne pahasına olursa olsun barışı korulmaktı, çünkü biliyordu ki, gerek Müslüman nüfusun entegrasyonu gerekse İmparatorluğun toprak bütünlüğünün korunması barışın muhafazasına bağlıydı. Abdülhamid dış politikasında büyük güçlerle dostane münasebetler içinde kalmaya ama bir taraftan da onların Osmanlıların işlerine karışmalarına engel olmaya çalışıyor, hattâ 1885'te muhtemel bir savaşı ve bunu izleyecek bir Rus veya İngiliz müdahalesini önlemek için Doğu Rumeli'yi Bulgaristan'a bırakmaktan kaçınıyordu. Sultan aynı zamanda sürekli olarak, ama büyük bir maharet ve incelikle, *cihad* tehdidini kullanarak böyle bir müdahaleyi engellemeye çalışıyor ve bir Avrupalı devletin ihtiraslarını ötekine karşı dengeliyordu.

Sultan Abdülhamid iki amacına da ulaştı: İmparatorluğun daha fazla parçalanmasına mani oldu ve Osmanlı Müslümanları arasında bir ölçüde bir siyasi birlik ve dayanışma yaratmayı başardı. Abdülhamid'in otuz üç yıllık saltanatı süresince Osmanlı Devleti uluslararası savaşlara bulaşmaktan kurtuldu (1897 Yunan Harbi kısa sürdü ve Osmanlı zafere sultanın şöhretini arttırdı), Ermeni ve Makedonya milliyetçi ayaklanmalarının ise uluslararası akisleri sınırlı kaldı. Bununla birlikte, Abdülhamid'in imparatorluğun toprak kayıplarını asgarî seviyede tutmuş olmasına rağmen, hem Hristiyanlar hem Müslümanlar arasında etnik milliyetçiliğin yayılmasına mani olamadı ve bu da sonunda (1912 ile 1918 arasında) Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasına yol açtı. Abdülhamid rejiminin çok büyük bir kısmı boyunca, 1878'den 1909'a kadar, hüküm süren nisbî barış çeşitli iç değişim süreçlerinin olgunlaşmasına izin verdi. Bu değişikliklerin çoğu Abdülhamid'in tahta çıkışından çok önceydi; sultanın sosyal ve ekonomik politikaları onları hızlandırmak veya, bazen, seyirlerini değiştirmekle kaldı. Sultan devlet iktidarını tarihte benzerine rastlanmayan şekilde kontrolü altında bulundurduğu için, birlik politikasının sonuçları olan politik ve kültürel değişimlerin bazılarına yön verebildi. Ne var ki, bunları yönetmeye çalışırken, dinî ve toplumsal organizasyonun geleneksel biçimlerini daha da sarsttı ve belki istemeyerek yeni ortaklık biçimleri yarattı. Sivil toplumun yükselişi ivme kazandı, etnik kimliklerin önemi arttı. Abdülhamid etnik ve teritoryal milliyetçiliğe şiddetle karşıydı ve bunları bölücü güçler olarak görüyordu; ama etnisite ve anavatan toprağına bağlılık saltanatı sırasında o kadar mesafe kaydetti ki, Osmanlı Müslümanlarının siyasi kimliğini yeniden biçimlendirmekte anahtar rol oynadı. Kısacası, sultan devlet gücünü ve kurumlarını devletin tamamıyetini korumak için kullandı, ama tebaasının siyasi kimliğinde tasarlanmış ve öngörülmüş olmayan biçimlerde ve derecelerde meydana gelen değişiklikleri önleyemedi.

KİMLİK DEĞİŞİKLİĞİ VE DEVLET

Charles F. Keyes bir toplumun ekonomik ve politik yapılarında radikal bir değişikliğin o toplumun esas kimliklerini etkilediğini ve bunla-

rın “grup veya millet oluşturmak ve seferber etmek için manipüle edilebileceğini” ileri sürmüştür. Daha açık olarak, kültürel, dinî, kabilesel ve başka tip temel kimlikler, protesto, savunma veya daha başka amaçlarla yeni örgütler kurmak veya eskilerini yeniden yapılandırmak için kullanılabilir.¹ Öte yandan, Keyes’e göre, yapısal yeniden örgütlenme, devlet sınırlarında değişiklikler, evrim ve göç ile birlikte köklü kimlik değişimlerine katkıda bulunabilir.² Dahası, kimliklerin kendileri de, bir grubu mobilize etmek ve belirli bir amaca ulaşmak için birleştirmek, mesela bağımsızlığını savunmak, kültürel bir miras veya başka bir çıkar uğruna benimsenebilir veya bilhassa yaratılabilir.³ Öte yandan, N. Poulantzas devletin eğitim ve dil gibi sahalarda toplumu önceden belirlenmiş şemalara göre yeniden örgütlemek için nasıl teşvikler ve olanaklar yaratıp sosyal ve kültürel politikalar başlatabileceğini açıkça gösterir. Ayrıca devlet dinî dayanışmayı toplumsal eylem için bir neden yapabilir ve o eylemi toplum ve temel inancı için faydalı bir hâle getirebilir.⁴ O zaman devlet yeniden formüle edilmiş veya yeniden tanımlanmış toplumsal kimliği seferberlik amaçları için kullanabilir. Mustafa Kemal, İslâm’ı 1919 ile 1922 arasında Anadolu’yu işgal eden Yunanlılara karşı halkı seferber etmek için kullanmıştır ve millî mücadele sonucunda kazanılan zafer ilerde bu İslâm kimliğini giderek bir Türk millî kimliğine dönüştürmesine yardım etmiştir, fakat rejim bu değişikliği hiçbir zaman kabul etmemiştir. Bununla birlikte, değişiklikler başlangıçta hükümet tarafından getirilmiş veya kabul edilmiş olsa bile, devlet, toplumun tümünde meydana gelen ekonomik, kültürel, sosyal ve dinî güçleri yönetip kontrol edemez. Osmanlı İmparatorluğu’ndaki değişiklikler hem doğaldı ve kapitalist sistem ile göçün yaygın etkisinden kaynaklanıyordu, hem de yeni kurumlar ve kimlikler yaratmaya yönelik kasdî sonuçlar olarak devlet tarafından yönetilmiş-

1 Charles F. Keyes, “The Dialectics of Ethnic Change,” *Ethnic Change*, ed. Charles F. Keyes (Seattle, 1981), s. 3-30 vs.

2 A.g.e.

3 Bu konularda bkz. Nathan Glazer ve Daniel P. Moynihan, *Ethnicity: Theory and Experience* (Cambridge, 1975). Çeşitli yerlerde.

4 Poulantzas, *State, Power and Socialism* (Londra, 1978).

ti. Bunlar daha sonra, kimi geleneksel kimi yeni oluşmuş çeşitli ikincil kimliklerin gelişmesini sağladı. Yeni bir siyasi anlam ve güç kazanan bu kimlikler Osmanlı toplumunda kimliğin başlıca işareti olarak dinin yerine geçti.

Tam olarak uyanmamış ikincil kimliklerden biri olan etniklik, önce Hıristiyanlar ve daha sonra eğitilmiş Osmanlı Müslümanları arasında siyasi önem kazanan kimliklerin ilkiydi. Kültürel terminolojide “etnisite” diye tanımlanan kimlik soy, dil, din, alışkanlık, gelenek, bir araya gelme biçimleri, damak zevki ve benzeri gibi aynı grubun üyeleri tarafından paylaşılan ve birbirleriyle özdeşleşmek ve gruplarını başka gruplardan ayırmak için kullanılan özelliklerdir. Belirli bir grup için, tarihin belirli bir anında belirli bir özelliğini etnik kimliğinin bir damgası olarak vurgulamak her zaman mümkündür. 19. yüzyılın sonundan önce Osmanlı İmparatorluğu’nda etnikliğin yeniden uyanışı kimliğin klasik İslâmî tanımının yeniden değerlendirilmesine yol açtı. Kur’an Müslümanların tek bir evrensel dinî toplum (*ümme*t) teşkil ettiklerini, fakat kabilelere ve milletlere ayırdıklarını bildirir ve herhangi bir millet veya kabilenin başkaları üzerinde kendi kabilesel-ulusal-etnik özelliklerine dayanarak başkaları üzerinde üstünlük iddia etmesini yasaklar (Kur’an 49.13, el-Hucurat Suresi). Tarih bakımından bu İ.Ö. 631’de Peygamber’i görmek için Medine’ye gelen ve kibirli davranarak mensup oldukları kabile ile övünen bir delegasyona yapılmış bir uyarıydı. Bununla birlikte, Kur’an’ın Müslümanları, aralarında dil ve ya başka etnik özelliklere dayanan ortaklıklar kurmaktan, bu özellikleri başkalarına hükmetmek veya üzerlerinde üstünlük taslamak için kullanmamak şartıyla, men etmediği söylenebilir.

Resmen hâkim bir etnik grubun ayırıcı işareti olarak görülme-
mekle birlikte, pratikte dil Müslümanlar arasında tam bu rolü oynamıştır. Kur’an’ın dili olan Arapça, “Araplar” diye bilinen etnik bir kategori tanımlamış ve bugüne kadar Arapların başlıca kimlik göstergesi olarak kalmıştır. Farsça, İranlı yüksek sınıfların edebî diliydi ve bir dizi etnik grubu –ve bu arada birçok Türk’ü– onları İran’ın bir parçası yapmak için kullanılırdı. Öte yandan Türkçe Müslümanlar arasın-

da bir din dili veya elit bir sınıfın kültürel işareti olarak evrensel bir kabul görmemiştir. Türkçe, Osmanlı Devleti'nin dilinin bürokrasi ve Türk halkı tarafından yaratılmış bir versiyonu idi. Osmanlı hükümeti 1850'lerden sonra ihtiyaçlarına uygun bir millet yaratmaya kalkışınca bu hayatî bir sorun teşkil etmeye başladı. Millet, devlet ve dil belirli bir hâkim etnik grupla –yani etnik Türklerle– özleştirilmedikçe siyasi bir zorluk yoktu. Türkler henüz, Hristiyanlar gibi, etnik bir millet oluşturmamışlardı ve Araplarla İranlıların keskin dil bilincine de sahip değillerdi. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nin yapısal değişiklikleri ve hükümet politikaları etnikliği giderek, önce Hristiyanlar, sonra Müslümanlar ve özellikle Türkler arasında başlıca kimlik özelliği mertebesine çıkarmış ve milletin temeli saymıştır.

Etnikliğin kimliğin başlıca biçimi olarak ortaya çıkışı temelde mevcut bir gerçeğin kabulü fakat aynı zamanda değişimin bir yansımasıydı. Devlet tarafından desteklenen temel, geleneksel dinî kimlik altında, Müslümanlar da Hristiyanlar da her zaman için etnik köken, kabile, tarih, din ve dilin tanımladığı ikincil kimliklere sahip olmuşlardır. Osmanlı hükümeti bunları hiçbir zaman inkâr etmemiş veya yasaklamamıştır; ancak, Ortodoks Hristiyanlar için patriklik, Müslümanlar için devlet aracılığıyla bunları mümkün olduğu kadar dinin üst kimliği altına almaya çalışmıştır. Gayri-Müslimlerin Osmanlı Devleti'ndeki resmî kimliği kültürel bakımdan özerk olan şu üç dinî cemaat veya milletten birine üyelikle belirlenmiştir: Ortodoks Kilisesi Batı Hristiyanlarını ve özellikle Balkanlar'daki Slavları içerirdi; Ermeni milleti Doğu Hristiyanlarını temsil ederdi; Museviler de kendi milletleri içinde yer alırlardı. Ama Hristiyanlar, dinlerine ilâveten, etnik cemaatleriyle de bir tutarlardı kendilerini. Müslümanlar resmen bir millet halinde örgütlenmiş olmamakla birlikte, pratikte öyleymiş gibi hareket ederlerdi. Özellikle 15. yüzyılda şeyhülislâmlık (müftî'l-enâm) makamı ihdas edildikten ve *fetva* vermekle görevlendirildikten sonra, bu millet şuuru daha da önem kazanmaya başladı. Şeriati temsil eden, sultandan ziyade bu makamın başında bulunan şeyhülislâmdı. Ne var ki, *örf* (âdet ve teamül hukuku) ve *kanunname* (sultanın kanun kuvvetin-

deki kararnameleleri) devlete dinin *dogmalarını*, yani katı ve değişmez kurallarını yumuşatmak ve toplumu ve sultan tarafından atanan şeyhülislâmı kontrol etmek imkânını veren hukukî araçlar oluşturmıştır. Etnik kimlik, hâkim tabakalardan çok köylerde ve kabilelerde önem kazandı ve soy (akraba grupları) kabilenin temelini teşkil etti. Etnikçilik ve Osmanlıcılığın 19. yüzyılda gelişmesi –yani, bir millet oluşturma devletin devlet sponsorluğu altındaki süreci– sonunda tarihin yeniden değerlendirilmesine ve Osmanlı Devleti’nin etnik kökenlerinin araştırılmasına yol açtı.

YAPISAL DÖNÜŞÜM, YENİ BÜROKRASI VE KİMLİK DEĞİŞİKLİĞİ

Coğrafi ve kültürel bakımdan, Osmanlı Devleti birçok büyük yazılı kültürlerin –Roma-Bizans, Avrupa, İslâm ve Orta Asya– kavşak noktasında yer almıştı. Bürokrasisi bu nedenle önemli siyasal, tarihsel ve düşünsel meziyetler tevarüs etmiş ve bunları oldukça etkili bir biçimde kullanarak devletin belirleyici aleti olan güç ve iktidar hakkında rasyonel bir anlayış geliştirmiş ve bu arada başkalarının getirdiği yenilikleri kendi sistemine uyarlamaya yönelik yaratıcı bir yetenek ve az rastlanır bir esneklik edinmiştir. Osmanlı Türkleri Arap alfabesini muhafaza etmişler, Avrupa ve Çin’den barut ve büyük topları, İslâm, İran ve Orta Asya Türk-Moğol tecrübe ve uygulamalarından toprak sistemlerini, felsefelerini ve yetki ve idare anlayışlarını almışlardır. 13. yüzyıl içinde devleti kuran Türk kabileleri bütün bu unsurları Arap, Avrupa veya İran taklidi değil, Osmanlı olan yeni bir format altında benimsemişler, asimile etmişlerdir. Belki hepsinin harmanda biraz katkısı vardı, ama yine de ayrı bir şeydi. Coğrafi konumlarının bir başka sonucu olarak, Batı’nın pazar ekonomisi, teknolojisi ve yeni örgütlenme yöntemleri dünyanın geri kalan kısımlarına yayıldığında, bundan ilk etkilenen Osmanlı İmparatorluğu oldu. Öte yandan, Osmanlı sisteminin öteden beri bir meritokrasi (lâyık olanların iktidarı ve yönetimi) oluşu, bir kan aristokrasisinin bulunmayışı ve –devlet ve temsilcileri dışında– herkesin eşit sayılışı, modern millet ve devlet anlayışına geçi-

şin aslında uzun ve zahmetli sürecini kısaltmaya ve kolaylaştırmaya katkıda bulunmuştur.

Nüfusun din farkı gözetilmeksizin keskin çizgilerle dört sınıfa ayrılmış olması –yöneticiler, sekreterler (kâtipler), tüccar ve köylüler–devletin belli başlı ekonomik kaynakları kontrol etmesine izin vermiş ve hükmeden sınıfa karşı toplumsal koalisyonlar oluşmasını önlemiştir. Müslüman bir köylü, İslâm cemaatinin bir üyesi olmasına rağmen, yine de *reaya*’dan biri, yani Hristiyan hemşerileriyle birlikte dördüncü toplumsal sınıfa mensup bir yiyecek üreticisi ve çiftçiydi. Devlet bürokrasisinin başlıca amacı, önceliğine meydan okuyabilecek ekonomik elitlerin zuhuru engellemektir. Devlet büyükleri bile görev süreleri içinde ellerinde bulundurdıkları devlet topraklarını iade etmek zorundaydılar ve kolayca nakit para biriktiremezlerdi, çünkü devlet kendilerini cami yapmaya, pazar yerleri ve kuyular açmaya zorlar ya da ufak tefek bahaneler bularak “gayrimeşru” servetlerini ellerinden alırdı. Yüksek memurlar aynı zamanda göreve getirildiklerinde kendilerine verilen toprakları mirasçılarına bırakamazlardı.

Bu toplumsal politikaların sonucunda, Osmanlı Devleti, bazı istisnalarla, ne bir servet aristokrasisinin oluşmasına fırsat vermiş, ne de serbest düşünceli yazar ve aydınlardan oluşan bir sivil toplum örgütünün kurulmasına müsaade etmiştir; hiç değilse böyle bir sivil toplum örgütünün “devlet”e, yani hâkim bürokratik sınıfa kafa tutacak veya etnik bir grubun davasını destekleyecek kadar güçlenmesine göz yummamıştır. Kapitalist sistem ve kendisini ayakta tutabilmek için bürokrasi tarafından gerçekleştirilmiş 19. yüzyıl reform hareketi, Weber’in tabiriyle, geleneksel sosyo-ekonomik ve siyasi düzenin altını kazıdı ve devletin mutlak gücüne meydan okuyan toprak sahibi grupların yükselişine izin verdi. Belirtilmesi gereken önemli bir nokta da şudur: devlet temel ekonomik kaynakların (toprak) kontrolünü kaybettiğçe ve topluma kök salmış mülk sahibi bir grubun meydan okumasına maruz kaldıkça, kendisi için yeni bir insan kaynağı aramaya başladı. Bu kaynak milletti, fakat devlet sultanın üstünlüğüne karşı çıkararak kendi gücünü pekiştirmek isterken toprak sahibi grubun ve toplumun muha-

leketini karşısında buldu. Modernistlerin, bürokratların ve toprak sahibi orta sınıfların mücadelesi Türkiye’de demokrasinin doğuşunun tarihî ve toplumsal temelini hazırladı. Söylemeye gerek yoktur ki, bu demokrasi sadece soyut ilkeler ışığında değil, Türkiye’deki doğum şartlarının ışığında algılanmalıdır.

III. Selim’in saltanatına kadar (1789-1807) geleneksel Osmanlı devlet aygıtı, asker kökenli küçük, iyi örgütlenmiş, şahsen sultana bağlı bir bürokrasiden ibaretti. Sultan ise mutlak iktidarını Allah’tan alan, devletin şahıslaşmış temsilcisi, toprak dahil belli başlı kaynaklarının sahibi ve icra kuvvetinin başıydı. Devlet –yani, saltanat ve bürokrasi– organik bir bütündü ve ikisi karşılıklı olarak birbirlerine bağlı ve çeşitli İslâmî hükümet ilkelerinin şemsiyesi altında birbirlerinin yetkisini sınırlamaya kadirdiler. Sultanın dışardan bakıldığında mutlak olan yetkisi sistemin iç kontrolleriyle tahdit edilmişti. Devlet en yüksek insanî faziletleri garanti etmek iddiasındaydı ve bunların ne olduğunu da resmen sultanın otoritesini meşrulaştıran din belirlerdi.

Savunma, vergi tahsili, toprak düzeni, emniyet ve asayişin korunması gibi pratik alanlarda ise devlet az çok bağımsız olarak ve istediği gibi hareket ederdi. Bütün bu iç denge sistemi II. Mahmud’un saltanatı döneminde (1808-1839) altüst oldu. Mahmud, hem geleneksel sistemi desteklemiş hem de sultanın mutlakiyetini sınırlamış olan başlıca kurumları yıktı – Yeniçeri ocaklarını, *tımarları*, *âyânı*, vs. Weber’in *sultanlık* tarifine uygun olmaya yaklaşan tek sultan olan II. Mahmud otokrasisini bina ederken bürokrasiyi sultanla “ortak” olmaktan çıkarmış ve tamamen sultana tâbi işlevsel bir grup derekesine indirmiştir. Mahmud tarafından getirilen yeni “modern” merkezî idare ve vergilendirme sistemi yürümedi, çünkü bürokrasi kendini aldatılmış ve tehdit edilmiş hissetti ve asırlardan beri yönetmeye alışık olduğu halkın “uşağı” olmayı reddetti (Mahmud bürokratlarını sık sık sorgusuz sualsiz işten atmış ve idam ettirmiştir; Tanzimatın müstakbel mimarı Reşid Paşa’yı da gıyabında ölüme mahkûm etmiştir). II. Mahmud geleneksel sistemi yıkmış fakat yenisini yaratamamıştır ve bu yüzden devleti çöküşün eşiğine sürüklemiştir. Tanzimat yeni kurumlar yarat-

mak ve II. Mahmud'un yıktıklarının yerine yeni kurumlar kurmak zorunda kalmıştır. Sultan dinî kurumlara ve bazı dinî tarikatlere de öldürücü bir darbe indirmiş ve böylece uzun bir kimlik bunalımı dönemi yaratmıştır. Abdülhamid “eski düzeni ihya etmek için” buna çare bulmaya çalışmıştır (aslında bu “yeni” bir düzen olmuştur).

İyi niyetli Abdülmecid (1839-61) tahta çıktığında bürokrasi eğitimi, sağlık ve devlet yönetimi alanlarında bir dizi reform başlattı; bürokrasi sultanın emir kulu olmaktan çıkmış, adı dışında devletin asıl efendisi olmuştu. Böylece 1839 Tanzimat Fermanı bürokrasinin siyasi yükselişini garantilemiş, o da devleti iktidar aracı olarak kullanarak kendi üstünlüğünü sağlayacak reformları ve modernizasyonu gerçekleştirmiştir. Ama yine de eski dinî meşruiyet biçimine sadık kalmak için sultanın ismini kullanmıştır. Böylece Abdülhamid görünürde ülkenin mutlak hakimi olarak kalmıştır. İktidar gerçekte modern bürokrasinin elinde yoğunlaşmıştı. Bürokrasi daha çok hariciye nezaretini kontrol etmiş, diğer nezaretler ise geleneksel tutucuların elinde kalmıştı. Abdülaziz (1861-76) kısmen hükümdarın mutlak iktidarını sınırlamış olan babasının reformlarına bir tepki olarak saltanatın eski otoritesini yeniden kurmaya çalışmış ve bunun için halifelik sıfatını vurgulamış, kendisini devletten ziyade *ümme*’nin başı olarak göstermiştir. Bürokrasi buna mukabele etmiştir. Halkın veya toplumun kontrolünü muhafaza edebilmek için 1876’da sultanı meşrutî bir hükümdar yapmayı ve bürokrasinin yetkisini genişletmeyi ve meşrulaştırmayı amaçlayan Avrupa tipi bir anayasa getirmiştir.

Bürokrasi birkaç yıldan beri Kanun-ı Esasî’nin kabul ve ilan edilmesinin zeminini hazırlamak üzere çeşitli idarî hamleler hazırlamıştı. 1855’te Kırım Savaşı sırasında inşasına başlanan ve günden güne genişleyen telgraf sistemini kullanarak kırsal kesime sultanın adına doğrudan emirler göndermiş ve böylece iktidarı merkezileştirmiş, o güne kadar mahallî iletişimi kontrol ederek sultanın aracıları gibi hareket etmiş olan mahallî ayân ve kabile liderlerini devreden çıkarmıştı. Siyasi bakış açısına bir ölçüde tekdüzelik getirmek ve idarî homojenliği artırmak için, bürokrasi 1862-65 yıllarında *milletleri* (dinî toplulukları),

gayri resmî kültürel-idarî örgütler olarak tasfiye etmiştir. İdarenin aşırı derecede merkezileştirilmesi daha çok eğitimli personel ihtiyacını doğurdu ve dolayısıyla modern okulların sayısı da artırıldı. Bütün bu eylemler, bürokrasinin hiç böyle bir niyeti olmadan, yeni orta sınıfların doğmasına yol açtı. Güçleri azalan mahallî eşraf vilâyet ve belediye meclisi üyeleri olarak sistemle bütünleştirildi; kırsal kesimlerde ise modern eğitim sayesinde orta sınıfların hükümet hizmetine girmeleri kolaylaştı. Özellikle, vilâyet merkezlerindeki aileler daha çok sayıda aile üyelerini ve dostlarını hükümet hizmetine sokabildiler ve böylece politik nüfuz sahibi olmayı başardılar. Uzun süre Şam'da maliye memuru olarak çalışan Aşçı Dede'nin (Arapça adı İbrahim Halil'di, 1828-1910) anıları, çoğu Arap olan bu ailelerin mahallî idarelerde bir işe girmek için nasıl uğraşıp entrikalar çevirdiklerini ve sonra yetkilerini kullanırken nasıl şahsî çıkarlarını düşündüklerini ve dolaylı olarak mahallî menfaatleri ön plana çıkardıklarını çok güzel olarak anlatır.⁵ Böylece bürokrasi tarafından kendi iktidarını güçlendirmek için kullanılan hükümet otoritesi yeni orta sınıfın elitleri tarafından aile çıkarlarını ve sonuç itibarıyla ekonomik ve etnik grup veya bölgelerinin çıkarlarını kollamak için kullanılmaya başladı. Bu da "devlet" otoritesinin amacının algılanması ve hissedilmesinde bir bunalım yarattı.

Yönetenler ve yönetilenler seyyanen bağlayıcı dinî kurallar çerçevesi içinde hareket ettikleri sürece, kitleler yönetici kadroların üstün ekonomik ve toplumsal mevkilerini ilâhî iradenin bir gereği olarak kabullendiler. Tutucuların birçoğu bazı değişiklikleri benimsediler, fakat bürokrasinin sultana tahakkümünü ve toplumun Osmanlılaştırılmasını yadırgadılar ve bunu geleneksel devlet ilkelerinden ve dolayısıyla İs-

5 İbrahim Halil Aşçıdede, *Hatıralar: Geçen Asrı Anlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser* (İstanbul, 1960). Ayrıca bkz. Marie L. Bremer, *Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrahim* (Walldorf-Hessen, 1959) (aslî yazarın Bonn'da yazılmış doktora tezidir). 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı toplumunun dönüşümünde âyan ve eşrafın oynadığı önemli rol nihayet bir etüt konusu olmuştur. Bkz. Dina Rizk Khouri, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1831* (Cambridge, Mass., 1997); ve Richard von Leeuwen, *Notables and Clergy in Mount Lebanon, 1736-1840* (Leiden, 1994). Özellikle bkz. bölüm 4 ve aşağıda dipnotları 11-14.

lâm'ın akidelerinden bir sapma olarak gördüler (Bazı Ârapların Abdülmecid'e ikinci unvanı olan *han* kelimesine bir hemze işareti ekleyerek *el-Hain* dediklerini de bu vesileyle belirtelim). Reformların devleti dinden ayırdığının farkına vararak bürokrasiyi bunun sorumlusu ve sultanı da kendi hizmetkârlarının kurbanı saydılar. 1876 Anayasası'nı ve parlamentoyu, sultan gibi, "kamuoyuna" veya "halkın sesine" malletme çabalarını bürokrasinin bağımsız bir meşruiyet kazanmak ve kendini dinin sınırlamalarından ve sultanın otoritesinden kurtarmak için çevirdiği entrikalardan başka bir şey olmadığını düşündüler.

Tutucuların kaygıları büsbütün haksız değildi. Anayasa laik ve bireyselci bir vatandaşlık anlayışı, insan hakları vs. getirmişti; ancak bunları hayata geçirecek olan bürokrasinin, bunları uygulamaya hazır olmak şöyle dursun, nerdeyse mevcudiyetlerinden bile haberdar değildi. Tutucuların korkusu, İslâm'ın zorlamalarından ve sultanın denetiminden kurtulan burjuvazinin anayasanın temelinde yatan modernizmi kendi meşruiyetinin temel kriteri sayarak Müslüman bireylerinin arzu, kültür ve özlemlerine aldırmamasıydı (nitekim, sonunda öyle oldu). Tutuculara göre, bireyin özgürlüğünü koruyabilecek, herkesçe kabul edilmiş tek araç İslâm olduğundan, geleneksel *din ü devlet* kavramı bir kere terk edildi miydi, "Allah'sız" devlet modernlik denilen yeni "Tanrı'nın" adına artık istediği her şeyi yapabiliirdi. Tabii bu korkular büyük ölçüde mesnetsizdi, ama önemli olan tutucuların bu reformların topluma sağlayacağı iyiliği takdir edecek yerde bürokrasinin sınırsız otoritesinden ürkmesi idi. Bu tarz dengesiz düşüncenin çarpıcı bir örneği, bu sorunların ortaya çıkmasından çok sonra dile getirilmiş olmasına rağmen, Damat Ferit Paşa kabinesinde bir ara şeyhülislâmlık yapmış olan (1919-20) Mustafa Sabri Efendi'ye aittir. 1930'larda Mısır gazetelerinde Muştafa Kemal'e ve hükümetine karşı bir dizi sert saldırılar yayımlamış ve Mustafa Kemal'i, sözde kendisini millî mücadeleyi başlatmak üzere Anâdolu'ya göndermiş olan Sultan Vahideddin'i (sl. 1918-1922) aldatarak devletin kontrolünü ele geçirmiş olmakla suçlamıştır. Sabri Efendi şunları yazdı: "Mustafa Kemal yeni Türkiye'de her şeydir. Milletın ve kutsal olan her şeyin sadece temeli

değil, aynı zamanda milletin ve dinin tecessümü, şahıslaşmasıdır.” Sabri Efendi tarihi inkâr ederek ve olayları çarpıtarak, modernistlerin toplumu İslâm'ın himayesinden mahrum etmek ve kendi Allah'sız materyalist diktatörlüklerini kurmak için saltanatı ve hilafeti ilga etmek zorunda kaldıkları tezini savunmaya çalıştı;⁶ bu yazılar yeniden basılarak 1990'larda Türkiye'de serbestçe dağıtıldı. Gerçek olan şudur ki, 1860'lardan sonra, bürokrasi ve özellikle reformcular kendilerini gerçekten ülkenin ve halkının hakiki efendileri gibi gördüler.⁷ Örneğin, reformcuların başı Reşid Paşa o kadar çok mal mülk ve geniş araziler edindi ki, 1960'larda mirasçıları hâlâ İstanbul'un tatil beldesi Büyükçekmece'nin batısındaki en lüks binalardan bazılarına sahiptiler.

OSMANLILIK VE MODERN MİLLET

“İslah edilmiş” devletleri için bir “millet” yaratmak amacıyla, Tanzimatçılar “Osmanlıcılığı” savundular. Osmanlıcılık beklenmedik bir şekilde Müslümanlar arasındaki ortak kültür duygusunu arttıran bir dizi sosyal ve kültürel değişiklikler yarattı ve aynı zamanda etnik ve mahallî bilinci uyardı. Oysa, bu akımın asıl ideal amacı yüzlerce farklı etnik, dinî, sosyal ve mahallî grupları yekpare bir siyasi blok –yani millet– halinde bir araya getirmek ve sultanın bütün tebaasını, din, etnik köken ve din farkı gözetmeden, kanun önünde eşit vatandaşlar yapmaktı. 1864 Tabi'yet-i Osmaniyye Kanunu çıkarılmasından önce, hanedan dışında hiç kimse Osmanlı diye adlandırılmazdı. Sıradan laik vatandaşlık bağı ile homojenleştirilmiş üniter teritoryal ulus-devlet kavramının Osmanlı veya İslâm tarihinde yeri yoktur ve tek bir örneğine rastlanmamıştır. Geleneksel Osmanlı Devleti çok büyük sayıda dinsel, kabilesel, toplumsal ve etnik gruplardan oluşur ve aralarında

6 Şeyhülislâm Mustafa Sabri, *Hilafet-i Muazzama-yı İslâmiye, Hilafet ve Kemalizm*, 2. baskı, başlığın ikinci kısmını kendi icad eden Sadık Albayrak tarafından yayımlanmıştır (İstanbul, 1992), alıntı için bkz. s. 33. Sabri'nin görüşleri Türkiye'de bazı Çağdaş İslâmcılar çevresinde çok revaç görmüştür.

7 Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız* (İstanbul, 1919). Abdülhamid düşmanı Jön Türkler döneminde Sadrazam olan Sait Halim Paşa (1863-1921), İttihadçıları “halk” ve “millî irade” fikirlerini kendi otoriter yönetimlerini pekiştirmek için kullanmakla suçlamıştır.

dinin dışında hiçbir ortak etnik veya politik kimlik bağı bulunmazdı. Yarı seküler ortak bir görüşü paylaşmış olsalar da, kendilerini (veya liderlerini) başında hükümdarın hanedanı bulunan ve onun malı olan Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin, yani Osmanlıların yüce devletinin tebaası olarak görmeleri idi. Buna karşılık, Osmanlıcılık, ülkenin vatandaşlarının malı olduğunu veya olması gerektiğini ve devlete sahip çıkmalarının dinî kimliklerine bakılmaksızın "Osmanlı" olarak vatandaşlık statülerinden kaynaklandığını savunuyordu.

Hükümet 1860'larda ve 1870'lerin ilk yıllarında yeni Osmanlı kimliğini popülarize etmek için elinden geleni yaptı ve zaman zaman ülkeyi bir Osmanlı birliği (İttihad-ı Osmani) olarak tanımladı, hattâ pan-Osmanizmden bir milliyetler ittifakı olarak bahsetti. Sık sık Osmanlı devlet adamlarının "naşir-i efkâr"lığını yapan *Basiret* gazetesi 1870'te Osmanlı teriminin sadece Türkleri değil, bütün Müslümanları ve gayri-Müslimleri kapsadığını ve pan-Osmanizmin pan-Slavizme karşı çıkmanın ve imparatorluğun Rum, Ermeni, Arap, Kürt vs. diye bin bir parçaya ayrılmasını önlemenin tek yolu olduğunu iddia etti. *Basiret* ayrıca Osmanlıların aynı vatani paylaşan bir millet oluşturduklarını ileri sürerek artık hükümet dairelerinde çalışan Hristiyanların bölücü görüşlere iltifat etmemelerini önerdi.⁸ Bütün Osmanlıların tek bir milletin parçası haline geldiklerini dramatize etmek için, basının tümü, hükümetin desteğiyle, Müslüman ve Hristiyan gönüllülerden oluşan ve sancağında amblem olarak hem hilâlin hem de haçın yer aldığı askerî bir birliğin teşkili olayına sayfalarında geniş yer verdi (kimileri bunu hilâle bir hakaret saydı). *İttihad*, isminden de anlaşılacağı gibi, Müslümanlarla Hristiyanların birliğini teşvik etmek için yayımlanan bir gazeteydi. Bir Osmanlı birliği fikrini yürekten benimsediğini ve Doğu Sorunu'nda ifadesini bulan ayrılıkçılığı reddettiğini kanıtlamak için Müslüman Hristiyan işbirliği örneklerine geniş yer verdi.⁹

⁸ Bkz. *Basiret*, 12 Temmuz 1870; gazetenin Mısır, Tunus, Sırbistan, Karadağ ve Eflak ve Buğdan'a Osmanlı Devleti'nin ya da kendi tabiriyle "Osmanlı birliği"nin üyesi olarak kalmalarını tavsiye ettiği 29 Temmuz 1870 tarihli sayısına da bakınız.

⁹ Bkz. *İttihad*, 19 Temmuz 1876.

1876-78 anayasa ve parlamentoları, sultan ile bürokrasi arasındaki iktidar mücadelesinden kaynaklanmakla beraber, aynı zamanda Osmanlılığı yaratma çabasının bir parçasıydı. Midhat Paşa ve meşrutiyetçiler, parlamentoyu yönetilenlerin temsilcisi yapmanın bir biçimde hükümet kararlarına halkın “katılımını” sağlayacağına ve ülkenin birliğini kuvvetlendireceğine inanıyorlardı. Hattâ Midhat Paşa “halk katılımının” olumlu pratik sonuçlar doğuracağına dair somut kanıtları olduğunu düşünüyordu. 1864-68 döneminde reformlar için pilot bölge seçilmiş Tuna vilâyetinin valisi olan Midhat Paşa, birçoğu etnik bakımdan Bulgar olan mahallî eşrafın katılımını sağlamış ve vilâyetin reform çalışmalarında ve yönetiminde parlak sonuçlar elde etmiştir. Örnek olarak kullandığı “halk katılımı” sadece yeni orta sınıfların ve mahallî idarenin üst kademelerini ilgilendiriyordu, fakat Midhat Paşa, din ve milliyetlerine bakılmaksızın tüm kırsal kesim ileri gelenlerini içine alacak bu tür bir katılımın, sadece Balkan Hıristiyanlarının değil, fakat aynı zamanda kötü yönetimden ve hükümet kararlarının dışında bırakılmaktan bıkan Arapların da özerklik taleplerini yatıştıracağına inanıyordu. Midhat Paşa’nın görüşüne göre, parlamento Hıristiyanları, siyasi bakımdan, ortaya çıkmakta olan Osmanlı milletiyle bütünleştirme potansiyeline sahipti. Nihâî gayesinin, esas itibarıyla, güçsüz bir dizi mini devletlerin federasyonu sayılabilecek laik bir devlet olduğu anlaşılmaktadır; bu, Sovyetler Birliği’nin 1936-91’deki “federalizm”ine benzer şekilde, güçlü üniter devleti daha da güçlendirmek ve “maskeleyip” amacına yönelik bir sahte federalizmdi.¹⁰

Meşrutiyetçiler, çok-dinli Osmanlı Devleti’nin, halkına Osmanlılığın faydaları doğru dürüst anlatıldığı takdirde, tutarlı bir politik birime dönüştürülebileceğine inanıyorlardı. Müslüman nüfusu, meşrutiyetçiliğin ve parlamentonun aslında, *cemaat*, *şura* (meclis), *icma* (toplumun görüşü) ve *meşveret* (danışma) gibi İslâmî prensip ve ku-

10 Midhat Paşa hakkında yeni bir değerlendirme için bkz. *Uluslararası Midhat Paşa Semineri, Edirne, 8-10 Mayıs 1984* (Ankara, 1986). Midhat Paşa’nın yargılanması ve ölümü için bkz. Bilal Şimşir, *Fransız Belgelerine göre Midhat Paşa’nın Sonu, 1876-1886* (Ankara, 1970). Midhat Paşa öteden beri modernist bürokratların göz bebeği, tutucu-İslâmcıların baş düşmanı olmuştur.

rumlara uygun olduğuna inandırmaya çalıştılar. Ayrıca, sultanı da halkın desteğine sahip olduklarına ikna etmek gerekiyordu; bunun için de kamuoyunu, kendileri de pek inanmayarak, milletin veya “halkın” sesi olarak nitelediler. Nitekim bir söylentiye göre, Namık Kemal, bir gün bazı gazeteci arkadaşlarıyla birlikte küçük bir kayıkla deniz gezintisine çıkmış ve birdenbire çıkan fırtınada kayık devrilecek gibi olunca, Namık Kemal sözde, “İşte Osmanlı kamuoyu, denizin dibini boylayacak,” demiş. Ama kayıktakiler kurtulmuştu, “kamuoyu” da!

Sonunda meşrutiyetçiler, özellikle Midhat Paşa, siyasi fikirlerini Avrupa’dan almak ve İslâmî karşılıklarını icat etmekle suçlandılar. Meşrutiyetçilerin halkın hükümete katılmasını istemelerindeki samimiyet de tartışılabilir. Meşrutiyetçiler Tanzimat’ın yolunda devam ettiler, çok “cahil” buldukları topluma danışmadan topyekûn değişiklikleri yukardan empoze ettiler. Halkı cahil bulmak hem bürokratların hem de, özellikle, sultanın görüşüydü. Bu çalışmanın bakış açısından, anayasa tecrübesinin belki en önemli fakat en çok ihmal edilmiş yönlerinden biri, otoritenin kaynağı olarak “halk” denilen bir varlığın mevcudiyetini kabul etmiş olması ve ikincisi Osmanlı halkının, yani milletin gayri-Müslimleri de kapsayan çeşitli etnik gruplardan ibaret olduğunu varsaymış olmasıydı. Parlamento müzakereleri Müslüman milletvekillerinin tekelindeydi ve bunlar milletin gerçek temsilcileri gibi hareket ediyor ve devletin İslâmî karakterini ve sultan-halifenin “kutsal” haklarını vurgulamak ve bürokrasiyi profesyonel yetersizliğinden dolayı eleştirmek için hiçbir fırsatı kaçırmıyorlardı. Nüfusun tümü tarafından paylaşılan organik, psikolojik ve kültürel temellere dayanmayan ve büyük bir ekonomik başarısı bulunmayan Osmanlıcılık, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında mevcut –ve bazı yönlerden giderilmesi imkânsız– etnik, dinî ve ekonomik farkları daha yüksek bir bilinç seviyesine taşımaktan başka bir işe yaramamıştır. Bu farklılıklar zamanla daha da ehemmiyet kazanmıştır, çünkü sınıf farklılıkları etnik-dinî çizgileri izler görünmüştür.

Osmanlıcılık, klasik Osmanlı Devleti’nde hüküm süren dinsel ve toplumsal ayrımcılığın tam bir antitezi olduğundan, klasik bürokrat-

ların sayesinde grup dengesi sağladıkları ve devletin pratik varlık nedeni olan “hükümet sanatını” anlamsız kılmıştır. Osmanlıcılık bugün Osmanlı tarihinin hemen hemen bütün araştırmacıları tarafından iflas etmiş bir ilke olarak görülmektedir ve bunun da başlıca sebebi imparatorluğun parçalanmasını önleyememiş ve bir birlik ideolojisi olarak imparatorlukla birlikte tarihe gömülmüş olmasıdır. Bu yargı, eğer Osmanlıcılık sadece Hristiyanları Müslümanlarla uzlaştırmanın ve onların imparatorluğun içinde tutmanın bir âleti olarak görülecek olursa doğrudur; fakat Osmanlıcılık Müslümanların bakış açısından incelenecek olursa, modern millet kavramını mevcut dinî cemaat toplumuna aşıladığı ve ona yeni bir biçim, daha büyük bir canlılık ve yeni bir hayat beklentisi verdiği söylenebilir. 1870’lerin sonunda, Hristiyanlar Osmanlılığı sultana bağlı kalmalarını sağlayan bir tuzak sayarak reddetmeleri üzerine, Müslümanların çoğu bu akımı *tevhid*’in (birlik) bir ifadesi olarak kucaklamak suretiyle tepki gösterdiler. *Tevhid*, Osmanlıcılığın İslâmî olmayan prensiplerden kaynaklanmış olmasına rağmen, İslâm’ın temel inançlarından biriydi. Araplar Birinci Dünya Savaşı’nın sonuna kadar Osmanlıcılığın sadık savunucuları olarak kaldılar. Gerçek şudur ki, Osmanlıcılık temelde hem geleneksel dinî toplumlardan, hem de Tanzimatçılar veya İslâmcılar tarafından hedeflenmiş idealden çok farklı olan bir dizi yeni Müslüman gruplar yaratmaya yardım etmiştir. Bu noktanın üstünde önemle durmakta yarar vardır.

MERKEZİYETÇİLİK, OSMANLILIK VE BÖLGEÇİLİK

Osmanlıcılık, birleştirici niyetiyle tam bir tezat halinde, bölgecilik, etnik bilinç ve grup çıkarı gibi çeşitli merkezkaç etkileri harekete geçirdi. Bu kimlik parçalanması –veya bölünmesi– Osmanlıcılığın içine sinmiş bireyseldi bir felsefeden olduğu kadar, etnik ve bölgesel bilincin uyanmasına yol açan kültürel, sosyal ve idarî değişikliklerden kaynaklanmıştır. Yukarı doğru yer değiştiren orta ve aşağı sınıf temsilcileri birbirine benzemeyen mahallî kültür, örf ve özelemlerini beraberlerinde getirdiler ve bunların filizlenmekte olan “ulusal” kültürün bir parçası olmasını, hiç değilse toplumda biraz saygı görmesini beklediler. Ger-

çekten de, Osmanlı İmparatorluğu'nda "ulusal" kültürün ve milliyetçiliğin doğuşu, "halkın" folk kültürü tanınmadan aşağı sınıf temsilcileri iktidara gelmeden mümkün olamazdı. Kitabımızın bu altbölümünde, Müslümanlar arasında etnik kimlik tespiti ve millet oluşumu sürecinin bir parçası olan ve hepsi de Osmanlıcılığın etkisi altında kalan mahallcilik ve bölgecililiğin yükselişi üzerinde duracağız.

Klasik Osmanlı İmparatorluğu vilâyet, şehir, kasaba ve köylerinin kültürüyle uğraşmamış, böyle işlere karışmamıştır. Çünkü kimlik değiştirmenin başlıca aracı –yani, eğitim– devletin değil, toplumun, cemaatlerin elindeydi. 19. yüzyılın merkezîyetçilik dürtüsü esas itibarıyla merkezin siyasi otoritesini taşranın zararına güçlendirmekle ilgiliydi. Osmanlıcılık, merkezin taşra üzerindeki kontrolünü korumasına yardım eden "halkın" özerkliğini baltalamaya yarıyordu. Boşnak derebeyleri, Adana'dan Musul'a kadar uzanan Toros dağlarındaki aşiret liderleri, Arabistan ve Suriye'deki şeyhler ve Libya'daki Karamanlılar gibi oturmuş hanedanlar gibi geleneksel liderler yavaş yavaş yerlerini merkezden atanan kişilere ya da merkezin politikalarına yakın yerlilere bırakıyorlardı. Bunlar genellikle yeni orta veya aşağı sınıf üyeleri oluyor ve statülerini iyi bir aileden gelmekten çok eğitime ve ekonomik başarılarına borçlu bulunuyorlardı.¹¹ Bu yeni mahallî liderler hükümetin reformcu çabalarını desteklediler. Bunu sadece geleneksel mahallî eşrafı etkisiz hale getirmek ve müttefiklerini gözden düşürmek için değil, aynı zamanda, ilerde kendilerine oy verecek seçmenler olarak gördükleri halkın sadakatini sağlamak için yaptılar.

Osmanlıcılıkla birlikte merkezîyetçilik böylece merkezî hükümeti kırsal kesimdeki eski geleneksel müttefiklerinden yoksun kıldı fakat onun yerine yeni mahallî elitler arasından bir dizi "modernist"

¹¹ Martin van Bruinessen Güneydoğu Anadolu'da meydana gelen sosyo-politik değişikliğin ve etnik bilincin uyanışının iyi bir analizini yapmıştır; bkz. *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (Londra, 1992) (Türkçesi: *Şeyh, Ağa, Devlet*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002). Van Bruinessen'in Doğu Anadolu ve Kürtler hakkında yazdığı yazılar toplanmış, Türkçeye çevirilmiş ve Türkiye'de kitap halinde yayımlanmıştır: *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992. Kültürel bir sistemin kompozisyonu hakkında bkz. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York, 1973).

dostlar yarattı.¹² Çıkarları ve modernist felsefelerinin gereği olarak merkezde yer almış görünen yeni liderler aynı zamanda kültür ve aile bağları nedeniyle mahallî cemaatlerle de yakın ilişkiler içindeydiler. Bunların arasında popüler dinî tarikatlerin üyelerinden başka modern okullarda eğitimlerini tamamlamış kişiler ve cemaatin içinde sivrilmiş kimseler de vardı. Bunlar şöhretlerini statülerinden dolayı taşıdığı unvana değil, bir değişiklik veya reforma önyak olmalarına veya hiç değilse yerli halka iyi bir hükümetin kaderlerini değiştirebileceğini söylemiş olmalarına borçluydular. Böylece aşağı sınıflardan gelen yeni eşraf kendilerini mahallî nüfusla ve modernist –sonunda milliyetçi– özlemlerle özdeşleştirmişler ve hükümet beklentilerini karşıladığı takdirde ortanın müttelikleri olmaya adaydılar. İmparatorluğun küçük idarî bölümlere –vilâyet ve onlara bağlı sancak ve kazalar– bölünmüş olması sayesinde uzun zamandan beri unutulmuş olan kasabalar orta sınıfların tarımsal kanadı için bölgesel güç merkezlerine dönüştürülmüştü: Selçukluların başkenti olan Konya; Kürt ileri gelenlerinin yurdu olan Diyarbakır aynı zamanda Akkoyunluların merkeziydi; Türk Alevilerinin merkezi sayılan Sivas; İran’a açılan kapı, Erzurum; Ramazanoğulları’nın eski tımarı olan Adana; ve daha birçok yer yeni kültürel, idarî ve ticarî merkezler haline geldiler ve kendi mahallî kimlikleri ve çıkarları ile gelişerek geçmişlerinin köklerini aramaya başladılar. Bünyelerinde birçok mahallî eşrafın hizmet ettiği vilâyet, sancak ve kaza idare kurulları sadece, uygun gördükleri zaman, merkezin emrettiği reformları uygulamakla kalmayarak mahallî çıkarları savunmak ve kültürel özelliklerini ifade etmek için birer araç oluşturdular. Bu bölgesel merkezlerde, araştırmacılara birçok Anadolu şehir ve kasabalarının ve eşrafının sosyal tarihini ve ünlü ailelerinin ve merkezle ilişkilerinin tarihini yazmalarını mümkün kılan bir literatür üretildi.¹³ Daha birçok

12 Suriye için bkz. David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York, 1900), s. 90-98.

13 Bkz. M. Çağatay Uluçay’ın klasik eserleri: *Onsekiz ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda Saruhan’da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri* (İstanbul, 1955) ve *Manisa Tarihi* (İstanbul, 1939); ayrıca bkz. M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi* (Ankara, 1948); Osman Bayatlı, *Bergama’da Yakın Tarih Olayları XVII-XIX Yüzyıl* (İzmir, 1957); ve Mehmed Bilgin, *Sünnene* (İstanbul, 1990). Kendi araş-

değerli mahallî tarihler gibi, bunlar da birçok araştırmacı tarafından ihmal edilmiştir; oysa, hepsi de reformlar ve sosyal ve siyasi değişiklikler hakkında, merkezî hükümetin çizdiğinden çok farklı bir görüş açısı sergilerler. Sözü ettiğimiz literatür aynı zamanda ileri gelenlerin aileleri ve 1919 ile 1922 arasında Anadolu'da girişilen bağımsızlık savaşına katılımları hakkında değerli bilgiler sağlar.¹⁴

1870'lerin sonunda Anadolu'dan gelen ve bu çalışmanın birçok yerlerinde daha önce de sözü edilmiş olan konsolos raporları da toplumsal konumlarının bilincine varmış olan birçok yerlinin özlemlerini dile getirmekten ve merkezî hükümeti kırsal kesimi ihmal ettiği için suçlamaktan çekinmediklerini gösterir. Kırsal kesimin bu yeni bilincini gösteren bir olay sultan Abdülhamid ile Said-i Nursi (Bediüzzaman, 1876-1960) arasındaki buluşmadır. Said-i Nursi'nin öğretileri bugün çağdaş Türkiye'nin en büyük ve en nüfuzlu dinî tarikatlerinden biri olan Nurculara rehber olmaktadır. Bir Nakşibendi ve Bitlis vilâyetinden bir Kürt olan Nursi hemşerilerinin gönüllü sözcüsüydü, ama Kürtlüğü bir politik bağlılık temeli olarak reddetmiş ve Türk devleti ile İslâm milletini savunmuştur.¹⁵ 1902-1903 yıllarında Abdülhamid'den bir randevu alarak kendisine şu arizayı sunmuştur:

Doğu Anadolu'lular Osmanlı milletinin önemli bir kısmını teşkil ederler. Hükümet durumlarını bildiği halde, yine de ihtiyaç duyulan hizmetlerle ilgili bazı dilek ve talepleri iletmek için yüksek müsaadelerinizi istirham ediyorum. Doğu Anadolu'da bazı modern okullar açıldı, fakat bunlardan ancak Türkçe bilenler istifade ediyor. Türkçe bilmeyenler medresede okutulan fen derslerini ilerletmek ve bir yere gelmek için yeterli sayıyorlar. Böylece çocuklar modern eğitim ve öğretimden yoksun kalıyorlar, çünkü bu modern

tırmaların (yayımlanmamıştır) Gaziantep (Ayıntap) ve Balıkesir illerinde odaklanmış ve metiminde ifade ettiğim görüş ve düşüncelerime ampirik kanıtlar sağlamıştır. Bkz. bu bölümde 5. dipnot.

14 Bkz. Sami Önal, *Milli Mücadelede Oltu* (Ankara, 1968).

15 Bkz. Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, 7. baskı (İstanbul, 1988; Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, N.Y., 1989) (Türkçesi: *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim, Bediüzzaman Said Nursi*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992); EI (*İslâm Ansiklopedisi*; yeni İngilizce baskısı), "Nursi" ve "Nurculuk" madde başlıkları.

okullarda ders veren öğretmenler mahallî dili bilmiyorlar... Bu sorunun çözümü hükümetin Doğu Anadolu'da, Bitlis, Van ve Siirt'te masrafı bütçeden karşılanmak üzere modern okullar açması ve en az elli öğrenci kaydederek bunların din derslerine ek olarak müsbet ilimleri de öğrenmelerini sağlamasıdır. Böylece önerilen Doğu Akademisi'nde (metinde mektep ve üniversite denmiştir) millî eğitimin temelini teşkil edecektir. Bu temel de birlik ve beraberliğin harcı olacaktır... Böylece Doğu insanları anavatanımızın güçlü bir parçası olacak ve doğal yetenekleriyle uygarlığa yatkınlığını kanıtlayacaktır.¹⁶

Sultan Abdülhamid, Said-i Nursî'yi Yıldız Sarayı'nda kabul etti. Said-i Nursî saraya kaba saba yerli kıyafetiyle geldi. Doğu Anadolu'nun yürekler acısı ekonomik durumunu anlattıktan sonra Nursî halifeden yetkisini kullanarak Müslümanların sadece ruhanî değil fakat aynı zamanda maddî ihtiyaçlarını da tatmin etmesini istedi. Sultana, İslâm zorbalığı yasakladığı için sadakatsizlikten sanık olan kişilerin gizli jurnallere dayanılarak gelişigüzel cezalandırılmak ve sürülmek yerine nizamî mahkemeler tarafından yargılanmaları gerektiğini söyledi.

Abdülhamid'in rejimini eleştirdiği için tutuklanan ve yargılanan Said-i Nursî mahkemede asıl kimliğinin Osmanlı olduğunu, Kürtlüğünün ise sadece bir altkimlik olduğunu ve “doğduğum ve büyüdüğüm bölgede yaşayan insanlara verilen addan geldiğini” bildirdi. Fakat yine de mahallî örf ve âdetlere ve kıyafete saygı duyulması gerektiğinde ısrar etti.

Ben Doğu Anadolu dağlarında doğdum. Benim kaba giysilerime o bölgenin “gözlükleriyle” bakmanız gerekir, İstanbul'un incemiş zevkiyle değil. Bunu yapmazsanız (kültürel özelliklerimize saygı göstermezseniz) bizi İstanbul'a yabancılaştırırsınız... Benim kıyafetim ve davranışım İstanbul'da hüküm süren normlara aykırıdır. Kistasınız görünüşe değil, ruh (iman) ve doğru olan gibi yüce ve kalıcı bir şeye dayanmalı.¹⁷

16 Şahiner, *Bilinmeyen*, s. 84-85.

17 Bkz. *a.g.e.*, s. 90.

Nursi'nin mülâhazaları Osmanlıcılığın Müslümanları bir tür siyasi topluluğa dönüştürdüğünü ve mahallî kimlik ve teamül bilinçlerini keskinleştirdiğini göstermektedir. Müslümanların davasını savunmakla suçlanamayacak olan Peter Hardy, Seyyid Ahmed Barlevi'nin hayatını inceledikten sonra, Hindistan hakkında buna benzer çarpıcı bir gözlemi dile getirmiştir: "Seyyid Ahmed ve Feraiziler tarafından başlatılan reform hareketi Hindistan Müslüman toplumunun bir müminler topluluğundan ortak eylem iradesine sahip bir siyasi birliğe dönüştürmüştür. Seyyid Ahmed'in mesajı Hindistan'daki Müslüman toplumunun üst tabakalarına değil, âciz ve hakir tabakalarını cezbetmiştir."¹⁸

Merkeziyetçiliğin amaçladığı tekdüzelik ve homojenliğin ortasında etnik ve dinî bilincin artışına devletin elitleri arasında bile rastlamak mümkündü, çünkü hükümetin personel ihtiyacı bölgesel kültürlerine bağlı kalan memurları hızla yukarı doğru sürüklüyordu. Rus taraftarlığıyla dile gelmiş, bir Nakşibendi sempatzanı olup 1875'te sadrazamlık yapmış olan Mahmud Nedim Paşa sık sık Çerkez hemşehri ve arkadaşlarıyla buluşur ve mahallî folklordan çok zevk alırdı. Sultan Abdülhamid annesinin Ubih diye bilinen küçük Çerkez grubuna büyük bir sempati beslemiştir, ama sonradan kendisini açıkça etnik bir Türk olarak tanımlamış ama yine de Müslüman kimliğine öncelik vermiştir. Tanzimat Osmanlıları devleti küçük, dar tabanlı ve tecrid edilmiş idarî bir aygıttan yeni bir halkçı temele dayanan geniş bir siyasi ortaklığa dönüştürmeye çalışmıştı. Sultan Abdülhamid Tanzimatçılardan miras kalan Osmanlıcılığı genişleterek ona İslâmcılığın kültürel ve psikolojik unsurlarını aşlamıştı. Böylece İslâmcılık bir ideoloji olarak mahallî dinî cemaatleri daha geniş bir siyasi birime, Osmanlı proto-milletiyle bütünleştirmeye katkıda bulunmuş ve aynı zamanda daha geniş İslâmî ve Osmanlı kimliklerine meydan okuyan ve/veya onlarla uzlaşma arayan mahallî etnik ve diğer alt kimliklerin canlanmasıyla rekabet etmiştir.

18 Peter Hardy, *The Muslims of British India* (Londra, 1972), s. 58; benim bu elinizdeki kitabımın Birinci Bölümü'ne, Hindistan'daki *dirilişçilik* hareketiyle ilgili kısımlarına bakın.

İSLÂMÇILIK VE MİLLET KAVRAMI

Abdülhamid'in İslâmcı politikası Osmanlıcılığı hızlandırdı ve ona yeni bir yön ve içerik verdi. Tanzimat hükümeti merkeziyetçiliği, ortak vatandaşlığı gerçekleştirmiş ve toplumda bir ölçüde homojenliği sağlamak için daha başka tedbirler almıştı, fakat Osmanlı tebaasının dinî, etnik, dilsel ve mahallî kimliklerine karışmamıştı. Bu kimlikler ortak bir Osmanlı kimliği içinde eriyecek yerde daha da kuvvetlenmişti. Osmanlılık bu alt kimliklere bir tehdit teşkil etmekle kalmamış, birleşik bir Osmanlı milleti yaratma çabasının uyandırdığı güçlerin üstesinden gelecek psikolojik ve kültürel güçten yoksun kalmıştır. Özellikle Hristiyanlar imparatorluğa tamamen yabancılaşmışlardır, Çünkü Osmanlıcılığı bir Müslüman birlik ideolojisi olarak görmüşlerdir, her ne kadar bazı yüksek sınıf gayri-Müslimler görünürde bu ideolojiyi kabul etmiş olsalar da. İslâmcılık, Berlin Antlaşması'nın getirdiği ve Balkanlar'daki çeşitli Hristiyan varlıklarının Avrupa'dan ayrılmasını haklı gösteren millet-devlet fikrine karşı çıkmaya çalışmıştır. Bu grupların "milliyetçiliği" aslında dinî mahiyetteydi. İkna edici bir şekilde iddia edilebilir ki, 19. yüzyılda Balkan Hristiyanları arasında başgösteren milliyetçi hareketler, vergiler dışında bir sömürge pazarı veya hammadde kaynağı olarak bölgede bir çıkarları olmayan Osmanlıların "sömürgeci" yönetiminden kurtuluş hareketleri olarak değil, geleneksel düzenin çöküşünün sonuçlarına karşı protesto hareketleri olarak başlamış ama çok geçmeden din ve etnik köken bakımından yabancı bir ırkın, yani "Türklerin" siyasi tahakkümünden kurtuluş hareketlerine dönüşmüştür. Balkanlar'da beşyüz yıl süren Osmanlı hâkimiyeti Hristiyanlara her şeye, tıpkı Müslümanlar gibi, dinî açıdan bakmayı öğretmişti. Balkan Hristiyanlarının modern siyasi kimliğinin en kuvvetli "ulusal" özelliği kendi Ortodoks milletlerine üye olmaktan kaynaklanıyordu ve bu etnisite ile birleşerek Bulgarlar, Sırlar ve diğerleri arasında ayrı ayrı milletler oluşturmaya yönelik bir baskı yaratıyordu. Balkan devletlerinin "ulusal" tarihleri esas itibarıyla 1878'de bağımsızlıklarına kavuşmalarından sonra yazılmış ve doğal olarak gerçek olayları yansıtmamış, sadece geçmişin sübjektif yorumları olarak

millî egolarını tatmin etmeyi amaçlamıştır. Millî başarısızlıklarının suçlusu tabîi “Türkler”di, Müslümanlıktı ve “beşyüz yıllık boyunduruk”tu. Aslında, Balkan Hıristiyanlarının 19. yüzyıl içindeki siyasi hareketleri, paradoksal bir biçimde Avrupa tipi reformların sonuçları olan merkeziyetçilik sayesinde birdenbire vatandaşların günlük hayatına karışmaya başlayan bir hükümetten “kurtulmayı” amaçlamıştır.¹⁹ Bununla birlikte, hayalî Türk-İslâm milleti, “olaylardan sonra” yazılmış “millî” tarihlerin yazarları tarafından Balkan halklarının Batı uygarlığına ulaşmasının önündeki en büyük engel olarak gösterilmiştir. (Ne gariptir ki, bugün, 1998’de, Müslüman Türkiye, eskiden Osmanlı İmparatorluğu’nun bir parçası olan Balkan devletlerinden daha Batılılaşmış ve ekonomik, siyasi ve kültürel bakımdan daha ileridir!)

Abdülhamid, Balkan devletlerinin bağımsızlığının arkasından Arapların da Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayrılacaklarına ve bunun Anadolu’nun Ermenilere, Rumlara ve belki de Kürtlere kaptırılmasına yol açacağına haklı olarak inanıyordu. İslâmcılığın amacı Arapların kopmasına engel olmaktı ve bundan dolayı diğer grupların “haklarını” korumak bahanesiyle Osmanlı içişlerine daha fazla müdahaleleri önlemek için *cihad* tehdidinde bulundu. Dinibütün bir Müslüman ve halife olarak Abdülhamid başlıca görevinin İslâm’ın namusunu ve etnik farklılıklarını dikkate almaksızın bütün Müslümanların haklarını ve bağımsızlıklarını korumak olduğuna samimiyetle inanıyordu, fakat aynı zamanda çok iyi biliyordu ki Araplar, “Arap olarak hayatlarını sürdürebilmeleri”, ya hükümetin iç politikaları ya uluslararası gelişmeler yüzünden tehlikeye girecek olursa Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayrılmak isteyeceklerdi. Böylece İslâmcılığı Osmanlılık-İslâmcılıkla birleştiren Abdülhamid Türklerden çok Arapların çıkarlarına hizmet edecek bir ideoloji icat etmiş oldu. Görülüyor ki Arapların “millî” hareketi esasında ayrılıkçı bir hareket değildi. Arapların birçoğu Osmanlı hükümdarlarını yabancı bir sömürgeci güç olarak değil, sadece Arap kökeninden olmayan, iktidarda bir hanedan olarak görüyorlardı ve

19 Bkz. Kemal H. Karpat, “Gli stati balcanici” (Balkan devletleri).

Osmanlı Devleti ve hanedanı Müslüman kaldıkça ve Arapların hayat tarzına saygılı oldukça, özlemlerini yerine getirmeye söz verdikçe ve onları Avrupa işgaline karşı korudukça, itaat etmekten geri kalmıyorlardı. Geçmişteki şan ve şereflerini ilk hatırlayan veya hayal edenler ve tarihlerinin modern bir versiyonunu yaratmaya çalışanlar Müslüman değil Hıristiyan Araplardı. Bu Hıristiyan Arapların milliyetçi edebiyatı sultanın canını fazla sıkmadı; ama Abdülhamid Müslüman Araplar arasındaki ayrılıkçı eğilimlerden olağanüstü bir kaygı duyuyordu. Bir ara, Ahmed es-Sulh adında Suriyeli bir liderin, Şam'da sürgünde yaşayan Cezayirli lider Abdülkadir'in ve bazı Suriyeli ileri gelenler ve kabile şeflerinin desteğiyle, Osmanlı imparatorluğu parçalanacak olursa Suriye'nin ayrılması ve bağımsızlığını ilan etmesini hedef alan bir plan hazırlamak için 1878'de bir toplantı düzenlediğini haber almıştı.²⁰ Daha sonra da, Arapçılığın savunucusu ve Abdülkadir'in yakın silâh arkadaşı Şeyh Tahir el-Cezayiri'nin faaliyetlerini öğrenmişti.²¹

Muhtemel ayrılıkçı entrikaları önlemek için sultan Arap ileri gelenlerine kur yapmaya başladı. Sadece Abdülhüda gibi Suriyeli dinî liderlerin değil, Azm ailesi ve İzzet Paşa el-Abir (sultanın katibi) gibi güçlü toprak sahiplerinin de desteğini kazanmaya çalıştı ve Arapları Osmanlı ordusunda subay olmaya teşvik etti. Bunun sonucu olarak Araplar Osmanlı subaylarının aşağı yukarı yüzde onbeşini oluşturmaya başladılar. Ordudaki subay sayısı 1884'te 10.000 iken 1896'da 18.000'e çıkınca Osmanlı ordusundaki Arap subaylarının sayısı 2.700'e çıktı.²² Arap ileri gelenleri ve mevki sahipleri mahallî idare kurullarına üye oldular, unvan, nişan ve emekli maaşlarıyla onurlandırıldılar ve vilâyetleri protokol listelerinin başına alındı. Dolayısıyla birçok Arap kendilerini iyi niyetli Osmanlılar olarak telâkki etmeye başladılar – merkezî hükümet Araplıklarına, mevkilerine veya çıkarlarına

20 Eliezer Tauber, "The Political Role of the Algerian Element in Late Ottoman Syria," *International Journal of Turkish Studies* 5 (1990-91 kısı): s. 28-29.

21 Commins, *Islamic Reform*, s. 41-42, 89-98.

22 Bkz. Reeve S. Simon, "The Education of an Iraqi Ottoman Officer," *The Origins of Arab Nationalism*, yay. Rashid Khalidi (New York, 1991), s. 156 ve müt.

dokunmadıkça... Suriye'deki ayrılıkçı ve milliyetçi heyulaya Arnavut Müslümanları arasında benzer çalkantılar eklenince ve özellikle Prizren birliğinin kuruluşu sultanın Müslümanlar arasında birlik sağlama çabalarını güçlendirdi. Abdülhamid Müslümanlara seslenirken onlara nadiren *ümme*t diye ve daha da seyrek olarak *cemaat* diye hitabeder, genellikle *Müslümanlar* derdi. Sultan *ümme*t'in varlığını inkar etmez fakat onu dinî bir fikrin ifadesi olarak değil, fakat daha ziyade canlı bireylerden oluşan gerçek bir topluluk olarak görürdü. Abdülhamid *dünyevî* bir Müslümandı. Onun için de bireylerden akıl ve muhakemelerini kullanarak hem içinde yaşadıkları dünyayı hem de dinlerini akılcı bir şekilde anlamalarını ve toplumun öbür dünyada değil bu dünyada bekasını sağlamalarını isterdi.

Abdülhamid'in önerdiği bu rasyonel düşünce tarzı gerçekten devrimciydi; oysa devrimcilik sultanın aklına gelebilecek düşüncelerin sonuncusuydu. Osmanlı İmparatorluğu'nun neredeyse kuruluşundan bu yana, dinin aracı olarak görünmesine rağmen aslında hem kurulu dinî düzenin hem de bireyin üzerinde yer alırdı. Teorik olarak devlet dine uymak ve ona hizmet etmek zorundaydı, fakat geleneksel Osmanlı kurumsal yapısı ve siyasi kültür, devlet üstünlüğü ilkesinin temeline oturtulmuştu. Sultan Abdülhamid görünürde devleti dinin hizmetine koşmuştu, ama yakından bakılacak olursa sözde "teokratik" tedbirlerinin sadece bir makyaj olduğu ve eski görünüşleri muhafaza etmek olduğu anlaşılır. Yaptığı şey –ki bu yaklaşımını anlamanın anahtarıdır– topluma (bireylerin toplamı) devlet üzerinde öncelik ve üstünlük tanımak ve hilafete toplum ile ilişkilerinde saltanata göre üstünlük tanımaktı. Ancak Abdülhamid'in gerçek gayesi devleti ve kendi üstünlüğünü muhafaza etmektir. Kuşku yoktur ki, Abdülhamid toplumu seferber etmeye çalışmışsa, bu kısmen, kontrol altına alamadığı bürokrasiye karşı bir kalkan olarak kullanmak içindi. Böylece, toplum devletin kaynağı ve bir bakıma meşruiyetçilerin kendi iktidarlarını desteklemeleri için boşuna seferber etmeye çalıştıkları "halk"ın eşanlamlısı oldu. Toplumun ve onun başı olan halifenin üstünlüğünü kabul etmekle, Abdülhamid farkında olmadan devleti, dini kullanmasına izin ve

ren dinî-esatirî ve mistik havadan kopardı. Devleti gerçek kimliğiyle ortaya çıkardı: efendisinin âmâline hizmet eden insan yapısı, dünyevî bir örgüt. Devletin salt siyasal doğasını ortaya koyarken, Abdülhamid aynı zamanda kendi mutlakiyetçi yönetimini de, halifenin meşrulaştıramadığı dünyevi bir olgu olarak sergiledi. Gerçekten de, devlet tarafından desteklenmeden, halifenin pek az siyasî inandırıcılığı olabilirdi: meğer ki, siyasetten arındırılmış bir diyanet işleri dairesine dönüştürülebilirsin, bu mümkünse tabî... (Bunun mümkün olamayacağı korkusu 1924'te hilafetin kaldırılmasına yol açmıştır.) Devletin, bireyin idrak ve havsalasının ötesinde üstün bir yaratı olarak büründüğü mistik [görünüm] devam etmekle beraber, Abdülhamid'in İslâmcı felsefesi, devlet otoritesini en üst düzeye çıkarırken bile devletçi felsefenin kökünü kazıyordu (bkz. Yedinci ve Sekizinci Bölüm).

Uzun süre Türk Tarih Kurumu'nun başkanlığını yapmış olan merhum Enver Ziya Karal ve daha başka bilim adamlarının görüşlerinin aksine, Abdülhamid bir teokrasi yaratmamıştı. Sultanın yaptığı gibi, teorik olarak hilafete saltanat üzerinde üstünlük tanımak bu iki makamı ayrı kurumlar haline getirmek sonucunu doğurdu. Gerçi, ikisi de hem devletle, hem dinle ilişkilendirilebiliyordu, ancak yepyeni bir tarzda... Böylece yeni bir sistemin gelişmesi için zemin hazırlanmış oldu: devletin ve dinin, her biri kendi özerklik alanında kalmak üzere, birbirinden bağımsız olarak hareket ettikleri bir sistem. Böyle bir sistemin hiçbir zaman gerçekleşmemiş olması devletin üstünlüğüne ilişkin sabit fikirler ve devletle dini bir çatışma ortamı içine sürükleyen yanlış bir modernizm anlayışı yüzündendi. Onun içindir ki, Abdülhamid 1908'de iktidardan uzaklaştırıldıktan sonra, İslâmcılarla devletçi-milliyetçiler arasındaki sinsî ideolojik kavgalar birden patlak vererek su yüzüne çıktı. Gerçek amacı muhtemelen II. Mahmud'dan önceki düzeni geri getirmek ve kendi iktidarını pekiştirmek olan Abdülhamid, dinin devlet vesayetinden kurtulmasına izin veren kapıyı açtı ve devleti de dine hizmet etmekte olduğu iddiasından vazgeçmesini sağladı. Ama bu süreç tamamlanmamıştı. Devlet dini kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya devam etti ve üstelik bunu genellikle laiklik adına yaptı.

Abdülhamid İslâmî bir anayasanın devletin işlevlerini yeniden tarif etmesi için çağrıda bulunmadı, çünkü (askıya aldığı) 1876 Anayasası gibi ikinci bir insan yapısı anayasa hoşuna gitmemiştir. Tanzimat reformlarını korumuş ve genişletmiştir, fakat II. Mahmud ve Tanzimatçılar tarafından yaratılan ideolojik ve kültürel kaos Abdülhamid'in saltanatı döneminde, devletle din arasındaki ilişkilerin iyi düzenlenmemesi yüzünden daha da kötüye gitmiştir. Sultan, *de facto* bir durumu teorik terimlerle ifade edememiştir. Bununla birlikte, tablonun bir de parlak yanı vardı: toplum kendisini devlete mutlak tebaiyetinden kurtarmaya başlamış ve, duruma göre, devletin işbirliğiyle veya devlete rağmen, kendi kültürünü yaratmaya çalışmıştır. Böylece, kâh devletin planı çerçevesinde fakat çoğu zaman toplum, kültür, din, karakter özellikleri ve öz savunmanın diyalektik etkışimlerine göre bir millet yaratılmış olacaktı.

MİLLET

Çoğu modern millet-devletlerin kimliği dil, din, etnik köken, tarih, vs. benzerliklerine dayanan bir siyasi bilinçten gelir. Bunlar bir milletin efradını bir arada tutan ortak bağlardır. Modern bir milletin oluşumunda rol oynayan unsurların hepsi veya çoğu, yüzyıllardan beri, farkına varılmadan ve sürekli olarak değişen bir biçimde mevcut olmuş olabilirler. Diğer bir deyişle, millî kimlik ve milliyetçilik, hem bir veya birden çok kaynaktan çıkan bir kimliğin hem de o kimliğin sözde tek ve üstün doğasının sübjektif algılanmasından ve kolektif bilincinden doğar. Abdülhamid, belirli bir toprak parçasıyla sınırlı vatana ve/veya etnik köken veya dile bağlılık olarak tanımlanan millet kavramına karşı çıkmasına rağmen, İslâmcılığı Osmanlıcılığa aşılınca, ortaya hem İslâm'a hem de çeşitli tarihî, bölgesel ve etnik özelliklere kök salmış bir millet duygusu çıktı. Abdülhamid halife olarak, dinî manevralarla kurtarıcı bir Müslüman milliyetçiliğinin zuhurunu yönetti ve onayladı. Bu aslında normal bir siyasi-entelektüel veya millî, “uyanış” hareketiydi. Sultan devleti kullanarak, Müslümanların dinî kimliğini çok yüksek bir bilinç seviyesine çıkardı ve bu İslâmî kimliği bir özsaygı, onur ve

gurur kaynağı haline getirmeye, yani Liah Greenfeld'in tabiriyle bir Müslüman milliyetçiliğine dönüştürmeye çalışarak ona büyük bir değer izafe etmiştir.²³ Abdülhamid'in milliyetçiliği Müslüman toplumuna, insanî doğası ve dünyevî ihtiyaçları hakkında gerçekçi bir anlayış aşılmasıdır. Din aracılığıyla ifade edilmiş olması –zaman zaman kurulu İslâm düzeninin ve onu istismar ederek yaşayanların zararına çalışan bir yaklaşım–özden ziyade bir yöntem meselesiydi. Nitekim, İslâm dünyasının dört bir yanında başgösteren milliyetçilik, Rus Müslümanları arasındaki tartışmaların gösterdiği gibi, bir aydınlanma süreci veya bir akılcılık ve siyasi eylemcilik karışımıydı ve kimi zaman yanlış olarak *İslâmî reformculuk* diye adlandırılan akımdan ayırt edilmesi imkânsız gibi görünüyordu.

Abdülhamid'in İslâm birliğini savunması ve özellikle İslâm'ı bilim ve uygarlıkla bağdaşmayan bir yanı olmayan soylu bir din olarak göstererek övmesi psikolojik olarak Müslümanların moralini yükseltiyordu. Toplumlarının ekonomik ve politik gerikalmışlığının dinî kültür ve kimliklerinin kabahati olmadığına inanarak bu yürekler acısı durumlarının nedenini içinde bulundukları toplumsal, siyasal ve ekonomik ortamda aramaya başladılar. Bu, dinî kisveye bürünmüş bir tür modernist uyanıştı ama Ruslarla Avrupalılar ne olduğunu anlayamadıkları için bu hareketi kötülererek “Müslüman fanatizmi” diye yaf-talıyorlardı. Daha ciddi bir gözlemci, “Müslüman fanatizmi”nin eski bir dinî kimliğin siyasallaşma yoluyla yeni bir kimliğe bürünmesinin yarattığı entelektüel ve duygusal gerginlikten kaynaklandığını anlardı. Sultan maddî ilerlemeye önem vermek zorundaydı, çünkü “gâvur” II. Mahmud gibi, o da devletin güvenliği ve toplumun refahı için bunun şart olduğuna ve tek başına dinin yeterli olmayacağına inanıyordu. Ne var ki, toplumu maddî bakımdan iyileştirmek için harcadığı çabalar kapsamında getirdiği yenilikler, paradoksal bir şekilde, Müslüman bireyleri kendi çıkarlarının ve Osmanlı merkezî idaresiyle anlaşmazlıklarının bilincine ulaştırdı. Bir taraftan sultan, 1878'den 1908'e kadar ge-

çen otuz yıl içinde nisbî bir sükun ve birlik ortamını korurken ve kimlik dönüşümü ve toplumsal yeniden yapılanma süreci İslâmcılık ile Osmanlıcılığın şemsiyesi altında yoğunlaşırken, çeşitli sosyal, kültürel ve ekonomik güçler ortaya çıkarak millet oluşumunun yönünü değiştirdi. Modern eğitim önemli bir rol oynadı, çünkü öğretim ve resmî iletişim aracı olarak belirli bir dilin seçilmesini gerektiriyordu. Sultan genişleyen eğitim ve hukuk sistemlerini Türkleştirdi, ama Araplar, Rumlar ve Ermeniler kendi dillerinde kitap ve gazete yayımlamakta serbest bıraktılar. Dil ancak devlet millî tarafsızlığını bırakıp dili kendisini bir etnik grup ile –yani ilerde tartışacağımız gibi “Türkler”le– özdeşleştirmek için kullanmaya başlamasından sonra kimliğin belirleyici bir faktörü oldu. 1880’lerin ortasından itibaren ana dile ilgi kendisini esas itibarıyla bir aydınlanma ve bilgi edinme arayışı olarak gösterdi ve ancak daha sonra ulusal-siyasal kimliğin kriteri oldu. Araplar gibi yerleşmiş dilleri olan Müslüman gruplar kendi okullarını açıp buralarda kendi dillerini öğrettiler. Bunların kendi etnik kültür ve kimliklerini geliştirmelerine de, ayrılıkçılığı savunmadıkları sürece izin verildi. Etnikliğe karşı bu nispeten yardımsever politika kısmen sultanın eski Osmanlı geleneklerinden olan kültürel ve etnik çoğulculuğa saygısından kaynaklanmıştı. Ama aynı zamanda Abdülhamid’in yanlış bir görüşünden ileri gelmiştir: nitekim Abdülhamid etnik milliyetçiliğin Hristiyanlığa özgü bir şey olduğunu sanıyor ve 1878’de etnik Balkan vilâyetlerinin kaybedilmesi üzerine Osmanlı Hristiyanlarının sayısının büyük ölçüde azalmış olmasından dolayı milliyetçiliğin Müslümanlara sirayet etmeyeceğini düşünüyordu. Bu görüş 19. yüzyıl Osmanlı nüfus sayımlarının sonuçlarında da ifadesini bulur. Klasik Osmanlı nüfus sayımları (*tahrirler*) nüfusu Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ve Çingeneler olmak üzere dörde ayırmıştı. Midhat Paşa’nın birleşmiş bir millet yaratmayı hedefleyen Osmanlıcı rüyasından sonra yapılan 1877-78 sayımında dine dayanan eski sınıflama bırakılmış ve nüfusun tümü bireysel olarak sayılmıştır. 1882 ve 1914 sayımları etnik-millî kimliğin temeli olarak dili almış ve Balkan Hristiyanları nüfusunu Yunanlılar, Bulgarlar, vs. diye ayırmış, Ortadoğu Hristiyanları ise Erme-

niler, Latinler, Protestanlar ve Süryaniler gibi kategorilere ayrılmışlardır. Müslümanlara gelince, bunların hepsi etnik ve lengüistik özellikleri ne olursa olsun, İmparatorluğun sonuna kadar tek bir kategori olarak sayılmışlardır.²⁴

Osmanlı İmparatorluğu'nun kalan kısımlarındaki Hristiyan gruplar etnik ayrılıklarını kanıtlamaya devam etmişlerdir. Esas itibarıyla dinî-etnik bir toplum oluşturan ve buna uygun bir kimlik taşıyan Ermeniler çok geçmeden milliyetçiliği kucaklamışlar ve İmparatorluktan ayrılma isteklerini dile getirmişlerdir.²⁵ Aynı şekilde, Anadolu, Trakya ve Makedonya'da kalan Rumlar *syllagos*'larının [derneklerinin] faaliyetlerini büyük ölçüde arttırdılar. Bunlar aslında, "edebî ve bilimsel" dernekler adı altında faaliyet gösteren politik örgütlerdi, Yunan hükümetinin ve aralarında Abdülhamid'in yakın dostları banker G. Zarifi ve Hristaki Efendi, Zografos olmak üzere zengin Rumları maddî desteğiyle *syllagos*'lar Rumlarla meskûn belli başlı Osmanlı yerleşim merkezlerinin hepsinde pıtrak gibi çoğaldılar ve mevcut Rum eğitim kurumlarının yaydığı kültürel bilince siyasi ivme kattılar. Daha 1878'de sadece İstanbul bölgesinde Rumların yüzün üstünde okulları vardı ve yüzyılın sonunda bu sayı neredeyse iki katına çıktı.²⁶ Yeni gayri-Müslim milletler ortaya çıkmaya başladı. Örneğin, bir Makedonya milletini oluşturma çabaları 1880'den sonra hızlandı. Oysa, henüz Osmanlı egemenliği altında olan Makedonya'nın ayrı bir Makedon milliyet ve kimliği kazanmasına Bulgaristan, Yunanistan, Sırbistan ve bir süre için İngilizler karşı çıkmıştı.²⁷

Abdülhamid'in, bu virüsün Müslüman tebaalarına sıçramaması ümidi boşa çıktı. Etnik bilinç Müslümanlar arasında da yayıldı. Bunun başlıca sebebi eğitim (aydınlanma) ve bazen de Osmanlı hüküme-

24 Bkz. Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914* (Madison, Wis., 1985), s. 118-90.

25 Klasik Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermenilerin *millet* olarak tarihi ve Ermeni milliyetçiliğinin tırmanışı genellikle oldukça sübjektif bir biçimde ele alınmıştır; daha dengeli bir görüş için bkz. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (New York, 1980).

26 A. Synet, *Les Grecs en l'empire ottoman* (Constantinople, 1878).

27 Fikret Adanır, *Die makedonische Frage: Ihre Entstehung bis 1908* (Wiesbaden, 1979).

tinin başka grupların milliyetçiliğini dengelemek için bu eğilimi teşvik etmesiydi. Osmanlıcılığın himayesi altında ortaya çıkan bu tür bir etnik ulusal uyanış özellikle Arnavutlar gibi geniş Müslüman gruplar arasında açıkça görülebiliyordu. Arnavutların durumu ilerde daha uzun boylu ele alınacaktır. Bir de, biraz özel bir kategoriye giren Boşnaklar vardı. Arnavutlardan farklı olarak Boşnaklar, Osmanlı dönemi boyunca kimliklerinin bilincini korumuş olmalarına rağmen, kendi etnik toplumlarını geliştirmek ve örgütlemek konusunda fazla istekli ve hevesli değillerdi.²⁸ Daha küçük, daha marjinal toplumlarda da etniklik çalkantıları vardı. Mesela Musul vilâyetinde, toplam sayıları 68.000 kadar olan Yezidiler *sicill-i nüfus*'a kaydedilmeyi ancak kimlikleri kimlik belgelerine (*tezakir-i Osmaniye*) Yezidi olarak yazılması şartıyla razı oluyorlardı. Osmanlı hükümetinin sırf misyonerlerin Yezidileri Hristiyan yapmalarına engel olmak için kimliklerini tanımaya razı olması üzerine "Yezidi" sıfatı kimlik sahibinin dinini belirten sütuna yazıldı.²⁹ Suriye ve Lübnan'da sözde Müslüman-Hristiyan çatışmalarının ve 1901-1903 ayaklanmalarının –ki çoğu İngiliz, Rus ve Fransız konsolosları tarafından tahrik edilmişti– ve Dürziler arasındaki huzursuzluğun sebebi vergilendirilmeye ve askere alınmaya itiraz ve tepkileri ve özellikle eski otorite biçimlerinin yıkılışı ve bir çeşit "etnik" bilincin ileri sürülmesiydi.³⁰ Bir İngiliz memurunun izah ettiği gibi, "Dürziler söz dinlemiyorlardı, çünkü artık Şeyhlerin kontrolünden çıkmışlardı," ve "Osmanlı hükümeti Dürzilerin diledikleri gibi hareket etmelerine izin vermişti."³¹ Osmanlı hükümeti sonunda, İngilizleri fena halde kızdırmak pahasına, Harran Dürzileriyle silâhlı çatışmaya girmemeye ve anlaşmazlığı bir karma komisyon marifetiyle halletmeye karar verdi.³²

²⁸ Boşnak kimliği için bkz. Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way* (Princeton, N.J., 1995) ve benim yazım: *American Historical Review* 1997 (102): 1189-90.

²⁹ BA, Bab-ı Ali Evrak Odası, no. 318922, 18 Ocak 1914.

³⁰ Bkz. FO, 424, cilt 192, s. 143; cilt 197, s. 39; cilt 198, s. 93; ve cilt 202, s. 78 (bir dizi diplomatik mesaj).

³¹ FO 212, cilt 186, s. 62 (Konsolos Eyres'ten P.Curie'ye), 25 Aralık 1895.

³² FO 424, cilt 184, s. 522, 9 Aralık 1895.

Osmanlı İmparatorluğu'nda etnik-millî coşku Abdülhamid'in saltanatı döneminde doruğuna ulaştı. Bu, Osmanlıcılık-İslâmcılık ideolojisine rağmen ve hem de bunun sayesinde ortaya çıkmıştır. Sultan Abdülhamid Hristiyanları, Osmanlı vatandaşları olarak, himaye etti ve zaten iyi olan ekonomik durumlarını daha da iyileştirdi, fakat bu Müslümanların Hristiyanlara karşı düşmanlığını daha da arttırdı. Abdülhamid'in, Siyonizm'e karşı olmasına rağmen dostça davrandığı Osmanlı Yahudileri de Abdülhamid'in saltanatı sırasında özgürlük ve modernleşme yolunda hızlı adımlar attılar. Abdülhamid'in yönetimine muhalefet 1885'ten sonra örgütlendi. Gariptir ki, bunun da sebebi kendisinin "gerçek" bir Osmanlıcı politika uygulamak istememiş veya başaramamış olmasıydı. Nitekim meşrutiyetçilik gizli İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne katılan çok sayıda ve çoğu zaman antagonist etnik grupların üyelerini biraraya getirdi. İttihad ve Terakki, isminden de anlaşılacağı gibi Osmanlı birliğini korumaya adanmıştı kendini. Abdülhamid'in saltanatının sonlarına doğru Osmanlıcılık meşrutiyetçilikle eşanlamlı ve her grubun gelecekteki millî varlığını teminat altına alan bir devlet ilkesi olarak görülmeye başlandığında, siyasi özlemleri olan her etnik grup, kısa bir süre sonra meydan okuyacakları bir hükümetin himayesi altında aynı zamanda bir özgürlük ve etnik (millî) gelişme ilkesini de içerdigine inandılar.

1908 Jön Türkler devrimi o kadar büyük ve hızlı bir başarı kazandı ki, Katolik, Ortodoks ve Müslüman ruhbanı, hattâ Bulgar ve Rum komitacıları Osmanlı "kardeşler" olarak birbirlerini kucaklıyorlardı. Bu sevinç ve coşku bir yıl bile sürmeden sona erdi, çünkü Hristiyanlar Osmanlıcılıktan beklediklerinin gerçekleşmediğini gördüler. Bağımsızlık veya kendi anavatanıyla birleşmek isteyen her gayri-Müslim grup gibi, Osmanlı hükümetinin ayrılmaya izin vermesini, hattâ yardım etmesini ve böylece, Osmanlıcılık adına, İmparatorluğun parçalamasına önyak olmasını bekliyordu.³³ için kendilerine birtakım

33 Bu görüşler P. Risal tarafından uzun bir makalede dile getirilmiş ve şu anlamlı başlık altında yayımlanmıştır: "Les Turcs à la recherche d'une âme nationale" (Türkler millî bir ruhun arayışı içinde)," *Mercure de France* (Ağustos 1912): 673-707. Makalenin yazarı aslında Munis Teki-

Ermeniler, Rumlar ve Makedonyalılar, hepsi “Türklerin” hükümetlerine ve ordularına baskı yaparak kendi kültür ve dillerini geliştirmelerine ve böylece kayıplara karışmış olan geçmişlerinin “millî” kurumlarını yeniden canlandırmalarına yardımcı olmalarını istediler ve beklediler. Ama hayal kırıklığına uğradılar. Öte yandan, Araplar birliğin içinde kalmayı kabul ettiler, ama bunun ek idarî özerklikler ve kültürel özgürlük verilmesini ve Avrupalıların işgaline karşı savunulmalarını şart koştular.

Tanzimat reformcuları, iyice entegre olmuş bir nüfusa sahip bir devletin, vatandaşlarının kültürel bekasını ve modernleşmesini sağlamak için en iyi yol olduğuna inanmışlardı. Entegrasyon için Abdülhamid dini kullanırken, onlar vatandaşlığı kullandılar. Başka yerde belirttiğimiz gibi, Osmanlı ıslahatçıları –ki sonradan “Türkler” oldular– aslında çeşitli etnik kökenlerden gelen bir statü grubu veya devletçi bir sınıf oluşturmuyorlardı. Jön Türkler iktidara geldikten sonra, onlar da yenileştirilmiş ve güçlendirilmiş bir Osmanlı Devleti’ni sınıflarının siyasal ve toplumsal bekasının teminatı ve toplumu yenileştirerek devlete –sonunda millet biçiminde– insanî bir temel yaratmanın tek âleti olarak gördüler. Sonunda etnisitede karar kıldılar, ama önce eski ideolojileri denediler. Osmanlıcılığın yeni ve asimilasyonist bir yorumuna göre, Arap, Ermeni, Makedonyalı ve daha başka topluluklardan kendilerini özerk etnik-dinî topluluklara dayanan mini-milletlerin üyeleri olarak değil de, tek ve homojen bir Osmanlı milletinin (devletin) bireysel üyeleri olarak görmeleri istendi. Ne var ki, Hıristiyan etnik gruplar devletin salt “jandarmalık” yapmasını, “Osmanlı vatanseverliği” adına yasaları uygulamasını ve güvenliğini sağlamasını ve kendilerinin farklı etnik kültürlerini serbestçe geliştirmelerine izin vermesini istiyorlardı. Böylece, biçimledikleri bu ortam içinde yer alan Jön Türk liderleri sonunda kendilerini en çok ezilen ve en az gelişmiş olan gru-

nalp (Moiz Kohen) adında Selânikli bir Yahudi’ydi ve Türk milliyetçi hareketlerine karışmıştı. Tekinalp’in başlıca siyasî yazılarını içeren kitap kalınlığında bir inceleme için bkz. Jacob M. Landau, *Tekinalp, Turkish Patriot 1883-1961* (Tekinalp: bir Türk Vatanseveri 1883-1961), Leiden, 1984.

bun, yani etnik kökenini en son keşfeden grup olan Türklerin, dostları olarak göstermeye başladılar. Tekinalp, Türk olmayanların nasıl güçlü komünal örgütlerinin etrafında kümelandiklerini, millî ve yardımlaşma derneklerini, okullarını kurduklarını, arazi satın aldıklarını, mahallî zanaatları canlandıklarını, ticaretle uğraştıklarını, olağanüstü bir refah düzeyini gerçekleştirdiklerini ve sözde “efendileri” olan Türkleri ekonomik bakımdan nasıl gerilerde bıraktıklarını anlatır. Tekinalp sıradan Türk’ün portresini, biraz abartarak, şöyle çizer: “Her türlü baskı ve sefaletin pençesinde inleyen... en iyileri ve en güçlülere hapiste ve sürgünde çürüyen... kulüpleri ve gazeteleri olmayan... az sayıdaki okulları birer aldatmaca olan, şahsiyeti oluşturan, karakteri biçimlendiren ve kendisini eyleme sürükleyen hiçbir şey öğretmeyen...”³⁴ 1910’dan sonra, Türkçülük veya Türk milliyetçiliği (Türklük veya etnisite ile karıştırılmamalı) böylece Osmanlıcılığın, sonradan yorumlandığı gibi karşıtı, antitezi değil, sonucu olmuştur.

SONUÇ

19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başındaki Osmanlı modernizasyon politikaları, kimseye danışılmadan, grupların görüş, duygu ve özlemlerini ifade eden sivil toplum örgütlerinin fikri ve katkısı alınmadan devlet-hükümet tarafından belirlendi ve uygulandı. İktidardaki hükümet tarafından onaylanmayan görüşlerin ifadesi yıkıcı ve bölücü sayıldı ve öyle muamele gördü.

Şunu da belirtmek gerekir ki, hükümette karar mercilerinde bulunanlar ideolojiden esinlenmiş çok küçük bir sivil-asker bürokrat azınlığından ibarettiler. Bunlar geçmişte ya sultanın isteğiyle (1839-76) ya da şiddet kullanarak (Midhat Paşa’nın 1876-78 darbesi; sultanın 1878-1908 döneminde Meclis-i Mebusan’ı fesh etmesi ve Kanun-ı Esasî’yi askıya alması; ve İttihad ve Terakki’nin 1908-18 “devrimi”) iktidarı ele geçirmişlerdi. Bu örnek Türkiye’de, epeyce rafine edilmiş bir şekilde de olsa bugün hâlâ devam etmektedir. Modernlik bütün bu

değişikliklerin ortak amacıydı. İstenilen bir ölçüde sosyal-kültürel süreklilik sağlamaktı. Ne var ki, her iktidar sahibi azınlığın kullandığı yöntemler ve gerekçeler bir önceki iktidarın politikalarıyla çelişiyor veya onları reddediyordu. Bu da toplumda olağanüstü bir karışıklık ve huzursuzluk yaratıyordu. Ayrıca dönemin bilimsel bir şekilde incelenmesini zorlaştırıyordu.

Bundan sonraki bölümlerde 1908'den beri İslâmcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülüğün tek yanlı bir anlayışla ele alındığı uzun boylu tartışılacaktır. Birçok araştırmacı Türklerin devleti Osmanlıcılık ve İslâmcılık aracılığıyla ıslah etmeye çalışıp da bunda başarılı olamayınca Türklerin bu iki ideolojiyi de bir kenara atıp milliyetçiliği benimsediklerini ileri sürerler. Aslında bu kavramların üçü de bir arada var olmuşlar ve sürekli bir etkileşim içinde gelişmişlerdi. Osmanlıcılık ve İslâmcılık Türkçülüğü beslemiş, Türkçülük tarafından emilmiştir (soğurulmuş) ve bugüne kadar onların içinde varlığını sürdürmüştür. Ziya Gökalp “yapay” Osmanlıcılığı, Türkçülüğü ve İslâmcılığı kurtaracağını düşündüğü “gerçek” Osmanlıcılıktan ayırt ederken, her üç ideolojinin de birbirleriyle sarmaş dolaş olduklarını ve birini ötekilerden ayırmının mümkün olmadığını biliyordu. Bu konudaki makalesini dikkatle okumak bunu açıkça ortaya çıkarır. Gökalp'in Osmanlıcılığa yönelttiği eleştiriler 1918'den sonra çok sertleşti ve şiddetlendi. Çünkü bu tarihte Osmanlı İmparatorluğu parçalandı ve 1919-23'te Anadolu'da kurulan ve bir ulusal devlet olarak nitelenen Türk milletinin liderleri Osmanlı ve İslâmî miraslarına sırt çevirerek tarih ve millî kültürün kendi Türk milliyetçi yorumunu ileri sürdüler. Türk milliyetçiliği öncelikle devletin seçkinleri tarafından devleti ıslah etmek için uygun bir araç arayışlarından; sonra bu seçkinlerin güçlü bir devletin, etnik kimliğinden emin olan bir milletin bağlayıcı, birlikçi, toplumsal temeline ihtiyacı olduğunu anlamalarından ve son olarak ulusal toprakların milletin ve kimliğinin sınırlarını çizdiği inancından doğmuştur. Türk milliyetçiliğinin, geleceğe yönelik olmak, pragmatik bir dayanışma, tarihî kin beslememek, geçmişe romantik bir nostalji duymamak ve kaybettiği toprakları geri almak (irredentizm) peşinde olmamak gibi ken-

dine özgü kuvvetli tarafları vardı. Ama buna mukabil dar g r   l k, yabancı d   manlı ı, materyalizm, kurtarıcı (büyük adam) sendromu ve yapay şekilde yaratılmış bir devlet mistisizminden (ki bu toplumun Osmanlı ve      m  geçmişi belle inden silinmesi şartıyla millî özellikleri arasında yer alabilirdi) muzdariptir.

ONBEŞİNCİ BÖLÜM

Osmanlıcılık, Anavatan ve Devletin “Türklüğü”

Modernizasyon çağında, sultan ve Osmanlı elitleri, çok kavimli ve çok dilli geleneksel Osmanlı toplumunu nispeten homojen ve birleşik bir siyasi varlık haline dönüştürmek için hem geleneksel hem de yeni icat edilmiş kavram, kurum ve unvanlar kullanmıştır. Genellikle “reform” denmesine rağmen, bu çabaya ne iyice belirlemiş bir plana göre girilmiş ne de özellikle bu iş için yaratılmış bir organizasyon tarafından yürütülmüştür; değişiklik yapmanın statükoyu korumaktan iyi olduğu inancından kaynaklanmıştır. 1839-56 Tanzimat reformları, başlangıçtaki amaç ve kapsamlarını çok aşan bir güç kazanmıştır. 1870’ten sonra, çoğu modern okullarda eğitim görmüş küçük fakat gittikçe artan sayıda hem modern hem İslâmcı bir aydınlar grubu ilgi alanını siyasi kurumların ötesine götürerek toplumun toplumsal, kültürel ve felsefî yönlerini ele almıştır. Doğası her gün daha fazla tartışılmakla birlikte, değişikliğin kaçınılmaz olduğu ve *dünyevîlik* kavramının, yani beşerî ve toplumsal hayatın dünyevî yönlerinin kabulünü de kapsamı gerektiği yolunda temel bir konsensüs vardı. Osmanlı İmparatorluğu’nda olup bitenleri kırk yıldan beri izlemiş olan Macar Arminius Vambery, Osmanlı toplumunun köklü bir şekilde değiştiğini ve

çok çeşitli düşünce, hayat tarzı ve örgütlenme kalıplarına uyum sağlamaya doğru büyük bir ilerleme kaydettiğini ileri sürmüştür.¹ Ama Osmanlı İmparatorluğu'ndaki değişimin sadece Batı kavramlarının körü körüne benimsenmesinden ibaret önceden belirlenmiş düz bir çizgi olmadığını, aksine geleneksel kültür ve tarihin değerlerini ve düşüncelerini de kendine mal eden çok boyutlu bir evrim olduğunu görememiştir. Nitekim, toplumsal yapıdaki değişiklikler ve yeni ortaya çıkan ve etnik köken, hükümette işgal edilen mevki, meslek vs. gibi faktörlere dayanan ortaklık biçimleri yeni özlem ve fikirlerin yanısıra geleneksel düşüncelerle de beslenerek tek bir kavramda, *medeniyet* veya *uygarlık* kavramında birleşmişlerdir. Buna paralel olarak, medeniyetin içinde gelişeceği sosyo-politik çerçeveye, yani millet olgusuna da ilgi artmıştır. Devlet milleti medeniyete götürecekti. Toplum, temel eksenî İslâm olan bir millet kalıbına dökülecekti.

Ne var ki, modern millet kavramının yapısına giren vatan veya toprak, etnik köken, dil vb. unsurlar din toplumunun yabancı olduğu konulardı. Sorun, modern milletin bu unsurlarını, İslâm ile veya Osmanlı tarihinin resmî versiyonu ile ihtilâfa düşmeden içselleştirmekti. Etnisite ve bir ölçüde, toprak (vatan) kavramları ve sekülerize (laik) millet anlayışı Jön Türkler döneminde çok şiddetli tartışmalara yol açmıştır, ama Abdülhamid'in saltanatı zamanında bu böyle olmamıştır. Çünkü o İslâmcılığı doğru ve sağlıklı bir biçimde kullanmıştır. Müslümanların büyük çoğunluğu için, İslâm değişikliği kabul etmenin ve İslâm kimliğini yeniden biçimlendirerek millî kimliğe dönüştürmenin tek yolu olduğundan, İslâmcılık Abdülhamid'in, İslâm'ı dinamik bir dünyevî güç haline getirmek ve böylelikle sadece Anadolu ve Rumeli'nin birden çok etnik kökenli Müslümanlarını entegre ederek nisbeten mütecanis bir siyasi birim haline getirmekle kalmayıp aynı zamanda eski düşünce tarzlarını ve kimliklerini de yavaş yavaş değiştirmek için tuttuğu yol olmuştur. Bu esas itibarıyla hükümet alanının dışında kalan bir dizi gelişmenin sonucuydu ve İslâm'ın koruyucu şemsiyesi al-

1 Bkz. Arminius Vambery, *La Turquie d'aujourd'hui et d'autant quarante ans* (Paris, 1898).

tında meşruiyet kazanmıştı. Mutlakiyetçi hükümet de bu yoldan sapmayı şiddetle yasaklamıştı. Bu bölümün kalan kısmında, duruma göre, İslâm aracılığıyla veya İslâm’a rağmen, modern millet kavramına kültürel intibakın karmaşık sürecini inceleyeceğiz. Burada şu noktanın da altını çizmek lâzımdır ki, Abdülhamid siyasi muhalefete göz açtırmamakla beraber, “medeniyet”le ilgili her şeye sıcak bakmıştı.

VATAN, TOPRAK VE TÜRKLÜKLE İLGİLİ İLK ALGILAMALAR

Toprak, milletin “dünyeviliğini” ve kapsam ve “karakterini” belirlemede çığır açıcı bir rol oynamıştır. Toprak-siyaset kavramına dayalı bir vatan anlayışının ortaya çıkışı bireyin sadece devlete bağlılığını sağlamlaştırmakla kalmamış, millete bağlılığını da güçlendirmiştir, çünkü millet anavatanın topraklarında oturmakta, yaşamakta ve devletin temeli ni oluşturmaktadır. Kişinin doğum yerine karşı beslediği doğal bağlılık ve sevgi hisleri genişletilerek anavatan denilen daha büyük bir toprak parçasına siyasal sadakate dönüştürülmüştür. Bu topraklar üzerinde yaşayan insanlar aynı kültürü (ki genellikle İslâm’dan kaynaklanır), aynı dili ve aynı tarihi paylaşırlar. Bu Roma’nın *patria*’sıdır. Sıradan insanın kültürünün bir parçası olan bu kişisel toprağa bağlılık duygusu zamanla millî kültürün bir parçası olacaktı. Ancak geleneksel bir muhafazakâr için, anavatan topraklarına bağlılık dine bağlılığın, Allah’a kulluğun bir alternatifi gibi görünüyordu – yani, manevî ve ruhanî Allah’ın insan yapısı maddî bir tanrıya feda edilmesi gibi bir şey... Toprakla özdeşleşen anavatan ancak dinin bir parçası olduğu kanıtlandığı takdirde kabul edilebilir ve ona bağlılık içselleştirilebilirdi. Meşhur “Hubbül-vatan mine’l-iman” hadisinin sık sık tekrarı ve Namık Kemal’in *Vatan* adlı oyunu bu içselleşmeyi yaygınlaştırmak amacını güderler.

Dünyanın dört bir yanındaki Müslümanlar doğal doğum yerlerinin veya “küçük” yurtlarının anısını taşırlar ve ona *memleket* (Türkler), *bilâd* (Araplar) veya daha sonraları ve daha yaygın şekilde *vatan* derlerdi (sadece birkaçını sayarsak). Müslüman halkların edebiyatı Sâdi-i Şirâzî (1184-1291) ve Hafız (1325-89) gibi büyük yazar ve şairlerin ve onların kâbına varamamış olsalar da, daha pek çoklarının do-

ğum yerlerine veya yaşadıkları şehre ebedî aşk ve bağlılıklarını terennüm eden sayısız eserleriyle doluysa da, bu duygularının siyasi bir yönü ve anlamı yoktu. Gerçekten de, İslâmiyet'te, bir insanın doğum yerine karşı beslediği doğal duygular, birkaç istisna dışında, 19. yüzyıla kadar siyasi bağlılığın genel temelini teşkil etmemiştir. Bernard Lewis'e göre, 18. yüzyılın sonlarına doğru Paris'te Osmanlı sefiri olan Morali es-Seyyid Ali Efendi bu tâbiri (vatan) ilk kez politik bir anlamda kullanmıştır (Fransızların *patrie* dedikleri gibi) ve bu "açıkça Avrupa'nın etkisi altında ve ondan örnek alınarak olmuştur."² Benim tahminim ve iddiam odur ki, Avrupa hayranı bazı Osmanlılar *vatan* terimini bu Avrupalı anlamda, yani bir siyasi varlık için, kullanmış olsalar bile, sırf örnek olarak Avrupalıların kullanımındaki duygusal içeriği benimsememişlerdir ve benimsemiş olamazlardı: bu çok sonra, içselleştirme sürecinin ikmalinden sonra olmuştur. Gerçi, fizikî yurt, vatan sorunu Halife Ömer gibi Müslüman önderler tarafından ele alınmıştır ve Ömer'in bu konuda takipçilerine şöyle dediği rivayet edilir: "Hicaz ancak bir otlak olarak ve bir otlak olduğu sürece sizin eviniz ve yurdunuzdur." İbn Haldun ise göçebe halklardan "evi yurdu olmayan yabaniler" diye bahsetmiştir (ve böylece kendi topraklarıyla başkalarının toprakları arasında bir ayırım gözetmemiştir). Kaldı ki, çok tartışılan *hudud*, yani devletler arasındaki sınırlar meselesi toprak sorununun şu veya bu biçimde klasik Müslüman düşüncesine girdiğini fakat bir devlet ilkesi oluşturmadığını gösterir.³ "Şeriatin hüküm sürdüğü her yer vatanımdır" sözü Müslüman "anavatanının" geleneksel anlamını en iyi ifade eden bir sözdür.

2 Bernard Lewis, "Watan," *Journal of Contemporary History* 26 (1991): 526 (*vatan* kelimesinin kullanımına ilişkin birkaç tarihî örnek verilmiştir).

3 Bu sorunlar 9. yüzyılda yaşamış Muqaddasi tarafından ele alınmıştır: *Hudud al'Alam: The Regions of the World: A Persian Geography*, V. Minorsky tarafından çevrilmiştir (Karaçi, 1980); ve Shaybani, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, Majid Khadduri tarafından çevrilmiştir (Baltimore, Md., 1966); André Miguel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu de 11e siècle* (Paris, 1967); Xavier de Planhol, *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam* (Paris, 1968); Mohammad Tal'at Ghunaymi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach* (Lahey, 1968). Yer darlığı İslâm'da toprak, vatan (*territory*) kavramının derinlemesine tahliline engel olmaktadır.

Toprağın Osmanlı İmparatorluğu'nda vatanın temeli ve bağlılığın hedefi ve konusu olarak görülmeye başlaması, Müslüman din ve kültürünü yaymak ve sürdürmek için emin bir yer bulma ihtiyacından ileri gelmiştir. Kırım'dan, Kafkaslar'dan ve Balkanlar'dan milyonlarca Müslüman 1856 ile 1878 arasında, daha çok sırf Müslüman oldukları için kendi asıl yurtlarından zorla çıkarılınca, Osmanlı Devleti parçalanacak olursa, kültürel ve dinî varlıklarının tehlikeye düşeceğini anlamışlardır. Tartışılan ve dolayısıyla karara bağlanan ilk sorun iyice yerleşmiş *hicra* (hicret), yani Müslüman egemenliği altındaki topraklara göç etme mecburiyeti sorununun anlamında meydana gelen değişiklik olmuştur. İsmail Gaspıralı Kırımlı Müslümanlara seslenirken, *hicret* çağrısına açıkça meydan okumuştur. Kafkas müftü de aynı şeyi yapmıştır. İkisi de dindaşlarına Osmanlı Devleti'ne göç etmemek için telkinde bulunmuştur (bkz. Onüçüncü Bölüm).

Göçmenlerin çoğu için, "etnik temizlik", kültür, inanç ve değerlerini tam bir özgürlük ortamı içinde geliştirebilecekleri emin bir ülke ihtiyacını had safhaya getiren bir tecrübe oldu. Bununla birlikte, kimi Balkan göçmenleri için aslî vatanlarına duydukları sevgi o kadar güçlüydü ki, Osmanlı sultanının hâkimiyeti altında kalmaktansa, kendi yurtlarında gayri-Müslim bir hükümdarın otoritesi altında yaşamayı tercih ettiler ve bazı göçmenler gerçekten Balkanlar'a veya Rusya'ya döndüler. Aynı şekilde, Trablusgarb Valisi Ahmed Rasim Paşa 1882'de Bâbiâli'ye gönderdiği bir raporda, aslen Tunuslu olan Vurguma kabilisinin yüz bin kadar üyesinin "sözleri ve davranışlarıyla anayurtlarına dönmek istediklerini gösterdiklerini" ve halife İstanbul'dan ayrılmalarını istemediği halde "muhabbet-i vatan emr-i tabîi bulunduğundan" dönmekte ısrarlı olduklarını bildirmiştir.⁴

İşte daha önce sözünü ettiğimiz "hubb-ül vatan min-el-iman" mealindeki kaynağı belli olmayan hadis özellikle Rusya Müslümanları arasında geniş çapta kabul görmüştür. Osmanlı Devleti'nde *vatan* ve ona karşı duyulan sevgi ve bağlılık Namık Kemal tarafından *Vatan ya-*

4 BA, Yıldız, SHM, belge 170/6, 7 Haziran 1882.

hut Silistre adlı çığır açan oyununda dile getirilmiştir. Piyes bugüne kadar birçok Türk için vatanperverane bir ilham kaynağı ve belki Namık Kemal'in Türk tarih ve edebiyatındaki yerini tescil eden eseri olmuştur. (Namık Kemal Victorien Sardou'nun 1869'da kendisinin Avrupa'da bulunduğu sırada sahneye konulmuş *Patrie* [Vatan] adlı eserini intihal etmekle suçlanmışsa da, iki oyun farklıdır.)

Meşrutiyetçilerin önde gelenlerinden biri olan Namık Kemal (1840-1888) vatan sevgisini Tanrı vergisi olan ulvi bir duygu olarak görmüş ve bunun inançtan ve tarihten kaynaklandığına inanmıştır. Bi-reyin doğum yerine kişisel bağlılığını “millî” topraklara veya vatana bağlılık haline getirmiş ve vatan müdafaası uğruna ölümü göze almayı kutsal bir vazife saymıştır. Namık Kemal'e göre, anavatan bir dizi görevlerin ve fedakârlıkların kaynağıdır ve bunlara karşılık şan, şeref ve iç huzuru sağlar. İçinde yaşanacak ve mutluluğa ulaşılabilecek bir yer olması ikinci planda kalır. *Vatan yahut Silistre*, çökyönlü, nostaljik ve psikolojik gücüyle Osmanlı İmparatorluğu'nun şanlı mazisinden anılar çağırıştırıyor, müşterek bir mirası paylaşan ve atalarından kalan topraklar üstünde yaşayan insanların özgür hayatını canlandırıyor. Piyes bu çalışmamızda ele alınan sorunların birçoğuna temas ettiğinden, detaylı bir analize değer.

Namık Kemal *Vatan yahut Silistre*'yi 1873 tiyatro sezonuna yetiştirmek için alelacele yazdı ve tanınmış edebiyat eleştirmeni ve tarihçi Ebüzziya Tevfik'in çıkarmakta olduğu *Sirac* (Işık) gazetesinin eki olarak yayımladı. Edebî ve teknik değeri çok yüksek olmamasına rağmen 1 Nisan 1873'te sahneye konuldu ve sadece bir kez daha oynandı.⁵

Oyunun kahramanı sembolik bir adı olan İslâm Bey'dir. Yurtsever bir aydın olan İslâm Bey, onbeş yıldan beri kendisinden bir haber alınamadığı için öldü sanılan ordu subayı Ahmed Bey'in kızı Zekiye'ye âşık olur. İslâm Bey, Zekiye'nin kendisine olan aşkıyla ağlayarak ya-

5 Namık Kemal hakkında başlıca otoritelerden biri olan Mustafa Nihat Özön'ün editörlüğünü yaptığı ve yayımladığı metni kullandım: *Vatan Yahut Silistre* 2. baskı (İstanbul, 1943). Kitabımın ana metnindeki bütün alıntılar –aksi belirtilmedikçe– doğrudan doğruya benim tarafımdan bu baskıdan çevrilmiştir.

kındığını duyar ve bir pencereden yatak odasına girer (bu romantik cesaret başlı başına bir yenilikti) ve ona sadece vatani savunmak için hemen savaş alanına gitmesi gerektiğini bildirir. Zekiye erkek üniforması giyerek sevgilisinin arkasından gitmeye karar verir. İki âşık karşılaşır fakat birbirlerini tanımazlar. Buluştukları yer, Tuna Nehri üzerindeki Silistre kentinin kuşatılmış kalesinin içidir. Silistre ve kalesi Kırım Savaşı'nda Ruslara karşı kahramanca savunulmuş olmasıyla ünlüdür. Burada kalenin kumandan vekili Sıdkî Bey'e rastlarlar. Konuşmalarının sonucunda, İslâm Bey ve tebdil-i kıyafet etmiş Zekiye gönüllü olarak düşman kampına girip baruthanesini havaya uçurmaya karar verirler. Ama bu görevin yerine getirilmesine fırsat kalmadan, Ruslar kuşatmayı kaldırır ve Osmanlıların kahramanca direnci karşısında geri çekilirler. Buna rağmen, İslâm Bey, Zekiye'nin de yardımıyla, kalan yüz kadar Rus askerini öldürür. İki gönüllü eninde sonunda zaferi Sıdkî'ye müjdelemek için Osmanlı ordugâhına dönerler ve Sıdkî Bey'in Zekiye'nin kayıp babası Ahmed Bey olduğunu öğrenirler. Harp Okulu mezunu olmasına rağmen, Ahmed Bey'in ailesinin şeref ve namusunu ilgilendiren bir iftira yüzünden ve rüşvetçi bir hâkimin aleyhinde karar vermesi sonucunda ordudan uzaklaştırıldığı meydana çıkar. Yıllar sonra Sıdkî ismini alarak yeniden nefer olarak orduya katılır ve yararlıklar göstererek *miralay* (albay) rütbesine kadar yükselir. Zekiye de gerçek kimliğini ifşa edince, Ahmed Bey tekrar bir araya gelen ailenin sevilen geleneksel reisi pozunda İslâm Bey ile Zekiye'yi hemen o gün evlenmeye ikna eder. Görülüyor ki, aile bütünlüğünün ve şerefinin savunulması Namık Kemal'in hamasî oyununun önemli bir alt temasıdır.

Vatan daha oyunun başında kişisel ve ailevî mülâhazalar çerçevesinde betimlenmiştir. O mukaddes bir varlıktır ve bağlılık, sadakat, sevgi ve fedakârlık ister. İslâm Bey, Zekiye'ye daha ilk karşılaşmalarında kendisine yanıp tutuştuğu halde ayrılmak zorunda olduğunu ve belki bir daha hiç görüşemeyeceklerini söyler ve sebebini şöyle anlatır:

Devlet savaş ilân etti. Düşman serhattaki şehitlerimizin kemiklerini ayaklarının altında ezmektedirler (serhat kelimesinin şehadet-i çağrıştıran güçlü ve mistik bir anlamı vardır; asıl anlamı "sınır",

“ilk hat” veya “belge”dir). Vatan tehlikedeysen ben nasıl evimde rahat edebilirim... Anavatan! Anavatan! Vatan tehlikede diye bağı-
rıyorum, beni iştmiyor musun? Allah beni yarattı, vatan beni bü-
yüttü, yetiştirdi. Allah beni vatan için besledi... Vatanın nimetlerini
kemiklerimde duyuyorum. Vücudum vatan toprağının bir parçası-
dır, nefesim vatan havasının bir parçasıdır. Vatan için ölmeyecek-
sem niçin doğdum?

Zekiye sevgilisine hak vererek, “Bahis konusu olan vatansa...
ben ne diyebilirim? Git o zaman efendim, git ve vatanı müdafaa et,”
der ve İslâm Bey de sevinerek şunları söyler: “Ölürsem hiç gam ye-
mem... çünkü... senin gibi bir kızın vatanda yaşadığını bilmek bence
sana sahip olmaktan daha iyidir... ama ben ölmeyeceğim.” Oyun va-
tan uğrunda şehit olmanın Müslümanların ve Osmanlıların vazifesi ol-
duğuna dair söylemlerle doludur. Namık Kemal’in vatanseverliğin va-
tanı savunmak ve gerekirse onun için ölmekle eşanlamı olduğunu gös-
terme çabası aslında pratik mülâhazalardan kaynaklanır. Dönemin
edebiyatı da göstermektedir ki, Osmanlı Müslümanlarının geleneksel
cengâver ruhunun yeni çıkan ferdiyetçi ve maddî kaygıların erozyonu-
na uğruyordu. İslâm Bey şikâyetini şöyle dile getirir:

Herkesin haklarını ve hayatını teminat altına alan vatanı sa-
vunmak söz konusu olduğu zaman, *evlad-ı vatan* savaşmak üzere
sınıra gitmek için zorlanmalı, *kamçılanmalıdır*. Vatan herkesin ger-
çek anasıdır, ama ne yazık ki, birçok insan iyi ve kötü günlerinde
onu istismar ederler de, vatan için iki damla gözyaşı dökmeye ya-
naşmazlar. Vatan kırk milyon insanı beslerken, bugün onun uğru-
na ölecek kırk gönüllü bile bulamamıştır. Geçmişte bu vatan kılı-
cıyla birçok devleti ayakta tutmuştur, ama bugün birkaç başka dev-
letin yardımıyla ayakta durmaktadır [Osmanlıları Rusya’ya karşı
destekleyen İngiltere ve Fransa].

Çağdaşlarının birçoğu gibi, Namık Kemal de vatan aşkının Os-
manlı Müslümanlarının kalbinde gömülü olduğuna fakat onu uyan-
dırmak için bir fırsata ve bir lidere ihtiyaç olduğuna inanmıştı. “Er-
keklerimiz,” der İslâm Bey, “vatanın ne anlama geldiğini bilmezler; ka-

dınlarımız ise adını bile duymamışlardır.. Ne dersiniz deyin, kendini beşenmişlik, gurur ya da çılgınlık, *ben vatanı sizin için ve benim için bir zaruret olarak görüyorum.*" Nitekim, Namık Kemal, İslâm Bey'in ağzından vatan sevgisinin herkesin kalbinde tam olarak tanımlanmamış ve biçimlenmemiş bir şekilde yattığını ve ortaya çıkmak, ifadesini bulmak için uygun bir fırsatı kolladığını söyler. İşte düşman vatan topraklarını işgal edince bu fırsat ortaya çıktı:

İşte o zaman *halka bir başka hal gelir* ve benimle en fakir köylü arasında hiçbir fark kalmaz. İşte o zaman kalın ve kaba abalar giyinmiş Türk köylüleri, o sesi sedası çıkmayan, yumuşak yüzlü, çift öküzünden farksız gördüğümüz o zavallı insanlar aslan kesilirler ve Osmanlılığın ve kahramanlık ruhunun birer temsilcisi olurlar... Hatırlayın, düşmanla karşı karşıya gelmeleri için önce askerleri kırbaçlamak gerekti, ama bir kez düşmanı gördüler miydi, artık ne kılıç, ne süngü, ne sopa, hiçbir kuvvet onları tutamazdı.

Oyunun birkaç alt teması vardır, meselâ Osmanlılık gibi... Bunlar aydınların zihniyetini ve devrin gündemindeki konuları pek güzel ifade eder. Namık Kemal'in düşüncesinde "Osmanlı" artık "Müslim" ve "Türk" ile eşanlamlı olmuş ve gayri-Müslimleri bunların dışında bırakmıştı. Piyesin kahramanları imparatorluğun çeşitli bölgelerini temsil ederlerse de –Bağdat, Hicaz vs. gibi– baş köşe Rumeli'ye verilmiştir: başroldekilerin hepsi ya Manastırlıdır (Bitola) ya Makedonyalı (Zekiye birinci sahnede mahallî Arnavut kıyafeti içinde görünür ki bu belki Namık Kemal'in Arnavut asıllı olmasına ve Osmanlılığa bağlı oluşuna duygusal bir atıftır) Dolayısıyla Namık Kemal'in vatanının, hiç değilse kuzeybatıda, belli coğrafi sınırları vardır. İslâm Bey, komutası altındaki gönüllülere şöyle der:

Arkadaşlar, Tuna kıyılarına gideceğiz. Tuna *ab-ı hayatımızdır*. Tuna'yı kaybedersek, vatan ayakta kalamaz ve kimse yaşayamaz. İnsan vatanının ayaklar altında çiğnendiğini görür de yaşayabilir mi? Allah herkesin vatanını sevmesini emretmiştir... Bizim vatanımız Tuna'dır, ikisi eşanlamlıdır. Tuna nehrinin kıyılarını ararsanız,

orada ya babanızın ya annenizin bir kemiğini bulursunuz. Düşman Tuna'yı kaç kez geçmiş fakat hiçbir zaman alamamıştır.

İslâm Bey ve Zekiye Osmanlı'yı temsil ederken, Sıdkî Bey ve emireri Abdullah Çavuş teklifsiz davranışları, dobra dobra konuşmaları, arkadaş canlısı olmaları, namus ve adalete inanmaları ve halk dilini kullanmaları nedeniyle “Türk” olarak tasvir edilmişlerdir. Nitekim, Osmanlı elit tabakası bütün bu özellikleri Türklerin “millî” karakteristikleri olarak görmüşlerdir. Abdullah (Allah'ın kulu) ismiyle olduğu kadar huyu ve nitelikleriyle de ordunun belkemiği ve Türk askerî yiğitliğinin simgesi sayılan sadık, dövüşken manga komutanını temsil etmektedir. *Çavuşlar* genellikle köy kökenli etnik Türklerdi ve kur'a erlerinin arasından zekâları, sadakatleri ve çalışkanlıkları sayesinde manga komutanlığına getirilmişlerdi. Savaşta en çok ve en iyi dövüşenler de genellikle onlardı. Üstelik, oyun kumandan Sıdkî Bey'i (Ahmed Bey) ve savaşçı Abdullah'ı sadece etnik Türkler olarak değil, ayrıca vatanın müdaafasında en önemli kişiler olarak tanıtır. Böylece Osmanlı İmparatorluğu, Namık Kemal gibi aydınların gözünde bir Türk vatani olmak yolundaydı.

Vatan yahut Silistre aynı zamanda bir “popülizm” denemesiydi. 1876 Kanun-ı Esasî'sinin gelecekteki mimarlarından biri olarak şair –çok ihtiyatlı bir şekilde– Osmanlı halkının “uyanmakta” olduğunu ve hükümetin ona saygı göstermesi gerektiğini söylemek istiyordu. “Onlara önyak olmasaydınız, kaç kişi görevini yerine getirirdi?” diye sorar İslâm Bey. Sıdkî Bey tevazu ile, “Siz halkımızı bilmezsiniz, bu erdem [Türk anayurdunu savunmak kararlılığı] onların kanında vardır...” diye cevap verir. “Fakat milletin bir lidere ihtiyacı vardır. İhtiyacı vardır, çünkü bir lidere ihtiyacı olduğuna inanmış veya inandırılmıştır... Ne garip şey! Herkes zevkinde safasında; oysa biz burada çok ciddi işler konuşuyoruz.” Bu diyalogu ve oyunun tümünü bir Osmanlı vatani fikrinin Müslümanlar ve özellikle Türkler arasında kök salmasını sağlamak için bir propaganda olarak görebiliriz (gerçi Türklerin etnik kökeninden ziyade Osmanlı Devleti'yle tarihî ilişkileri vurgulan-

mıştır). Belirtilmesi gereken bir husus da Namık Kemal'in vatan kavramının, somut bir tanrısal varlık olduğudur. Şair buna, o zamana kadar dinin emrettiği sadakat, dayanışma duygusu ve fedakârlığı da malletmek istemiştir. Bu arada din elbette imtiyazlı mevkiini muhafaza etmek istemiş ve bunun için ya her türlü yenileştirmeyi reddetmiş ya da etnik milliyet ve başka rakip kimliklerle bir arada yaşamayı öğrenmiştir. Son olarak, Namık Kemal'in vatan aşkı sufünün Tanrı aşkının mistik, kişisel ve sıcak niteliğini aşmış ve sonunda Türk milliyetçiliğini adeta bir dine dönüştürerek onu kitleler arasında sanıldığından çok daha fazla popülerize etmiştir.

Oyunun yarattığı heyecan ve taşkınlığı yorumlayan Nuri Bey (sonradan mabeyn kâtiplerinden biri olmuştur) halkın, kısmen bu oyun sayesinde, vatanla özdeşleştiğini ve onun varlığını devam ettirmek için somut birşeyler yapabileceğini anladığını ileri sürmüştür. *Mizan* gazetesinin İslâmcı yayımcısı Murad Bey (Mizancı Murat diye bilinir) oyunu alkışlamış ve "baskı ve cehaletin karanlığında yaşayanların ışığı gördükleri gibi" halka geleceğin yolunu gösterdiğini ve büyük bir etkisi olduğunu, çünkü *mizac-ı milliyemizle* daha iyi uyuşan yeni bir üslupla (yani kitlelerin konuştuğu sade konuşma Türkçesiyle) yazıldığını ileri sürmüştür. Namık Kemal'in vatanperverane duyguları birçok gencin ağzında yankılanmıştır.⁶

Gerçekten de, oyunda ifade edilen vatan konsepti Osmanlı ve daha sora Türk, kültürünün o derece ayrılmaz bir parçası oldu ki, bugün Namık Kemal sıradan Türkler tarafından "vatan şairi" ya da "Vatan" şiirini yazan şair olarak anılmaktadır. Bu, oyunun bütün kahramanları tarafından bir ağızdan okunan hamasî bir şiiridir ve sonu şöyledir:

*Yâre nişandır tenine erlerin
Mevt ise son rütbesidir askerinin
Altı da bir üstü de birdir yerin
Arş yiğitler vatan imdadına*

6 Özön, *Vatan Yahut Silistre*, s. 80-94. Özön kitaba ek olarak yazarın birçok makalelerini yeniden yayımlamıştır.

Son tahlilde, Namık Kemal için vatan devletin toprakları ve millet Türkler veya Osmanlı tarihiyle yakından ilgili kişiler tarafından yönetilen Osmanlı Müslümanlarının oluşturduğu cemaatti. Anlatılan olaylar ve belirtilen tarihî çağrışımlar, Namık Kemal'in, vatan-devletin çekirdeğini esas itibariyle Rumeli ve Anadolu'da üslendirdiğini gösterir. Bu itibarla, oyun Arapçaya çevirilmiş ve Arapça konuşan yerlerde çok rağbet görmüş ise de, ağırlık merkezi Osmanlı ve Türk'tür.

Namık Kemal'in hayranları onu samimî bir vatansever olarak görürken, bir avuç dinî muhafazakâr Allah'a inanmıyor diye eleştirirdi. Aslında, *Vatan yahut Silistre*'de din amaç değil, kitleleri coşturarak seferber etmek için bir araçtı. Vatanı kutsallaştırmak için tarihi, dini, miti ve gururu kullandı fakat bu arada belki aşırı tutucu İslâmcıların başlıca inancına göre dine tecavüz anlamına geldiğini gözden uzak tuttu. Bernard Lewis'e göre, Kemal için gerçek millî bağ İslâm'dı ve Osmanlı vatanının dayanağı İslâmî kardeşlik duyguları ve sadakatti. Namık Kemal'e göre bir "Osmanlı milleti" yoktu ve eski hanedan bağlılığı "Avrupa'dan gelen yeni milliyet düşüncelerinin etkisi altında sarılmıştı."⁷ Benim kendi analizim ise biraz değişik bir sonuca varmaktadır. *Millet*, *kavim* (etnik-millî grup), *kavmiyet* (milliyet-milliyetçilik) ve *cinsiyet* (soy, nesep, seks) gibi tabirler 1860'ların ortasından beri tartışılmaktaydı. Eskiden sadece Hristiyanlar için kullanılan *millet*, Müslümanlar tarafından da İslâm'ı paylaşan herkesin "millî" adı olarak kullanılmaya başlandı. Osmanlı Müslümanları için başta *dinî-millî* bir kimlik gösterirken daha sonra etnik bir anlamda kullanıldı; fakat Rus Türkleri baştan beri *millet* tabirine millî-etnik ve teritoryal bir anlam verdiler. Bu sorun Şemseddin Sami (Fraşeri) ile Samih Rifat arasında çıkan bir tartışmada ortaya çıktı; Samih Rifat *millet* tabirinin genç kuşakların anlayışı çerçevesinde din dışı içeriğini vurgulamıştır.⁸

Yüzyıllardan beri Osmanlı Müslümanları (aslında Türkler), sul-

7 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, 1965, s. 332 (Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK Yayını, Ankara, 1984).

8 Terimin bu anlamları David Kushner tarafından tartışılmıştır: *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908* (Londra, 1977), s. 24-26.

tanın vatan adına değil, din adına yaptığı çağrıya uyarak savaşmışlar ve ölmüşlerdi; ama şimdi Namık Kemal vatani ve dolayısıyla hiçbir zaman tam olarak tanımlamadığı milleti sadakatın odağı yapmış ve halkın büyük desteğini almıştı. Sultan Abdülaziz ve tutucu çevresi Namık Kemal’i sürgüne göndererek oyununu yasakladıktan sonra bile vatan fikrinin popülarite fikrinin kazanmasına engel olamadılar. Ama Abdülhamid Namık Kemal’e saygı ve itibar göstermiştir. Abdülhamid’in Müslüman “millet” nosyonu ile şairin “millet” fikri arasında aslında büyük bir fark yoktu, sultan sadece vatan sevgisini ikinci plana indirmişti ve bunun da sebebi bunu İngilizlerin halife olarak önceliğini sarsmak için kullanılan bir araç olarak görmüş olmasıydı. Sultanın anılarındaki bu konuyla ilgili satırları burada aktarmaya değer görüyoruz:

Avrupa’da biraz mürekkep yalamış bazı gençler zaman zaman çektikleri nutuklarda vatan aşkının her şeyin önünde gelmesi gerektiğini iddia ediyorlar. Oysa, dine ve halifeye saygı ve bağlılık önde, *hubbü’l-vatan* arkasından gelmelidir. Avrupa Katolikleri arasında da öyle değil midir? Hristiyanlar en büyük sadakati Katolik Kilisesine, sonra Papa’ya ve üçüncü sırada da vatanlarına gösterirler. İngiltere Müslüman topraklarda vatan fikrini ortaya atıyor ve bu sayede benim otoritemi sarsmak istiyor. Bu fikir Mısır’da adama-kıllı yayılmıştır. Mısırlı vatanseverler farkında olmadan İngiliz fikirlerini kabul ediyorlar ve böylece ‘slâm’ın gücünü ve halifenin itibarını baltalıyorlar.⁹

Öte yandan, Cevdet Paşa Avrupa’nın dinin yerine vatani ön plana aldığına inanıyordu: “Milletleri bölen ve onlara bir çeşit bencilik aşıl原因an vatana bağlılık duygusu Avrupa’ya mahsus bir şeydir... Bizde (Osmanlılarda) durum farklıdır. “Vatan” askerlere köylerinin orta yerindeki meydanı hatırlatır. Vatan duygusu aramızda kök salsa da... dinin yerini tutamaz ve onun kadar kuvvetli olamaz.”¹⁰

Vatan kavramının ortaya çıkması ve gelişmesi ve Rif’a Bedevî

9 Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hâtıratım* (İstanbul, 1970), s. 166-67.

10 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 3 cilt, yay. Cavid Baysun, Ankara, 1953, cilt 1, s. 85; ayrıca bkz. Ümit Meriç, *Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü*, 3. baskı, İstanbul, 1992, s. 80.

Tahtavi'nin (1801-1873) yayılmasını, potansiyelini genelleştirmesindeki ve Osmanlıları da etkisi altına almasındaki rolü başlı başına incelenmeye değer. Tahtavi'nin görüşlerini yansıtan Albert Hourani'ye göre, memleket aşkı –hubbü'l-vatan– modern anlamda toprağa bağlı (teritoryal) vatanperverlikti ve anavatan –*la Patrie*– İslâm hukukçularına göre ümmetin üyelerini bir araya getiren vazifelerin ve İbn Haldun'a göre aralarında kan bağı olan insanlar arasında mevcut o cismanî duygunun odağıydı. Hourani, Tahtavi'nin derpiş ettiği *vatanın* Arap değil Mısır kökenli olduğunu iddia etmektedir.¹¹ Başlangıçta Türkçe ve Arapça olarak (*kavmiyet-qawmiyah*) diye tarif edilen salt etnik bir milliyet fikri, ilerde belirtileceği gibi, esas itibarıyla 20. yüzyılda ağırlık kazanmıştır.

VATANDAN MİLLİYETE: DEVLETİN TÜRKLÜĞÜ

Osmanlılaşma sürecinin başında, hâkim etnik grup olan Türklerin kültürel özelliklerine dayanan bir millet-devlet yaratmaya yönelik özel ve bilinçli bir çaba yoktu. Fakat devlet “Âl-i Osman”ın yani Osmanogulları ailesinin olmaktan çıkıp teorik olarak vatandaşlarının malı olunca, devletin doğasına ve kökenine ilgi duyanların sayısı hızla artmaya başladı. Vatandaşların kim olduklarını bilmeleri veya buna karar vermeleri için bir isme ve bir sembole ihtiyaç vardı. Etnik imalar taşıyan ilk münakaşalar yüksek düzey Osmanlı yöneticileri arasında başladı. Bunlar devleti Osmanlılaştırmak, yani tebaayı bir “millete” dönüştürerek bu milleti devletin temeli haline getirmek istiyorlardı.¹² 19. yüzyılda, hâlâ bir statü grubunun kapalı av sahası sayılan Osmanlı Devleti'nin Türk karakteri hakkında ilk resmî açıklama eski Londra büyükelçisi, Tanzimat fermanının yazarı ve onu izleyen reformların arkasındaki güç olan Mustafa Reşid Paşa'dan gelmiştir. Tarihçi Cevdet Paşa'ya göre, Reşid Paşa ve arkasından Fuad Paşa, Osmanlı Devleti'nin dört temele dayandığını ileri sürmüşlerdir: İslâm, hanedan (başı halife olan Osmanlı hanedanı), hükümet (Türk olan yürütme ve yöne-

11 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Londra, 1962), s. 78-79.

12 Bürokrasi hakkında bkz. Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton, N.J., 1988), s. 22-24.

tim kolları), devletin daimi başkenti (İstanbul). Bu formül çeşitli Osmanlı belgelerinde, sıra değişik de olsa, görülür.¹³ Anlaşılan Cevdet Paşa Abdülhamid'e Reşid ve Fuad Paşa'ların Osmanlı Devleti'nin temelleri hakkındaki görüşlerinden bahsetmiş ve sultan da Cevdet Paşa'dan aldığı bilgileri kâğıda dökmesini istemişti. Cevdet Paşa, sözlü ve yazılı olarak Reşid Paşa'nın, bu dört temelden birinin kaybolması halinde devletin çökeceği hakkındaki görüşünü sık sık tekrar etmiştir. Fuad Paşa (ö.1869) İngiliz sefiri Stratford Canning'e aynı şeyi söylemiş, ancak "Türk idaresi" yerine "Türk devleti" ("devlet-i Türkiye") demiş ve bunu İslâm'dan sonra ikinci sırada saymıştır.¹⁴ Cevdet Paşa'nın kendisi 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarını kapsayan klasik tarihinde Osmanlı'nın atalarının Türklüğüne işaret etmiş fakat buna siyasi bir anlam vermemiştir. Sultan Hamid'in kendisi de bu konuda şunları yazmıştır:

Büyük Osmanlı Devleti, Yavuz Selim hilafeti ele geçirdikten sonra dine dayanmıştır. Fakat devlet vaktiyle Türkler tarafından kurulmuş olduğu için bu bir Türk devletidir [*Devlet-i Türkidir; Türki* "Türk" anlamındadır, "Türkî" değil]. Ulu Osman bu büyük devleti kurduğundan beri devlet dört ilkeye dayanmıştır: hükümdar [hanedan] Osmanlıdır, yönetim Türk'tür, dini İslâm'dır ve başkenti İstanbul'dur. Bu ilkelerden herhangi birinin zayıflaması veya yok olması devletin temelini sarsar.¹⁵

Sultanın hanedan-merkezli, belirsiz görüşlerini yansıtan bu muhtıra ayrıca halife ve İslâm'ın Arapları, Kürtleri, Arnavutları ve Boşnakları bir arada tuttuğunu bildirmiştir, fakat

...asında Türkler devletin gerçek gücünü teşkil ederler. Türkler ayakta kaldıkça geri kalanlar onları izleyecek ve mutlak [dinî] vazifelerinin bir gereği olarak kendilerini hanedan için feda edecekler-

¹³ Bkz. BA, Yıldız, bölüm 11, dosya 5, 1763, 10 Ocak 1900 (sultanın sarayından sadaret makamına muhtıra).

¹⁴ A.g.b., bölüm 18, dosya 39, 1858.

¹⁵ A.g.b., bölüm 18, dosya 39 (tarihsiz, yak. 1890).

dir. İşte bunun içindir ki Yüce Saltanat millî değeri, saygınlığı [*kadr-i millet*] daha yüksek bir seviyede tutmalı fakat aynı zamanda dil ve inancımızı paylaştığımız Araplara karşı saygı beslemeli... onlara “fellaḥ” dememeli, Arabistan’daki cahil memurlarımızın yaptığı gibi onlara hakaret etmemelidir...Bütün bunlar doğal olarak Arapların Türklerden nefret etmelerine yol açmaktadır.¹⁶

Tahttan indirildikten sonra yazdığı anılarında Abdülhamid “devleti kurtarmak”, yani 1877-78 Savaşı’nı önlemek için Midhat Paşa’nın arkadaşlarından biri olan Mütercim Rüşdî Paşa’ya sadrazamlığı teklif ettiğini hatırlatır. Rüşdî Paşa’yı haremine davet ettikten sonra –ki bu derin bir güven ve saygı işaretiydi– sultan, Rüşdî Paşa’nın etnik gururunu okşayarak şöyle dedi: “Sen bir Anadolu Türküsün... seni daha tahta çıkmadan tecrübeli ve dürüst bir kişi olarak tanıdım ve sen de sana olan derin saygımın derecesini bilirsin.”¹⁷ Öyle görünüyordu ki devleti kurtarmak için ancak Türklere güvenilebilirdi.

ETNİSİTE KAYNAKLARI OLARAK DİL VE İLETİŞİM

Osmanlı Devleti’nin Türklüğü 19. yüzyılın son çeyreğinde, Türk dilinin daha sık kullanılması sayesinde daha belirgin bir hale geldi. Bir ke-re, merkez ile taşra arasında iletişim arttı. Sadaret arşivlerinde muhafaza edilen 19. ve 20. yüzyıla ait çok hacimli haberleşme evrakının belki yarısından fazlası Türkçe yazılmıştı. Merkezden atanan memurların büyük çoğunluğu Türkçe konuşan Türklendi. Geçmişte taşradaki küçük memurlardan bazıları ya bulundukları yerin yerlisiydiler ya da uzun süre taşrada kalmış mahallî dili öğrenmiş oradan evlenmiş kimselerdi. Örneğin Libya ve Cezayir’deki Kuloğlu’lar Türk askerleriyle yerli kadınların çocuklarıydılar. 1860’lardan sonra merkezden taşraya tayin edilen memurlar kısa sürede geri döndüler veya başka yere tayin edildiler ve bu arada mahallî dilleri öğrenmeye fırsat bulamadılar.

16 A.g.b.

17 Arşivlerde “Hâtırat-ı Seniye” olarak kataloga geçirilmiş olan orijinalini kullandım: BA, Yıldız, bölüm 8, dosya 77/3, 2009. Bunlar, dilleri biraz sadeleştirilerek, Abdülhamid’in anılarının çeşitli baskılarında çıkmıştır.

1878 Rus ve 1912-13 Balkan savaşlarından ve Balkan vilâyetlerinin kaybindan sonra ana dilleri Türkçe olan hemen hemen bütün devlet memurları yeniden Anadolu, Suriye ve Irak'a atandılar ve buralarda merkezî yönetimin "Türk" olduğu izlenimini yaydılar. Birçok yerde memurlar mahallî halkla tercüman aracılığıyla iletişim kurmaya başladılar ve birçok ileri gelenlerle yüksek mevkilerdeki memurlar bürokratik işlemleri kolaylaştırmak için Türkçe öğrenmeyi yararlı gördüler.

Arap vilâyetlerindeki ilkokullar ve her düzeydeki dinî okullar temel eğitim dili olarak Arapçayı kullanıyorlardı. Fakat daha yüksek modern okullarda ve hükümet kademelerinde Türkçe ağır basmaya başladı. Mesela modern *nizamiye* mahkemelerinin esas dili Türkçeydi. Orta ve yüksek seviyedeki meslek okullarında da eğitim Türkçeydi. Abdülhamid zamanında *rüşdiye* ve *idadi* okullarının müfredat programına Arapça alındı ama bir öğretim konusu değil, tıpkı Fransızca gibi bir yabancı dil olarak alındı. Öte yandan Abdülhamid müfredat programlarını ve hükümet işlerinde kullanılan dili Türkçeleştirirken hedefi, Türkçe'nin kullanımını yaygınlaştırmaktan çok, tek bir dil kullanarak idarî işlerde etkinliği arttırmaktı. Türkçe böylece devletin, yüksek öğretimin ve serbest mesleklerin dili olarak yaygınlaşmaya başladı ve Arapça kadar ileri ve gelişmiş bir dil olmamasına rağmen Türkçe bir güç, modernlik ve ilerleme sembolü, bir kelimeyle bir aydınlanma aracı haline geldi. Türkçe aynı zamanda Osmanlı modern elit tabakasının dili oldu ve bu aydınlar Arapçayı artık sadece din derslerinin ve dinî incelemelerin bir aracı, bir de Araplarla meskûn taşra vilâyetlerinin mahallî ve etnik bir dili olarak görmeye başladılar. 1860'tan sonra modern gazetelerin çoğalması ve modern bir edebiyatın doğması, Türkçenin kullanımını yaygınlaştıran ve halkta bir dil bilinci yaratan faktörlerden biri oldu. Basılı söz hızla hem aydınlanmanın aracı hem de, tali olarak, etnik bilinç kaynağı oldu. İstanbul'un konuşma dili iletişim ve modern edebiyat dili olarak yerini alınca, bu Türkçe bilincini daha da arttırdı ve tahsillilerle aşağı sınıf kentliler arasındaki iletişimi kolaylaştırdı.

1870 ile 1890 arasında geçen yirmi yıllık süre içinde, insanların başlıca uğraşı "aydınlanma" –yani bilginin yayılması– oldu ve bilgi et-

nik bilinci yarattı. Dil ile aydınlanma arasındaki bağın en güzel örneği “Huzur Dersleri”dir. Huzur dersleri (Padişahın “huzurunda” verilen dersler) Hicrî 1172 (1759) yılında devlet faaliyetlerinin bir parçası olarak resmen kabul edilmiştir. Ramazan ayında, İstanbul’un başlıca camiinde sultanın huzurunda Arapça verilirdi (bu dili ancak eğitimciler anlardı). Bu derslerde, çoğu taşradan gelen istidatlı araştırmacılar isim yapmış ulemaya serbestçe meydan okuyarak Kur’an’dan sorular yöneltirlerdi ve bu skolastik tartışmaların galibi sadece bir para ödülü kazanmakla kalmaz aynı zamanda dinî çevrelerde tanınır ve kabul görürdü. 19. yüzyılın ikinci yarısında halk bu dinî münazaralara karşı o kadar ilgi duymaya başladı ki diğer bazı camiler de dinî konularda ve hatta zaman zaman günlük sorunlar hakkında tartışmalara kapılarını açtılar. Sultan Abdülhamid çoğu Arapça bilmeyen dinleyicilerin de anlayabilmeleri için huzur derslerinin Türkçe verilmesini emredince, metnin akıl süzgecinden geçirilerek özümzenmesinin körü körüne ezberlenmesinden daha önemli sayıldığı anlaşıldı. Artık dinleyiciler soruları, karmaşık cevapları ve karşı cevapları, eleştirileri anlayabiliyor ve bunların hepsi Osmanlı aydınlarının 19. yüzyılın son onyılları içinde dinî düşünce konusunda ne kadar bilgili olduklarına ışık tutar. “Bu tartışmalardan pratik bir fayda elde etmek ve ‘[dinî] bilginin dili’ olduğu için sadece Arapçalarını yayımlamış olmamak için” Türkçe metinler de yayımlandı.¹⁸ Hicrî 1200-1341 (1785-1925) yılları içine bu derslere katılanların listelerini taradım, fakat içlerinde fazla Araba ve özellikle Abdülhamid’in iki Arap danışmanı olan ünlü İslâm bilginleri Ebülhuda veya Muhammed Zafir’in isimlerine rastlayamadım. Buna mukabil, listeler Türkçe isimlerle dolup taşmaktadır ve bunlardan ço-

¹⁸ Bkz. Ebul’ula Mardin, *Huzur Dersleri*, yayımlayan İsmet Sungurbey, cilt 1 (İstanbul, 1951), cilt 2 ve 3 (İstanbul, 1966), alıntı cilt 1, s. 7. Merhum Ebul’ula Mardin “huzur” derslerinin önemini sürekli olarak vurgulamıştır. İstanbul Üniversitesi’nde medenî hukuk profesörü olan Ebul’ula Mardin hem gerçekten büyük bir beyin hem de iyi bir Müslüman’dı. Gerek Batı’nın gerekse Doğu’nun ilim ve irfanına vâkıf bir insan ve Osmanlı-Müslüman mirasının gerçek bir temsilcisiydi. Meclis-i Mebusan’da İttihad ve Terakki’nin kâtipliğini yapmış ve Darülfünun’da Mecelle profesörü olmuştu. Eski bir öğrencisi olarak, bana tarihin ve kültürün devamlılığını fakat aynı zamanda değişikliği ve çağa uymanın zorunluluğunu öğretmekteki büyük sabır ve inceliğini takdir ettiğimi ve kendisine minnettar olduğumu bütün samimiyetimle ifade etmek isterim.

ğunun nereli oldukları da bildirilmektedir: Antalyalı Muhammed Sa-id, Dağıstani Muhiddin Efendi, Vodinalı Ömer Hulusi, Konyalı el-Hac, Maraşlı Murtaza vs. gibi. Bunların büyük çoğunluğunun Anadol-u ve Balkan vilâyetlerinden geldikleri anlaşılmaktadır ve bu göster-mektedir ki, Anadolu ve Rumeli'de İslâm'ın "Türkleşmesi" epey me-safe katetmişti.

Buradan, Türkçenin daha sık kullanılması ve sadeleştirilmesi çağrısının henüz rüşeym halinde bulunan Türk milliyetçiliğinin ve po-pülizminin bir ifadesi olduğu sonucuna varmak oldukça kolaydır. Yusuf Akçura, Türkiye'de Türk etnik milliyetçiliğinin veya Türkçülüğün evri-mi hakkındaki klasik eserinde (ilk kez 1928'de yayımlanmıştır), biraz indî bir şekilde ilk Osmanlı yenilikçilerinin "dilde Türkçülük" akımının savunucuları ve siyasi Türk milliyetçiliğinin öncüleri olduklarını ileri sürmüştür.¹⁹ Bunların arasında İbrahim Şinasi, Ziya Paşa ve özellikle Ahmed Vefik Paşa ve Süleyman Paşa (1836-1878) gibi isimler vardı. Sü-leyman Paşa *Sarf-ı Türkî* (Türkçe gramer) ve *Tarih-i Âlem* adlı kitapla-rın yazarıdır. *Tarih-i Âlem*'in ilk kısmı 1876'da basılmış ve hızla satıl-mıştır. Ama Abdülhamid daha sonra bazı bölümlerinin yayımlanmasını yasaklamıştır. David Kushner de,²⁰ Akçura gibi, Türk milliyetçiliğinin ge-lişmesini dil safhasından tarihî-edebî safhaya ve oradan da siyasi ideolo-jî safhasına uzanan tekçizgili bir hareket olarak görmüştür.²⁰

Bu konuda ayrıca, tanınmış Türk tarihçisi Fuad Köprülü'nün kaleminden çıktığı için oldukça yankı uyandırmış olan bir tebliğ var-dır. Köprülü bu tebliğinde, Abdülhamid'in sözde 1884'te Makedon-ya'nın Manastır (Bitola) şehrinde çalışan bir öğretmene yazdığı bir mektupta tedrisat dilinin Türkçeleştirilmesini ve Arapça ve Farsça ke-limelerin kaldırılarak onların yerine halkın kullandığı otantik Türkçe kelimelerin derlenmesini önerdiğini ve böylece "yüksek düzeyde bir millî bilinç sergilediğini" iddia etmiştir.²¹ Bir başka yaygın rivayet de yine Abdülhamid ile ilgili olup şöyledir: sözde Abdülhamid bir gün sa-

19 BK. 1928 senesinin *Türk Yılı*; 1990'da *Türkçülük* adı altında yeniden basılmıştır.

20 Bkz. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism*.

21 Nihat Sami Banarlı, "Sultan Abdülhamid'in Türkçeciliği," *Hayat Tarih Mecmuası* (Aralık 1967).

rayının bahçesinde bir Arnavut subayın çiçekleri sularken subayın üniformasına su sıçratmış olan bahçıvana “Pis aptal Türk” diye bağırıldığını duymuş ve sözde Arnavut subayı azarlayarak şöyle demiş: “Unutma ki bu hakir gördüğün Türkler bu devleti kurmuş ve onu savunmuş olan insanlardır,” ve eklemiştir: “Ben de Türk’üm.” Bu örnekler sultanın etnik bilincinin keskinleştiğini gösterir ama bu kuşkusuz milliyetçilik değildir. Her şeye doğru perspektiften bakmak gerekir.

Türkçe –çok stilize edilmiş ve çok sayıda Arapça ve Farsça kelime kullanan bir şekli– her zaman için Osmanlı yönetiminin dili olmuştur, ama etnik-millî bir çağrışımı var idiyse bile çok azdı. Sonraları, 1876 Anayasasında devletin resmî dili olarak tanımlanmış ve bu hüküm İttihad ve Terakki’nin iktidarında da muhafaza edilmiştir. Türkçe bilmeyen mebuslara öğrenmeleri için dört yıl süre tanınmıştır. Araplar ve diğer Müslümanlar Osmanlı resmî makamları tarafından kullanılan lisanı esas itibariyle devletin bir iletişim aracı ve belki yöneticilerin sosyal statüsünün bir göstergesi olarak görmüşler ama hiçbir zaman bir etnik veya millî üstünlük işareti saymamışlardır. İşte dil üzerinde böyle “millî” bir damganın bulunmayışı çeşitli Müslüman Arapları, Çerkezleri, Arnavutları, Gürcüleri ve Osmanlı seçkinleriyle ilişkileri olan daha başkalarını Türkçeyi, devletin ve çağdaşlığın dili olduğu için, ana dilleri olarak benimsemeye teşvik etmiştir. Ama bunun gizli bir tehlikesi vardı; o ki bir gün yönetici grup dili devletin etnik ve millî kimliğinin işareti haline getirebilir ve böylece Türkçe konuşanları devletin efendileri olarak ilân edebilirdi. Midilli Adası’nda sürgündeyken, Namık Kemal dostu Menemenli Rıfat’a dil çeşitliliğinin Türkçe konuşmayan Müslümanların asimilasyonuna engel teşkil ettiğini ve siyasallaştırdığı takdirde devletin ve milletin birliğini sarsacağını yazmıştır. Ama Türk milliyetçiliği sonunda bunu yaptı veya, daha doğrusu, belki iradesinin dışında tarihî ve etnik şartların mecburiyetiyle yapmaya zorlandı.

Türk dilinden milliyetçi veya siyasi bir anlam çıkarılamayacağı ve dilin iletişim ve eğitim kapasitesini iyileştirme kaygısı Şemseddin Sami (Fraşeri, 1850-1904) örneğinde açıkça görülür. Bir feodal Arnavut

ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen Şemseddin Sami Yanya'da bir Rum okuluna gitmiştir. 1872'de İstanbul'a gelerek devlet hizmetine girmiş ve bu arada *Besa* (Yemin) gibi Arnavutların hayatını tasvir eden kısa hikâyeler ve oyunlar yazmış, Fransızcadan kitaplar çevirmiş ve başta *Sabah* olmak üzere çeşitli gazetelerde çalışmıştır. Türk kültürüne en büyük ve kalıcı hizmeti 1901'de yayımlanan *Kamus-i Türkî* adlı lügatidir. Yusuf Akçura *Türk Yılı*'nda Şemseddin Sami'yi bir Türk milliyetçisi olarak resmetmiş ise de, ünlü "Lisan-ı Türki-yi Osmanî" başlıklı makalesi dikkatle okunacak olursa, aslında bir Osmanlı olduğu açıkça görülür. Üstelik, bir Arnavutça lügat yazmış ve "İstanbul alfabesi" diye bilinen bir Latin alfabesi düzenlemiştir. Bu alfabe Arnavutlar arasında okuryazarlığı arttırmak için 1879'da resmen kabul edilmiştir.²² Fraşeri ailesi Arnavutluk'ta Arnavut milletinin ve milliyetçiliğinin mimarları olarak kabul edilmiş ve onurlandırılmışlardır. Ancak Şemseddin Sami, Osmanlı Devleti'nin elit tabakasının üyesi olduğu için, kendisini Türk olarak kabul etmiş ve Osmanlı siyasi kimliği ile Arnavut etnik kökeni arasında bir çelişki görmemiştir.

DEVLET VE MİLLÎ KİMLİK

Devletin ve milletin değişik kimlikleri olup olamayacağı sorununu çözmek Müslümanların millet oluşum sürecini, Arap ayrılıkçılığının köklerini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun nihaî parçalanışını anlamak için şarttır. Osmanlı tarihi boyunca, diğer Müslüman devletlerde olduğu gibi, elitlerin temel kimliği devletle ilişkileri açısından belirlenmiştir. Bu onlara daha üstün bir sosyal ve politik mevki sağlıyor ve yüksek bir gelir getiriyordu. 19. yüzyılın son on yıllarında, çok sayıdaki modern okullar sayesinde orta sınıfların çocukları ve çeşitli etnik kökenli köy ileri gelenlerinin evlatları hükümet elitleri arasında yer alabiliyor ve

22 Frances Trix, "The Stamboul Latin Alphabet of Ş. Sami," Kasım 1994'te Arizona'da Phonix Ortadoğu Araştırmaları Derneği'nin Konferansına sunulmuş tebliğ. Bibliyografyaya da bakın. Bir Arnavut bilim adamının Ş. Sami hakkındaki dengeli ve objektif görüşü için bkz. Hasan Kaleshi, *Le Rôle de Chemseddin Sami Frachery dans la formation de deux langues littéraires Turque et albanaise*, Institut des Etudes Balcaniques, Serbian Academy of Sciences and Arts (Belgrad, 1970), s. 197-216.

Türkçeyi iletişim dili olarak kullanabiliyorlardı. 1880'lerin sonunda, bir toplumsal sınıf oluşturan bu entelijensiya, liberalizm ve popülizmin yanısıra, modernizmi de benimsediler ve çok yakın ilişkiler içinde bulundukları “kendi” devletlerini kurtaracak ve yenileştirecek bir ideoloji olarak gördüler. Entelijensiya ayrıca devleti potansiyel bir ilerleme ve medeniyet (ve popülizm) aracı olarak gördüler, ama bunun için otokrat bir sultan ve kapıkulları tarafından değil, kendileri gibi vatanın hizmetine adanmış idealist ve “münevver” (aydın) bir grup tarafından yönetilmesi gerektiğine inanmışlardır. Aydınların ilerleme, medeniyet ve özgürlük sloganları sultanı eleştirmek ve kendilerinin hükümet ve devlete hâkim olarak iktidarı ele geçirmelerinin yolunu açmak için uygun gerekçelerdi. Elitlere karşı çıkan sivil kırsal kesim grupları adem-i merkezîyetçiliği (yerinden yönetimi), mahallî özerkliği ve özel teşebbüsü savunuyor, fakat devletin geleneksel “İslâmî” karakterini değiştirmek istemiyorlardı. Devletin bir medeniyet (modernlik) aracı olarak artan prestiji, etnik bakımdan Türk olmayan binlerce insanı hükümet hizmetine heveslendirdi ve kendilerine özgü etnik bir bilince olsunlar veya olmasınlar bunların “Türk” olarak asimile edilmelerini kolaylaştırdı. 1870-1912 döneminde devletle ilişkilerinden dolayı Türkleşen Arap, Boşnak, Arnavut ve Kürt aydınlarının sayısı geçmişteki benzer dönemlere oranla belki birkaç misli arttı. Hattâ bunlardan bazıları Türk milliyetçiliğinin önde gelen temsilcileri bile oldular ve İttihad ve Terakki dahil olmak üzere birçok siyasi hareketin üyeleri oldular.

Ne var ki, Osmanlılık yükselmekte olan etnik bilincin etkisinde kalmakla beraber yüzyılın dönemecinde hâlâ etkindi. Sâtî el-Husri (1880-1968) başlangıçta modernizmin ve Osmanlı milliyetçiliğinin bir temsilcisiydi; ancak, ömrünün sonuna kadar “Türk” kalan Şemseddin Sami'den farklı olarak, el-Husri sonunda Arap milliyetçiliğinin belli başlı temsilcilerinden biri oldu.²³ Yazılı ve sözlü Türkçesi tercüman kullanmasını gerektirecek kadar zayıf olan Rum Hıristiyanlarından İstefenaki Musurus Bâbiâlinin Londra sefiri olabilmıştır (1902-1907).

23 William L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri* (Princeton, N.J., 1971).

Tıpkı babası Kostaki Musurus (1851-85) gibi... Ama onun Türkçesi pürüzsüzdü.

Özetleyecek olursak, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin çok yönlü dönüşümünün yanı sıra, yükselen etnik bilinç bazı Müslümanlar arasında isyana değilse bile eleştiri ve muhalefete yol açtı. Kitleler ve liderleri, devletin hâlâ İslâm'ın emirlerine uyduğu ve müminlerin inanç ve geleneklerinin güvenilir bekçisi olduğu yolundaki arkaik fakat inatçı görüşe sadık kalarak devletin kararlarını kabul ediyorlardı. Tanzimat reformları liderlerin müesses İslâm siyasi akide ve geleneklerinin çiğnendiğine dair bazı şüpheler yaratmış olmakla birlikte, kitlelerin hükümetten uzak dursalar da ona itaat etmek alışkanlıkları akşamdan sabaha bırakılamayacak kadar köklüydü. Durum ancak daha sonra, olaylar ve reformlar müminlerin toplumsal örgütlenme biçimlerini değiştirmeye ve kimlik ve etnik köken ile ilgili düşüncelerini etkilemeye başladıktan sonra değişmeye yüz tuttu.

YENİ BİR "TÜRK" TOPLUMUNUN ORTAYA ÇIKIŞI: GÖÇ VE SOSYO-KÜLTÜREL YENİDEN YAPILANMA

Anadolu ve Rumeli'nin sosyo ve etno-lengüistik yapısı kapitalizmin ve göçün bir sonucu olarak çözüldü, fakat bu süreç yeni bir entegrasyona yol açtı ve bu da bir Osmanlı-Müslüman ve eninde sonunda bir Türk milletinin yeniden şekillenmesini kolaylaştırdı. Osmanlı İmparatorluğu hiçbir zaman modern anlamda bir millet olmamıştı; daha ziyade çeşitli etnik ve dinî grupların bir karışımı, bir harmanı olmuştu. Genel olarak imparatorluğun belirli alanlarını işgal etmiş olan başlıca üç grup vardı: esas itibarıyla Balkanlar'da yaşayan Ortodoks Hristiyanlar; hem Balkanlar'da hem Anadolu'da yaşayan Türk Müslümanlar; ve Ortadoğu'da yaşayan Arap-İslâm grubu. Yahudiler ve Ermeniler gibi diğer küçük etnik-dinî gruplar Anadolu ve Ortadoğu sathında dağılmışlardı. Birbirleriyle kültür, dil ve din bakımından fazla ortak yanları yoktu. 1878'de Ortodoks Hristiyan "milleti" bir dizi millet-devletlere (veya Makedonya gibi yeni ortaya çıkanlara) ayrıldılar ve İstanbul'daki ekümenik patriyarklığın savunduğu evrensel Ortodokslu-

ğu (ve kurnazca teşvik ettiği Helenizasyonu) baltaladılar. Esas itibarıyla Suriyelilerden, Iraklılardan ve Mısırlılardan ve bir ölçüde de Yemen, Hicaz, vs. gibi yarımada sakinlerinden oluşan Arap-İslâm grubu Araplıklarının yanısıra farklı bölgesel kimliklerinin de bilincindeydiler. Bunlar kendilerini Osmanlı İmparatorluğu'na bağlayan ve kendileriyle diğer Müslümanlar arasında bir ölçüde bir birlik sağlayan ortak İslâm bağlarının da bilincindeydiler.

Balkanlar'daki Türk-İslâm grubu esas itibarıyla 1860'dan 1878'e kadar orada olan toplam Müslümanların aşağı yukarı yüzde altmışını teşkil eden etnik Türklerden ibaretti. Türkî kabileler Balkanlar'a üç dalga halinde geldiler, Birinci dalga 9. ile 11. yüzyıllar arasında kuzeyden geldi. Bunlar Peçenekler, Kumanlar ve Uzlar, vs. diye bilinirler. Çoğu animistti, Hristiyan oldular ve ilerde "Bulgar", "Romen", "Macar", vs. adlarını aldılar, kimi de (çok azı) Müslüman oldu. İkinci Türk grubu Balkanlar'a 13. yüzyılda Anadolu'dan göç etti ve çoğu bugünün Doğu Bulgaristan ve Yunanistan'ına yerleştiler. Bunlar Müslüman ve Selçuklu sultanlarının tebaasıydılar. 1265 ile 1275 arasında Karadeniz'in Batı kıyısında Dobruca'ya yerleşenlerin birçoğu Ortodoks Hristiyanlığa geçtiler. Bugün Gagauzlar diye bilinen bu Türkler dillerini (Türkçe) muhafaza ettiler ve içlerinden büyük bir kısmı yeniden göç ederek 1800'lerin başlarında Besarabya'ya (bugün Moldova) yerleştiler. En büyük Türk grubu Balkanlar'a 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı hâkimiyeti döneminde göç edip yerleşti.

Balkanlar'daki üçüncü kategori Müslümanlar, Arnavutlar, Boşnaklar, küçük Rum grupları, Ulahlar, Sırplar vs. gibi muhtedilerden oluşur. Bunlar Müslümanlığı 15. ile 17. yüzyıllar arasında kabul etmişlerdir.

İhtida eden Balkan Müslümanları hem kendi aralarında hem Türklerle evlenirken, kendi dillerini adetlerini ve göreneklerini muhafaza ettiler ve çoğu ilk anayurtlarında yaşamaya devam etti: Bosna, Hersek, Kuzey Karadağ, Güney Sırbistan ve Makedonya gibi (İlginçtir ki Sırp Müslümanları 1830'da Bâbüâli'ye isyan etmişlerdir ve bunun başlıca sebeplerinden biri hükümetin kendi vasalı olan özerk Sırbistan'ın

başkanı Miloş Obrenoviç'i desteklemiş olmasıydı. II. Mahmud gerçekten Miloş'a âsi Müslümanları cezalandırması için yetki verdi ve bunlar eninde sonunda ya katledildiler ya da köy veya kasabalarından çıkarıldılar. Sırpların Müslümanları hedef alan bu ilk "etnik temizleme"si, devletin otoritesine meydan okudukları için, böylece kendi halife-sultanlarının iradesi ve onayı ile gerçekleştirildi). Bununla birlikte, 1860'lardan sonra Müslümanlar birbirlerine ve Osmanlı hükümetine daha çok yaklaştılar. Bu kısmen Osmanlıcılık ve İslâmcılık çağrılarına bir cevap teşkil ettiyse de, asıl sebebi Balkan Hristiyanlarının yükselen milliyetçiliğine karşı birleşik bir cephe oluşturmak arzusuydu. 1877-78 Türk-Rus Savaşı sırasında, Balkanlar'da çok sayıda Türk, oraya 1860'larda yerleşen Çerkezlerin yanısıra öldürüldüler veya yerlerinden yurtlarından edildiler. Kalanları da 1912-13'te aynı akıbete uğradılar. Kendi etnik "kardeşlerinden" gelebilecek misilleme korkusu Balkanlar'daki birçok Türk olmayan Müslümanları Osmanlı hükümetine ve halife-sultana sempati beslemeye sürükledi ve birçokları Osmanlı topraklarına göç ederek orada yerleştiler. 1856 ve özellikle 1878'den sonra, "Türk ve Müslüman" terimleri Balkanlar'da neredeyse eşanlamda kullanılmaya başladı. Böylece tek kelime Türkçe bilmeyen bir Arnavut'a "Türk, etnik" adı verildi ve o insan kalben etnik Türklerden uzak kalmayı ne kadar tercih ederse etsin, bunu kabul etmek zorunda kaldı.

Aynı zamanda, Balkanlar'daki Müslüman aydınlar bölgenin Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda ve ondan sonra da Anadolu'ya ve Ortadoğu'ya doğru genişlemesinde ne kadar önemli bir rol oynadığına özel bir önem vermeye başladılar.²⁴ Evlâd-ı fatihan terimi Osmanlı belgelerinde fethedilen yerlere yerleşen ilk Türk göçmenlerini ifade etmek için kullanılmış olan objektif bir tabirdir. Fakat sonradan sembolik bir anlam kazanmış, yeni kuşak Balkan Müslümanları bu terimi kendilerini, Namık Kemal'in *Vatan* piyesinde yaptığı gibi, Osmanlı mirasının savunucuları olarak göstermek için kullanmaya baş-

24 İmparatorluğun temellerinin Balkanlar'ın fethiyle atılmış olduğu, bu topraklar kaybedilince ise çöküşün kaçınılmaz hale geldiği Paul Wittek'in önde gelen iddiasıdır (bkz. *The Rise of the Ottoman Empire*, New York, 1971).

lamışlardır. Bu yeni Balkan Müslüman milliyetçiliğinin birçok temsilcisi etnik bakımdan Türk değillerdi, ama şimdi kendilerini devletin himayesi altında ortaya çıkmakta olan Osmanlı Müslüman milletiyle özdeşleştiriyorlardı. Oysa, gitgide artan ölçüde “Türk” diye anılmalarına rağmen aslında ve resmen Türk değillerdi.

Balkanlar öteden beri bir çeşit uç (sınır) köylü toplumu oldukları için ister Müslüman ister Hristiyan olsun, kırsal nüfusu, dilinin ve adetlerinin yanısıra, pagan (putperest) mirasının bazı kalıntılarını din ve halk kültürünün unsurları olarak muhafaza etmiştir. Balkanlar Osmanlı döneminde şehirleşince, ortaya çıkan çarşılar, hamamlar, hanlar, medreseler ve camiler kentlere belirgin bir İslâmî-Osmanlı karakteri vermiş, köyler esas itibarıyla etnik karakterlerini muhafaza ederek İslâm kisvesi altında eski ritüeller uygulamaya devam etmişlerdir. Üstelik, Balkanlar’daki Müslüman nüfusun çeşit çeşit sufi tarikatlere mensup olduklarından, dünyevî işlere yönelen bir çeşit halk İslâm’ından esinlenmişler ve bir ölçüde doktrin çatışmalarının dışında kalmışlardır. Çünkü Balkanlar’da (Rumeli’de) Anadolu’da olduğu gibi, büyük ortodoks diyanet ve ilahiyat merkezleri kurulmamıştır. Balkan Müslümanları bunun yerine çoğulcu bir kültürel ve dinsel dünya görüşü geliştirmişler ve bunu bugüne kadar muhafaza etmişlerdir (Yobazlar ve softalar sık sık Rumelilileri gerçek İslâm inancından yoksun olmak ve dalâletin sınırında yer almakla suçlamışlardır. Mustafa Kemal’in ve birçok silâh arkadaşının Makedonya’da doğmuş olmaları zaman zaman Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanmış olan laik ve sekülerist politikanın ve hükümetçe alınan tedbirlerin sebebi olarak göstermiştir). Güçlü bir modernleşme isteği, Avrupa’nın etkisi, etnik köken bilincinin uyanışı ve Balkanlar’da hüküm süren çoğulcu ve dünyevî İslâm anlayışı, hepsi bir araya gelerek Selânik ve Manastır’ın Türk milliyetçiliğinin ilk merkezi olmasına yol açmıştır. 1908 Jön Türk Devrimi’ne katılan Türk milliyetçilerinin birçoğu etnik bakımdan Türk değillerdi, fakat kendilerini Türk sayıyorlardı. Ziya Gökalp, Karadenizlilere “Laz”, Rumelililere “Arnavut” ve Doğu Anadolu’lulara “Kürt” demenin öteden beri adet olduğuna, halbuki bunların hepsinin elit tabakalarının tercih ettikleri

dilin Türkçe olduğuna ve kendilerinin de aslında Türk olduklarına işaret eder.²⁵ Ne var ki, bunlar "Türk" olmaktan memnun oldukları gibi, etnik kökenleriyle de övünüyorlardı. Olay aslında şuydu: Bu evrede "Türk" olmak eğitim görmüş elit tabakaya mensup olmak, devletle yakın ilişkiler içinde bulunmak, ilerici ve medenî olmak vs. demekti. Başlıca sakınca ve engel Abdülhamid'in istibdatıydı ve ona muhalefet aralarındaki etnik farklılıkları gizleyerek hepsini bir potada eritiyordu.²⁶ Göç olayı hem gelen çeşitli etnik kökenli "Türklerde" hem de içine girdikleri toplumda yeni bir etnik karışım ve köklü bir kimlik değişimi yaratıyordu. Balkan ve Kafkas göçmenlerinin kaynaşmasının etnik ve lügistik çekirdeğini Anadolu toplumu oluşturunuyordu. Anadolu toplumu hem dil hem etnik kültür bakımından temelde Türk'tü, ancak dine bakış açıları çok daha tutucu ve Ortodoks'tu. Göçlerden sonra, Anadolu, Rumeli ve Kafkaslar'daki Osmanlı Müslümanlarının büyük bir kısmı yeni bir sosyo-kültürel sentez halinde kaynaşarak çeşitli etnik kökenlere mensup Müslüman gruplarını "Türk" adı verilen yeni bir grup içinde birleştirdi; ama bu etnik adın birden çok etnik kökenli ve birden çok dilli yeni bir içeriği vardı.

Osmanlı İmparatorluğu yedi yüzyıllık uzun tarihinde birçok göçlere ve yerleşmelere sahne olmuştur, fakat 19. yüzyıl göçleri öncekilerin hepsini gölgede bırakmıştır. Başlıca göçler 1856'da Kırım'da başlamış ve bunları 1862'den 1878'e kadar Kafkaslar'dan ve 1912'den 1916'ya kadar Balkanlar'dan gelen göç dalgaları izlemiştir. Bu sonuncular günümüze kadar devam etmiştir. Çeşitli kaynaklarda belirtilmiş olan sayısal göstergeler bu dönem içinde Kırım'dan, Kafkaslar'dan, Balkanlar'dan ve Akdeniz adalarından aşağı yukarı yedi milyon kadar göçmenin Anadolu'ya yerleşmiş olduğunu kanıtlar. Bu göçmenlerin büyük çoğunluğu Müslüman'dı; küçük bir Yahudi azınlığı ise Balkanlar'daki ve Rusya'daki yurtlarını terk ederek Osmanlı

25 Niyazi Berkes tarafından zikredilmiştir: *Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği* (New York, 1959), s. 33-45.

26 Ayrıntılar için bkz. Kemal H. Karpat, "Gli stati balcanici e il nazionalismo: L'immagine e la realtà," *Quaderni Storici* (84) 1993: 679-718.

topraklarına göç etmiştir. 19. yüzyılın sonunda göçmenler ve torunları toplam Anadolu nüfusunun yüzde otuz ile yüzde kırkını oluşturmuştur. Bazı Batı bölgelerinde bu oran daha da yüksektir.²⁷ Çok sayıda göçmen nispeten kolay bir şekilde Anadolu ortamına asimile edildi. Çünkü Kur'an muhacirlere mümkün olan her türlü yardımın yapılmasını ve onlara kardeş muamele edilmesini buyuruyor ve bu hükümleri bizzat halifenin talimatı ve hükümetin aldığı iskân tedbirleriyle destekleniyordu. Dolayısıyla Anadolu'daki mahallî Müslüman cemaatleri –kimi zaman Hristiyan nüfusun bağışlarıyla– göçmenler için evler inşa ettiler ve onlar için yiyecek ve tarım araçları tedarik etmeyi üstlendiler. Göçmenlerin topluma entegre edilmesini sağlayan bir başka faktör de, kırsal kesimde göçmenlerin elit tabakalarının, bu bölgelerde ekonomik, sosyal ve kültürel hâkimiyeti ellerinde bulunduran yerli seçkinler tarafından kolayca kabul edilmiş olmalarıydı.

Göçmenler kendilerine Türk'ten çok Müslüman diyorlardı, oysa Bulgaristan, Makedonya ve Doğu Sırbistan'dan hicret edenlerin çoğu 15. ve 16. yüzyıllarda Balkanlar'a yerleşen Türklerin soyundan geliyorlardı. Onun için bunlar bir bakıma “evlerine” dönüyorlardı ama yeni vatanlarına Anadolu'nun tutucu ve şekilci İslâm anlayışından farklı bir kültürel ve dinî dünya görüşü getiriyorlardı. Bununla birlikte, İslâm ve Osmanlı kültürü gibi birleştirici güçler ve modernleşme arzusu, hükümetin Osmanlı ve İslâmcı politikalarıyla birleşince, halkın yerli ve göçmen gibi siyasi gruplara ayrılmasına engel oluyordu ama köken ve statü belirtmek için “yerli” ve “muhacir” tabirlerinin kullanıldığına mahallî toplumda bugün hâlâ tesadüf edilebilmektedir. Bazı

27 Bu çalışmada işlenen başlıca konulardan biri olan, göçün modern Türkiye'nin oluşumu üzerindeki etkisini daha iyi anlayabilmek için Türkiye'deki çağdaş iç göç üzerinde sosyolojik saha çalışmaları yaptım ve sayısal sonuçlarını *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization in Turkey* (Gecekondu: Türkiye'de kırsal göç ve şehirleşme) adlı kitabımda yayımladım. Arazi çalışmalarım bana somut ve elle dokunur şekilde göçün göçmenlerin kimlikleri ve kültürel bakış açıları üzerindeki etkilerine tanık olmamı ve bu süreci daha iyi anlamamı sağladı. Gecekondu-lar üzerindeki çalışmalarımın bana kazandırdığı içgörü Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıldaki demografik tarihini araştırmama yol açtı ve bunun nicel verilerini *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* adlı kitabımda yayımladım (Madison, Wis., 1985).

göçmenler, özellikle kimi asi Çerkes kabileleri Anadolu ortamına uyum sağlamakta zorluk çekmişlerdir. Fakat göçmenlerden kendi dillerini ve lehçelerini veya mahallî adet ve giysilerini bırakmaları istenmediğinden entegrasyonları mahallî düzeyde diyalektik olarak ve barış içinde gerçekleşiyordu. Üst seviyede, göçmenlerin elit tabakaları yeni ortaya çıkmakta olan, Türkçe konuşan modern Osmanlı elitinin bir parçasını oluşturuyorlardı. Hükümet kendi hesabına kabile veya kabile konfederasyonlarının belirli yerlerde yoğunlaşmasını engellemek için elinden geleni yapıyordu. Ama yine de, Batı Anadolu'nun Biga, Gönen, Hendek, Düzce, vs. gibi yerleşim merkezleri çok sayıda Çerkes göçmen tarafından iskân edildi.²⁸

Göçmenlerin Anadolu'ya iskânını anlatmak için "entegrasyon" yerine "yeniden yapılandırma" tabirini kullanmak daha yerinde olur. Bu yeniden yapılandırma, yüzyılın başlarında Osmanlı toplumunun dönüşümünü başlatan kapitalizmin aynı sosyal ve ekonomik güçleri tarafından kolaylaştırılmıştı. Göçmenlere toprak dağıtıldı –toprağın verimlilik derecesine göre adam başına ortalama üç ile on dönüm arası– ve bunlar böylece birer küçük toprak sahibi oldular. Bu yeniden yapılandırma devlet topraklarının özelleştirilmesini hızlandırdı. Ekonomik girdi olmasa bu değişim gerçekleşemez, hiç değilse başarılı olamazdı. Modern Türklerin etnik ve millî kimliği göç ve yeniden yapılandırma deneyimlerinin ürünü olarak gelişti. Bir yandan da modernlik kavramı, yeni bilgi ve modern eğitimin akılcı ruhu topluma kök salıyor ve İslâm ve Osmanlı geçmişlerinin yeri hakkında akılcı bir anlayış yaratıyordu. Böylece, Ziya Gökalp dahil olmak üzere, birçok araştırmacı tarafından iddia edilmiş olduğu gibi, Türk milliyetçiliğinin "uyuyakalmış bir ulusal bilincin uyanışı" ve etnik kimliğin hızlı bir uyarıcısı olduğu yolundaki görüşü yeniden incelenmeyi gerektirir. Bu görüş "ulusal" kimlikle-

28 Şu sırada göçmenlerin 1850-1914 yılları arasında Anadolu'ya yerleşmeleri konusunda geniş kapsamlı bir araştırma üzerinde çalışıyorum. Genel bilgi için *Ottoman Population* adlı kitabımın 4. bölümüne ve *International Journal of Turkish Studies* 3'te yayımlanan (1984-85 kışı, s. 1-26) "Ottoman Urbanism: The Crimean Migration to Dobruca and the Establishment of Mecidiye" başlıklı çalışmama bakın.

rin yüzyıllar ve hattâ binyıllar önce tarih tarafından belirlenmiş olduğunu, fakat daha sonra milletlerüstü örgütler içinde eriyerek modern bir biçimde yeniden ortaya çıkmak fırsatını buluncaya kadar izlerini kaybettiklerini varsayar. Mizancı Murad, İbrahim Temo, Yusuf Akçura, Şemseddin Sami ve Ömer Seyfeddin gibi önde gelen birçok milliyetçi Osmanlı (Türk) aydını, ya kendileri göçmen ya da göçmen çocukları olup etnik bakımdan Türk ırkıyla bağlantıları bulunmadığı veya Anadolu olmayan Türklerin soyundan geldiklerinden düşünülürse bu görüşün yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Entelijensiya, daha önce de belirtildiği gibi devletle ve “Türklükle” özdeşleşmişti, ama bu dilinden dolayıydı ve kaldı ki bu Türklük fazla bir siyasi anlam taşıymıyordu ve tamamen ayrı bir kavram olarak değil, birden çok kimliğin bir parçası gibi görülüyordu. Daha 1880’lerde “Osmanlı,” “Türk,” ve “Müslüman,” eşanlamlı gibi görülmeye başlanmıştı. Tatar, Boşnak veya Kürt olmanın yeni anlamda Türk olmakla bağdaşmayan bir tarafı yoktu. “Türklük” yeni ortaya çıkmakta olan toplumun kimliğini gösteriyor ve bütün eski kimliklerle bu arada asıl Türklerin kimliğinin yerine geçiyordu. Türklüğün Türk olmayanlar tarafından bu gönüllü benimsenişi ortak din ve tarihin etkisiyle kolaylaştırılmış olabileceği gibi, belki birlikte yeni bir toplum inşa etmekte olduklarına dair sezgi yollu bir bilginin eseri de olabilir. Bu bakımdan bazı Türk aydınlarının Türkiye’nin “milli” oluşumunun Amerika Birleşik Devletleri’ninkine benzetmiş olmalarına fazla şaşmamak gerekir. Bu fikrin bir ölçüde geçerliliği vardır ve ciddiye alınarak incelenmeye değer.

Özet olarak, göç Anadolu’da yapısal ve kültürel bakımdan yeni bir toplum yarattı ve devlet ile halkın konuştuğu Türkçe çevresinde gelişmesini sağladı. Yeni ekonomik şartların etkisi altında 1870’lerden sonra Anadolu’da ortaya çıkan toplum büyük ölçüde Osmanlı-İslâm unsurlarından oluşmakla birlikte aslında Anadolu ve Rumeli’nin yerli Türkleriyle Balkan ve Kafkas göçmenlerinden meydana gelmişti. Anadolu’da çeşitli etnik ve dil gruplarının birbirine karışmasının kültürel etkileri çok ve yaygın oldu. Örneğin Cumhuriyet Türkiye’sinde binlerce yazar, müzisyen, politikacı ve din adamı göçmendir. Son zamanlar-

da yayımlanan bir belge Kafkas kökenli 282 yazar ve şairin isimlerini vermiş ve çoğu Türkçe olmak üzere pek çok edebî eser yarattıklarını ve esas itibarıyla Türk olarak tanındıklarını bildirmiştir.²⁹ Fakat bu arada en ünlü Türk yazarlarından bazılarının, meselâ Çerkes kökenli olan romancı Orhan Pamuk'un isimlerini saymamıştır.

Göçmen aydınların ve seçkinlerin Anadolu ve Rumeli'de yeni şekillenmekte olan sosyo-politik varlıkla özdeşleştirilmesi çok önemliydi. Çünkü göçmenler bunun hem kurucuları hem de sonradan iltihak etmiş olan üyeleriydiler. Kökenlerini hatırlamakla birlikte göçmen olmaktan çıkmışlardı ve bir süre sonra Türkiye adını alacak olan yeni vatanlarının faal ve katılımcı yurttaşları olmuşlardı. 1919-22 Kurtuluş Savaşı'nda çok sayıda göçmen fiilen dövuşmüşler, Osmanlılık ve İslâmcılık yoluyla siyasallaştırmış ve içselleştirilmiş tarihî ve kültürel bağlarını millî Türk bağlarına dönüştürülmesine katkıda bulunmuşlardır. Kurtuluş Savaşı'nda şehit düşen 504 subayın özgeçmişleri bunlardan 64'ünün, yani yüzde 12'sinden çoğunun, Makedonya ve Irak'ta doğmuş olduklarını gösterir. Liste bu subaylardan kaçının ana-baba ve büyük ana-babalarının bugünkü Türkiye'nin sınırları dışında doğduğunu belirtmemiştir.³⁰ Onlar da bilinse belki de Anadolu doğumlu olmayanların yüzdesi daha da yüksek olacaktır. Şu noktayı da belirtmek ilginç olacaktır: oldukça yüksek sayıda Çerkes göçmen 1919-20'de halifenin çağrısı üzerine Kuvay-ı Milliyecilere karşı savaşmışlardır. Fakat bunların amaçları resmî Türk tarihinin belirttiği amaçlar olmayabilir. Bugün, âsi Çerkes lideri Ethem'in sadece istilacı Yunanlılara iltica etmiş olmakla suçlanmaması, Kurtuluş Savaşı'nın ilk günlerinde millî davaya büyük katkılarının da gözönünde bulundurulmasını isteyen görüşlere de rastlanmaktadır.

Toprağa dayanan bir vatan kavramı sonunda 1919 tarihinde kabul edilen Mîsak-ı Millî ve 1923 Lozan Antlaşması ile kesin bir şe-

29 Sefer E. Berzeg, *Kafkas Diasporasında Edebiyatçılar ve Yazarlar Sözlüğü* (Samsun, 1995); yazar 19. yy'da Osmanlı İmparatorluğu'na göç eden küçük fakat soylu Kafkas kabilelerinden birinin adını -Berzeg- taşımaktadır.

30 Nusret Baycan, *Türk İstiklâl Harbinde Şehit Düşen Subaylar* (Ankara, 1988), s. 677-740.

kilde ifade edildi. Yeni Türk sosyo-kültürel varlığının heterojen unsurları bu toprağa bağlandı. Fakat yeni Türk milleti, Sırplar, Bulgarlar, Yunanlılar ve daha sonra Araplar gibi, tarihî zilletlerinin (hezimetlerinin) intikamını almak hevesiyle yanıp tutuşan bir zümrenin hâkimiyeti altında değildi. Tam tersine, tarihî ezilmişlikten ve maziye nostaljiden nispeten âri etno-sosyal grupların eski bir karışımından meydana gelmiş olan yeni varlığın Osmanlı İmparatorluğu'nu ihya etmek gibi irredentist bir isteği yoktu. Aslında saltanata karşı isyanını haklı göstermek için tarihe göz yummak elit tabakanın işine geliyordu. Nitekim, eski parlak günlerin rüyasına dalmaktansa, umutla geleceğe bakmak bugün de Türkiye Cumhuriyeti'nin temel felsefesi ve siyasi yönelimidir.

OSMANLICILIK, İSLÂMCILIK VE ARAPÇILIK (ARABİZM)

Müteveffa Albert Hourani Arap düşüncesine dair klasik incelemesinde, Arap milliyetçiliği bölümüne "Araplık" duygusunu ifade eden kültürel faktörleri vurgulamakla başlamıştır. Bunlar arasında Vehhabî İsyanı ve Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın Araplara milliyetlerinin ve siyasi özgürlüklerinin geri verilmesine dair sık sık tekrarlanmış bildirisi vardır (gerçi siyasi özgürlük sözkonusu olduğunda bu belki de İbrahim Paşa'nın gerçek düşüncesinden çok Fransızların beklentisi ve umuduydu).³¹ Her halükârda Hourani Arapları iki gruba ayırır: Kuvvetli bir monarşinin ve birleşmiş bir imparatorluğun İslâm'ın bağimsizliğini sağlayacağını düşünen Türk taraftarı bir grup; ve imparatorluğun bütünlüğünün ancak meşrutî saltanat, Müslümanlar ve gayri-Müslimler için eşit haklar, din ile siyasetin ayrılması, eşit adalet ve zorunlu eğitim ile korunabileceğine inanan Türk aleyhtarı ve gayrimüslim bir grup. Arap-Türk anlaşmazlığının başlıca sebebi, Hourani'ye göre, bir Arap "millî" kurumu olan hilafetin Türkler tarafından zaptedilmiş olmasıydı. Hourani bu görüşlerini Wilfrid Scawen

31 Bkz. Hourani, *Arabic Thought*, s. 260-323; Osmanlılar hakkında daha sonraları yazdıklarına bakarak, Hourani'nin Arap Hristiyanlarının milliyetçi yazılarına duyduğu sempatiyi yansıtan eski görüşlerinde radikal bir değişiklik meydana geldiği söylenebilir.

Blunt'un *İslâm'ın Geleceği* (1882) ve James Finn'in *Sancılı Zamanlar* (*Stirring Times*) (1880) adlı kitaplarından alıntılarla desteklemiştir.

Bu iki yazar da İngilizlerin bir Arap hilafeti kurmak ve Arapları Türklere karşı kıskırtmak amacını güden üstü örtülü politikalarına angaje olmuşlardı. Hourani Arap milliyetçiliğinin doğuşu konusunda daha çok Hristiyan Arapların yazılarına dayanmış fakat Müslümanların Hristiyanların çağrılarına cevap vermediklerini itiraf etmiş ve böylece o kadar övülen 19. yüzyıl Arap milliyetçiliği edebiyatının sadece küçük bir azınlığın ürünü olduğunu ve ona hitap ettiğini, geniş kitlelerini takdirine mazhar olmadığını söylemek istemiştir. Gerçek şudur ki Arap elitleri, Türklerden farklı olarak benliklerine kök salmış kuvvetli bir tarihî süreklilik ve etnik kimlik duygusuna sahiptiler. Kur'an'ın dilinin Arapça olduğunun, Peygamber'in bir Arap olduğunun ve Arapların İslâm'ın doğmasında ve yayılmasında büyük bir rol oynamış olduklarının farkındaydılar. Diğer Müslümanlar da Arapların İslâm'daki özel yerini kabul etmekten geri kalmamışlardır. Hattâ Türkler Araplara *kavm-i necib* (soylu millet) unvanını vermişlerdir. Modernlik, Osmanlılık ve İslâmcılık Arapların tarihî kimliğini canlandırmamıştır, çünkü bu duygu Araplarda zaten çok kuvvetliydi; sadece eski kimliklerini yeni şartların ışığında yeniden tanımlamaya zorlamıştır. Bu şartlar Arapların öz bilincini derinleştirmiş ve onları değişikliğe uğramış dinî ve etno-kültürel kimliklerine karşı hassaslaştırmış ve tarihlerini değişik bir şekilde algılamaya sevketmiştir. Araplardan farklı olarak Türkler, kendilerini İslâm'la dil veya Peygamber'in kabile ilişkileri bazında değil, sadece inanç bazında özdeşleştirmişlerdir. Bununla birlikte Mevlidleri, Sufilikleri, çoğulcu kültürleri ve özel tarikatleri dinlerinin dış görünüşünü "Türkleştirmiştir". Ama Araplar yine de bir Arap halifesi getirip onun izinden gitmeye pek yanaşmamışlardır. Nitekim, Şerif Hüseyin'in kısa ömürlü sözde hilafeti ve 1924'te Türkiye Cumhuriyeti tarafından kaldırılan hilafetin yeniden tesisi girişimleri bunu göstermiştir. O halde Türklerin halifeliği ele geçirmiş olmaları Arap-Türk ihtilâfının sebebi olamaz (bkz. Onbirinci Bölüm).

Ernest Dawn ve Arap milliyetçiliğini inceleyen başka bilim

adamları bu anlaşmazlığı Osmanlı medeniyetinin Avrupa'ya ayak uyduramamış olmasına, elitler arası rekabete ve farklı modernlik kavramlarına bağlamışlardır. Öte yandan, Zeine N. Zeine bunu laikliğin empoze edilmesine ve okullarda sadece Türk dilinin okutulmasına atfetmiştir. Bassam Tibi ise Avrupa kökenli milliyetçilik, millet-devlet ve sömürgecilikten kurtulma kavramlarının küreselleşmesine bağlamıştır.³² Son zamanlarda yayımlanan kolektif bir çalışma ise bu sorunu eklektik bir yaklaşımla ele almıştır.³³ Arap milliyetçiliği üzerine yazılmış bütün bu eserler az çok Arapların bir bütün olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olarak kalmak istediklerini kabul etmişlerdir (hiç değilse 1912-13 yıllarına kadar). Mahallî kültürün, bölgeselciliğin ve bireyselciliğin artan önemi, 19. yüzyılın ikinci yarısı içinde Arapların etnik kimlik duygusunu kuvvetlendirirken, birçok Arap Türkçe öğrenmekten ve Türkçe konuşmaktan kaçınmamışlardır, çünkü 1856-1878 arasındaki ve daha sonraki Osmanlı hükümetleri Araplara artan bir sempatiyle yaklaşmışlar ve kültürleriyle kimliklerini tehdit etmemişlerdir. İslâmcılık, İslâm'ın üstünlüğünü açıkça kabul etmekle, Arapların İslâm'ın kurumlarını yaratmak ve yaymaktaki özel rolünü dolaylı olarak tanımış ve böylece Arapların etnik gururunu okşamıştır. Abdülhamid'in Arap taraftarı politikası daha önce belirtilmiştir.

Osmanlıcılığın politikasının Araplara birçok yararlar sağladığı açıktı. Sadece binlerce Arabın özellikle mahallî seviyede daha yüksek yönetim görevlerine getirilmesini sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda meslek okullarına kabul edilmelerini, mahallî işlerin idaresinde bir ölçüde özgürlük sağlıyor ve topraklarını İngilizlerle Fransızların işgal tehditlerine karşı koruyordu. Pratikte her eğitimli Türk, Osmanlı İmparatorlu-

32 Arap milliyetçiliği üzerine başlıca eserler için bkz. Ernest C. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Urbana, Ill., 1973); N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism with a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East* (Beyrut, 1966); Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, 2. İngilizce baskı (New York, 1990) (orijinal 1971 baskısı Almandır); ve Rashid Khalidi vs., *The Origins of Arab Nationalism*, New York, 1991). Arap milliyetçiliği üzerine zengin bir bibliyografya için bkz. Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York, 1968).

33 William W. Haddad ve William Ochsenwald, *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* (Columbus, Ohio, 1977).

ğu'nda özel bir yeri olan bir Arap milletin varlığını kabul ediyordu. Ziya Gökalp bile, tekrar tekrar, Araplarla Türklerin iki ayrı (etnik) millet oluşturduklarını ve birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun unsurlarını teşkil ettiklerini bildiriyordu. Kürt kökenli bir Suriyeli olan Abdurrahman Kevakibi (1849-1902) gibi Arap aydınları değişen şartlara bir cevap olarak Türk milleti gibi bir Arap *ümme*t veya *kavm*'inin (etnik millet) doğmakta olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kevakibi ateşli bir Abdülhamid ve istibdat düşmanı ve bir Arap halifeliğinin savunucusuydu. 1899'da Mısır'a kaçmış ve orada *Taba-i el-İstibdad* (Despotizmin Doğası) adlı ünlü kitabının bazı bölümlerini yayımlamıştı. Daha önce (1882) *Ümmü'l-Kura*' (Köylerin Anası) adlı bir kitabını yayımlamış ve bunda Mekke'yi göklere çıkararak Arabistan Yarımadası Araplarının eşsiz meziyetlerini övmüştü.³⁴ Kevakibi yeni tip bir Arap siyasi varlığının ortaya çıktığına işaret eden düşünürlerin ne birincisi ne de sonuncusuydu. 1890'dan sonra Suriye'de ortaya çıkan her meşrepte "Arabist"ler (Arapçılar) bir Arap *ümme*t veya kavminin ayrı ve bağımsız varlığını açıkça tartışmaya başlamışlardı. İstanbul ve diğer Türk şehirlerindeki Arap öğrenciler de aynı görüşleri paylaşıyorlardı. Seçkinler arasında yükselmekte olan bir Arap etnik bilinci ile çoğunluğu oluşturan Arapların (hiç değilse 1913'e kadar) Osmanlı Devleti'nin bir parçası olarak kalma arzusu arasında göze çarpan açık çelişki ilerde izah edilecektir.

Bu itibarla, Arap milliyetçiliğinin mahkemelerde ve hükümet dairelerinde Türkçenin gittikçe daha çok kullanılmaya başlamasına karşı siyasi bir tepki olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Taşrada ve mahallî idarelerde Arap memurların görevlerinden alınarak yerlerine etnik Türklerin atanmasının, bazı ufak tefek itirazlar dışında, siyasi tepkilere yol açtığı da doğru değildir. Bu Türkleştirme hareketinin amacı daha ziyade idarenin etkinliğini arttırmak ve iletişimi kolaylaştırmaktı ve Arapların buna fazla sert bir itirazları olmamıştır.³⁵

34 Bkz. Sylvia Haim, *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley, 1962), s. 78-81; Hourani, *Arabic Thought*, s. 271-73.

35 Eliezer Tauber 1908'den sonra kurulan "Arap milli toplumlarını dört kategoriye ayırır. Al-Ahd, el-Fatat ve benzerlerinden oluşan birinci kategori Jön Türklerin milliyetçi politikalarına bir tep-

Selahaddin el-Kasımı gibi sözde Arap milliyetçileri ve Aziz el-Mısri'nin "el-Ahd"ı ve Suriye Arap Kongresi gibi örgütler ve Reşid Rıza (1865-1935) gibi Abdülhamid muhalifleri bile ilk başlarda Osmanlı Devleti'nden ayrılmak isteğinde bulunmamışlar, sadece daha fazla özerklik talep etmekle yetinmişlerdi. Rıza, Abdülhamid'in mutlakiyetine karşı çıkmış, fakat Osmanlı birliğini savunmuştur. 1908 Meşrutiyet Devrimi'nden sonra İstanbul'da din görevlilerini eğitmek için "Darü'd-Da've ve'l İrşad" adlı bir okul kurmuş (1912) ve Araplarla Türkler arasında arabuluculuk yapmıştır. Sonradan Türk düşmanı kesildiyse de Arap Derneği'ni ancak 1911'de kurdu ve Arapları Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılarak kendi pan-Arap imparatorluklarını kurmaya teşvik eden kampanyasını daha da sonra başlattı.³⁶ Arapların Osmanlı İmparatorluğu'na bağlılıklarını sisteme samimi bir inançtan çok pratik mülahazalara dayandığı muhtemel olmakla birlikte, şu bir gerçektir ki Osmanlıcılığı ve Abdülhamid'in İslâmcılığını imparatorluğun sonuna kadar savunanlar Türkler değil, Araplar olmuştur. Hasan Kayalı, Türk-Arap ilişkileri hakkında son zamanlarda yayımlanan bir kitabında Arapların, bazı karşı görüşlere rağmen, Osmanlıcılığa sınımsız bağlı kaldıklarını ve Şerif Hüseyin'in sözde Arap İsyanı'nın bile, bir dönüm noktası teşkil etmesine rağmen, etkisinin sınırlı kaldığını ileri

ki olarak meydana çıkmıştır; diğerleri ise bölgesel amaçlar takip etmişlerdir. Bununla birlikte el-Nahtu'l-Arabiyye gibi, Tahir-i el-Cezayiri gibi Arabizmi (*'uruba*) Suriye gençleri arasında yaymak amacıyla eğitsel bir cemiyetten çıkan daha eski dernekler de vardı. Bu Arap derneği devrimci, ayrılıkçı veya devrimci değildi; aslında *Türk Yurdu*'nun bir Arap versiyonuydu. Arapları Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayırmak gibi bir niyeti yoktu; sadece Arapçanın resmî okul dili olarak kabul edilmesini ve Arapların mahallî yönetime daha geniş ölçüde katılmalarına izin verilmesini istiyorlardı. Üyelerinden biri olan Muhibbeddin, Namık Kemal'in yasaklanmış kitaplarıyla yakalandı ve İstanbul'a kaçmak zorunda kaldı. Orada "Arap öğrencilerin anadillerini bilmediklerinin ve Türkçe konuşmayı tercih ettiklerinin farkına vardı." Dolayısıyla, 1907'ye gelindiğinde, Muhibbeddin İstanbul'da okula giden çocuklara Arapça öğretmeye başlamıştı. Amaç, kendi ifadesiyle, "aydın Arap gençliğinin Araplıklarının bilincine varmalarını sağlamak ve onları Osmanlı toplumunu ıslah etmek için Türklerle işbirliği yapmaya teşvik etmektir." Bkz. Tauber, *The Emergence of the Arab Movements* (Londra, 1993), s. 45, 47.

36 Eliezer Tauber, "Rashid Rida as a Pan-Arabist Before World War I", *The Muslim World* 79, no. 2 (1989): 102-12; ve Tauber, *Emergence*. Ayrıca bkz. Malcolm H. Kerr, *Arab Cold War, 1958-1964; A Study of Ideology in Politics* (Londra, 1965).

sürmüştür.³⁷ Osmanlıcılığı sona erdiren Arap-Türk çatışması belki de bir-iki belirli sebebe bağlanamaz ve çeşitli şikâyetlerin ve nispeten köklü Arap etnik-tarihî toplumunu yeni ortaya çıkan Türk proto-milletinden ayıran etnik, kültürel ve siyasi gelişmelerin sonucudur. Osmanlı Devleti ve çeşitli kurumları Arap çıkarlarına hizmet ettikçe ve Arap kültür, dil ve tarihine saygı duydukça –ve bu arada kendi etnik Türklerini ihmal ettikçe– Arapların şikâyet etmek için bir nedenleri yoktu. Aslında, devletin modernleşme politikaları modern bir Arap milletin doğuşunu kolaylaştırıyordu.

Gerçek şudur ki, aydınların sözünü ettikleri Arap “milleti” yeni bir olgu, kimlik ve zihniyet bakımından geleneksel Arap toplumundan çok farklı bir varlıktı. Bu modern Arap milleti, imparatorluğun Türk kesimini değiştiren aynı toplumsal güçlerin sonucuydu. Youssef M. Choueiri modern Arap tarihi ve millî sorun hakkında ileri sürülen bölük pörçük söylemleri eleştirip çözümledikten sonra hepsini bir kenara atarak Arap tarih yazımının (historiyografi) Osmanlı seçeneğine öncelik ve ağırlık vermesi gerektiği sonucuna varmıştır. Belirli sınırları ve ayrı bir kimliği olan bir vatan kavramının ortaya çıkışını Tahtavi’nin *Tahlisü'l-İbriz*’ine değil, Osmanlıların reform çabalarına bağlamıştır. Choueiri’nin görüşüne göre, mahallî vatanseverlik ve daha sonra Arap milliyetçiliği gerileyen Osmanlı nüfuzunun yerini aldıkça, “Osmanlıcılık yavaş yavaş yerel yurtsever hareketlere ayrılmıştır”; ne var ki, özet olarak, “Osmanlı iktidarının dışında kalan Arap bölge ve sistemleri modern bir millet devlet kavramını kucaklamayı başaramamışlardır.”³⁸

Türkçenin eğitim, yüksek mahkemeler ve merkezî basının dili haline geldiğini ve bunun daha geniş bir iletişim ağı kurmak ve idarî etkinliği sağlamak ihtiyacından ve gazetelerin daha geniş bir okuyucu kitlesine kavuşma arayışlarından kaynaklandığını daha önce belirtmiştik. Fakat konuşma Türkçesinin artarak kullanılması –veya linguistik

37 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks* (Berkeley, 1997), s. 1-25.

38 Youssef M. Choueiri, *Arab History and the Nation State* (Londra, 1989), s. 198, 201. Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt* (Cambridge, 1999).

popülizm– mahallî kültürle özdeşleşmeyi de beraberinde getiriyordu ki bu da etnikti. Folklor ve ikinci sınıf Türk şairlerinin tercih ettiği *hece* veznine duyulan ilgi Arap nazım vezni olan *aruz*’u itibardan düşürdü. Nitekim, *hece* sonunda Türkçenin “millî” vezni olarak kabul edildi. Bu doğal gibi görünen dilsel ve edebî gelişmenin arkasında patlayıcı siyasi potansiyeli olan bir sosyal faktör yatıyordu. Konuşma Türkçesini destekleyenler çok geçmeden kültürel hemşerileri olan köy ve kasaba “Türklerinin” aynı zamanda nüfusun en az gelişmiş kesimi olduğunun farkına vardılar. Her halükârda, hükümetten hoşnutsuzluk ve Abdülhamid’in istibdatına gittikçe dozu artan eleştiriler karşısında, Türk dili ve edebiyatına duyulan ilgi ve merak bir çeşit edebî popülizm veya Osmanlıcılık ile İslâmcılığın uygun bir legalite kılıfı oluşturduğu üst siyasi düzen ve mutlakîyetin dolaylı bir eleştirisi şekline bürünmüştü. Böylece, Türklerle Araplar arasındaki siyasi yabancılaşma, yükselen Türk etnik folk kültürü ile kurulu düzenin Arapların hoşuna giden kozmopolit İslâm-Osmanlı (Türk) kültürü arasında ortaya çıkan ve gittikçe artan gerginliklerin bir sonucu olmuştur. Yaşayan toplumu konu alan konuşma Türkçesini ve modern edebiyatı savunmak kurulu düzeni eleştirmenin uygun bir aracı oldu ve son tahlilde etnik Türk milliyetçiliğinin davasını destekledi. Halk ve elit kültürleri arasındaki karmaşık ve muğlak çatışmayı ancak devlet çözebilirdi ve nitekim sonunda Türklerin yanında yer alarak çözdü. Devlet, modern bir millet yaratmak için şart olan çeşitli etnik, kültürel ve tarihî faktörleri bir araya getirerek bir Türk milleti yaratmaya karar vermek suretiyle Arap milliyetçiliğini açığa çıkarmak zorunda bırakmıştı.

JÖN TÜRK İHTİLALİ

Jön Türkler 1908’de anayasal düzeni yeniden kurmak ve imparatorluk toprakları üzerinde yaşayan bütün etnik gruplara ifade özgürlüğü tanıyarak bunu “ideal” bir şekilde yapmak amacıyla iktidara gelmiştir. Araplar, Hristiyanlar ve Yahudiler Osmanlıcılığı kendilerini istedikleri gibi geliştirmek ve eninde sonunda özerklik kazanmak için bir vasıta olarak algıladılar. Jön Türkler çok geçmeden bu “Osmanlıcılı-

ğın" Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasına ve tasfiyesine yol açacağını ve "Türklerle" kalsa kalsa çok az bir toprak kalacağını anladılar. Böyle olunca da Jön Türklerle (İttihadçılara) ne yönetecekleri bir ülke ne de icra edecekleri bir meslek kalacaktı! (Sultan ile İtilaf Devletleri arasında imzalanan 1920 Sevr Antlaşması işte tam bunu yaptı ve Türklerle sadece Anadolu'nun kuzeybatı köşesini bıraktı.) Jön Türkler Osmanlıcılığın kendilerine özgü bir versiyonunu geliştirerek Arnavutları, Rumları ve diğer küçük grupları yavaş yavaş Türkleştirilmekte olan tek bir homojen Osmanlı milleti içinde birleştirmeye çalıştı. Jön Türkler başlangıçta Sait ve Kâmil Paşa'lar gibi idarî yetenekleri ve Abdülhamid'e karşı tavırlarıyla tanınmış eski zaman bürokratlarıyla birlikte hükmettiklerinden ve bu paşaları sadrazam yaptıklarından, Osmanlı eski kodamanları nüfuzlarının bir kısmını muhafaza edebildiler ve bu Jön Türklerin 1912 seçimleriyle iktidardan uzaklaştırılmalarına kadar devam etti. Ocak 1913'te Jön Türkler Balkan Harbi yenilgisinden sonra düzenledikleri bir darbeyle yeniden iktidara geldiler. Yeni hükümet devletin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta kalmasının ve etnik Türklerin kaderinin bir Türk çekirdeğinin, yani etnik kökenine bakılmaksızın Türklükle özdeşleşmiş bir grubun yaratılmasına ve devletin belkemiğini oluşturmaya karar verdi. Ama henüz bu görevi üstlenecek tam oluşmuş bir Türk milleti olmadığından, İttihad ve Terakki liderleri ellerindeki bütün devlet imkânlarını kullanarak bunu yaratmaya karar verdiler. Devlet artık İslâm veya Osmanlı ideallerine değil Türk milletine (henüz Osmanlılık ve İslâmcılık kisvesi altında olsa da) hizmet edecek ve bu millet ortak bir İslâm-Osmanlı deneyimini paylaşan ve Anadolu'da yaşayan grupların bir karışımından oluşacaktı. Asırlık iktidar ve otorite gelenekleri akşamdan sabaha bir kenara itilmiş ve Osmanlı-İslâm kalıbından bir Türk milleti çıkarılmıştı. Milliyetçiliğin bir Müslüman eleştirmeni Müslüman devletinin değişen rolünü en güzel şekilde ifade etmiştir: "Milliyetçilik... tek bir kaynaktan aşılınmıştır: siyasi iktidarın kontrol ve manipülasyonu. Anlaşılması gereken nokta şudur ki Devlet her toplumda iyinin de kötünün de tek ve nihaî kaynağıdır...Müslüman Devleti İslâm'ın temel ve ayrılmaz

bir parçasıdır. Nitekim, İslâm bir İslâm devleti olmadan eksiktir.”³⁹ Arnavut milliyetçisi İsmail Kemal Bey Osmanlıcılığın milliyetçi yönlerini en iyi özetlemiş olanlardan biridir. Şöyle yazmıştır İsmail Kemal: “[Osmanlı birliği] derken Arnavutlar farklı ırkların Osmanlı Anayasasının bayrağı altında birleşmesini ve böylece imparatorluğun güçlenerek her birinin millî varlığını garanti etmesini anlamışlardır. Öte yandan, İttihad ve Terakki Cemiyeti bütün bu değişik ırkları, kökenlerini inkâr etmeye zorlayarak, birleştirmeyi düşünmüştür sadece.”⁴⁰

Devlet ve geniş askerî-bürokratik yapısı milletin hizmetine tahsis edildi ve millet Türklerin uzun tarihi boyunca ilk kez, Atatürk’ün 1923’tе Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunu ilan ederken söylediği gibi, “kendi etnik adını kullanan bir devlet kurmaya karar verdi.” Araplar, idarî dilinin Türkçe olmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu’na sadık kalmaktan çekinmediler, çünkü devlet dini ve dolayısıyla farklı etnik köken ve dillerine bakmaksızın tüm Müslümanları koruyor veya korur görünüyordu. Ama artık devlet münhasıran Türk milletin çıkarlarına hizmet eder olunca, Osmanlılarla ortak olmanın Araplar için bir anlamı kalmadı.

İşte bu noktadan itibaren ki, Arap milliyetçiliğine ilişkin tartışmalarda yeni bir çağır açıldı ve Araplar iktidarı (yani devleti) İslâm ile ve Arap ırkıyla uzlaştırmak istediler. Mesela, Abdurrahman Bezzaz “bir Arap için sadık bir milliyetçi ve samimi bir Müslüman” olmak mümkün müdür diye kendi kendine sorduktan sonra, “İslâm siyasi bir dindir” diye cevap vermiş ve Arap milliyetçiliğinin dilsel, tarihî, kültürel ve manevî bağlara ve hayatî çıkarlara bağlı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İslâm’ın bu dini kuran ve yayan Arapların ruhuna ve kültürüne uygun olduğunu ve onları ifade ettiğini ileri sürmüştür. Bezzaz’a göre, pan-İslâmcılığın amacı, bütün Müslümanların itaat etmeye mecbur olacakları geniş kapsamlı bir siyasi teşkilât kurmaktır; fakat böyle bir teşkilâtın kurulması toplumsal ve coğrafî nedenlerle imkânsızdı. Buna

³⁹ Salim Siddiqui, “Nation States as Obstacles to the Total Transformation of the Ummah,” *The Impact of Nationalism on the Muslim World*, yay. M. Ghayasuddin (Londra, 1986), s. 2.

⁴⁰ *The Memoirs of İsmail Kemal Bey* (Londra, 1920), s. 366.

karşılık, bazı ülkelerde pan-Arabizmin en amansız düşmanları pan-İslâmistler olmakla birlikte, bir Arap birliği kurmak mümkündü. El-Bezzaz *gerçek* milliyetçiliğin hiçbir zaman gerçek dinle çelişmeyeceğine, çünkü temelde "milletin iç güçlerini canlandıracak ... manevî ve ruhanî bir hareket" olduğuna inanmıştı. Açıktır ki, bu Arapların İslâm'ı millileştirme ve onu *etnik bir milletin* hizmetine koşma gayretinden başka bir şey değildir. Ve bu millet kimliğini kendi tarihî ve kültürel tecrübesi ve dili çerçevesinde tanımlamak ve İslâm'ı temel harcı olarak kullanmak istiyordu.⁴¹ Millî kimliğin (ki esas itibarıyla laik bir kavramdır) dinî kimlikle uzlaşması o zaman da, Müslümanlar arasında milliyetçiliğin temel ikilemelerinden biriydi, bugün de öyledir. Cumhuriyet Türkiye'si'nin liderleri milliyetçiliklerinin dinî boyutlarını inkar ederek bu sorunu görmezlikten gelmişlerdir. İslâm'ın ayakta kalmış olmasını basmakalıp laflar dışında kabul edilebilir bir izahını bulamadıklarından, inancı milliyetçilikle bağdaştırmaya yönelik tartışmaları "yıkıcı" saymışlar ve bu konuyu tartışanlara suçlu gözüyle bakarak hepsini hapse atmışlardır. Açıktır ki, "devlet, dinî toplum ve dilsel millet denilen bu üç kavramı" birbirinden ayırmak kolay değildir.⁴² Türk hükümetleri devlet gücünü kullanarak devlet, millet, din ve kimlik kavramlarının anlamının devlet tarafından belirtildiği ve korunduğu görüşünü sürdürmeye çalışmışlar ve çok zaman bunu "laiklik" ve demokrasi adına yapmışlardır; oysa, böyle bir görüş ve politika laikliğe de demokrasiye de aykırıdır.

SONUÇ

Bu bölümün ana teması, yapısal değişikliğin Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel toplumunun zayıflamasında rol oynayan temel faktörlerden biri olduğu hususudur. Osmanlıcılığın kendisi de geleneksel toplumu zayıflatmakta ve yenisinin zeminini oluşturmakta temel bir

41 Sylvia Haim, *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley, 1962), s. 172-88 (alıntılar buradan; orijinali olan *Al-Islam wa'l-qawmiyya al-Arabiyya* (Bağdat, 1952) tercüme edilerek *Die Welt des Islams 3* dergisinde çıkmıştır: no. 3-4 (1954).

42 Hourani, *Arabic Thought*, s. 281.

faktördü ve bu arada yenisine siyasi bir kimlik sağlamaya çalışıyordu. İslâmcılık, Osmanlıcılığa psikolojik bir içerik kazandırıyor ve dönüşücü etkilerini hızlandırıyordu. İmparatorluğun Türk kesimleri, yani Anadolu ve Rumeli, bölgelerin tarihî ve etnik özellikleri yüzünden kendilerini Arap kesimlerinden oldukça farklı bir biçimde değiştirdiler. Osmanlı elitleri arasında iyice yerleşmiş etnik bir kimliğin yokluğu ve çağdaş medeniyete, yani Avrupa stili bir modernleşmeye, açık oluşları Türk adı verilen bileşik bir kimliğin ortaya çıkmasını kolaylaştırdı. Devlet dilinin Türkçe oluşu ve modern kültürün o dilde ifade edilmesi yeni bir “etnik” Türk kimliğinin oluşumunu teşvik etti (bu nokta bundan sonraki bölümde ele alınacaktır). Jön Türkler iktidarı hızla ele geçirdiler ve bu arada yönetmeye soyundukları varlığın artık eskisi gibi çeşitli etnik-dinî grupların oluşturduğu bir imparatorluk olmaktan çıkıp yeni, teşekkül eden bir etnik-millî gruplar yığınınına dönüştüğünü yeterince anlayamadılar. Ama eninde sonunda bunlardan bir tanesini, yani Türkleri, yönetmeyi üstlerine almak zorunda kalacaklarını biliyorlardı. Bu grup, coğrafyası, tarihi ve Osmanlı Devleti’yle kurulduğu günden beri süregelen ilişkileri nedeniyle onun mirasına sahip çıkacak ve böylece onun rahminden çıkan hem “en eski” hem “en yeni” millet olduğunu iddia edebilecekti. Yapılan propagandalar ve nümayişler 1908 Devrimi’ni, kendilerini hürriyet ve “millî kurtuluş” dâvâsına adanmış “vatanseverlerin” kahramanca bir zaferi olarak göklere çıkardı. Meselâ, “kahraman-ı hürriyet” diye bilinen Makedonyalı bir Arnavut olan Ahmet Niyazi’nin kendi kendini öven anıları *Hâtırat-ı Niyazi* kısa bir süre için devrimcilerin bir çeşit kutsal kitabı oldu.⁴³

Ne var ki, “devrime” öncülük eden olaylar ve devrimin bizzat kendisi daha yakından incelenecek olursa, başarısını sultanın şaşkınlığına ve kararsızlığına borçlu olduğu anlaşılır. Nitekim sultan yeni toplumun, proto-Türk milletinin, oluşturduğu emr-i vaki karşısında yapabileceği bir şey olmadığını anlamıştı. Gerçi kendisi bu emr-i vakiyi ya-

⁴³ Ahmet Niyazi, *Hâtırat-ı Niyazi yahut, Tarihçe-yi inkılâb-ı Kebir-i Osmanî Bir Sahife* (İstanbul, 1910). Bu anılar 1908’de İttihad ve Terakki Kongresinin kararıyla tefrika edilmiştir.

ratmakta önemli bir rol oynamış, fakat ipin ucunu kaçırdığı için onu iyi anlayamamış ve kontrol altına alamamıştı.⁴⁴

Abdülhamid'in geniş hafiye şebekesi İttihad ve Terakki Cemiyet'inin içine sızmış ve sultanı Cemiyet'in Paris'teki bütün faaliyetlerinden ve destekleyicilerinin kimler olduğundan haberdar etmişti. Abdülhamid can alıcı Selânik şubesinin bütün liderlerinin isimlerini biliyordu. İttihad ve Terakki'nin Selânik şubesi 1906'da kurulmuş, kısmen subaylardan ve Farmasonlardan oluşmuş ve 1908 Devrimi'ni yönetmiştir. Abdülhamid'in Makedonya'daki gizli örgütlerin hepsini tasfiye edecek siyasi, askerî ve malî gücü vardı. Ama buna rağmen bunu yapmamıştır. Niçin? Bu soru ciddi tartışmalara yol açmıştır.

Birçok Türk devlet adamının anılarını yayımlamış velud fakat tartışılabilir bir yazar olan Cemal Kutay, 1909-1918 arasında İttihad ve Terakki'nin Selânik şubesinin başkanı, mebus, dahiliye nazırı ve sadrazam Talât Paşa'nın anılarını yayımlarken, bir kez daha sultanın anayasayı yeniden yürürlüğe koymaya karar vermekteki acelesine işaret etmiştir.⁴⁵ Genç Türk ihtilâlinin özelliğine parmak basarken, Kutay, profesör ve İslâm reformcusu, 1949-50'de Başbakan Şemseddin Günaltay'a (1883-1961) ve Türkiye Cumhuriyeti'nin üçüncü cumhurbaşkanı Celâl Bayar'a atıfta bulunmuş ve ikisinin de Jön Türklerin uzun zamandan beri kabul edilmiş olan resmî tarihin referans çerçevesi dışında ele alınmaları gerektiğini ileri sürdüklerini bil-

44 Jön Türkler hakkındaki İngiliz literatürü hâlâ sınırlı ve geneldir. Hanioglu'nun yayımlanmış eserleri 1902'ye kadar uzanan dönemi kapsar: bkz. M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (New York, 1995). Ayrıca bkz. Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914* (Oxford, 1969); Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks*; ve Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor: The Rule of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926* (Leiden, 1984).

45 Bkz. Cemal Kutay, *Şehit Sadrazam Talat Paşa'nın Gurbet Hâtıratları*, 2. baskı, 3 cilt (İstanbul, 1983) (bundan böyle sadece *Talat Paşa Hatıraları* diye anılacaktır); bu eser sadece 1500 adet basılmıştır. Talat'ın Berlin'de dikte edilmiş olan anıları Ahmet Hamit Ortaç'ın eline geçmişti ve onun tarafından Kutay'a teslim edilmişti. Ayrıca bkz. Tevfik Çavdar, *Talat Paşa: Bir Örgüt Ustasının Yaşam Öyküsü* (Ankara, 1984); bu kitap Talât Paşa'nın büyüdüğü Balkanlar'ın sosyal ve siyasi ortamı hakkında fevkalâde zengin bilgiler aktarır. Talât'a Türkiye'de gösterilen sevgi ve saygı için bkz. Robert W. Olson, "The Remains of Talat: A Dialectic between Republic and Empire," *Die Welt des Islam*, 26 (1986): 45-46.

dirmiştir.⁴⁶ Talât Paşa'nın anlattığına göre, bir gün Abdülhamid'e bazı devlet sorunları hakkında fikrini sormuş ve sultan kendisine "ihtilâli" kontrol altına alınamayacak tarihî şartların sonucu olarak gördüğünü ve Jön Türklere kin beslemediğini söylemiş.⁴⁷ M.Şükrü Hanioğlu da şunları söylemiştir: "Küçük bağışlar dışında, ilginçtir ki, Jön Türk hareketi saray tarafından jurnallerin (gizli ihbar ve raporlar) satışından elde edilen paralar ve bazı üyelerin devlette önemli makamlara getirilmek için yaptıkları şantajlarla finanse edilmiştir."⁴⁸ Başkaları ise meşrutiyetin ilânını Abdülhamid'in kan dökülmesine mani olmak arzusuna ve böylece kendi okullarında okuttuğu meslek sahiplerinin hayatını esirgemek kaygısına atfetmişlerdir. Alman Kayzeri de Abdülhamid'e mutlakîyetin bir geleceği olmadığını hatırlatmış ve askıya aldığı Kanun-ı Esasî'yi yeniden yürürlüğe koyması için teşvik etmiş olmakla övünmüştür. Daha başkaları ise Kanun-ı Esasî'nin yeniden yürürlüğe konulmasının, sultanın tebaasının kendi siyasi kaderini bizzat tayin edebilmek rûştüne ulaştıklarına inandığını ve artık Kanun-ı Esasî'yi askıya alması için halkın cehaletini gerekçe gösteremeyeceğini anladığının bir göstergesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gerçek şudur ki, sultan, özgürlüğü de Türkleştirmeyi de kaçınılmaz olarak görmüş ve ister istemez bunun mücadelesini verenlere boyun eğmiştir. Saltanatının sonuna doğru, Abdülhamid etnik Türklerin kaderlerini iyileştirmeye karar vermiştir. Fethi Okyar'ın anılarında bildirdiğine göre, Abdülhamid son zamanlarda ordudaki Türk subaylarının sayısının azalmasından çok kaygılanmış (Von der Goltz da kendisine aynı şeyi söylemişti) ve "Türk milletinin bir üyesi olmaktan onur duyduğunu" ve "Türklerin devletin aslî zümresi olduklarını" söylemiştir.⁴⁹ Son Osmanlı sultanları V. Mehmed Reşad (1909-1918), VI. Mehmed Vahideddin (1918-1922) ve Halife Abdül-

⁴⁶ Kutay, *Talat Paşa Hatıraları I*, S.51-57.

⁴⁷ A.g.e., s.16-17. Talât Paşa'nın devletişleri hakkında Abdülhamid'den öğüt istediğine dair bu görüş Fethi Okyar'ın anılarında da doğrulanmaktadır; bkz. *Üç Devirde Bir Adam* (İstanbul, 1980).

⁴⁸ Hanioğlu, *The Young Turks*, s. 214.

⁴⁹ Okyar, *Üç Devirde Bir Adam*, s. 104-5.

mecid (1922-1924) de aynı şekilde kendilerini Türk olarak tanımlamışlardır. Bugün birçoğu Türkiye’de yaşayan hanedan üyeleri de kendilerini Türk saymaktadırlar. Osmanlı hanedanına mensup birinin 1999’da yaptığı bir araştırmaya göre, Osman Gazi’nin 82 torunu o tarihte hayatta olup bunların 24’ü şehzade 10’u sultandı. bunların 23’ü Türkiye’de 28’i Avrupa’da 10’u Amerika Birleşik Devletleri’nde ve 21’i Arap ülkelerinde oturmaktaydılar.⁵⁰

Osmanlı imparatorluk ailesinin Türklerle etnik özdeşlikleri, Abdülhamid’in İttihad ve Terakki’nin taleplerine çabucak teslim olarak meşrutiyeti ilân etmesi, halkın ilk günlerde meşrutiyete verdiği olağanüstü coşkulu destek ve devrimden sonra yayımlanan çok sayıda ve çok çeşitli gazete ve kitaplar biçiminde ortaya çıkan entelektüel enerji patlaması, vs. Osmanlı toplumunun Abdülhamid’in saltanatı döneminde gerçekten çok kapsamlı ve çok köklü bir nicel ve nitel değişikliğe uğradığını ve bunun şaşırtıcı bir kimlik değişimini içerdiğini göstermektedir. Adamakıllı incelendiği takdirde, meşrutiyet inkılabının kendisi de tek başına bunu kanıtlar.

Buraya kadar toplumdaki bu olağanüstü dönüşümü gerçekleştiren unsurları inceledik. Burada şu kadarını söylemekle yetinelim ki, 20. yüzyıla girerken toplum artık pasif olmaktan çıkmış ve gerekirse devrimci olmaya hazır bir duruma gelmişti. Nitekim, Jön Türk ihtilâlinden önce, 1905-1907 yıllarında da, eski ağnam (koyunlar) vergisinin kapsamını diğer çiftlik hayvanlarını da içerecek şekilde genişleten *Hayvanat-ı Ehliye Rûsumu* ve yeni bir baş vergisi gibi yeni vergileri protesto etmek amacıyla bir dizi halk ayaklanması patlak vermişti. Başta Erzurum, Bitlis ve Van olmak üzere, Doğu’daki belli başlı vilâyetlerin aşağı yukarı hepsinde hükümete karşı gösteriler yapılmış ve birçok devlet memurunun ölümüne yol açan şiddet hareketlerine giri-

50 Osman S. Osmanoğlu (bu hanedan mensuplarının soyadıdır), *The Ottoman Family. On the 700th Anniversary of the Foundation of the Ottoman State* (İstanbul, 1999). Yazar şunları yazmıştır: “600 yılı aşkın bir zamandan beri memleketimize sadakatle hizmet ettik...Haleflerimiz...milletimizin özgür kalmasını ve büyük şanlı mazisini yeniden yaşamasını sağlamışlardır,” a.g.e., s. 5.

şılmıştı.⁵¹ Bu nümayişler genellikle yeni gelirlerin nasıl harcanacağını soran ve genel yönetimde söz sahibi olmak isteyen yerli eşraf tarafından düzenlenmiştir. İttihad ve Terakki Fırkası bu protesto hareketlerine fiilen katılırken, sultan önce tatlılık ve ikna yoluyla, fakat arkasından kuvvetle bu gösterileri bastırmaya çalışmış ama bunda başarılı olamamıştır. Daha önce benzeri görülmemiş olan ve sürüp giden bu itaatsizlikler ve ayaklanmalar da yeni bir toplumsal grubun, orta sınıfın eseri idi. Bu sınıf artık kendi çıkarları ve siyasi vizyonu uğruna bütün eski geleneklere ve hükümet normlarına meydan okuyabiliyordu. Meydana gelen huzursuzluk ve karışıklık modern politika ve etnik milliyetçilik çağını açtı. Türkler modern medeniyetin bir parçası olmak istiyorlarsa, politik örgütlenme biçimini, yani millî devleti kabul etmeleri gerektiğini anladılar. 1923'te bunu yaptılar ve Müslüman dünyasının şimşeklerini üzerlerine çektiler. Fakat eninde sonunda Müslüman dünyası da Türklerin izinden giderek 1925 ile 2000 arasında 50 kadar millet-vatan-devlet halinde örgütlendi.

51 Yerel ve bölgesel tarihlerin tetkiki, değişik bir bağlamda belirtildiği gibi, özellikle Türkiye gibi mahallî tarihin hemen hemen tamamıyla ihmal edilmiş olduğu bir ülkede millî olaylara ışık tutabilir ve tutmalıdır. 1906 Erzurum olayları için bkz. Muammer Demirel, *İkinci Meşrutiyet Öncesi Erzurum'da Halk Hareketleri 1906-1907* (Ankara, 1990); Mehmed Nusret, *Tarihçe-i Erzurum Yahut Hemşehrilere Armağan* (İstanbul, 1922); ve Aykut Kansu, *1908 Devrimi* (İstanbul, 1995), *The Revolution of 1908 in Turkey* adı altında İngilizcesi yayımlanmıştır (New York, 1997).

ONALTINCI BÖLÜM

Toplumun Türklüğü Dinî Kimlikten Etnik Ulusal Kimliğe

Türk milliyetçiliği az bilinen bir siyasi olay olarak kalmıştır; bunun da sebebi, tarihî, sosyal ve kültürel bazlarının dışında, Batı'da ve Balkanlar'daki benzerlerinin bir taklidi gibi incelenmiş olmasıdır. Türk milliyetçiliğini anlamadaki zorluğun bir sebebi de, Türk milliyetçiliğinin iki ideologu olan Ziya Gökalp ile Yusuf Akçura'nın bu akımının doğuşunu ve evrimini farklı şekillerde yorumlamış ve takdim etmiş olmalarıdır. Nitekim Ziya Gökalp'in Türk milliyetçiliğinin menşesine dair fikirlerinin 1923'te *Türkçülüğün Esasları*'nda çıkan son versiyonu ve Yusuf Akçura'nın 1928'de *Türk Yılı* dergisinde çıkan yorumu iktidardaki hükümetin politikalarına hizmet etmek amacıyla kaleme alınmıştı. İkisi arasında esaslı farklar vardır (bunlar sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır). Şimdilik şu kadarını belirtelim ki, Gökalp farklı etnik kategorilerden oluşan Türkleri din ve kültür birliğine dayanan homojen bir etnik toplum –veya millet– haline getirmeyi öngörürken, Akçura Osmanlı Türklerinin zaten dünyadaki bütün Türkleri kucaklayan bir siyasi Türk milletinin parçası olarak görüyordu. Türk milliyetçilerinin bazılarının gözünde düşman, baskıcı yabancılar değil, hanedanla cehaletin karanlık güçleri, yani dinî düzen ve hattâ dinin kendisi idi. Türk-

lerin çağdaş medeniyete ayak uydurmalarını önleyen bunlardı. Tarihî gerçeklerin inkârı sonunda Türk milliyetçiliğinin temel özelliklerinden biri oldu. Türk milliyetçiliğinin ideologları –Ziya Gökalp ve Türkiye’nin ilk Cumhuriyet hükümetleri dahil olmak üzere– yeni Türk milletinin Selçuklulara ve Osmanlılara dayanan tarihî kökenlerini bilhassa inkâr etmişler ve bu sayede Avrupalıların “Osmanlı”, “Türk” ve “Müslüman” olan her şeye vurdukları utanç damgasından kurtulmak istemişler, milletin hanedan-saltanatla özdeşleştirilmesine engel olmaya, irredentizmi kökünden söküp atmaya ve milleti istikbale doğru yöneltmeye çalışmışlardır. Devlet böylece milleti tarihinden koparmış veya George Orwell’in deyimiyle, şimdiki zamanı kontrol edebilmek için tarihi silmiştir.

Cumhuriyet Türkiye’sinde resmî milliyetçilik Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı reddetmiş, fakat sırası geldiğinde taleplerine o hayatî desteği sağlayabilmek için Türklerin İslâmî ve İslâm-öncesi geçmişlerine geniş atıflarda bulunmaktan da geri kalmamışlardır. Milliyetçiler özellikle eski Türklerin doğuştan modernist ve demokratik eğilimlere ve saf bir etnik kültüre sahip olduklarını fakat dünyaya (Batı’ya) ayak uydurmalarına ve millî devletlerini kurmalarına imparatorluğun hanedan rejimleri ve İslâm tarafından engel olunduğunu ileri sürmüşlerdir. Daha da kötüsü, Cumhuriyet Osmanlı hanedanının Türklerle etnik bağlılığını kullanarak onları sürekli olarak imparatorluğun ve İslâm’ın yüceltilmesini hedefleyen anlamsız hizmetlere koştuklarını ve bilimi özümsemelerine ve ilerleme kaydetmelerine engel olduklarını iddia etmişlerdir.

Bugün bu görüşler sayıları gittikçe artan aydınlar tarafından çürütülmektedir. Çünkü Avrupa’yı ve gerçek entelektüel mirasını sağlıklı bir şekilde kavramış olmaları kendi yakın tarihlerini serbestçe ve objektif bir şekilde yeniden gözden geçirmelerini ve Osmanlı-İslâm geçmişi olmadan bugün tanıdığımız şekliyle bir Türk milletini hiçbir zaman ortaya çıkmış olamayacağı sonucuna varmalarını sağlamıştır. Bu yeni yaklaşımlar Avrupa’nın damgasını taşır: Tabii sömürgeci Avrupa’nın değil, evrensel görüşlü, objektif ve hümanist Batı’nın. Türkiye bugün kendisine empoze edilen ve 1960’a kadar süren tarihî unutkanlık dönemine kıyasla çok daha modern ve Avrupaidir, çünkü demok-

rasi sorgulama ve araştırma özgürlüğünün önündeki engelleri kaldırmış ve Türkleri tarihî Osmanlı-İslâm köklerini aramaya sevk etmiştir. Bu arayış ne geçmişe özlemin sonucuydu, ne de modernliğin ve Atatürk'ün inkârı anlamını taşıyordu; Türklerin kimliğinin kaynaklarına yönelen sağlıklı bir araştırma ve sorgulamaydı. Bugün Türkiye'de sorulan temel sorulardan biri, "Biz kimiz?" veya "Biz nasıl bir milletiz?" sorularıdır. Bu arayışın had bir safhaya gelişi, birkaç kuşak Türk'ün Avrupa'yı ve medeniyetini benimsemelerinden ve onun bir parçası olduğuna inanmalarından, fakat buna rağmen başlangıçta Avrupa Birliği'ne (belki de Müslüman olduklarından dolayı) alınmamalarından sonraya rastlar. (Türkiye'nin adaylığı ancak 1999'da, o da büyük baskılardan ve AB'nin katı giriş şartlarını yerine getireceğine söz vermesinden sonra kabul edilmiştir.)

Merhum Cumhurbaşkanı Turgut Özal pek okunmayan kitabında, Türklerin Avrupalı olduklarını kuvvetli delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Sezgisi doğrudu ama bu amacını gerçekleştirmek için gerekli entelektüel yetiştirme tarzından ve birikimden yoksundu. Gerçekten, Türk tarihini şartlandıran Avrupa ile sürekli bir etkileşim içinde bulunmuş olmasıdır ve bu da Müslüman kalan "yeni bir Türk insanının" yetiştirilmesine katkıda bulunmuştur. Başkaları daha değişik kuramlar geliştirerek Osmanlıların Türk etnik kökenlerini kabul etmediklerini, çünkü eski Türklerin göçebe ve kabile hayatını hor gördüklerini ve ayrıca otantik etnik Türk kabileleri sayılan Türkmen-Oğuzlarla Osmanlı yönetimi arasında sürekli bir çatışma bulunduğunu iddia etmişlerdir.¹

JÖN TÜRKLER VE OSMANLILIK

Sultan Abdülhamid'in istibdat rejiminin yıkılışı ve Türk milliyetçiliğinin doğuşu 1908 Jön Türk İhtilâli'ne atfedilmiştir.² Başta Paris ve Ce-

1 Turgut Özal, *Turkey in Europe and Europe in Turkey* (Lefkoşe, Kıbrıs, 1991). Türklerin kendi kendilerini nasıl gördükleri için bkz. Demirtaş Ceyhun, *Ah Şu Biz "Karabryıklı" Türkler* (İstanbul, 1992). Özal'ın kitabı aslında Dışişleri Bakanlığı'nın memurları tarafından yazılmış, ancak kendisi tarafından yakından gözden geçirilmiştir.

2 İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin oluşumunu ve liderlerinin felsefesini ayrıntılı bir biçimde inceleyen en son kitap için bkz. M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (New York,

nevre olmak üzere, Avrupa'daki merkezlerinden Abdülhamid'e karşı sürekli bir muhalefet örgütleyen Jön Türklerin Batı'nın demokrasi ve milliyetçilik fikirlerini benimsedikleri ve bunları Osmanlı İmparatorluğu'na uygulamak istedikleri söylenir. Fakat bu yanlış bir imajdır. Jön Türklerin gizli örgütü 1889'da İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de, bir Arnavut olan İbrahim Temo ve bir Kürt olan Abdullah Cevdet'in liderliği altında dört-beş öğrenci tarafından kurulmuş ve Abdülhamid'e karşı muhalefetin çekirdeğini ve katalizörünü oluşturmuştur. Çok geçmeden Mekteb-i Harbiye-i Şahane'de kurulan benzer bir örgütle birleşmiştir. Sultanın hafiyeleri tarafından ortaya çıkarılınca birçok üyeleri Avrupa'ya kaçarak oradaki başka mültecilere katılmışlardır. 1895'te bir pozitivist ve amansız bir Abdülhamid düşmanı olan Dr. Ahmet Rıza'nın yönetiminde, dernek adını İttihad ve Terakki Cemiyeti (İTC) olarak değiştirmiş (sonra Terakki ve İttihad) ve sistematik siyasi faaliyetlere girişmiş, gazete ve dergiler çıkarmıştır. Bu tarihten itibaren İTC Osmanlı topraklarındaki her muhalefet grubuyla temasa geçmeye çalışmıştır. Ne var ki, sempatanlarından birçoğu istibdada cephe almakla birlikte, İTC'nin pozitivist ve materyalist "bilimsel" felsefesini benimsememişlerdir. İTC'nin temel amacı İmparatorluğun birliğini korumak ve bunun için ilk etapta Kanun-ı Esasî'nin yeniden uygulamaya konulmasını ve kapatılan 1876 Meclis-i Mebusanı'nın açılmasını sağlamaktır. İTC ulemanın, Şeyh Muhiddin'in Cemiyet-i Osmaniye'sinin ve dinî tarikatlerin bazı ileri gelen üyelerini ve bu arada Erbilli Mehmed Esad gibi Nakşibendi şeyhlerini ve Mevlevi, Melâmi ve Bektaşî tarikatlerine mensup bazı kişileri saflarına celp etmiştir (Şeyh Muhiddin, sultana yazdığı bir mektupta, altı yüz yıllık Osmanlı milletin artık uyandığını ve kimsenin onu durduramayacağını, sultanın millete yapabileceği en büyük iyiliğin anayasasını geri vermek olduğunu, Jön Türkler tarafından talep edilen hürriyetin ve meclisin esasen

1995). Ayrıca bkz. Ernest E. Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton, N. J., 1957); Feroz Ahmad, *The Young Turks; The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914* (Oxford, 1969); ve Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks* (Berkeley, 1997).

İslâm'ın prensiplerine de uygun olduğunu ve mutlakiyetin Osmanlı Devleti'nin varlığını tehdit ettiğini bildirmiştir).³ İTC Arap aydınlarından ve ileri gelenlerinden oluşan çeşitli muhalefet gruplarını ve Avrupa'da çalışan veya okuyan fakat resmen cemiyete üye olmayan kimse-leri de saflarına çekmiştir. Bunlara ilaveten İTC, sadrazam Kâmil Paşa ve vali İsmail Kemal gibi Osmanlı bürokratlarıyla da ilişki kurmaya çalışmıştır. İTC, İngiliz ve Fransız hükümetlerini, reformlar yapması için Abdülhamid'e baskı uygulamaya ve gerektiğinde tahttan indirilmesine yardımcı olmaya ikna etmek için elinden gelen her türlü çabayı harcamıştır.

Fakat 1908 Devrimi'nin gerçek mimarı 1906'da Selânik'te bazı Balkan subay, aydın ve ileri gelenleri tarafından kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti idi. Üyelerinin kumandası altındaki askerî kuvvetleri kullanarak 23 Temmuz 1908'de Abdülhamid'i Kanun-ı Esasî'yi yeniden uygulamak ve parlamentoyu açmak zorunda bıraktı, ama sultanı resmen tahttan indirmede. On ay sonra 1909'da bir dinî irtica ayaklanmasını (31 Mart Vakası) bahane ederek Abdülhamid'i tahttan indirerek yerine Reşad Efendi'yi (V. Mehmed) padişah yaptı. Sultan Reşad Cemiyet'in bir maşası oldu.⁴ Osmanlı Hürriyet Cemiyeti Paris'te İTC ile birleşmiş fakat fiilen İTC'nin hâkim unsuru haline gelmiş ve imparatorluğun kaderini kendi felsefesi ve amaçları doğrultusunda belirlemişti. Ahmet Rıza ve daha birkaç kişi dışında, İTC'nin kurucu üyeleri Avrupa'da kaldılar. Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin kurucuları ve üyeleri hep imparatorluk topraklarında doğmuş, yetişmiş ve eğitim görmüşler ve Osmanlı toplumunda mevcut kültürel siyasi ve ideolojik kuvvetlerin ve özellikle Balkanlar'daki devrimci, milliyetçi ve liberal

3 R. Yücel Özkaya, "Tanzimatın Siyasi Yönden Meşrutiyete Etkileri ve Cemiyet-i İslâmiye ve Başkan vekili Mühaddin Efendinin Meşrutiyet hakkındaki Düşünceleri," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* (Ankara, 1994), s. 301-321. Ayrıca bkz. Hanioglu, *Young Turks*, s. 33-70.

4 Reşad Efendi ile İttihad ve Terakki Komitesi arasındaki ilişkiler veliahdın sekreteri ve komitenin güvenilir bir adamı olan Halid Ziya (Uşaklıgil) tarafından çok güzel ve objektif bir surette anlatılmıştır: *Saray ve Ötesi: Son Hatıralar*, 3 cilt (İstanbul, 1940-41). 1965'de İstanbul'da yapılan ikinci baskısı Faik R. Unat tarafından yayına hazırlanmıştır.

İslâm'ın etkisinde kalmışlardı.⁵ Onlar İTC gibi bir münazara derneği oluşturmamışlar, Avrupa felsefelerini onlar gibi bir sosyal eylem planından çok entelektüel bir hobi olarak kullanmamışlardı. İTC'nin Jön Türkleri, ilerde belirtileceği gibi, Avrupa'da iken milliyetçilikle ilgilenmemişler ve Türkiye'deki dostları tarafından bile kendi toplumlarından, kültür ve geleneklerinden kopmuş olmakla suçlanmışlardır. Buna karşılık, 1908 ihtilâlini yapan ve iktidarı ele geçiren Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin üyeleri hem milliyetçi hem de "Türk"tüler, ama o zamanlarda bu ad etnik kökenden çok, devletle yakından ilişkili ve yenilikten yana olmayı ifade ediyordu.

Bu kadar çok sayıda Jön Türk'ün, bunu gerçekleştirmek için belirli bir plan ve program olmadan nasıl "Türkleştirildiğini" anlamak gerçekten çok zordur. Balkanlar'daki tahsilli Müslüman elitleri arasında "Türkleşme" çok yaygındı ve insanın Müslümanların önemli bir oranının Türk etnik kökeninden olmadığı bir bölgede bir "Türk milliyetçiliğinin" nasıl olup da gelişebildiğini kendi kendine soracağı geliyor. Birinci cevap şudur ki, herkesi kucaklayan büyük bir dini, yani İslâm'ı paylaşmışlardı (tıpkı birçok dili konuşan Yahudiler gibi) ve Balkanlar'da şartlar Osmanlılık ve İslâmcılığın Türklüğe dönüşmesi ve onunla kaynaşmasına müsaitti. Bu önceden hazırlanmış bir plana göre olmamıştır, eğitim ve okuryazarlığın yaygınlaşması ve yeni fikirlerin etkisi (özellikle modern edebiyat ve okullardaki sosyalizasyon sayesinde) –ki bunların hepsi Balkanlar'da Anadolu'ya oranla çok daha yoğundu– Türk dilinin kullanımını benzer düşünce biçimleriyle yetmişmiş entelektüel elitler için bir ifade vasıtası olarak genelleştirmiş olmasından kaynaklanmıştır. Bu suretle ortaya çıkan "modern" veya "millî" kimlik, akrabalık, sınıf, yöre, toplumsal mevki vs. gibi faktörlerden edinilen kimliğin yerine geçmiş fakat onu büsbütün silmemiştir. Müs-

5 Balkanlar'da Osmanlı İslâm'ı uzun, tarafsız ve objektif bir incelemeye layıktır; bazı berrak ve kapsamlı betimlemeler için bkz. Dennison Rusinow, "The Ottoman Legacy in Yugoslavia's Disintegration and Civil War," *Imperial Legacy: The Ottoman an Imprint on the Balkans and the Middle East*, yay. L. Carl Brown (New York, 1996), s. 78-99; ayrıca bkz. H. T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europa and the Arab World* (Columbia, S. C., 1993). Bu kitaptaki çeşitli bölümlere bakın.

lûman olmayanlar “Türk” olamazlardı ama durumun elverdiği ölçüde istedikleri etnik kimliği seçebilirlerdi. İsteğe bağlı kimlikler Balkan Hristiyanları arasında çok yaygındı: meselâ üç kardeşten birinin Sırp, ikincisinin Yunan ve üçüncüsünün Bulgar kimliğini tercih etmesine sık sık rastlanıyordu. Müslümanlar aynı zamanda hem Türk hem Arnavut olabiliyorlardı çünkü Müslümanlar için etnik köken ve din birbirini dışlayan özellikler değildi, tam tersine siyasileştirilmedikçe birbirini tamamlayan terimlerdi. Macartney’in 1934’te yazdığına göre, bazı bölgeleri büyük çoğunlukla Yunan, Arnavut veya Sırp diye tanımlamak mümkün idiye de, “arada kalan geniş bir alanda nüfus sadece karışık olmakla kalmıyor, milliyetlerin büyük ölçüde belirsiz olduğu hallere de rastlanıyordu.”⁶

Etnik Türklerin durumu, sınırları belli topraklar üzerinde oturan ve bazı folk kurumlarını paylaşan Arnavut, Rum vs. gibi kompakt etnik gruplarınkinden farklıydı. Nitekim, Rumeli Türk toplumunda kabile kimliklerinin çoktan beri ortadan kalktığı ve nüfusun kültürel bakımdan Osmanlı Devleti’yle homojen bir biçimde bütünleştiği ve bunun sonucu olarak birleştirme ve aşılama eylemlerinin ideolojik araçları haline gelen yeni Osmanlılık ve İslâmcılık politikalarına açıldığı iddia edilebilir. Balkan Türkleri, Osmanlılık, İslâmcılık ve modernizm karışımından doğrudan yararlanarak eski etnik kimliklerini aydınlanma ve modernliğin ürünü olan yeni bir kimliğe kalbetti.

Türklüğün filizlenmesi doğal bir büyüme ve bir dizi siyaset dışı modernleşme çabalarının sonucu olup Türklerle birlikte başka grupların da etnik bilincini uyandırmaya katkıda bulundu. Türklük daha sonra “Türkçülüğe” dönüştü. Benzeşen bu iki terimi birbirinden ayırmak gerekir. Türklük bir etnik kimlik, Türkçülük ise Türk siyasi milliyetçiliğinin ifadesidir. Nitekim *milliyetçilik* ilerde bu iki terimin de yerini tutmaya başladı. Milliyetçiliği dilimize Cumhuriyet Türkiye’si yerleştirdi. Etnik bilincin evrimi ve Türk kimliğinin billûrlaşması üç safhaya ayrılır: (1) 1839’dan 1908’e kadar süren tarihî-kültürel kimlik

oluşum süreci: (2) 1908-1913 ve 1913-1918 dönemlerinde devletçi etnik milliyetçilik veya Türkçülüğün artikülasyon ve ifadesi; (3) Cumhuriyetçi milliyetçilik, 1929-50. Son safha bu kitapta ele alınmamıştır.

TÜRKLÜĞÜN ORTAYA ÇIKIŞI

Osmanlı Devleti'nin "çekirdeği" 19. yüzyıla kadar, imparatorluğu yöneten ve esas itibarıyla Türkçe konuşmakla birlikte etnik bir aidiyet iddia etmeyen imparatorluk elitinden veya statü grubundan ibaretti. Etnik bir "çekirdeğin" olmayışı Osmanlı'yı Habsburg ve Romanov gibi çağdaşlarından ayırıyordu. Oysa, bunlar ilk bakışta birden çok etnik, dinî ve dilsel gruplarıyla Osmanlı İmparatorluğu'na benzer gibi görünüyordu. Fakat aslında bu yabancı hanedanlardan her birinin etnik ve kültürel bir çekirdeği (birinin Alman, öbürünün Rus) ve bu çekirdekle özdeşleşmiş bir bürokrasisi vardı. Hiçbir zaman gerçekten bir etnik Rus milleti yaratmamış olan Çarlık Rusyası'nın bile bir çarı ve Ortodoks Rus İmparatorluğu kültürü vardı ve "Ruslar"larla birlikte asimile olmuş çeşitli küçük gruplar onlarla özdeşleşebiliyorlardı. Buna karşılık, Osmanlı bürokrasisi kendini herhangi bir etnik veya lengüistik grupla resmî bağları olmayan, Osman ailesine ait bir hanedan devletini yöneten ve dine hizmet eden bir elit gibi görüyordu.

1839 ve 1856 reformlarının eski düzenin içtimaî, hukukî ve siyasi temellerini ve tebaayı devlete bağlayan değerleri yıkmasından sonra, devlet kendine daha geniş bir toplumsal temel yaratmaya çalıştı ve bu çabanın sonucu olarak Osmanlılık doğdu. Devlet, bahsettiği Osmanlı vatandaşlığı "milletin" üyelerine başlangıçta yasal olan ortak bir kimlik verdi. Ama Avrupalılar dahil, birçok insan Osmanlı Devleti'ne "Türk" gözüyle bakıyorlardı, çünkü Türkler en kalabalık etnik grubu oluşturuyordu. 1849 ile 1851 yılları arasında Osmanlı topraklarına sığınan ve bazıları ihtida ederek devlet hizmetine giren Macar ve Leh devrimcileri Osmanlı Devleti'nden hep "Türkistan" diye söz ederlerdi.⁷

7 Macar ihtilalinin tanınmış lideri Lajos Kossuth Türkçe bir gramer yazdı ve Rus düşmanı olan David Urquhart bir İngiliz parlamento üyesi olarak Macar bağımsızlık davasının bir savunucusu haline geldi ve Macarlarla Türkler arasındaki etnik akrabalık üzerine birçok yazılar yazdı;

Bu adı beğenmiş görünen Âli ve Fuad Paşa'lar, etnisitenin siyasi hayatın başlıca faktörlerinden biri haline geleceğini sezmiş olsalar da, kuşkusuz Osmanlı İmparatorluğu'nu bir Türk millet-devletine dönüştürmeyi hiçbir zaman akıllarından geçirmemişlerdir.

Ortaya çıkan milletin İslâmî karakteri hiçbir zaman tartışılmadı ama kimliği aydınlar arasında sürekli bir münakaşa konusu haline geldi. Aydınlar "popülistler" ve "devletçiler" olmak üzere ikiye ayrıldı. Ahmed Midhat Efendi'ye göre, Osmanlı Devleti çeşitli *kavimler* (etnik gruplar) tarafından iskân edilmişti ve bunların hepsi başlıca sadakat ve bağlılıklarını devletin ve hanedanın canlı simgesi ve başı olan sultana borçluydular. Midhat Efendi İmparatorluk içindeki Türkleri en az gelişmiş ve en az eğitilmiş etnik grup olarak görüyor, ama en kalabalık zümre oldukları için, Avrupa millet-devlet sisteminde çoğunluğa tanınan hakları örnek alarak, kendi kültürlerine sahip çıkabilecekleri bir yere gelmeye hakları olduğuna inanıyordu. Eğitime en büyük önemi veren Ahmed Midhat Efendi, Türkleri, başta Balkan Hristiyanları olmak üzere (belki de Balkanlar'da kurulacak bir etnik federasyona hazırlık olmak üzere) nisbeten daha iyi eğitilmiş etnik grupların seviyesine çıkarmak için samimî bir sorumluluk hissetmiştir (milliyetçiler daha sonra bunu millî dayanışma duygusuna atfetmişlerdir). Midhat Efendi, aşağı sınıfların eğitimini kolaylaştırmak için ilk kez yazılarında sade bir dil kullanmış ve bu konuda meslekdaşlarına öncülük etmiştir.

Ahmed Midhat'ın popülist felsefesine karşılık, Namık Kemal devletçi bir yaklaşımla bireyi ideal eylemci devlet varlığının basit bir aleti olarak görmüştür. Din, Ahmed Midhat'a göre, bireysel ahlâk, kimlik ve manevî beslenmenin temeli ve kaynağıydı. Namık Kemal'e göre, din toplumsal kimliğin ve devlet hayatîyetinin kaynağıydı ve devlete bireylerden sadakat, hizmet ve fedakârlık istemek hakkını verirdi. Görüldüğü gibi, Namık Kemal devletin birey üzerindeki gelenek-

bkz. Kemal H. Karpat, "The Impact of Hungarian Refugees in the Ottoman Empire, 1849-1851," *Hungarian Heritage Review* (Mart 1990): 131-53. Fransızlardan esinildiği sanılan Türkistan teriminin kullanımı için bkz. Masami Arai, "An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History," *Oriens* 27 (1991): 1-11.

sel üstünlüğünü teyit etmek için vatanseverliği kullanmıştır; oysa yenilikçiler bunu modernizm adına yapmışlardır. Namık Kemal, Sultan Abdülaziz'in kişisel mutlakiyetçiliğini eleştirmiş, sultanın nisbeten liberal ekonomik politikalarını devlet geleneklerinden sapmalar olarak suçlamış, bunların toplumun ahlâkını bozacağını ve sadece bencil kişilere ve yabancılara hizmet edeceğini ileri sürmüş ve bireylere seslenerek devleti kurtarmaya ve bunlar siyasi ve tarihî misyonlarına lâyık olmayan taçlı hükümdarlar dahi olsa düşmanlarına karşı savunmaya çağırmıştır. Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasında ve korunmasındaki rolünün bilincinde olmasına (hattâ bunu romantik bir şekilde abartarak imparatorluğu Kayı Aşireti'nden dört yüz atlının kurduğunu iddia etmesine rağmen) bundan etnik bir övünç duymak yerine imparatorluğun varlığını onu kuranların ve yaşatanların hiçbir çıkar gözetmeden İslâm'a gönülden bağlı olmalarına borçlu olduğunu ileri sürmüştür. Etnik kökene ve devlete bağlılığın çelişebileceğinin de farkına varan Namık Kemal bütün Osmanlı Müslümanlarının Türkleşmesini ve böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun birliğinin perçinlenmesini savunmuştur. O da sade bir Türkçe kullanılmasını istemiş, sıradan insanın dâvâsına sahip çıkmış (kendi çıkarı adına değil de devletin iyiliği için), edebiyatta gerçekçiliğin erdemini övmüş ve hep aynı amaçla, yani devleti güçlendirmek için, liberal meşrutiyetin şampiyonluğunu yapmıştır. Namık Kemal'in modernizm vizyonu, ileriye dönük olsa da, romantik, korporasyoncu ve elitistti. Namık Kemal'in devletçiliğinin etkileri Ziya Gökalp'in düşüncelerine, Jön Türk politikalarına ve daha sonra Kemalist gayretlere de yansımıştır.

Ahmed Midhat sanki Edmund Burke'ün Türkiye'deki kopyasıydı. Evrime ve toplumsal ahenge, fakat aynı zamanda modernliğin ferdiyetçi ve geleneksel, popülist ve pragmatik versiyonuna inanırdı. Ahmed Midhat'a bir gelenekselci-modernist denilebilir. Eski, hayır-hah, yardımsever devlete saygılı olmakla beraber, hem Hristiyanların hem Müslümanların durumunun eğitim ve maddî ilerleme (buna me deniyet diyordu) sayesinde ve dış dünya ile ilişki kurmak suretiyle düzeleceğine inanıyordu. *Hanımlara Mahsus* adlı risalesinde kadınların

aile ve koca hâkimiyetinden kurtulmaya ve modern eğitime hakları olduğunu savunmuş, dostu Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım'ın eğitimini üzerine almıştı. Fatma Aliye Hanım (1862-1924) ilerde Müslüman kadınların kurtuluş dâvâsının temsilcisi ve önderi olmuştur (doğrudan sözcülüğünü yaptığı Türk kadınları olmakla beraber).⁸ Fatma Aliye dönemin uzun boylu incelenmeye lâyık şahsiyetlerinden biridir. Osmanlı kadın yazarlarının ilki değilse bile ilklerinden biri sayılır. Kocası Sultan Abdülhamid'in yaverlerinden olan Faik Paşa'ydı. *Muhadarat* (1892), *Nisvan-ı İslâm* (1892), *Refet* (1898), *Taaddüd-i Zevcat* (1899) adlı kitaplarla, filozofların bir biyografisini ve bir de tarihî oyun yazmıştır. Kitapları Chicago Dünya Fuarı'nda sergilenmiştir. Fatma Aliye Hanım ayrıca ünlü babasının kısa bir biyografisini yazmış ve zamanının olaylarını tahlil etmiştir. *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* ilk kez İstanbul'da Hicrî 1332'de (1916) Kanâat Kitabevi tarafından yayımlanmış ve 1994'te İstanbul'da Latin harfleriyle ikinci baskısı yapılmıştır. Kitabın önsözü modern objektif tarih yazımının bir savunması ve çocukları ebeveynlerinin hatâlarından sorumlu tutanlara yöneltilmiş üstü örtülü bir eleştiridir. Hocası Ahmed Midhat Efendi de 1894'te öğrencisinin kısa bir yaşam öyküsünü yazmış ve onu "inanılmaz bir olay ve onun gibi yazar olmak isteyen kadınları ayıplayanlara meydan okuyan bir insan" diye takdim etmiştir.

Namık Kemal, hürriyet kahramanlığı ve Osmanlı vatanperverliğini göklere çıkaran *Vatan* piyesi sayesinde "millî şair" unvanını kazanmış ve ölümsüzlüğe kavuşmuştur, ama Ahmed Midhat 1908'den sonra müstebit bir sultana uşaklık eden dar kafalı bir pragmatist ve oportünist olarak unutulmaya terk edilmiştir. Oysa, İttihad ve Terakki Cemiyeti iktidara gelinceye kadar, Ahmed Midhat'ın modernist gelenekçiliği toplumdaki egemen akımdı. Ahmed Midhat'ın bir zamanlar çok kalabalık olan taraftarları esas itibarıyla yeni orta sınıfların taşra yukarı ve kentsel kesim aşağı tabakalarından geliyordu. Buna

8 Bkz. Mübeccel Kızıltan, *Fatma Aliye Hanım: Yaşamı, Sanatı, Yapıtları ve Nisvan-ı İslâm* (İstanbul, 1993); Carter V. Findley, "La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, romancière et féministe," *Turcia* 27 (1995): 153-75.

karşılık, kökenleri Tanzimat öncesi imparatorluk bürokrasisine dayanan Namık Kemal üst ve orta seviyedeki imparatorluk bürokrasisine ve şehir *ümerasına* (emir'in çoğulu), yani eski hâkim yukarı sınıfa hitap ediyor, onların zevkini okşuyordu. Ahmed Midhat'ın taraftarları ve izleyicileri pragmatistti, yazıları ve düşünceleri içinde yaşadıkları toplumun değişik hayatlarını ve örflerini yansıtıyordu. Bunlar ne Namık Kemal gibi sembolleri, mitleri ve beklentilerini işliyor, ne de kendilerini reformcu veya devrimci sayıyorlardı. Fakat yine de, yeni bir dünya düzeni, ama eskisinin erdemlerini ve kazanımlarını muhafaza eden bir düzen olarak tanımladıkları *medeniyetin* samimi taraftarları geçiniyorlardı. Hiçbir zaman 1876 Kanun-ı Esasî'sinin arkasındaki itici güç olan Namık Kemal'in devletçileri gibi, yapısal (formel) bir düşünce sistemi veya ekolü kurmamışlardır. Bununla birlikte, Ahmed Midhat daha 1878'de *Üss-i İnkılap* adlı Tanzimat karşıtı kitabında, kendi özgün kimlik ve kültürüne sahip yeni bir Osmanlı milletin halife-sultan etrafında doğmakta olduğunu iddia etmiş ve böylece Anadolu'da meydana gelmekte olan etnik karışıma ve kültürel dönüşüme karşı kendi hassasiyetini göstermiştir.⁹ Ama 1890'dan sonra Ahmed Midhat bile "Osmanlı milleti" tabirini gittikçe daha az kullanmaya başlamış ve kendi başlarına bir çeşit millet oluşturduklarına inandığı Türklerden daha sık bahseder olmuştur. Aynı şekilde, 1895'ten sonra, *millet* Ahmed Midhat için dinî bir topluluktan çok etnik bir grup anlamını taşımaya başlamıştır ve yazar gayri-Müslimlerden "anasır-ı muhtelif" (çeşitli unsurlar) diye bahsetmiştir. İdeolojik bakımdan karşı kutupta olan Yusuf Akçura, Ahmed Midhat'ı *hâce-i evvel* (ilk öğretmen) diye övmüş ve "Namık Kemal ve arkadaşlarından farklı birinin milliyet fikrini ve milliyet ve milliyetçiliğe büyük bir önem veren Avrupa medeniyetinin anlamını doğru kavradığından dolayı" memnuniyetini ifade etmiştir. Yusuf Akçura, Ahmed Midhat için ayrıca şunları söylemiştir: "Bu anlayış onu halka yaklaştırmış, halk tarafından sevilip sayılmasını ... ve hattâ Türkçülüğe sıcak bakmasını sağlamıştır.

9 Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılap* (İstanbul, 1294 [1878]), s.7-13; ayrıca bkz. Beşinci Bölüm.

Muasır Avrupa medeniyetinin ruhu, bilimi ve teknik becerisi demokratiktir (popülist). Ahmed Midhat bu ruhu keşfetmiş ve ömrünün sonuna kadar bu 'ilke'yi yaymaya çalışmıştır."¹⁰

Ahmed Midhat ve bir ölçüde Namık Kemal, birlikte sade bir Türkçe kullanımı konusundaki tartışmaya katılmışlar ve bu tartışmalar Arap alfabesinin Türkçe'nin fonetiğine uymadığını, Arap harflerinin Türkçedeki sesleri tam olarak veremediğini ortaya çıkarmıştır. Eski Türkler birçok alfabe icat etmiş veya başka dillerden ödünç almışlar: Göktürk ve Uygur gibi dokuz Türk alfabesi, ya siyasi nedenlerle ya da Türkçenin seslerini tam olarak veremedikleri için arka arkaya terk edilmiştir. Sonunda Müslüman Türklerin hepsi, bazı sakıncalarına rağmen dinî nedenlerle Arap alfabesini kabul ettiler. Bu sakıncaların başında Arap alfabesindeki bazı ünsüz harflerin Türkçeye uymaması ve Türkçede esas olan kısa ünlülerin Arap alfabesinde bulunmıyışydı. Meselâ, "kalem" kelimesi Arapçada üç harfle (k, l, m) ifade edilirken Türkçede iki ünlü ilâve edilerek beş harfle yazılabiliyordu ancak. Namık Kemal, İbrahim Şinasî vs. gibi Tanzimat aydınları gazeteciydiler ve şehirli, aşağı sınıf okuyucularının kullandıkları konuşma Türkçesine uygun bir dil ve hattâ alfabe icat etmeye çalıştılar. Türkçeye uygun yeni bir alfabe arayışı Latin alfabesini, Türk hükümetinin bu alfabeyi resmen kabul ettiği 1928 yılından çok önce gündeme getirdi. Daha önce de belirttiğimiz, Latin alfabesini kabul etmek için ilk somut öneri 1863'te Ahundzade Mirza Fethali'den (1812-78) geldi ve daha sonra iki subay, Binbaşı Ömer ve Menemenlizade Tahir kendisine katıldılar.¹¹ Yeni bir alfabe ve sadeleştirilmiş bir dil kullanma fikri etnik bir biçime bürünen yeni tip bir popülizmin ayrılmaz parçasıydı, çünkü sadeleştirilecek dil Türkçeydi ve sadeleştirme onu aşağı sınıf etnik Türkler tarafından konuşulan Türkçeye yaklaştıracaktı. Enver Paşa 1914'te Harbiye Nazırı iken kendi icadı olan [Enverî] alfabesini getir-

10 Yusuf Akçura, *Türk Yurdu* (İstanbul, 1914), s. 167.

11 Bkz. İbrahim Yüksel, *Azerbaycan'da Fikir Hayatı ve Basın* (İstanbul, 1991); ve bölüm 13. Türklerin alfabesinin kapsamlı bir incelemesi için bkz. Bilal N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi* (Ankara, 1992).

di. Bu alfabe ile kelimeler Türkçenin fonetiğine uygun olarak yazılabiliyor, yani her ünlü ve ünsüz ayrı bir harfle ifade edilebiliyordu. Ama bu alfabe karışıklık yarattığı için kısa bir süre sonra terk edildi.

Basın, lengüistik popülizmin ve Türklüğün kanalı olmuştu. *İkdam* ve Ahmed Midhat'ın *Tercüman-ı Hakikat*'i gibi gazeteler, Türklüğün karmaşık modernist, İslâmcı, Osmanlıcı ve bireyselci şeklinin sözcülüğünü yapıyorlardı. *İkdam*'ın sahibi Ahmed Cevdet [Oran] (1862-1935) --daha önce Ahmed Midhat'ın *Tercüman-ı Hakikat*'inin yayın kurulu üyesi ve yazarıydı-- kendi yayını için şu sloganı kullandı: "Bu bir Türk gazetesidir." *İkdam*, aralarında Necip Asım Yazıksız'ın (1861-1935) da bulunduğu birçok tanınmış aydını etrafında topladı. Halep'in kuzeyinde Kilis'te doğan ve tımar sahibi eski bir *sipahi* ailesinin soyundan gelen Necip Asım Avrupa'da meşhur olan bir dilci ve doğubilimciydi. Şam'da eğitim görmüş ve orada hüküm süren Türk düşmanlığının ve uygulanan ırk ayrımcılığının etkisiyle kuvvetli bir Arap düşmanı olmuştu. *İkdam* ayrıca Veled Çelebi İzbudak (1868-1950) gibi Konya'da doğan ve büyük mutasavvıf şair ve Mevlevî tarikatının kurucusu Mevlana Celâleddin Rumi'nin soyundan gelen bir yazar, şair ve dil bilginini de saflarına almıştı. Ve hepsinden önemlisi, Türk edebiyatının ilk halkçı ve toplumsal gerçekçi yazarlarına kapılarını açmış, onları yazı kadrosuna almıştı: Ahmed Refik; Halid Ziya Uşaklıgil (kitaplarından bazıları 1908'e kadar yasaklanmıştı); Ahmet Rasim ve *Türk* adlı kitabını Kahire'de yayımlayan ve bir süre *İkdam*'ın başyazarlığını ve muhabirliğini yapan Ali Kemal.

İkdam 1894'te kurulmuş ve yayın hayatını 31 Aralık 1928'e kadar sürdürerek toplam 11.384 sayı çıkarmıştır. Yazarlarından bazıları belirgin bir şekilde etnik Türklüğe meyyaldiler, ama gazete Osmanlıcılığa ve İslâmcılığa saygılı kaldı. *İkdam* Abdülhamid tarafından çok eleştirildi fakat takibata uğramadı ve kapatılmadı. Popülist felsefesi sade Türkçeyi ve ılımlı etnik Türklüğü desteklemesine yol açtı; ama Yusuf Akçura'yı tatmin edecek kadar siyasete angaje olmamış görünüyordu. Nitekim Akçura son derece seçici Türk milliyetçiliğinin tarihinde, *İkdam* grubunu milliyetçiliğin tam bir bilincine sahip olmamakla suçlaya-

rak küçümsedi. Ama bir yandan da dolaylı olarak *İkdam* tarafından desteklenen Türkçülüğün de bir ölçüde popülarize edilmiş olduğunu kabul etti. Yazar ve yayıncı Ahmed Cevdet'in kendisine bildirdiğine göre, 1893'lerde okuyucuları Türklerin etnik kökenleriyle ilgilenmeye başlamışlar ve tanımadığı sıradan insanların gazetesinin idarehanesine gelerek kendilerinin, yani Türklerin eski edebî ve bilimsel eserleri hakkında kitaplar yazmasını ve yayımlamasını istemişlerdi ve *İkdam* da bunun üzerine *Kamusü'l-A'lâm*'ı ve Türk tarih ve diline dair daha başka temel ansiklopedik eserleri yayımlamıştı.¹² Cevdet hükümetin Türkçe sansür koyarak çabalarını baltaladığından şikâyet etti. Ziya Gökalp *İkdam*'ın Türkçülüğün gelişmesindeki rolünü kabul etmekle birlikte, bu gazetesinin yazarlarından biri olan Fuad Raif'in Türkçedeki bütün Arapça ve Farsça kelimelerin dilden çıkarılmasını teklif etmesi üzerine, itibarını kaybettiğini ileri sürmüştür. Kısaca, Türkçülüğün kuramcılarında Ziya Gökalp da Akçura da *İkdam*'ın Türklerin etnik bilincini yükseltmekteki önemli rolünü itiraf etmişler, fakat milliyetçi bir siyasi ve ideolojik bakış açısı olmadığı için genel yaklaşımını eleştirmişlerdir.

İkdam'ın kültürel ve edebî Türkçülüğüne daha kesin bir lengüistik ve yarı-siyasi içerik veren şair Mehmed Emin (Yurdakul) olmuştur. Türkçülüğün ilk popülist savunucusu olan Mehmed Emin kendine mahsus özel bir kategoriye girer.¹³ 1869'da köylü kökenli bir anababadan doğmuştur; babası balıkçı, annesi bir köylü kıızıydı (İstanbul'a yakın bir köyden). Mehmed Emin önce askerî bir okula gitmiş, ondan sonra İstanbul'da hukuk okumuş fakat tahsilini bitirememiştir. Şemseddin Sami (Fraşerî) Mehmed Emin'i, üzerinde derin bir siyasi ve milliyetçi nüfuzu olan Cemaleddin Afgani gibi, sade bir halk Türkçesiyle yazmaya teşvik etti. Mehmed Emin de zaten aşağı sınıfların dil, hayat ve özlemleriyle, onları Türk ve Müslüman olarak görüyordu. Bi-

12 Akçura(oğlu), *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi* (İstanbul, 1978), s. 94-95.

13 Bu ilk "Türkçülerin" hayat hikâyeleri için bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 4. baskı (İstanbul 1976) ve Akçura, *Türkçülük*. Tanpınar'ın elitist edebiyat tarihi Yurdakul'a sadece bir satır ayırmıştır, fakat Akçura şairi göklere çıkarmıştır (s. 116 ve müt.) Yurdakul hakkında ayrıca bkz. John Wilkinson Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 6 cilt (Londra, 1900-10).

linen ilk şiiri 1895'te yayımlandı. Bunu 1898'de, içinde sadece dokuz şiir bulunan ve "Türkçe Şiirler" gibi devrimci bir ad altında yayımlanan altmış altı sayfalık bir resimli kitap izledi. Mehmed Emin'in felsefesini bir kapsül halinde sunan bu şiirlerinin en çok bilinen ve okunan dizesi şudur: "Ben bir Türk'üm, dinim cinsim uludur." Bu, "Türk" adının kaba saba köylüler ve istenilmeyen insanları tasvir etmek için kullanıldığı bir zamanda açık bir kimlik bildirisiydi ve şairin Türklerin kültürüne ve kökenine ne kadar saygı duyduğunu ve Türk olmakla nasıl iftihar ettiğini dile getiriyordu. Mehmed Emin'in diğer şiirleri arasında, şairin "İşte benim ocağım, evim ve köyüm onun parçalarıdır" dediği *Anadolu'dan Bir Ses*'i ve onu savunma kararlılığını ifade ettiği *Cenge Giderken*'i sayabiliriz. Açıkça görüldüğü gibi, Mehmed Emin'in vatanseverliğinin ve içten gelen halk ve vatan sevgisinin otantik bir Türk havası vardı ve Fransız veya Acem duygularının taklidinden ibaret değildi. Romantik şair Abdülhak Hâmid; gerçekçi romancı Recaizade Ekrem, hümanist, laik şair ve Amerikan Robert Kolej'de hoca Tefik Fikret; filozof Rıza Tefik gibi modernistlerin hepsi Mehmed Emin'in şiirlerini övdüler. Onları doğal ve gerçekçi buldular, aruz yerine Türkçenin vezni sayılan heceyi kullandığı için şairini alkışladılar. Sadece Muallim Naci, eski Osmanlı edebiyatının üslubunu savunduğu için, Mehmed Emin'i eleştirdi. İleri gelen Avrupalı Doğu bilimcilerin (müsteşrik) ve Osmanlı edebiyatı uzmanlarının hepsi –E. J. Gibb, Vladimir Minorski, P. Horn ve Arminius Vambery– Mehmed Emin'e bizzat mektup yazarak sıradan Türklerin gerçek hayatını, inançlarını ve özlemlerini sade bir dille ifade ve tasvir ettiği için kendisini övdüler.¹⁴ Ve "Türkler" artık sadece, devletçi ve İslâmcı yazarların idealleştirdikleri gibi, inançları ve sultanın şan ve şerefi uğruna kendilerini feda eden kurbanlar olarak, ya da Avrupalı yazarlar tarafından tasvir edildikleri gibi, medeniyetin sınırları dışında yaşayan gaddar vahşiler olarak değil, kendi memleketlerinde güvenli ve onurlu bir hayat yaşama-yı özleyen, Arapların, Acemlerin, Fransızların veya "yüksek" medeni-

14 Bunlar kısmen Akçura'nın *Türkçülük* adlı kitabına alınmıştır (118 not); ayrıca bkz. Gibb, *History*, 6, s. 134-35.

yetin diğer temsilcilerinin değil, kendi dillerini konuşan, kendi kültürlerini uygulayan sade insanlar olarak görülmeye başladılar.

Hümanist Türkçülüğün sade bir dille ve gerçekçi bir biçimde ifadesi eğilimi Abdülhamid'in saltanatı zamanında doruğa ulaştı ve millî bir Türk edebiyatının, siyasi düşüncesinin ve kimliğinin gelişmesinde bir dönüm noktası oluşturdu ve her şey ülkenin halkı, toprağı ve özlemleri etrafında dönmeye başladı. Yazarlar sıradan Türkleri ilk kez, kendilerine özgü vatanseverlik duyguları, estetik zevkleri ve tercihleri, ahlâkî ilkeleri ve Türk olmakla övündüklerini ifade edebilecekleri bir dilleri olan insanlar olarak tarif etmeye başladılar. Eserlerinin güçlü politik mesajı imparatorluk okullarında okuyan binlerce öğrencinin kalbinde sıcak bir yankı buldu. Mehmed Emin'in şiiri bir dönüm noktası teşkil etti: nitekim, bu şiirler otuz yıllık bir kimlik oluşum sürecine katkıda bulunan çeşitli temaların bir senteziydi. Yusuf Akçura, Mehmed Emin'in Türklüğün yükselişine önemli katkısını kabul etmekle birlikte, bunu etnik milliyetçiliğin yani Türkçülüğün kendi tasavvur ettiği siyasi versiyonuna doğru atılmış bir adım olarak telâkki etmiştir. Akçura, zamanının belki en büyük öykü ve toplumsal taşlama yazarı olan ve popüler Türklüğü savunanların hiç kuşkusuz en başında gelen Ömer Seyfeddin'i (1884-1920) de hiç tutmamış, hepten gözardı etmiştir. Osmanlı ordusunda Çerkez asıllı bir subayın oğlu olan Ömer Seyfeddin, Marmara Denizi'nin güney kıyılarına yakın küçük bir kasaba olan Gönen'de dünyaya gelmiş, askerî bir okulda eğitim görmüştür. İlerde ele alınacak olan *Genç Kalem*ler'in başlıca yazarlarından biri olmuştur. Öykülerinden birinde –aslında, zamanının ideolojilerini alaya alan altı küçük hikâyeden oluşan bir roman– Yusuf Akçura'ya ırkçı ve sahte soylu olarak amansızca saldırmıştır.¹⁵ (Ömer Seyfeddin 1914'te, Osmanlı İmparatorluğu-

15 Bkz. Kemal H. Karpat, "Social Environment and Literature: The Young Turks Era in the Literary Works of Ömer Seyfeddin," *Islamic World from Classical to the Modern Age: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, N. J., 1989), S. 69-94; ayrıca bkz. "Ömer Seyfeddin and the Transformation of the Turkish Thought," *Revue des études sud-est européenne* 10 (1972) ve bibliyografya; Tahir Alangu, *Ömer Seyfettin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı* (İstanbul, 1968).

nun I. Dünya Savaşı'na girdiği sırada siyasi bir broşür yazmıştır. Temelde Rusları hedef alan bu Rus aleyhtarı yazısında pan-Türkizme sıcak bakmıştır. Ama siyasi Osmanlıcılığa ve imparatorluğun canlandırılmasına karşıydı.¹⁶

Türklüğe yol açan bu gelişmeler hiçbir zaman Ahmed Midhat Efendi'nin grubuna münhasır değildi. Toplumun gerçek duygu ve düşüncelerini insanî bilimlerin ("humanities") diğer kollarına oranla çok daha iyi yansıtan ve onun için "toplumun ruhu" denilen edebiyat, yeni ortaya çıkmakta olan milletin iç ve gerçek kimliğini belirlemeye katkıda bulundu. Midhat Efendi'nin doğuşunda ve gelişmesinde önemli bir rol oynadığı modern Türk edebiyatı Batı ve özellikle Fransız edebiyatından derinden etkilenmişti. Şinasi (1826-1871) tarafından kurulan Tanzimat yeni edebiyat ekolü, birçok eserler yaratmış, bunlardan bazıları sade bir dille yazılmış modern temaları ve bireyi ele almıştır. Namık Kemal de modern edebiyatın kararlı bir savunucusuydu ve devletçi bir tarafı olmasına rağmen edebiyatı kendi kendini ifade etmenin bir yolu ve hayatın aynası olarak görürdü. Edebî gerçekçiliğin ilk savunucularından biri olarak ve gelenekçi temaların da modern (Batı) ifade biçimlerini kullanabileceğine inandığı için gelecek kuşaklar için de bir yol gösterici olmuştur. Gerçekten de, Namık Kemal Türk düşüncesinin akımına, paradoksal bir biçimde, gelenekçi Osmanlı Müslüman referans çerçevesindeki beşerî sosyal ve etnik boyutlarla daha geniş bir empati duygusu getirme yolunda ilk adımı atmıştır. Entelijensiyanın Türk köylülerinin yürekler acısı toplumsal ve ekonomik durumuna karşı gittikçe artan ilgisi, hem bu güçlenen empati duygusunun, hem de köylülük ile imparatorluğun üst yapısı arasında orta yerde kalan kendi toplumsal durumlarının bilincine varmalarının sonucuydu.

Romanlarını ve öykülerini 1870'lerde yazmaya başlayan Ahmed Midhat Efendi yeni ortaya çıkmakta olan Türk edebiyatına ve ruhuna kendine özgü bireyselci, gerçekçi ve "millî" damgasını vurmuştur. Yerli konuları ele almış, toplumun zevkine uygun ve duygularını

16 Bkz. Ömer Seyfettin, *Yarıncı Turan Devleti*, 3. baskı (İstanbul, 1990), 1914'te yayımlanan orijinalinin tıpkıbasımı.

yansıtan ifade üslupları aramıştır. “Türklerin” kültürel ve estetik yatkınlıklarını yansıtan bu modern edebiyat eski Osmanlı saray ve Arap ve Fars edebiyatlarından ayrılmış ve yeni Türklerin “doğum belgesi” olmuştu.¹⁷ Bu akımın ruhu, en iyi, Edebiyat-ı Cedide hareketi (1896-1901) ve yayın organı olan, Recaizade Mahmud Ekrem’in yönetimindeki *Servet-i Fünun* dergisi tarafından yakalanmıştır. Bu dergi *Malûmat* adlı bir başka haftalık edebiyat dergisinin tutuculuğuna karşı bir tepki olarak çıkarılmıştı. Çünkü *Malûmat* gerçekten yeni kuşakların sorunlarına ve özlemlerine cevap vermekte yetersiz kalmıştı. Ahmed Midhat Efendi’nin damadı, Abdülhamid’in özel tarihçisi ve ayrıca *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinin edebî editörü olan Muallim Naci eski edebiyatın değerini ve erdemlerini belâgatle savunmuşsa da, yeni edebiyatın temsilcileri kendi yollarında gitmeye devam etmişlerdir. Böylece “eski” ve “yeni” edebiyatlar bir süre birlikte yaşamışlar ama sonunda yenisi galebe çalmıştır. Edebiyat-ı Cedide’nin yazarları orta-sınıf tüccar ve memur çocukları olup Avrupa dil ve edebiyatlarını öğrenmişlerdi, kararlı bir şekilde yenilikten yanaydılar ve zamanın geçerli kavramlarına ters düşen görüşler ifade ediyorlardı. Bunların en ünlülerinden biri şair Tevfik Fikret’ti (1867-1915): Ahlâkî ve toplumsal temalarla uğraşır ve geleneksel İslâm’a artık inanmadığı için akılcı bir insanın benimsenmesini savunurdu (Oğlu Halûk *Halûk’un Defteri* adlı şiir derlemesinin konusu veya muhatabı– Protestan olmuş ve bir kilisede rahiplik yapmış ve ABD’de ölmüştür). 1905’te Tevfik Fikret “Tarih-i Kadim” adlı şiirini yazmış, savaşı ve geçmişi yüceltmenin yol açtığı sefaleti ve acıları tasvir etmiştir. Bir başka şiirinde de bir Ermeni tarafından Abdülhamid’e yapılan suikastin başarıya ulaşmamış olmasından duyduğu esefi dile getirmiştir. Bundan dolayı Arnavut asıllı bir

17 Aşağıdaki tartışmanın dayandığı modern Türk edebiyatı bilgisi Türk edebiyat tarihine dair birçok kitaptan derlenmiştir. Başta Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. *Asır Türk Edebiyat Tarihi* olmak üzere, bkz. Ahmet O. Evin, *Orijins and Development of the Turkish Novel* (Minneapolis, Minn., 1983); ve özellikle Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, 1859-1959*, 3 cilt (İstanbul, 1970-90) ve Niyazi Akı, *Ondokuzuncu Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi* (Erzurum, 1963) ve daha başka eserler. İnci Enginün’ün fevkalâde bir makalesi benim editörlüğünü yaptığım *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004) adlı kitabıma alınmıştır.

Türk olan şair Mehmed Akif (Ersoy) tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Modern Türk toplumsal romanının yaratıcısı olan Halid Ziya (Uşaklıgil); edebiyat eleştirmeni Ahmed Şuayib; Faik Âli (Ozansoy), Kürt asıllı milliyetçi Türk yazar ve şairi Süleyman Nazif; romancı Mehmed Rauf; Ahmed Hikmet (Müftüoğlu) ve daha birçokları “millî” toplumun insanı hakkında yeni bir kavram ifade ettiler. Edebiyat-ı Cedide’nin bütün bu şair ve romancıları, Muallim Naci’nin yanı sıra, bugün Türk okullarında Osmanlı yazarları olarak değil modern millî Türk edebiyatının kurucuları olarak okutulurlar. Sanat sanat içindir görüşünü benimsemiş ve romantizm, elitizm ve sübjektivizme meyletmiş olmalarına rağmen, bireyin yeni sorun ve duygularını ifade etmek için yeni ifade biçimleri icat etmeye çalışmışlar ve bazen Arapça ve Farsça’dan yeni kelimeler yaratmışlardır. Edebiyat-ı Cedide yazarlarından bazıları açıkça Emile Zola gibi Fransız natüralist ve gerçekçilerden açıkça esinlenerek insan doğasının gücünü, dünyevî arzuları ve özlemleri, insanların doğal eğilimlerini bastıran eski düzenin katı sınırlamalarına meydan okumuşlardır.

Nispeten sade bir Türkçeyle yazılan modern Türk edebiyatının konuları toplumun bireyleriydi ve bunlar ayrı bir kültürel grubun özel şahsiyet ve algılara sahip üyeleri olarak, yani “Türk” olarak tasvir ediliyorlardı. Edebiyat-ı Cedide’nin yazarları, ifadesini Osmanlıcılık ve İslâmcılığın siyasi çerçevesi içinde bulan ilk millî Türk edebiyat akımının temsilcileri sayılabilir. Eserlerinde yansıtılan temalar, değer ve yarğılar, özlemler Türk modernizminin ve bir ölçüde Türk etnik ve millî özelliklerinin bir parçası haline gelecekti. Ama bazen de görünürde kapsamları sınırlı temalar modern yazarların ele aldıkları daha geniş ve daha zor sorunları örtmek için kullanılıyordu. Aile içi köleliği eleştirisi aslında kadınların bireysel haklarını ve kocalarını kendi doğal arzularına göre seçme özgürlüğünü savunmaktı. Nitekim ilk Türkçe modern romanlarının birçoğu kadınların köleliğini ve kadınları zevk ale-ti olarak kullanan erkekleri eleştirmiştir. Ahmed Midhat’ın *Hasan Mellah* ve *Hüseyin Fellah* adlı uzun romanları, *Letâif-i Rivayat* adlı ünlü tefrikalarındaki birçok pasajlar ve 1873’te yazdığı *Esaret* adlı

uzun hikâyesi hepsi, köleliği suçlamışlardır.¹⁸ Diğer esaret düşmanlarından biri de ünlü şair Abdülhak Hamid'ti. *Validem* adlı yürek parçalayıcı şiirini cariyeye olan annesinin anısına yazmıştır. Recaizade Mahmud Ekrem de 1874'te yazdığı *Vuslat* adlı oyununda kadın kölenin dramını dile getirmiştir. Namık Kemal ve daha başkaları da eserlerinde esareti kınamışlardır. (Bu ilk Türk yazarlarının ünlü Amerikalı kadın yazar Harriet Beecher Stowe'nin *Tom Amca'nın Kulübesi* adlı ünlü romanını okumuş oldukları anlaşılmaktadır.)

Fakat esaret aleyhinde yazılmış olan kitapların başında gelen ve en etkileyici olanı –sık sık ilk kadın hakları savunması ve modern Türk edebiyatının gelişmesinde önemli bir kilometre taşı olarak anılır– Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* adlı romanıdır. Annesi bir cariyeye olan ve babasının Çerkez cariyelerle dolu olan köşkünün büyüyen Sezai güzel bir Çerkez halayık olan Mihriban'ı romanının kahramanı yapmış ve nasıl efendisinin oğlu tarafından iffal edilip hamile bırakıldığını, arkasından “zina”yı kamufle etmek için yeniden satıldığını anlatarak kadın kölelerin içler acısı durumunu ve toplumun kadının bu kaderi karşısındaki kayıtsızlığını dile getirmiştir. Aslında esaret 1854-87 yıllarında Osmanlı hükümeti tarafından resmen kaldırılmış fakat pratikte hem payitahtta hem de özellikle Arabistan Yarımadası'nda uygulanmaya devam edilmiştir.¹⁹ Tüm esaret karşıtı edebiyatın çıkış noktası Amerikan ve Fransız devrimlerinden alınan “bütün insanların hür ve eşit doğdukları” fikriydi. Bu fikir okuyucuların geleneksel merhamet, ahlâk ve aileye saygı duygu ve anlayışlarına göre kişiselleştirilmişti. Erkeklerle tanınan sınırsız cinsel serbestlik ve bundan doğan suiistimaller tamamen Müslüman aile değerlerinin ihlâli ve fakirin zengin ve güçlü tarafından sömürülmesi olarak tasvir ediliyordu. Böylece, birçoğu orta ve aşağı sınıflardan gelen bu popülist yazarlar tarafından düzen karşıtı duygulara yeni bir sınıf boyutu ekleniyordu.

¹⁸ Ahmed Midhat Efendi'nin *Tiyatroları*, yay. İnci Enginün (İstanbul, 1990).

¹⁹ Kölelik aleyhtarı edebiyat için bkz. İsmail Parlatır, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik* (Ankara, 1987) ve Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise, 1800-1909* (New York, 1996).

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, edebiyat önce “Osmanlı”, sonra “Türk” diye sıfatlandırılan edebiyat kitaplarının konusu olmaya başlamıştı. 1889’da Abdülhalim Memduh tarafından yayımlanan bu kitapların ilkinde *Tarih-i Edebiyat-ı Osmânîye* adı verilmişti. 1912’de Şehabeddin Süleyman ve Ali Ekrem (Bolayır) (Namık Kemal’in oğlu) tarafından yazılan kitaplarda da Osmanlı edebiyatı denmiştir. 1860’dan önce “Osmanlı” diye tanımlanan hiçbir edebî eser yayımlanmamış olmakla beraber, Şehabeddin’in “Osmanlı” edebiyatı tarihi Âşıkpaşa (1272-1333) ve oğlu ünlü tarihçi Âşıkpaşazade’ye (ö.1400) kadar uzanır; oysa, bu ikisinin de Osmanlı İmparatorluğu’nun en “saf” Türk döneminde yaşadıkları varsayılır (Âşıkpaşa’nın doğum tarihi Osmanlı İmparatorluğu’nun, daha doğrusu Osmanlı Devleti’nin, resmî kuruluş tarihi sayılan 1299’dan da öncedir). Nihayet, 1914’te, M. Fuad Köprülü konuyla ilgili ders kitabını yazdı ve yayımladı: *Türk Tarih-i Edebiyatı Dersleri*. Bu kitabın sonraki baskıları (1922 ve 1924) *Türk Edebiyatı Tarihi* adını aldı. Fuad Köprülü 1928’de nispeten az bilinen milliyetçi görüşlerini yansıtan bir kitap daha yazarak *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divan-ı Türkî-i Basit* adı altında yayımladı. Bu eserinde şairlerin ta 16. ve 17. yüzyıldan itibaren gündelik konuşma Türkçesinin kullanımını savunduklarını, ama hükümet çevrelerinde bir destek bulamadıklarını ileri sürmüş, örnek olarak Ahmet Nedim’i (1680-1730) göstermiştir. Nitekim, 18. yüzyılın bu başta gelen saray şairi etnik kimliğinin tam bilincine varmış biri olarak zaman zaman şiirlerinde halkın konuştuğu Türkçeyi kullanmıştır. Yüzyılın sonuna doğru Osmanlı tarihi çok sayıda ders kitabında “Türk” tarihi olarak ele alınmaya başlamıştır. Abdurrahman Şeref 1895’te yazdığı *Tarih-i Devlet-i Osmânîye*’de devleti, Osmanlı hanedanından ayrı ve farklı bir varlık gibi göstermiştir. Bazı Osmanlı devlet adamlarının kendilerini ailen Türk olarak tanımlamalarına da daha sık rastlanır olmuştur. Abdülhamid’in saltanatı döneminde ve daha sonra defalarca sadrazam olan ve birçok eğitim reformlarına imzasını atan Sait Paşa ailesinin “Türklüğünü” iki yüz yıl öncesine dayanan şeceresiyle kanıtlayabileceğini söyleyerek övünürdü. Benim iddiam şudur ki, modern Türk ente-

lektüel hayatının ve etnik kimliğinin dilsel, edebî ve entelektüel temelleri 19. yüzyılın son yirmi yılı içinde, Osmanlı geçmişinin yeniden değerlendirilmesine başlandığı bir dönemde atılmıştır. Bu yeniden değerlendirme aslında yeni ortaya çıkan millî kültürün bazı tarihî-klasik temellerini atmaya katkıda bulunmuştur.

Bu sırada hem Osmanlı geçmişinden kalma eski klasik eserlerin hem de Türkiye'nin geleceğine bakan yeni kitapların basımında bir patlama oldu. Örneğin, Evliya Çelebi'nin *Seyyahatname* adlı dünyaca bilinen 17. yüzyılda yazılmış kitabı daha önce yasaklanmışken, *Sicill-i Osmani*, *Lugat-i Tarihiyye ve Coğrafiyye*, *Meşahir-i İslâm*, *Kamusü'l-A'lâm* vs. gibi klasik eserlerle birlikte *İkdam* tarafından basıldı. Bursalı Mehmed Tahir'in (1861-1925) *Osmanlı Müellifleri* adlı abidevî biyo-bibliyografik eseri ve *Muhitü'l-Maarif* adlı ansiklopedi girişimi. Türk millî kültürünün gelişmesinin başlıca klasik temelleri sayılabilir. 1915-24 yıllarında üç cilt halinde yayımlanan bu ansiklopedi 1.600'den çok "Osmanlı" mutasavvıf, din bilgini, şair, yazar, tarihçi, tabip, matematikçi ve coğrafyacıyı içerir. Yazar bunları 8-10 bin kitabı ve elyazmasını inceleyerek seçmiştir. Mehmed Tahir 1883'te Harbiye'den mezun olduktan sonra Manastır ve Selânik Askerî okullarında öğretmenlik yapmış ve Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin kurucu üyesi olmuştur. Amatör bir biyografi yazarı olarak ve İslâm'ın yerleşmiş bir biyografi geleneğine uyarak kendisinin de bağlı olduğu Melâmi tarikatine ait materyal toplamıştır. 1896'da *İkdam*'da 163 Osmanlı aydınının biyografilerini tefrika etti ve okuyucularının istekleri üzerine bunları ertesi *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* adı altında kitap haline getirdi. Kitabın çok iyi satması ve *İkdam*'da çalışan Veled Çelebi ve Necib Asım gibi yakın dostlarının ısrarı üzerine, Tahir Efendi *Osmanlı Müellifleri* adıyla bir biyografi kitabı daha yazmaya karar verdi.²⁰ Bugün hâlâ bir kaynak olarak kullanılan *Osmanlı Müellifleri*'ni pek eşit olmayan kalitesinden ziyade, ilettiği mesajla değerlendirmek

20 Bursalı Mehmed Tahir'e ilişkin en güncel biyografik ve bibliyografik bilgi için bkz. *Türklerin Ulum ve Fünûna Hizmetleri* (Ankara, 1996); ayrıca *İslâm Ansiklopedisi* (yeni Türkçe baskı) ve Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nin yeni baskısının girişi (İstanbul, 1972).

gerekir. Önsözünde, Tahir Efendi önceki *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* adlı kitabında ileri sürdüğü bir iddiayı tekrarlayarak şunları yazmıştır: “Osmanlı Türklerinin arasından çıkan ve onlardan biri olmaktan şeref duyduğum bilim adamları ve araştırmacıları, Türklerin yaratıcılığını ve sanat ve ilim seviyesini kanıtlar”. Ama Tahir Efendi bir yandan da, Batılıların, yazar ve bilim adamlarının en küçük katkılarını bile takdir etmek suretiyle hemcinslerine vefakârlık göstermelerine mukabil, Türklerin dine, devlete ve maarife büyük hizmetlerde bulunan kendi din kardeşlerine kayıtsız ve ilgisiz kaldıklarını belirtmiş ve bundan şikayet etmiştir. Tahir Efendi daha başka ünlü Türklerin ve bu arada Osmanlılarla Türkleri özdeş sayan 17. yüzyıl filozofu Kâtîp Çelebi’nin de biyografilerini yazmıştır. Tahir Efendi ayrıca, Farabi ve İbn Sina gibi büyük Müslüman düşünürlerinden en az üçte birinin ve “Hadisleri” inceleyen ulemeden en az yarısının eserlerini Arapça ve Farsça yazmış olmalarına rağmen kendilerinin Arap veya Acem değil, Türk olduklarını belirtmiştir.²¹

Seçkin ve velud bir tarihçi olan Ahmet Refik (Altınay) (1880-1937) 1924’te onbeş Osmanlı tarihçi ve yazarını ele alan *Âlimler ve San’atkârlar*’ı yazmıştır. Ne bu kitap ne de Ahmet Refik’in Osmanlı ve erken Cumhuriyet tarihinin çeşitli yönlerini inceleyen diğer doksan önemli araştırması lâıyk oldukları ilgiyi görmemiştir, çünkü Osmanlı geçmişini Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası saymış olması resmî makamların hoşuna gitmemiştir. Gerçekten büyük bir bilim adamı olan Ahmet Refik, Harbiye Mektebi’nden mezun olmuş ve İttihad ve Terakki iktidarında önemli mevkilerde bulunmuştur. Cumhuriyetin ilanından sonra gittikçe gözden düşmüş, 1933’te üniversitedeki görevinden uzaklaştırılmış, son yıllarını yoksulluk içinde, geçimini sağlayabilmek için kitaplarını ve eşyalarını satarak geçirmiştir.²² Anısı iade-i itibarını beklemektedir.

²¹ Tahir, *Türklerin Ulum*, s. 25-26.

²² Ahmet Refik’in, Kültür Bakanlığı’nın yayını olan (no.376) *Âlimler ve San’atkârlar*’ının Vahid Çabuk tarafından yazılmış Giriş’ine bakın (Ankara, 1980). (1965’ten sonra hükümet, 1950’ye kadar tabu olan Osmanlı tarihine dair bir dizi kitabı sessiz sedasız yayımlamaya başlamıştır.)

Abdülhamid'in Türk etnik uyanışı karşısındaki tutumu, 1890'dan ve özellikle 1909'da tahttan indirildikten sonra, Türklükle özdeşleşme derecesi hâlâ tartışma konusudur. Evet, sultan Türkçülüğün açıkça savunulmasını ve propagandasını yasaklamıştır, ama Türklüğü yücelten eylemleri engellememiştir. Aksine, sultanın Türklüğü benimsediğine dair daha şimdiden pek çok örnekler gösterilmiştir. Modern okullara ve nizamiye mahkemelerine Türkçeyi sokması ve "Huzur derslerinde" Arapça yerine Türkçeyi koyması, Manastır'daki okul öğretmenlerine Türkçeyi kullanmalarını tavsiye etmesi, Söğüt'te Ertuğrul Gazi Türbesi'nin onarımını üstlenmesi ve meşhur olayda bir Türk bahçıvanına hakaret eden Arnavut subayını azarlaması vs. gibi. Bütün bunlara, amatör bir tarihçi olan ve 1885'ten 1908'e kadar Abdülhamid'in özel sekreterliğini yapan Ali Said'in tanıklığını da ekleyebiliriz. Abdülhamid'in bazı çok özel ve mahrem işleriyle uğraşmış olan Said'in anılarında anlattığına göre, Selçuklu Türklerinin tarihini yazarken Osmanlı ve İran hanedanlarının akraba olduklarını bildirmesi üzerine, sultan kendisine hemen özel bir müfettiş göndermiş. Said kendisini savunarak müfettişe Selçukluların İran'a hükmettiklerini fakat saf kan Türk olduklarını "ve sultanın ve atalarının, soyundan geldikleri Kayı Aşireti'nin de Türk olduğunu" söylemiş.²³ Sultanın kendisini devletin kurucusu Osman Gazi'nin mensub olduğu söylenen Kayı Boyu ile özdeş olarak görmesi gerçekten anlamlıdır.²⁴

Abdülhamid'in saltanatının son yıllarındadır ki, Türklük nihayet tarihî düşüncenin –yani geçmişin yorumunun– akışına girmiş ve kendisini bir kurumda ifade etmiştir. *Tarih-i Osmani Encümeni* 1909'da yeni Sultan V. Mehmed'in (sl. 1909-1918) emriyle kurulmuştur. Sarayın resmî vak'anüvisi olan Abdurrahman Şeref'in başkanlığındaki Encümen, belki kendi varlığını meşrulaştırmak için, Osmanlı ta-

23 Ali Said, *Saray Hatıraları: Sultan Abdülhamid'in Hayatı* (İstanbul, 1994), s. 125; yazarın adı bir takma ad (nam-ı müstear)'dır. Abdülhamid'i öven bu anılar İstanbul'da ancak 1920-23 yıllarında, şehir İngiliz işgali altında iken basılmıştır.

24 Olumsuz bir portre için bkz. *İbretnüma*, Bekir Sıtkı Baykal tarafından yayına hazırlanmış ve Türk Tarih Kurumu tarafından basılmıştır (Ankara, 1968).

rihinin hanedanını tebaalarıyla yakınlıklarını vurgulayan bir versiyonunu kabul etmiş ve desteklemiştir. Encümenin kuruluş nizamnamesi Türkleri ismen devletin kurucuları olarak göstermediği için, Yusuf Akçura çok kızmış ve yetkilileri ağır bir şekilde eleştirmiştir. Gerçi, encümenin dergisinde çıkan bazı makaleler ve 1917’de yayımladığı bir Osmanlı tarihinin ilk cildi oldukça kapsamlı ve bir ölçüde objektif Türkçü görüşler yansıtmaktan geri kalmamıştır. Encümenin üyeleri dönemin en seçkin ve ünlü Türk-Osmanlı tarihçi ve yazarlarıydı: Necib Asım, Mehmed Arif, Ahmed Midhat, İbnülemin Mahmud Kemal, Ahmet Refik (Altınay) ve Osmanlı Yahudilerinin tarihini yazan Avram Galantî. Bunların, bazıları kalıcı değerler taşıyan eserleri, Osmanlı tarihini, esas itibarıyla, eskisi gibi sultanın yaptıkları ve söylediklerinin bir hikâyesi olarak değil, bir Türk-Osmanlı halkının (millet) tarihi olarak görüyor ve öyle naklediyordu (Tarihin kişisel olmaktan çıkışını sembolize eden bir husus, padişahı adım adım takip ederek hareketini, sözünü, kararını ve eylemini defterine kaydeden eski *sırkâtibi*’nin bir *mabeyn kâtibi* ile değiştirilmiş olmasıydı). Encümen üyelerinin öngördüğü gibi “millete” Osmanlı denilmekle birlikte, aslında üyeler Osmanlı ve Türk tabirlerini müteradif (sinonim, anlamdaş) olarak görüyorlardı ve eninde sonunda Encümen de Osmanlı tarihini bir bütün olan Türk tarihinin bir parçası olarak görmeye başladı ve bu konuda bazı önemli belgeler yayımladı. Çıkardığı dergi, *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, 1910-1918 yılları arasında kırk dokuz ve ondan sonra 1919-1923’te iki sayı daha basıldı ve bunlarda toplam 249 makale yayımlandı. Dernek ayrıca arşiv belgelerini sınıflandırmaya ve kataloglamaya başladı. Bunlar, bugün Türkiye’nin bir numaralı tarihî arşivi olan *Başbakanlık Arşivi*’nin çekirdeğini oluşturdu. *İkdam* gazetesi Encümen’i destekleyenlerden biriydi.²⁵ Tarih derneğinin ve bir impara-

25 Encümen’in amaçları “İfâde-i Meram”da açıklanmıştır, *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası I* (Nisan 1910): 1-3. Genel olarak cemiyet hakkında bkz. Hasan Albayrak, “The Ottoman Historical Society,” *Journal of the Middle East Studies Society at Columbia University* (1988): 87-109; Büşra Erşanlı-Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmî Tarih” Tezinin Oluşumu 1929-1937* (İstanbul, 1992); ayrıca bölüm 17’de Köprülü ile ilgili bazı pasajlara da bakın.

torluk historiyyografisinden bir millet historiyyografisine geçiş sürecinde oynadığı rolün daha ayrıntılı bir analizi –bu incelemenin asıl kapsamı dışında kalmakla birlikte– Türk milliyetçiliğinin gelişme safhalarını açıklığa kavuşturabilir. Cumhuriyet döneminde varlığını koruyan *Tarih-i Osmani Encümeni*’nin adı önce *Türk Tarih Encümeni* (1923-24), sonra da “*Türk*” *Tarihi Tetkik Cemiyeti* ve son olarak da *Türk Tarih Kurumu* (1931-32) olarak değiştirildi. Son şeklinde yönetimi, başta Yusuf Akçura ve öğrencileri olmak üzere milliyetçilerin eline geçti.²⁶

İlk Türk Tarih Kongresi 2-10 Temmuz 1932’de Atatürk’ün himayesinde ve Yusuf Akçura’nın hâkimiyeti altında toplandı ve “Türk Tarih Tezi” olarak adlandırılan kavramı tanımlamaya çalıştı. Kongreye katılanlar –orta ve yüksek okul öğretmen ve profesörleri ve bir avuç seçkin tarihçi– bu amaçla Türklerin İslâm öncesi Orta Asya tarihini vurguladılar. Ayrıca Türk tarihinin üç döneme ayrılmasını tescil ettiler: Tanzimat öncesi (1839’a kadar), Tanzimat (1918’e kadar, Jön Türklerin dönemi dahil) ve Atatürk’ün 1927 *Nutuk*’unda belirttiği Türk millî safhası. Tanzimat safhası hem tutucular hem yenilikçiler tarafından şiddetle eleştirildi (Bu dönem 1839’dan 1876’ya kadar sürdü). Akçura’nın, toplantının son oturumunda okunan uzun ve biraz âmiyane bildirisinde Avrupalı tarihçilere ve tarih yazarlarına uzun uzun atıfta bulunarak tarihçilerin bundan böyle “Türk tarihini” yazmalarını ve öğretmenlerin de “Türk tarihini” okutmalarını tavsiye etti.²⁷ Buna ek olarak kongre Yusuf Akçura (ki görüşlerini kurumun sekreteri olan Reşit Galip aracılığıyla açıklıyordu), Sadri Maksudi (Arsal) ve Şemseddin (Günaltay) gibi Kazan doğumlu iltica etmiş tarihçilere Zeki Velidi (Togan) ile Rusya Türklerinin gerçekleştirilemeyen birliği konusunda kozlarını paylaştırmak için mükemmel bir fırsat verdi. Zeki Velidi Togan (1890-1970), kıtlığın Orta Asya’daki kentsel ve kültürel hayat üzerindeki etkisine ilişkin “bilim dışı” görüşleri için, fakat özellikle,

26 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği* (İstanbul, 1994). Batı’nın ırkçı teorilerini Cumhuriyetin Türk Milliyetçiliğini yersiz bir şekilde etkilemekle suçlamaktadır.

27 Akçura’nın tebliği için bkz. *Birinci Türk Tarihi Kongresi, Konferanslar, Miinakaşalar* (Ankara, tarihsiz, [tah. 1932]), s. 577-607.

sözde Rusya Türklerinin birliğine karşı çıktığı için ve son olarak da bunun için gerekli şartları haiz olmadığı halde üniversitede öğretim üyeliği yaptığı için amansızca eleştirildi. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Togan'ın tarih araştırmasına ileri ve olgun yaklaşımını alkışlayarak ona 1926'da İstanbul Üniversitesi'nde görev veren Türkiye'nin önde gelen Türk tarihçisi Mehmed Fuad Köprülü olmuştur. Togan'ın asıl "kabahati", konferansa katılmak isteyenlere doldurmaları için verilen anket formlarını eleştirmiş olmasıydı. Togan bu konferansın tartışmalı tarihî metodolojisine itiraz etmiş ve yeni rejim tarafından yasa dışı ilan edilmiş olan Nakşibendileri oldukça olumlu bir tarzda tasvir etmişti. Sonradan Togan, üniversitedeki görevinden istifa etti ve Almanya'ya giderek doktorasını tamamladı ve fahri profesör oldu. 1939'da Türkiye'ye dönerek önde gelen tarihçilerden biri olarak kabul gördü. Aslen Başkır olan Togan bir süre için Bolşevik İhtilali'nin ilerici yönlerine sıcak baktı ve Başkırdestan'ın başkanı olarak 1917 Müslüman Kongresinde Kazan'ın liderliği altında birleşik bir Türk-İslâm varlığını kabul etmedi. Togan bölgesel özerklik lehindeydi ve Başkırdestan ile diğer Türkî bölgelerin bağımsızlığını istiyordu. Tarihin ne acı bir cilvesidir ki Togan 1944'te tutuklanarak "pan-Türkçü" ve "ırkçı" olmakla suçlanıp on yıl hapse mahkûm edilmiştir.²⁸

Bu arada Charles Seignobos'un (1854-1942) siyasi tarih üzerine çalışmaları –Fransız okulları için yazdığı kolay anlaşılır ders kitaplarında sosyal ve ekonomik tarihe önem verdi– Türkçeye çevrilip aydınlar arasında rağbet gördükçe, siyasi tarih ve millî tarih metodolojisine ilgi de arttı. Devlet nihayet araya girerek Türklere kim olduklarını söyledi, "millî" kökenlerinin Orta Asya'da olduğunu anlattı. Tarihin şartlandırdığı ve halkın kabul ettiği, kendine has güçlü özellikleri olan bir Türkü ile devletin yapay olarak algıladığı ve yorumladığı etnik kimlik ara-

28 Bkz. Tuncer Baykara, *Zeki Velidi Togan* (Ankara, 1989); Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 2. baskı (İstanbul, 1969); Togan, *Türklüğün Mukadderatı Üzerine* (İstanbul, 1977); ve Togan, *Hatıralar* (İstanbul, 1969). Togan'ın bibliyografyasında 337 kitap adı vardır. 1908-öncesi dönem için bkz. [S. H. Takizade], "Les Courants politiques dans la Turquie," *Revue du Monde Musulman* 21 (1913): 179-222.

sında uzun süreden beri var olan çatışma nihayet açığa çıkmıştı. Bu çatışma hâlâ laikliğe karşı dinî irtica kisvesi altında devam etmektedir.

JÖN TÜRKLER VE TÜRKLÜK

Jön Türklerin “Türkçü” politikası önce Abdülhamid’in saltanatı döneminde “Türklük” ile ilgili entelektüel ve lengüistik gelişmelerin ışığı altında değerlendirilmelidir. Abdülhamid’in tahttan indirilmesi ve Jön Türklerin iktidara gelmesi etnik Türklüğün gelişmesine birdenbire son vermedi. Hükümetin arkasındaki asıl güç olan İttihad ve Terakki henüz Türkçülüğü bir ideoloji olarak benimsememiş ve hattâ desteklememişti. Ne de olsa, Jön Türk “İhtilâli” “millî bir ihtilâl olarak başlamadı. Daha önce de belirtildiği gibi, Avrupa’da sürgünde olan Jön Türkler daha ziyade Anayasayı yeniden uygulayarak ve parlamentoyu yeniden toplantıya çağırarak Osmanlı birliğini güçlendirmek peşindeydiler. Partilerinin adı bile –İttihad (yani Osmanlıların birleşmesi) ve Terakki (yani ülkenin ilerlemesi)– Osmanlıcı siyasi ve felsefî pozitivist görüşlerini ifade ediyordu. Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı hiçbir zaman bir kenara atmadılar, Osmanlılıkları suyuna tirit olsa bile... Jön Türklerin politikasını etkileyen ve sonunda Türklüğü siyasallaştırmalarına yol açan daha temel faktör devletçilik-bireysencilik (liberalizm) veya merkezîyetçilik/adem-i merkezîyetçilik kavgasıydı. Bu konu daha önce de Namık Kemal ve Ahmed Midhat Efendi’nin modernist yazılarında da ele alınmıştı. Damat Celâleddin Paşa ile Abdülhamid’in kızkardeşi Seniha Sultan’ın oğlu olan Prens Sabahaddin (1899’da ailece Avrupa’ya kaçarak ölmek üzere olan İttihad ve Terakki’yi canlandırdılar) adem-i merkezîyet, liberalizm ve özel teşebbüsü savunan grubun lideriydi; *Meşveret*’i çıkaran Ahmed Rıza’nın başını çektiği grup ise devletçiliği ve pozitivismi savunuyordu. Ahmed Rıza bir miktar etnik bilinç sergilemesine rağmen –bazıları kendisini yanlış olarak “Türk” milliyetçisi sayarlar– Türklüğü Osmanlıcılığının ve devletçiliğinin gizli bir parçasından ibaret. Dışardaki Türkler başlangıçta milliyetçilikle pek ilgilenmediler. Avrupa’daki belli başlı düşünce akımlarının hepsi üzerine uzun boylu yazıp çizdiler, ama kendi etnik “Türklükleri” üzerine tartışmaya gir-

mekten kaçındılar.²⁹ Paris'teki Jön Türkler en çok Auguste Comte'un pozitivist fikirleriyle, elitist Pierre Lafitte'in görüşleri ve düşünceleri Avrupa'da Batı'nın sanayileşmekte olan toplumu tarafından biçimlendirilmiş olup Osmanlı İmparatorluğu için fazla bir şey ifade etmeyen başka düşünür ve yazarlarla ilgilendiler. Bununla birlikte Jön Türklerin birkaçı, genellikle daha az tanınmış olanları kitaplarını adlarından da anlaşılacağı gibi, etnik Türklerin kaderiyle de meşgul oldular.³⁰ Ne var ki, Jön Türklerden bazıları Osmanlı İmparatorluğu'na bir Türk devleti gözüyle bakmış ve etnik Türklerle yakından ilgilenmiş olsalar da, çoğu esas itibarıyla bir Türk milleti yaratmakla değil, çokuluslu Osmanlı varlığını sürdürmeye çalışmakla uğraşmışlardır.

Jön Türklerin iktidara gelmelerini izleyen kısa siyasal ve toplumsal barış ve uyum dönemi, ne Türklük ve hattâ ne de "sekülerizm" üzerindeki anlaşmazlık yüzünden değil, yeni hükümetin Osmanlı birliğini güçlendirmeyi hedefleyen merkezîleştirme politikası yüzünden sona ermiştir. Daha 1908 yılının sonuna gelinmeden, çiftçi grupları, taşra ileri gelenleri, kurulu dinî düzenin mensupları, artı Rumlar, Ermeniler ve Makedonyalılar İttihad ve Terakki'nin merkezîleştirme po-

29 Bkz. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti" ve "Jön Türkler,"* cilt 1 (1889-1902) (1986; 2. baskı, İstanbul, Genç Türklerin bir milliyetçilik teorisi geliştirmedikleri görüşü Hanioglu tarafından *Young Turks in Opposition* adlı kitabında (s. 202) daha da kuvvetli bir şekilde belirtilmiştir.

30 Abdülhalim Memduh, *Mazlum Türklere Mev'ize* (Paris, 1902); Tunalı Hilmi, *Onbirinci Hutbe: Türkiyalılık Osmanlılıktır, Osmanlılık Türkiyalılıktır* (Cenevre, 1902) (Tunalı'nın *Türkiyalılık* [Türkiye'den, Türkiye'li] terimini tercih ettiğine dikkat edin). Tunalı 1908'den sonra ve bilhassa Cumhuriyet döneminde ün kazanmıştır. İlk eserlerinde Osmanlılık ile Türklüğü bir ve aynı şey saymıştı. 1908-18'den önce bir Türk milletinin gerçekten var olup olmadığı son zamanlarda tartışma konusu olmuştur. Feroz Ahmad, M. Şükrü Hanioglu'nun *The Young Turks in Opposition* adlı kitabını övmesine mukabil, *millet* tabirini dinî bir cemaat için değil de, İngilizce ve Fransızca "nation" karşılığı olarak kullandığı için eleştirmiştir. Hanioglu cevap vererek tabirin anlamının muhtevassından ileri geldiğini belirtmiş ve 20. yüzyılın başlarında *millet* tabirinin bugün anladığımız mânada bir milleti, bir *nation*'u ifade ettiğini bildirmiştir. Ahmad'ın nokta-i nazarına göre, *millet* tabiri temelde dinî bir cemaati ifade ve tarif ederdi ve Osmanlı liderleri bu yüzden milliyetçiliği birden çok etnik kökenli imparatorluklarına yönelik bir tehdit olarak görürler ve ondan ürkerlerdi. Ahmad ile Hanioglu arasında bu konuda teati edilen mektuplar için bkz. *American Historical Review* (Ekim 1997). Bizce bu sorunun çözümü kitabımızın bu Onaltıncı Bölümü'nün iyi anlaşılmasında, yani sınırları çizilmiş bir etnik çekirdek olmadan da bir *millet*'in var olabileceği gerçeğinin doğru algılanmasında yatar.

litikasına şiddetle hücum ettiler. Zamanla İttihad ve Terakki'ye muhalefet önce *Ahrar* ve arkasından *Hürriyet ve İtilâf* fırkasının etrafında toplandı. *İtilâfçılar* görünüşte Osmanlıcı-İslâmcı ideolojini ve Prens Sabahaddin'in liberal ekonomik görüşlerini benimsediler. İttihad ve Terakki'nin lider kadrosu etrafında toplanan devletçiler muhaliflerin fikirlerini imparatorluğun parçalanmasını hızlandıracak fikirler olarak gördüler. Jön Türkler dönemi boyunca bu sorunlar --devletçilik ve merkezîyetçilik karşısında daha fazla mahallî özerklik ve yerel kültürün tanınması-- iktidar partisini muhalefetten ayıran temel sorunlardı. Kimin "Türk" olduğu sorunu kapalı kapılar arkasında konuşulduğu halde, henüz İttihad ve Terakki politikalarını etkilememişti ve şimdilik etkilemeyecekti. Ama yine de etnik Türkler kendi üst sınıfları tarafından Rum ve Ermeni azınlıkları ve Avrupa sermayesiyle birlikte sömürdükleri ve tamamen yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya kaldıkları gittikçe gün ışığına çıkıyordu. Bu ekonomik perspektiften Osmanlıcılık şimdilik yukarı sınıfların ideolojisi gibi görünüyor, milliyetçilik ise esas itibarıyla etnik Türklerden oluşan aşağı sınıfların ekonomik çıkarlarını savunur görüldüğü için popülist bir boyut kazandı.³¹ Kendilerine "Türk" diyenler, Müslüman olmak, Abdülhamid rejimiyle içli dışlı olmamak ve dürüst davranmak şartıyla İttihad Terakki Fırkası tarafından öyle kabul edildiler. Aynı zamanda, etnik bağlar, Osmanlı Türkleriyle Rusya Türkleri arasındaki tarihî-kültürel ilişkilere oranla daha büyük bir önem taşımaya başladı ve etnisiteyi millet kavramının temeli olarak vurgulayan bir dizi kitap yayımlandı.³²

Jön Türklerin Türklük ve Osmanlıcılık hakkındaki görüşleri, Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesinden ve Habsburg'ların Bosna-Hersek'i işgal etmelerinden (ikisi de 1908'de) etkilendi ama değişikliğe uğramadı. Fakat İtalya'nın Libya'yı işgali, Arnavut isyanları ve bağım-

31 Jön Türklerine ekonomik politikası Zafer Toprak tarafından etraflı olarak tahlil edilmiştir: *Türkiye'de "Millî İktisat" 1908-1918* (Ankara, 1982).

32 Bkz. Paul Dumont, "La Revue *Türk Yurdu* et les musulmans de l'empire russe, 1911-1914," *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 15 (1974); Yusuf Akçura, *Türk Yılı* (İstanbul, 1928). Bkz. bölüm 13.

sızlığı (1910-1912) ve özellikle Makedonya ve Trakya'nın Yunanistan, Sırbistan ve Bulgaristan arasında paylaşılmasına yol açan ve Balkanlar'daki Osmanlı varlığına son veren iki Balkan Savaşı (1912-1913), imparatorluğun Asya'da kalan topraklarını bir arada tutmaya kendini adanmış bir etnik "çekirdek" sorununu gündeme getirdi. Jön Türklerin liderleri "Türklerle" böyle bir "çekirdek" oluşturacak en güvenilir etnik grup olarak bakmaya başladılar, çünkü Anadolu'nun hemen hemen tamamı kendilerini Türk sayan insanlar tarafından iskân edilmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda Türklerin rolünü vurgulamak için tarihe bakmak dürtüsüne fütüristler karşı çıktılar, çünkü onlar için Osmanlı tarihi geri çekilmeyi ve yıkılışı çağrıştırıyordu. Yahya Kemal (Beyatlı) ile Ziya Gökalp arasında geçen bir görüş alışverişi ve manzum bir söz düellosu Jön Türk entelijensiyasının modernlik ve tarih konusundaki iç çatışmasını çok güzel yansıtır ve bize mükemmel bir öngörü sağlar. Bir içki sofrasında Gökalp, Yahya Kemal'i Osmanlı geçmişine aşırı hayranlığından dolayı kınamış ve onu gözleri tarihten başka bir şey görmediği için paçavralara bürünmüş bir serseriye benzetmiştir. Makedonya'nın Üsküp şehrinde dünyaya gelmiş, Paris'te tahsil görmüş ve Osmanlıların yer yer şan ve şerefle dolu tarihine romantik bir şair olarak yaklaşmış Yahya Kemal, Gökalp'e şu beyitle cevap verir: *Ne harâbî ne harâbâtiyim - Kökü mâzîde olan âtiyim*.³³

Arnavutlar, istemeyerek de olsa Jön Türklerin, resmen Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı bırakmadan Türklüğü Türkçülüğe dönüştürme kararında bir katalizör rolü oynamışlardır. Arnavutlar tarih boyunca Osmanlıların güvenilir askerleri ve devlet adamları olarak hayatî bir rol oynamışlardır ve 19. yüzyılda İttihad ve Terakki derneklerinde aydın, gazeteci ve siyasi eylemci olarak faaliyet göstermişlerdi. Tarihî bakımdan Arnavutlar İslâm ümmetine Osmanlıların Balkanlar'ı hâkimiyetleri altına aldıkları dönemde girmişlerdi, ama köklü etnik topluluklar halinde Müslüman olmuşlar ve onun için de dillerine örf ve adetlerine güçlü bir etnik bilinç duygusuyla bağlı kalmışlar ve daha 1878'de

33 Alıntı Beyatlı'nın Gökalp hakkında yazdıklarındadır: Beysanoğlu, *Ziya Gökalp için yazılanlar*, s.244.

Osmanlı Devleti'nin dağılması halinde Arnavutluk'un bağımsızlığını ilan etmek için Prizren birliğini kurmuşlardır. Sultan Abdülhamid'in Arnavutlara vergi muafiyetleri dahil olmak üzere imtiyazlı bir statü tanınmış ve hep özel muamele etmiş olmasına rağmen, Arnavutlar, Sırp-ların ve Yunanlıların Osmanlı İmparatorluğu'nun yakında parçalanacağını tahmin ederek Arnavutluk'u bölmek ve ilhak etmek niyetinde olduklarını öğrenmeleri üzerine, milliyetçi-ayrılıkçı duygularını dile getirmeye başladılar. Bu noktadan itibaren, aralarında İsmail Kemal ve Naim Fraşeri gibi Bâbıali'nin hizmetinde yüksek mevkilerde bulunmuş kişiler bulunan birçok Arnavut, Hristiyan ayrılıkçılarına benzer biçimde milliyetçi ve ayrılıkçı özelemlerini açıkça ilan etmeye başladılar.³⁴ Bunlardan bazıları İttihad ve Terakki şubeleri olarak siyasi örgütlerini kurdular. Arnavutlar 1912'de, büyük ölçüde topraklarının Sırbistan ve Yunanistan tarafından ilhakını önüne geçmek için bağımsızlıklarını ilân ettiklerinde, Jön Türkler en sadık Osmanlı kardeşlerinin ihanetine uğramış gibi hissettiler kendilerini ve Arapların da aynı şekilde hareket etmesinden korkmaya başladılar. Ama Araplar henüz böyle bir niyetleri olduğunu bildirmemişlerdi.

Buna rağmen, Jön Türkler resmen Osmanlıcılığı savunmaya devam ettiler, fakat bu artık eskisi gibi Tanzimatçıların öngördüğü etnik üstü, milliyet üstü bir kimlik değildi; aksine, İttihad ve Terakki'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu "şeklen imparatorluk fakat içerik olarak millî" bir Türk varlığına dönüştürmesine izin verecek bir formülden ibaretti.

SONUÇ

İttihad ve Terakki 1908'den 1912'ye kadar "Türklüğe" bir ölçüde himaye sağladı ama açık destek vermedi. 1913'te İttihad ve Terakki perde arkasından ülkeyi yöneten gizli bir dernek (camarilla) statüsünden

³⁴ Arnavut milliyetçiliğinin psikolojik ve kişisel yönleri bazı anılarda işlenmiştir: örneğin, bkz. Kâzım Nuri (Duru), *"İttihad ve Terakki" Hatıralarım* (İstanbul, 1957) ve *Arnavutluk ve Makedonia Hatıratım* (İstanbul, 1959); Resneli Niyazi Bey, *Hatırat-ı Niyazi* (İstanbul, 1326 [1910]); ve İsmail Kemal, *The Memoirs of Ismail Kemal Bey* (Londra, 1920). Ayrıca, Balkanlı Türk millîlerinin öndegelenlerinden biri ve *Rumîlî*'nin yayımcısı olan Edhem Ruhi (Balkan)'ın *Balkan Hatıraları (Canlı Tarihler)* adlı kitaplarına bakın (İstanbul, 1947).

çıkıp hükümeti bizzat ele aldı. Osmanlı Devleti'nin, rasyonalizme, modernizme ve pozitivizme kendini adanmış ve kendi de "hem kendi toprağına" hem de modernliğe bağlı bir etnik gruba dayanan bir lider grubu sayesinde kurtarılabileceği inancı kök salmaktaydı. Ne var ki, Osmanlıcılık ve İslâmcılığın engelleyici gücü ile karşılaşan iktidar bir biçimde üç ideolojiyi bağdaştırmaya çalıştı. İslâmcılığı biraz kendi haline bıraktı, çünkü [İslâmcılık] sultanın eski politikalarını meşrulaştırıyor gibiydi; Osmanlıcılığı ise bir birlik ilkesi olarak vurguladı. Jön Türkler bundan başka İslâm'ın gücünün hâlâ en anlamlı sosyal kenetlenme bağı ve dış politika aracı olduğuna inanıyorlardı. İngilizler gibi, hilafetin deniz aşırı Müslümanlar üzerindeki nüfuzunu olduğundan büyük gören Almanların ısrarı üzerine, Jön Türkler İslâmcılığı pan-İslâmcılığa çevirdiler ve onu pan-Türkizmi beslemek için kullandılar. Başlarında Enver Paşa olan bir avuç İttihadçı lider, kabinenin ve kamuoyunun muhalefetine rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nu İttifak Devletleri'nin safında Birinci Dünya Savaşı'na sürükledi. 11 Aralık 1914'te Şeyhülislâm Müslüman halklara ve özellikle Kazan, Orta Asya, Kırım, Hindistan, Afganistan ve Afrika'daki Türk asıllı Müslümanlara Rus ve Avrupalı hükümdarlarına karşı ayaklanmaları için çağrıda bulunan beş *fetva* şeklinde *cihad* ilan etti.³⁵ Abdülhamid hiç *cihad* çağrısında bulunmamıştı (1897 Yunan Harbi'nin dışında, ki o da *pro forma*, yani adet yerini bulsun kabildinden bir çağrıydı). İktidarda değilken İslâmcılığı kınayan Jön Türkler ise Almanların talebi üzerine bu yola başvurdular. Cihadın savaş üzerinde etkisi çok sınırlı kaldı, fakat halifenin itibarını sarsmaya yaradı. Hilafeti, Abdülhamid'in istediği gibi birliğin baş sembolü ve temsilcisi ve dinin koruyucusu yerine, herhangi bir oportünist hükümdarın aleti yerine koymuş oldu (bkz. Onbirinci Bölüm).

1913'ten sonra ve savaş yılları sırasında, İttihad ve Terakki bir dizi temel tedbirler alarak yeni bir reform döneminin çıkırını açtı ve bu

35 *Cihad* hakkında bkz. Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam* (Oxford, 1990), s. 98-142; *cihad fetvaları*'nın metinleri için bkz. J. L. Lewis, "The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914," *Islamic Quarterly* 19 (Ocak-Haziran 1975): 157-63. Bkz. bölüm 11 (değişik bir bağlamda aynı bilgiler verilmiştir).

bazı değişikliklerle Cumhuriyet rejiminde de devam etti. “Türklük” gi-
derek “Türkçülük”e dönüştürüldü ama bu bir devlet ideolojisi ve hat-
tâ spesifik bir politika haline getirilmedi (azınlık okullarına Türkçeyi
getirmeye yönelik feci çaba dışında). Fakat ilerlemeye odaklı farklı bir
ideolojik düşünce okulu olarak halkı zorlamadan teşvik etti ve sonun-
da etnik Türk’ün siyasi üstünlüğünü sağladı. Abdülhamid’in saltanatı
döneminde Tüklüğün gelişmesi tutucu İslâmcılar arasında fazla bir tep-
ki yaratmamış olduğu halde, İttihad ve Terakki’nin hâkimiyeti altında
yükselen Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslâmcılıktan farklı ve onlara ay-
kırı bir ideolojik kategori olarak, İslâmcıları, Batıcıları ve daha başka
grupları kendi fikirlerini yayabilecekleri özerk bir alan istemeye sevk et-
ti, gerçi İslâmcılık, Türkçülük, pozitivizm, Batıcılık vs. rüşeym halinde
İttihad ve Terakki iktidara gelmeden evvel de mevcuttu, ama hiçbir ö-
rgütlenmemiş ve kendi eylem programını geliştirmemişti.³⁶ Fakat Türk-
çüler kendi etnik oryantasyonlu örgütlerini kurmaya başlayınca, başka
ideolojilerin sahipleri de kendi görüşlerini biçimlendirmek, örgütler ve
hattâ siyasi partiler kurmak ve kendi ideolojilerinin propagandasını
yapmak için kendi gazete ve dergilerini çıkarmak istediler. İttihad ve Te-
rakki’nin hâkimiyeti döneminde ortaya çıkan, gayri-Müslim Osmanlı-
ların kontrolü dışında ve Batı’ya bağlı bir millî ekonomi fikri son tah-
lilde etnik Türklerin yararınaydı. Abdülaziz zamanında başlamış ve
Abdülhamid zamanında ivme kazanmış olan ve büyük ölçüde yabancı
sermaye tarafından finanse edilen özel teşebbüs küçük bir şehirli gru-
buna yaramış fakat Türk-Müslüman köylüsüne fazla bir menfaat sağ-
lamamıştı. İstanbul, İzmir (Aydın), Bursa (Hüdavendigâr) vilâyetlerin-
de yoksul köylü kadınları geniş çapta düşük yapıyor, bu da “Avrupa
medeniyetinin” getirdiği frengi vs. gibi hastalıklarla birleşince, Müslü-
man nüfusun belirgin bir şekilde azalmasına yol açıyordu. Bilim adam-
ları tarafından pek farkına varılmayan bu sorunun etnik Türklerin iç-
ler acısı durumunu daha da kötüleştirmeye ve Türkçülüğün ekonomik

36 1908’den önceki ideolojik durum ayrıntılı bir şekilde Hanioglu tarafından analiz edilmiştir: *The Young Turks in Opposition*, s. 7-32; ve Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), s.337-46.

cazibesini arttırmaya büyük katkısı oldu. İngiliz konsolosluk raporları Ege bölgesinde çocuk ölümlerinin endişe verecek ölçüde arttığını bildirirken, Marmara Denizi kıyılarında yoksulluğun yol açtığı kürtaj ve zührevî hastalıklar öyle boyutlara ulaşmıştı ki, Abdülhamid bir anti-kürtaj kampanyasına başvurmak zorunda kalmıştı.³⁷

Belki en büyük ihtilaf ilim, pozitivizm, modernlik ve iman gibi tabirler verilen farklı anlamlardan çıkmıştır. Nitekim, Jön Türklerin lideri Ahmed Rıza Bey ve gazetesi *Meşveret* sayesinde modernizm ve pozitivizm birbirine çok yakın, neredeyse anlamdaş kelimeler olarak görülüyordu. Niyazi Berkes'in, Batıcıların Jön Türkler iktidara gelmeden önce de toplumun ancak Avrupa'yı taklit etmek suretiyle köklü mad-dî ve manevî değişimler yaratabileceğini savundukları yolundaki iddiasına rağmen, Batıcılığın 1908'den önce palazlanmış bir düşünce akımı olarak gelişmiş olup olmadığı çok münakaşalıdır.³⁸ Batıcıların önde gelenlerinden biri olan Abdullah Cevdet'in (1869-1932) *Osmanlı* (1897) ve *İctihat* (1897-99, 1904) adlı yayın organlarında pozitivizmi ilerlemenin tek yolu olarak savunduğu doğrudur; ama İslâm'ı da savunmuş diğer bazı yazarlar gibi iman ile dinin ayrı ayrı şeyler olduğunu iddia etmiştir. Cevdet aslen Kürt'tü ve Abdülhamid'in istibdatına ilk karşı çıkanlardan biriydi. Bu yüzden Trablus'a sürüldü, oradan Avrupa'ya kaçtı fakat Jön Türk liderlerinden uzak durdu. Berkes, Abdullah Cevdet'i "ne İslâm'ın ne de genel olarak dinin düşmanıydı" diye tarif etmiştir. Tarık Zafer Tunaya ise onu İslâm ilkelerinin amansız bir düşmanı olarak, Şükrü Hanioglu da materyalist ve ateist olarak tanıtmışlardır. *İctihat*, Cumhuriyet döneminde yüksek makamlarda bulunan birçok modernist Batıcı tarafından okunmuştur.³⁹

Birçoklarının iman ile din arasında gözettiği ayırım, imanı Allah'a, Peygamber'e ve öğretilerine içten bağlılık olarak, dini ise insan

37 Kemal H. Karpat, "The Alliance of Modern Medicine and Islam: The Anti-Abortion Campaign During The Reign of Abdülhamid II," paper presented to the 7th International Congress of Ottoman Economic and Social History, Heidelberg, 25-29 Temmuz 1995.

38 Berkes, *Secularism*, s. 367-84.

39 Bkz. Berkes, *Secularism*, s. 340; Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı* (İstanbul, 1962), s. 73-76; M. Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul, 1981).

yapısı bir organizasyon –dinî bürokrasi– ve imanın kitlelere yayıldığı manipüle edilebilen kimlikler olarak tarif etmişlerdir. Birçok pozitivist dinin cahil din adamları ve baskıcı hükümetler tarafından kötüye kullanılmasının Müslüman toplumların yerinde saymalarına yol açtığına inanmışlardır. Sultan-halife şeyhülislâma ve makamı olan meşihata hâkim olduğu için ruhban düşmanları, kısmen Fransız radikalizminin etkisi altında kalarak onu devlet kontrolünde bir ruhban sınıfı yaratmakla suçlamış ve bunu İslâm'ın köklü geleneklerine aykırı olduğunu iddia etmişlerdir. Modernistler *iman*'ı doğal, Allah vergisi bir manevî yeti olarak görmeye meyillidirler. Bu iman, dinin kurumsal, yasal ve eğitsel teferruatında veya techizatında yapılacak reformlarla muhafaza edilmeli ve böylece din ile iman arasındaki ilişkiler modern medeniyetin normlarına uygun hale getirilmeliydi. Temel fikir şu olmalıydı: din sosyal ve siyasi ihtiyaçlara göre manipüle edilebilir, fakat iman buna rağmen bozulmadan kalabilir, safiyetini koruyabilirdi. Teolojik mülahazalardan ziyade toplumsal ve siyasi etkenlerden çıkan bu tartışma aslında saltanat ve hilafeti insanlar tarafından yaratılmış olarak göstermeye yönelik dolaylı bir çabaydı. Mustafa Kemal Atatürk'ün sekülerizmi din adına yaratılan fakat millet için zararlı olan kurumları ortadan kaldırmak fakat imanı ve ibadet özgürlüğünü muhafaza ederek mesela Ramazanda oruç tutmak ve beş vakit namaz kılmak gibi şeylere izin vermektir, çünkü bunlar dinî düzenin dünyevî ihtiraslarına değil, bireyin inancına bağlı sayılmalıydı (Türkiye'de daha sonra meydana gelen gelişmeler *iman* ile *din*'in, yani *öz* ile *şekl*'in her zaman birbirinden ayrılamayacağını göstermiştir). Bu görüşe paralel olarak, ilk kez İslâm'a bakışın “millî” ve “Türk” diye tarif edilebilecek bir tarzı ortaya çıkmıştır.

Din, iman, etnik kimlik vs. gibi kavramlar üzerindeki tartışma henüz yeni başlamıştı. Jön Türklerin çoğu modernist, Osmanlıcı, İslâmcı ve bir ölçüde pozitivistti. Bu karmakarışık ideolojik durumun ve yarattığı yabancılaşmanın ilk kurbanlarından biri olan Ziya Gökalp, kurtuluşu Türkçülük artı medeniyeti imanın dayanağı yapmakta ve Türklüğü Türkçülüğe dönüştürmekte buldu. Gökalp, hem bir düşünür

hem de modern “millî” kisvesi altında yeni Türkçülük inancının modern bir misyoneri ve vaizi olarak görülebilir. Gökalp’in görüşüne göre Türk milliyetçiliği ve medeniyet elele beraber giderlerdi, çünkü “medeniyet tıpkı din gibidir; ona inanmak ve gönülden bağlanmak gerekir.”⁴⁰ Bu tam bir din değiştirmedir. Gökalp için medeniyet ve millî kimlik birbirinden ayrılamazdı ve Türklerin yeni dini olmuştu. “Dinî Türkçülük” adlı makalesinde Gökalp dualarda Türkçeyi kullanmayı (Türkçe dua okumayı) gündeme getirmiş ve bunun insanın imanını ifade etmesinin ve güçlendirmesinin en iyi yolu olduğunu söylemiştir. Türkçülük, Gökalp’e göre, hem Avrupa medeniyetini benimsemenin ve böylece Batı ile bir birlik bağı oluşturmanın, hem de Türklerin yeni oluşan millî kimliğini muhafaza etmenin aracıydı. “Dinî inanç” yerine “millî ve modernist inanç”ı ikame etmekle Gökalp İslâmcıları kendine düşman etmiştir. Çünkü İslâmcılar imanın maddileştirilmiş, siyasalaştırılmış ve millîleştirilmiş olmasını hazmedememişlerdir. Öte yandan, pozitivist ve ateistler (Marksistler) de Gökalp’e dine nefret ettiği materyalizmin fevkinde bir yer tanıdığı için kızmışlardır. Her halükârda Türklerin kimliği modernizm, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi çoğulcu kimliklerin çerçevesi içinde gelişmiştir. Bunlardan her biri somut tarihî, dinî ve dilsel temellere dayanıyordu ve devletin bütün bu kimlikleri kendi çıkarı için kullanmasına rağmen, çağdaş Türklerin kimliği ve kişiliği üzerinde kalıcı bir iz bırakmıştır. Medeniyetle birlikte modernliğin yeni bir inanç sağlayabilmiş olması Türkler için yeni ufuklar açan bir sorundu ve sorun olmaya devam etmektedir, çünkü insanlar tarafından yaratılmış bir dini vahiy yoluyla gelmiş dinin yerine koymuştur.

ÖNYEDİNCİ BÖLÜM

Türk Düşünürleri Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Fuad Köprülü

Bundan önceki bölümde Türk milliyetçiliğinin babaları olan Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Mehmed Fuad Köprülü'nün görüşlerinin ideolojik ve tarihî bağlamını belirttim.¹ Üçü de Türkler için Os-

-
- 1 Türk milliyetçiliği, esas itibarıyla, Ziya Gökalp'in fikirlerinden ibaretmiş ve böylece içinde geliştiği geniş tarihi-ideolojik-sosyal bağlantılarından tecrit edilmiştir. Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (Londra, 1950) faydalı fakat biraz eskimiş bir kitaptır. Niyazi Berkes'in *Ziya Gökalp, Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York, 1959) adlı kitabında ise Gökalp'in fikirlerinin tahlili ise kitabın başlangıç kısmıyla sınırlı olup metni ve dip notları ile toplam 327 sayfalık bir kitabın içinde topu topu 18 sayfalık bir yer kaplamaktadır. İlk kez *Middle East Journal* 4'te yayımlanmış (no. 4, sonbahar 1954), fakat sonra kitap halinde tekrar yayımlandığında Berkes, Gökalp'in bazılarının bulunması zor başka yazılarının çevirilerini ve faydalı dip notlarını eksik etmemiştir. Bu kitap İngiliz okur için en faydalı antolojidir. Ben bu bölümde Berkes'in çevirilerinden ve Türkçe asıllarından büyük ölçüde yararlandım. Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924* (Leiden, 1985) muhtasar, dakik ve mutlaka okunması gereken bir araştırmacılık örneğidir ve okurun Gökalp'in fikirlerindeki değişiklikleri izleyebilmesini sağlayan çok kıymetli bir bibliyografya içerir. Ayrıca bkz. *The Principles of Turkism*, çeviren Robert Devereux (Leiden, 1968) ve bu Gökalp'in başyapıtı sayılabilir. Ek olarak bkz. François Georgeon, *Origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura* (Ankara, 1987); ve Ahmet Temiz, *Yusuf Akçura* (Ankara, 1987). Geniş bir tarihi perspektif için ise bkz. David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* (Londra, 1977).

Türk milliyetçiliği hakkında nisbeten yeni sayılabilecek olan titiz bir araştırma da Masami Arai'nin kaleminden çıkmıştır: *Turkish Nationalism in the Young Turk Era* (Leiden, 1992). Gö-

manlılık ve İslâmcılık çerçevesi içinde yeni bir ulusal kimlik arama-ya çalıştı; üçü de yenilikçi (modernist), demokratik fikirli meşrutiyetçilerdi ve hem ilke bazında hem de kişisel nedenlerle Abdülhamid'in istibdatına karşı çıkmışlardı. Gökalp ve Akçura bu yüzden hapse girmişler, sürgün edilmişlerdi. Üstelik, üçü de Batı düşüncesine yakından aşina olup bir veya birden çok Batı dilini biliyor ve çağdaşlarından çoğunun bir bilgi ve entelektüel kabiliyet kapasitesine sahip bulunuyordu. İslâm kültürüne de tam anlamıyla vakıftılar; ama Köprülü hariç, Osmanlı tarihi hakkındaki bilgileri çok yüzeyseldi. 1919-22 İstiklâl Savaşı'na şu veya bu şekilde katılmış olan Gökalp, Akçura ve Köprülü'nün üçü de Kemalist millî hareketi desteklemişler ve dinî kurumların toplum ve hükümet üzerindeki etkilerini sınırlamak istemelerine rağmen İslâm'ın Türklerin hayatındaki yerini kabul etmişlerdi. Etnik bakımdan bir ölçüde Türkiye'nin çağdaş etnik kompozisyonunu yansıtıyorlardı, çünkü hiçbiri "saf kan" Türk değildi. Daha da önemlisi, bu etnik köken sorunu hiçbir zaman bir tartışma konusu olmamıştı. Bu da göstermektedir ki, aydınlar Türklüğe yeniden canlandırılmış eski bir

kalp ve milliyetçilik üzerine başka kitaplara gelince bkz. Cavit O. Tütengil, *Ziya Gökalp Üzerine Notlar* (İstanbul, 1964); *Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi* (İstanbul, 1949); M. Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* (İstanbul, 1975); Hilmi Z. Ülker, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2 cilt (İstanbul, 1979); ve Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramlar Değerlendirilmesi* (İstanbul, 1978). Gökalp'in arkadaşları ve çağdaşları tarafından kendisi hakkında yazılan yazıları toplayan çok kıymetli bir kitap da Şevket Beysanoğlu'nun *Ziya Gökalp İçin Yazılanlar-Söylenenler*'idir, 2 cilt (Ankara, 1975). Gökalp'in başlıca yazılarının hepsi, ölümünden sonra yayımlanan ve fazla bir değeri olmayan "Türk Medeniyet Tarihi" dışında (İstanbul, 1926), bu bölümde belirtilmiştir.

Ziya Gökalp'in en önemli eseri *Türkçülüğün Esasları*'dır (Ankara, 1923). 1918'de yayımlanan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı kitabında çıkan makalelerinin yeniden gözden geçirilmiş, düzeltilmiş ve değiştirilmiş metinlerini içerir. Bu son kitabının adı "Üç Cereyan" başlıklı makalesinden gelir. İçinde *Türkçülüğün Esasları*'nda bulunmayan yazılar vardır. *Türkçülüğün Esasları*'nda ise, Türkçülük olarak tatbik edilen milliyetçi eylem planının bir parçası olan yeni yazılar vardır. Türkçülük tarihinin temel ve en etkili ifadesi, Gökalp'in konu ile ilgili makalesinin yanısıra, Yusuf Akçura'nın *Türk Yılı 1928*'de çıkan bir yazısıdır. Bu makale daha sonra *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi başlığı ile ayrı bir kitap halinde yayımlanmıştır* (İstanbul, 1978). Ben bu çalışmamda, esas itibarıyla, 1990'da yayımlanan *Türkçülüğün Esasları*'nın son baskısına dayandım. Bu kitap, Türk Klasikleri dizisinde çıktı ve editörlüğünü seçkin bir edebiyat eleştirmeni ve tarihçisi olan merhum Mehmed Kaplan yaptı ve bir edebiyat tarihçisi olan Kenan Akyüz kendisine yardım etti.

etnik kimlik olarak değil, esas itibarıyla yeni bir kimlik gözüyle bakıyorlardı. İlerdeki altbölümlerde Akçura ile Gökalp'in Türk milliyetçiliği tezine katkılarını değerlendirmeye ve bunun için hem sık sık başvurulmuş başlıca eserlerini hem de daha az bilinen yazılarını tahlil etmeye çalışacağım. Köprülü'nün yeni ufuklar açan tarihî katkılarını da belirtceğim. Bunlar bu üç düşünürün her konudaki fikirlerinin kapsamlı bir incelemesi olmayacak, sadece Abdülhamid'in saltanatıyla ilgili yönleri üzerinde durulacaktır: Osmanlıcılık, İslâmcılık, milliyetçilik. üçünün de başlıca amacı, Osmanlıcılığı ve/veya İslâmcılığı milliyetçilik ve Türklük-Türkçülükle bağdaştırmak veya bu mümkün olmazsa tasfiye etmektir. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura modernizm ve devletin değişen ihtiyaçları çerçevesi içinde ideolojiler arasında bir çeşit uzlaşma sağlamaya yönelik yazılar kaleme almışlardır. Köprülü de bu konuda fazla önemli olmayan bir makale yazmıştır.

ZİYA GÖKALP (1878-1924)

Ziya Gökalp Anadolu'nun güneydoğusunda Diyarbakır'da, aşağı sınıflı bir memur ailesinin oğludur. Her zaman Türk olduğunu iddia etmiş olmasına rağmen atalarından birinin Kürt olduğu söylenir. Her halükârda, Gökalp'in babası Batı tarzı eğitim almış biri olmakla birlikte, İslâm'a ve Doğu kültürüne de büyük saygı beslemiştir. Dolayısıyla, Gökalp gençliğinde Gazali, Farabi ve diğer Müslüman düşünürlerinin eserlerini okumuş, tasavvufu uğraşmış, inançlı bir Sufi olmuştur. Ayrıca, İdadi Mektebinde Fransızca öğrenmiş ve Gabriel Tarde, Emile Durkheim, Albert Sorel ve daha başka Fransız yazar ve bilginlerini okumuştur. Doğduğu şehir bir sürgün yeri olarak kullanıldığı için, Gökalp gençliğinde, oraya sürülmüş birçok Abdülhamid düşmanı ve bu arada Abdullah Cevdet'le tanışmıştır. Abdullah Cevdet'in materyalizmi Gökalp'in mistisizm ve idealizmiyle çatışarak kendisini ölümle sonuçlanmasına ramak kalan bir intihar teşebbüsüne sürüklemiştir. Abdullah Cevdet'in inançlarıyla tanışmak Gökalp'i sarsmış ve pozitivizmin bir panzehiri olan nasyonalizme (milliyetçilik) geçmesine yol açmıştır. Bu arada özellikle Avrupa'nın pozitivizme karşı tepkisini tem-

sil eden Emile Durkheim'e dört elle sarılmıştır. Gökalp İstanbul'daki Baytar Mektebi'ne yazılmış, fakat 1896'da "yıkıcı", Abdülhamid aleyhtarı faaliyetlerinden dolayı önce 10 ay hapis cezasına mahkûm edilmiş ve arkasından memleketi olan Diyarbakır'a sürülmüştür. Orada çok geçmeden İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin gizli mahallî teşkilâtına girmiştir. 1902'den 1908'e kadar uzanan bu dönemde, Gökalp Avrupalı düşünürlerin eserlerini okumuş ve mahallî Ticaret Odasıyla İl Genel Meclisinde çalışmıştır. Böylece, Taha Parla'nın ifadesiyle, "İttihad ve Terakki Komitesi ile mahallî ileri gelenler (Anadolu eşrafı) arasındaki yakın ilişkilerin farkına varmıştır.² Sürgündeki Gökalp aynı zamanda köylülerin toprak durumunu incelemiş, folklor ürünleri toplamış, şiir yazmış ve Türk köylüsünün etnik kültürünü tanımıştır.³ İttihad ve Terakki 1908'de perde arkasından iktidara geçince, Gökalp kendi vilâyetinde parti müfettişi olmuş fakat kısa bir süre sonra Selânik'e çağırılmıştır. Bir yıl sonra da (1910), Rusya'nın ünlü Azeri Türkçüleri Hüseyinzade Ali ve Ahmet Ağaoğlu ile birlikte İttihad ve Terakki'nin güçlü Merkez Komitesine (Merkez-i Umumî) üye seçilmiştir. Bu iki önemli kişinin Gökalp üzerinde çok derin etkileri olmuştur.

Hüseyinzade Ali (Turan) (1864-1942) Bakü'da doğmuş ve St. Petersburg'da tıp eğitimi görmüştür. 1889'da İstanbul'a gelerek Askerî Tıbbiye'yi de bitirmiş ve okulun öğretim kadrosuna girmiştir.⁴ Burada Rus aydınlarından, ilk milliyetçi modernist Azeri olan Ahundzade Mirza Fethali'den öğrendiği etnik milliyetçilik ve popülizme ilişkin fikirleri yaymıştır. Böylece Askerî Tıbbiye'yi başlıca Türkçülük merkezlerinden biri haline getirmiştir. Alçakgönüllü, çekingен olmasına ve göz önünde bulunmaktan hoşlanmamasına rağmen, Hüseyinzade,

2 Parla, *Social and Political Thought*, s. 13.

3 Bkz. Gökalp'ın ilk kez *Küçük Mecmua*'da yayımlanan otobiyografisi (no. 17, 1923) Berkes tarafından İngilizceye çevrilmiş (*Ziya Gökalp, Turkish Nationalism*, s.35 ve müt.) ve Parla tarafından özetlenmiştir (*Social and Political Thought*, s. 10-32). Gökalp'ın yazılarının eksik ve yetersiz kullanılması konusunda eleştirel bir görüş için bkz. Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey* (New Haven, 1998), s. 97-100. Burada Uriel Heyd de eleştirilmektedir.

4 Ali Haydar Bayat, *Ali Bey Hüseyinzade ve Türkiye'de Yayımladığı Eserleri* (İstanbul, 1992); ayrıca bkz. Akçura, *Türkçülük*, birçok yerleri.

özel sohbetlerinde Gökalp gibi çok etkileyici ve ikna ediciydi. Gökalp Hüseyinzade'nin, Türklerin üçlü bir kimliği (Türk-İslâm-modern) olduğu yolundaki fikrini tümüyle benimsemiş ve onu ünlü bir makalesinin ve daha sonra kitabının konusu yapmıştır. Aslında, Hüseyinzade Türklerin üçlü kimliğini "Türkleştirmek, İslâmlaştırmak, Avrupalılaştırmak" şeklinde formüle etmiş fakat Gökalp bunlardan "Avrupalılaştırmayı muasırılaştırmak" olarak değiştirmiştir. Hüseyinzade bütün Türklerin dilsel ve kültürel birliğinin Osmanlı hükümetinin önderliği altında gerçekleştirilebileceğine inanmıştı. *Turan* (Türkler tarafından iskân edilmiş olan topraklar) kavramında ifade edilmiş olan toprak bütünlüğü fikri ise hem Hüseyinzade hem Gökalp için pratik bir eylem programından çok gençliği harekete geçirmek için kullanılan bir efsane olarak kalmıştır.

Gökalp'in, Hüseyinzade'den daha az nüfuzlu öbür dostu Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) Azerbaycan'ın Karabağ ilinde Şuşa'da doğmuştur. Rus okullarında ve daha sonra 1888'de Paris'te eğitim görmüş olan Ağaoğlu Bakû'ya yerleşmiş, 1908'de Rus baskısı yüzünden Türkiye'ye sığınmak zorunda kalıncaya kadar orada Fransızca öğretmenliği yapmış ve ülkenin siyasi ve fikrî hareketlerine katılmıştır. Ağaoğlu ailesi o zamandan bu yana Türkiye'nin siyasi ve fikrî hayatında önemli bir rol oynamıştır. Ahmet Ağaoğlu'nun kendisi 1930'da Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci muhalefet partisi olan Serbest Cumhuriyet Fırkası'na üye olmuştur. Oğlu Samet Ağaoğlu milliyetçi bir yazar ve 1947'den 1960'a kadar Demokrat Parti'nin ileri gelen üyelerinden biriydi. Kızı Süreyya Ağaoğlu ünlü bir avukat ve torunu Tektaş Ağaoğlu ise şair ve yazar ve militan bir Marksist'ti.

İleri gelen Türkçülerin Rusya'dan Türkiye'ye gelerek İttihad ve Terakki Merkez Komitesi'nin danışmanları oldukları tarih, aşağı yukarı Jön Türklerin, Türklerin Osmanlılık çerçevesi içinde bir nebze etnik bilinç geliştirmelerine yardımcı olmak için çaba harcadıkları zamana tekabül eder. Daha spesifik olmak gerekirse, 1908'de bu Türkçüler, yani Ziya Gökalp ve takipçileri, meslek okullarında okuyan öğrencilerle birlikte, dernekler kurdular ve Türkçü fikirlerin tartışılması

ve yayılması için bir zemin oluşturan dergiler yayınlamaya başladılar. Belli başlı milliyetçi örgütlerin ilki, 1908'de Yusuf Akçura'nın inisiyatif üzerine Necip Asım (Yazıksız) ve *İkdam* gazetesinin diğer kadrolu yazarlarıyla Rusya'dan gelen birkaç göçmen tarafından kurulan *Türk Derneği* idi.⁵ Amacı dünyadaki bütün Türkî grupların tarihini incelemektir; ama asıl üzerinde durduğu Rusya Türkleriydi. Dernek dil reformu önerdi –yani yazılı iletişimde de günlük konuşma Türkçesinin kullanılması– ve folklor ile Osmanlı vatanperverliğinin incelenmesine önyak olarak görüşlerini ve bulgularını derneğin adını taşıyan dergide yayımladı.

Daha önce Manastır'da (Bitola) *Hüsn ü Şiir* adı altında bir edebiyat dergisi olarak yayımlanan *Genç Kalemler* bir bakımdan *Türk Derneği*'nin bir tamamlayıcısıydı ve ilk zamanlarda Türkçülüğün kültürel bir biçimini sürmüştü. Ziya Gökalp'in teklifi üzerine, ilk kez İttihad ve Terakki'nin malî yardımıyla 1910'da Ali Canip (Yöntem) tarafından yayımlanmıştı. *Genç Kalemler* Kâzım Nami (Duru)'nun kalemiyle şu milliyetçi görüşleri yansıtmıştır: Osmanlı Devleti Türkler tarafından kurulmuştur; Osmanlıcılık Müslümanlar tarafından sadece dinî-siyasi bir kimlik olarak içselleştirilmiştir; Türkler, etnik olmayan Osmanlı Devleti içindeki uzun süre yaşamış olmalarına rağmen dillerini muhafaza etmişlerdir ve “Osmanlı” dili aslında Türkçeydi. Gökalp *Genç Kalemler*'de “Turan” adlı ünlü şiirini yayımlamıştır. Şiir şu beyitle biter: *Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan / Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: 'Turan'.* Gökalp'in pan-Turancılığı tutarlı değildir ve daha sonra yazdıkları ve yayımladıkları çelişkilerle doludur, özellikle 1916'da bu “Turan” tabirini kullanmaktan vazgeçtikten sonra. Hüseyinzade Ali'nin ilk etkilerini yansıttığı düşünülebilir. 1912'de Gökalp görünürde Osmanlıcılığı bırakmış ve etnisiteyi siyasi kimliğin kaynağı olarak görmeye başlamıştı. Oysa, 1908'den önce Diyarbakır'da yazdığı ve Peyman'da çıkan makalelerinde, Gökalp Osmanlı nüfusunun çok etnik kökenli ve çok dinli kompozisyonunu

5 Bu derneklerin tüm kuruluş tarihi ve kurucularının adları için bkz. Arai, *Turkish Nationalism*, s.28-31.

Amerika Birleşik Devletleri'ninkine benzetmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun pekâlâ tek siyasi kimlikli tek bir millet olabileceğini ileri sürmüştür.⁶ (Osmanlı ve Amerikan kimliklerinin birbirlerine benzedikleri fikri üzerinde durulmaya değer.)

1915'e gelindiğinde, Gökalp sadece Hüseyinzade'den değil, Akçura'dan da uzaklaşmıştı, çünkü bunların ikisi de soy'u millî kimliğin temeli olarak görüyorlardı; Gökalp ise şimdi artık etnik kültürü esas sayıyordu. Akçura milleti tam teşekküllü bir siyasi heyet olarak görürken, Gökalp etnik-kültürel bir topluluk olarak görüyor ve ancak siyasi endoktrinasyondan sonra millet halini alabileceğine inanıyordu. Daha 1913'te, *Genç Kalemler* ve kadrosu İstanbul'a taşındıktan sonra, adını yeni duyurmaya başlayan milliyetçi tarihçi Fuad Köprülü dergiyi eleştirerek "millet" ile "ırk"ı birbirine karıştırmak, etnisite ve milliyet hakkında dar ve sekte bir bakış açısına sahip olmak ve uluslararası siyasi trend ve gelişmeleri gözardı etmekle suçlamıştı. *Genç Kalemler* cevap vererek, ırk tabirinin "etnik millet" anlamına geldiğini, çünkü Arnavutların, Kürtlerin vs. Türklüğün bir parçası olduklarını ve Türklüğün Osmanlılıkla aynı şey olduğunu, birinin diğerinin yerine kullanılabileceğini belirtti.⁷ Bu tartışma Gökalp'in somut bir kimlik arayışı içinde olduğunu gösteriyordu: öyle bir kimlik ki spesifik olarak Türk olsun ama Türk olmayan Müslümanları yabancılaştıracak kadar da ileri gitmesin... Onun için Gökalp hep bu İslâm-Osmanlı kültüründen bahseder ve Türklerle Arapların, her biri kendi dilini ve kimliğini koruyarak, bunun birer parçası olduklarını ileri sürer. Öte yandan, *Türk Yurdu* dergisi *Genç Kalemler*'in Türkcülüğün salt etnik içeriğini, Osmanlı Türkler tarafından benimsenen "kozmopolit" Osmanlı İslâm-Türk kültürü ile karıştırdığını iddia etti. Görülüyor ki, Gökalp tanımlamaya çalıştığı Türk kimliğinin saf bir soy veya ırktan değil, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında birlikte yaşamış ve Osmanlı-İslâm Türk kültürünü birlikte üretmiş olan çeşitli Müslüman etnik gruplar

6 Gökalp'in 1908 öncesi görüşleri için bkz. Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı (1894-1909)* (İstanbul, 1956), s. 30-105 vs.

7 Bu ilginç ve aydınlatıcı tartışma için bkz. Arai, *Turkish Nationalism*, s. 42-45.

karışımından meydana geldiğini açıkça ortaya koymakta zorluk çekiyordu.

Önemli bir Türkçü dernek olan *Türk Yurdu* bu tür tartışma ve münazaraların forumu oldu. 1911'de Mehmed Emin (Yurdakul), Ahmet Hikmet (Müftüoğlu), Akil Muhtar (Özden), Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali ve Yusuf Akçura –son üçü Rusya'dan yakın arkadaşları ve birlikte çalışmışlardı– tarafından kurulan Türk Yurdu 1912'den itibaren kendi adını taşıyan bir dergi çıkarmaya başladı. Görünürde dergiyi Orenburg'lu zengin bir aile olan Hüseyinof'lar finanse ediyordu, ama belki de parayı veren İttihad ve Terakki Cemiyeti'ydi ve Hüseyinof adı sadece bir paravan olarak kullanılıyordu. *Türk Yurdu* çok geçmeden *Türk Derneği*'nin yerini aldı ve dönemin en ciddi ve önemli milliyetçi siyasi dergisi haline geldi. *Genç Kalemler*'den de, Ziya Gökalp dahil olmak üzere bazı yazarları kendine çekerek yayın hayatını sürdüren *Türk Yurdu*, Tanzimat reformcularını Osmanlı Devleti'nin Türklüğünün kökünü kazımak, modernleşme-Batılaşma konusunda yüzeysel bir anlayışın ötesine geçememek ve vaadettikleri reformları gerçekleştirmekte mütereddit davranmakla suçladı. *Türk Yurdu* içindeki Rusyalı ve Osmanlı Türkler değişik nedenlerle Osmanlıcılığı reddettiler; Gökalp Osmanlı Türklerinin etnik-kültürel kimliklerini güçlendirmekten yana olduğu halde, Akçura dünyadaki bütün Türklerin ortak bir kimliği paylaştıklarına ve siyasi alanda işbirliği yapabileceklerine inanıyordu. Akçura her Anadolu Türk'ünün “soyun nedir?” diye sorulduğunda “Türk'üm” diye cevap vereceğini söylüyordu. Ancak *Türk Yurdu* açıkça siyasi pan-Türkçülüğü savunmayarak Osmanlı Türkleriyle başka ülkelerdeki soydaşları arasında gevşek bir kültürel ilişkiyi tercih etti.

Bir başka nüfuzlu milliyetçi örgüt olan Türk Ocağı 1912'de 190 kadar Askerî Tıbbiye ve Mülkiye Mektebi öğrencisi tarafından kuruldu. Açıklanan amaçları eğitim yoluyla etnik Türklerin toplumsal, ekonomik ve millî kalkınmasını sağlamaktı. Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura isteyerek değil de, öğrencilerin dergiyi nasıl örgütlemek gerektiği konusunda tavsiyelerine başvurmaları üzerine biraz rastlantı sonucu olarak aynı zamanda ocağa katıldılar. Akçura aslında Türk Ocağı'na

hâkim olmak istediye de, sonunda Hamdullah Suphi (Tanrıöver)'in derneğin başkanlığına getirilmesine razı oldu ve kendisiyle arkadaşı Ahmet Ferit (Tek) müdür olarak kaldılar. Türk Ocağı enine boyuna incelenmeye değer, çünkü Ziya Gökalp'in milliyetçilik hakkındaki fikirlerini aynen uygulamış ve Ahmed Midhat'ın 1908'den önceki Türklük anlayışıyla bir ölçüde kültürel devamlılık sağlamaya çalışmıştır. Ocakların lideri olan Hamdullah Suphi Tanrıöver (1886-1966) modernist bir Türkçüydü ve Gökalp gibi, *hars*'ın (kültür) Türkler arasında bir anahtar halka olduğuna inanmıştı. Kültür anlayışı etnik ve laikti. 1930'larda Bükreş (Romanya) büyükelçisiyken, Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyan Gagaüzlar için okullar açılmasına önayak oldu ve Türkiye'ye göç etmelerini sağlamaya çalıştı ama bunda başarılı olamadı. Babası Abdülatif Suphi Paşa tanınmış bir aileye mensuptu ve Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitimin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

1950'lerde Tanrıöver, Ocakları yeniden kurdu ve bunlar hâlâ muhafazakâr bir örgüt olarak faaliyetlerini sürdürmektedirler.⁸ Ocakların pan-Türkizmi, Landau'nun iddia ettiğinin aksine, siyasi değil kültürel bir akımdı.⁹ Derneğin amacı, tüzüğüne göre, "en önemli Müslüman millet olan [Osmanlı İmparatorluğu'nda] Türklere millî eğitim sağlamak ve böylece bilimsel, toplumsal ve ekonomik standartlarını yükseltmek ve Türk ırkını (milletini) ve Türk dilini mükemmeliyete ulaştırmaktır."¹⁰

Ziya Gökalp (ve *Genç Kalemler*'de yazarların çoğu) eninde sonunda Türk Ocağı'na katıldılar ve ocak âdeta Ziya Gökalp'in derneği haline geldi. *Türk Yurdu* ise Akçura'nın fikirlerinin yayın organı ol-

8 Tanrıöver'in görüşleri için, *Dağ Yolu*'nda toplanan yazılarına bakın (Ankara, 1928). Ayrıca bkz. Füsün Üstel, "Türk Ocakları (1912-1931)," doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1986.

9 Jacob M. Landau, *Pan-Turkism from Irredentism to Cooperation* (Bloomington, Ind., 1995), s. 40-42, 76-77; ayrıca bkz. M. Uzun ve Y. Hacaloğlu, *Türk Ocakları Belgeseli: Belgeler, Resimler, 1912-1994* (Ankara, 1994). Ocakların Türkleri bir millî şuurla donatmak ve onları bir millet yapmak için kuruldukları iddiası için bkz. Yusuf Sarıncay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları: 1912-1931* (İstanbul, 1994).

10 Temir, *Yusuf Akçura*, s. 44. "İrk" soy anlamındadır.

du. Gökalp gittikçe artan nüfuzunu Osmanlı Türklerinin etnik bilincini güçlendirmek yolunda kullanırken, Akçura daha çok Rusya Müslümanları ve özellikle Tatarlarla meşguldü. Akçura bir Türk-Tatar milleti fikrini bile ortaya attı ama bu pek rağbet görmedi. Gökalp ayrıca dört halkçı haftalık derginin çıkarılmasına önayak oldu: *Halka Doğru* (1913), *Türk Sözü* (1914), *İslâm Mecmuası* (1914), *Yeni Mecmua* (1917). Son ikisi doğrudan İttihad ve Terakki Fırkası tarafından finanse edilmişti. Türk Ocağı harp yıllarında faaliyetini bir ölçüde sürdürdüyse de siyasete fazla bulaşmadı. Ancak çok sonra, Cumhuriyet döneminde, başlıca milliyetçi örgüt olarak varlığını kanıtladı ve faaliyetini Halkevleri'nin kurulmasına kadar (1931-32) sürdürdü.¹¹

Gökalp'in Akçura ile ilişkileri bozulmaya başladı. 1913'te Talât Bey (sonra Paşa) ile birlikte Akçura'yı İttihad ve Terakki'ye katılmaya davet etti, fakat Akçura bunu kabul etmedi ve kararını haklı göstermek için abdest almadan Kur'an'ın üzerine yemin edemeyeceği yolunda pek inandırıcı olmayan bir sebep ileri sürdü. Akçura böylece İttihad ve Terakki'den uzak durdu ve cemiyeti orduyu siyasete karıştırdığı, sultan-halifenin bütün yetkilerini gaspettiği ve özellikle Osmanlılığı hâlâ bir devlet ilkesi olarak muhafaza ettiği ve böylece Türklerin etnik-millî bilincinin bilinmesini tehlikeye soktuğu için eleştirdi. Gökalp Türklerin arasına nifak sokmak ve onları bölmek istemediği için, aralarındaki gerginliğe rağmen, Akçura ile dost kalmaya özen gösterdi. Ama Gökalp başka bir cepheden de eleştiri ve saldırılara maruz kalıyordu. *İslâm Mecmuası*'nda savunduğu dinî ve milliyetçi reformculuğu tutucu İslâmcılar arasında tepki uyandırdı. Bunlar etnik milliyetçiliği ve ırkçılığı aynı şey sayıyorlardı ve onun için de Gökalp'i ırkçılığı savunmakla suçluyorlardı. Gökalp Türkiye'de hâlâ bu töhmet altında bulunmaktadır. İslâmcı bir yazar Allah'ın bütün insanları eşit yarattığını ve dolayısıyla soy veya ırka dayanan her türlü üstünlük iddiasının İslâm'a aykırı olduğunu, Gökalp'in "dinin amansız

11 Bkz. Kemal H. Karpat, "The People's Houses in Turkey," *Middle East Journal* (kış-ilkbahar 1963).

düşmanı” ve Avrupa taklitçisi bir filozof olduğunu ve Türkçülüğün Batılılaşma şeklinde bir yabancılaşma teşkil ettiğini ileri sürmüştür.¹² Bir başka muhalifi de Gökalp’in sekülarist (laik) görüşlerini “kötülük meleği” Moiz Kohen’den (Tekinalp) aldığını iddia etmiştir.¹³ 1919’da Osmanlı İmparatorluğu savaşta yenik düşünce, İngilizler Gökalp’i, daha başka ileri gelen milliyetçiler ve İttihad ve Terakki üyeleriyle birlikte savaş esiri olarak Malta Adası’na gönderdiler. 1921’e kadar orada kalan Gökalp başlıca yazılarını yeniden gözden geçirmek, düzeltmek ve *Türkçülüğün Esasları* adı altında bir araya getirmek fırsatını buldu. Bu kitap Türk milliyetçiliğinin el kitabı oldu. 1924’te öldüğünde Ziya Gökalp kamuoyunda biraz unutulmuş ama hayranlarının saygısını kaybetmemişti.

Gökalp yazılarında, insanlar arasındaki organizasyonun anahtar biriminin toplum olduğu mantığından hareket etmiş gibi görünüyordu. Toplum ise ortak bir dile ve değerlerini ve inançlarını somutlaştıran bir kültüre dayalı bir dayanışma duygusuyla birbirlerine kenetlenmiş bireylerden ibaretti. Gökalp siyasi ve toplumsal ortaklıklara toplumun varyasyonları olarak bakıyor fakat daha karmaşık yapıları ve munzam dayanışma şekilleri olduğuna inanıyordu. Millet, Gökalp’in görüşleri bir ölçüde geliştikten sonra 1917’de tarif ettiği şekliyle, kültürel bir toplumdur. Irkî, etnik, coğrafi veya siyasi bir topluluk, bir ortaklık değildi. Aynı dili ve eğitimi paylaşan erkeklerle kadınların aynı kültüre, aynı dinî ve estetik değer yargılarına ve zevklerine sahip olmanın sonucunda oluşturdukları bir varlıktı. Bu tarif 1923’te Gökalp’in *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında *Türkçülük Nedir?* başlığı

12 Kemal Solak, *İslâm’a Göre Millet, Milliyetçilik ve Irkçılık* (İstanbul, 1977), s.105-10. Ayrıca bkz. Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp İçin Yazılanlar, Söylenenler*, 2. cilt (Ankara, 1975).

13 H. Mustafa Genç, *İslâmî Açından Ziya Gökalp ve Türkçüler* (İstanbul, 1978). Marksistler de Ziya Gökalp’i, materyalist ve bilimsel olmadığı için reddetmişlerdir. Mustafa Türkeş, “The Ideology of the Kadro Movement: A Patriotic Leftist Movement in Turkey,” *Turkey before and after Atatürk* yay. Sylvia [Haim] Kedouri (Londra, 1999), s. 92-119. Ayrıca bkz. Şevket Süreyya (Aydemir), “Ziya Gökalp,” *Kadro1*, no. 2 (1932): 29-40. Aydemir elitist bir solcu hareket olan Kadro’nun dört liderinden biriydi. Gökalp’i demode bulmuş ve bilimsel olmamakla suçlamıştır.

altında nihaî şeklini almıştır.¹⁴ Millet gibi gerçek ve kalıcı siyasi birlikler dil, kültür ve inanç ortaklığına dayanır ve paylaşılan duygular yaratırdı. Gökalp Karl Marx'ın materyalizmini ve Adam Smith'in ekonomik liberalizmini reddetmiş, ferdin topluma karşı görevini mutlak bir norm haline getirmiştir. Toplumun, yani milletin, şu sloganda ifade edildiği gibi, birey ve bireyin hakları üzerinde üstünlüğü vardı: "Fert yok, millet var; hak yok vazife var." Demek oluyor ki, kimlik toplumun kültüründen türüyordu. Toplumun kültürünü paylaşan herkes, etnik kökeni ve memleketi, doğduğu yer neresi olursa olsun, Türk'tü ve toplum Türk etnik kültürünün bilincine varmalıydı. Çünkü bu tek ve benzeri olmayan bir kültürdü, tıpkı yerleşme ve toplumsal örgütlenme biçimleri ve huylar, mizaçlar gibi... Gökalp'e göre, yerleşik düzene geçtikten sonra, Türk köyleri, camileri, okulları, ortak meraları, ortak ormanları ve özerk halk organizasyonlarıyla demokratik birer mini cumhuriyet olmuşlardır. Buna mukabil, Arap köyleri öteden beri hep bir önder veya büyük toprak sahibi tarafından yönetilmiş ve hep bir efendinin rehberliğine muhtaç olmuşlardır. Ama Gökalp, tespit ettiği örgütsel ve davranışsal farkların ayrılıkçı eğilimlere yol açmasını kabul etmiyordu. Nitekim, yakın arkadaşı Sâtî el-Husri (Sâtî Bey) Arap olmaya karar verince, Gökalp onu hain ilân etti ve el-Husri Arap milliyetçiliğinin başlıca ideologlarından biri oldu.

Böylece, etnik kimlik normların, ilkelerin ve hattâ siyasi eylemin kaynağı olduysa da, ancak gerçek bir millette bir siyasi kimlik kaynağı olabilirdi. Gökalp ise gerçek bir milleti merkezileşmeye, homojenliğe ve işbirliğine dayanan demokratik bir toplum olarak tarif ediyordu. Buna karşılık, kabilelerden ve site devletlerden oluşan milletler parça parça (segmentary) toplumlardı. Bir *kavim* (etnik grup) Gökalp'e göre ancak *millî vicdan*, siyaset, din, ahlâk, hukuk ve estetikten nasibini aldıktan sonra millet olabilirdi. Yine Gökalp'e göre, millî vicdanlarını geliştirmiş olan etnik gruplar itaat altına alınamaya-

14 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Kaplan edisyonu), s. 16-23. Bu sorun hakkındaki düşüncesini "Millet Nedir?" başlıklı başka makalelerde bildirmişti. *İctimaiyat Mecmuası* 1, no. 3 (1917), *Küçük Mecmua* no. 281 (1923) ve *Yeni Mecmua* 4, no. 70 (1923).

cakları, sömürgeleştirilemeyecekleri için, Türkler tarihleri boyunca hep özgür kalmışlardır; Irak ve Suriye gibi millî vicdandan yoksun topluluklar ise I. Dünya Savaşı'ndan sonra sömürge haline getirilmişlerdir.¹⁵ Aslında Gökalp'in tarih anlayışı biraz yüzeyseldi ve bu yüzden milletlerin doğuşu hakkındaki görüşleri çelişkiliydi. Bir yandan, kabile teşkilâtları içinde yaşadıkdan sonra Türklerin ve Müslüman ümmetinin millet olmaya karar verdiklerini yazarken, milliyet evrimin ve iradenin sonucudur demiştir; öte yandan, Türklerin bir etnik grup olarak çok eski zamanlardan beri var olduklarını ve modern milletlerin özellikleri olan vatan aşkıyla ahlâki ideallerin Türk kültüründe her zaman yer almış bulunduğunu ileri sürmüştür. "Türk kavmi," der Gökalp, "İslâm ümmetinden ve Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluklarından çok önce mevcuttu. Ortak İran medeniyetinin ve onunla birlikte İslâm'ın ve Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfuz sahasına girmeden önce kendi etnik medeniyetine sahipti, fakat bu üç milletlerüstü varlık Türklerin birçok etnik kurumlarını yıkmışlardır." Arkasından da olağanüstü bir içgöründen kaynaklanan bir başka düşüncesini ifade ederek, "bu milletlerüstü teşkilâtlara katılışının Türklerin millet haline gelme süreçlerinin zeminini hazırladığını" belirtmiştir.¹⁶

Gökalp, Osmanlı Türklerinin kimliğinin İslâm cemaatinin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bir üyesi olmakla nasıl şekillendiğini izah etmeye yanaşmamıştır. Türklerin kimliğinin binlerce yıl önce oluştuğu görüşüne sığınmak kolayına gelmiş ve Türklerin "millî" kimliklerini Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde koruduklarını ve zamanı gelince bu tarihî anı yakalayarak ona yeniden sahip çıktıklarını ileri sürmeyi tercih etmiştir: "Millet-devletler bu çok uluslu imparatorluklar parçalanıp dağıldıkları zaman ortaya çıkarlar. Avrupa'da milletler ancak Roma ve Roma-Germen imparatorlukları yıkıldıktan sonra doğmuşlardır.. Millet o etnik gruptur ki, bir imparatorluğun içinde uzun süre kalıp eridikten sonra bu kabuğundan çıkarken eski kimliğini yeniden kazanmaya

15 Gökalp, "Millî Vicdanı Kuvvetlendirmek," *Türkçülüğün Esasları* (Kaplan edisyonu), s. 81-88. Ayrıca bkz. Parla, *Social and Political Thought*, s. 75.

16 Berkes, *Ziya Gökalp, Turkish Nationalism*, s.133.

ve kanıtlamaya çalışır”. Gökalp aynı fikir üzerinde daha uzun boylu durarak şöyle demiştir: “Bütün milletlerin geleceği millet-devletler istikametinde olacaktır... Bir kavim *etnik bir din, etnik bir devlet ve etnik bir uygarlık* yaratarak mükemmeliyete ulaşmaya çalışır, yeter ki siyasi ve medenî (civic) birliğe ulaşabilsin.¹⁷ Açıkça görülüyor ki, Gökalp milleti ve millî kimliği sürekli ve kalıcı olarak görüyor, “milletin” içinde geçici olarak eridiği imparatorluk veya din (ümme) formatını ise değişikliğe ve evrime tâbi addediyordu. Gökalp çok önemli bir gerçeğin, Türklerin etnik bir kimliğe sahip oldukları fakat millî bir siyasi kimliğe sahip olmadıkları ve bu siyasi kimliğin ancak 19. yüzyılın ikinci yarısı içinde Osmanlılık ve İslâmcılık çerçevesinde oluştuğu gerçeğinin ya farkında değildi ya da bununla uğraşmak istemiyordu. Gökalp siyasi milliyetçiliği millî-etnik kimlik ve vatanseverlikten ayrı bir şey gibi görüyordu. Fransız sosyolog Gabriel Tarde’a dayanarak milliyetçiliği millî kimliğin ve egonun manipülasyonu sonucu olarak kabul ediyordu. Gökalp, biraz safiyane, gazetelerin milliyetçiliğin kışkırtıcıları olduklarını, tirajlarını arttırmak için okuyucularının ilim ve sanattaki ve muharebe meydanlarındaki millî başarılarını göklere çıkardıklarını ve böylece onlara bir güç ve üstünlük duygusu aşıladıklarını ileri sürüyordu.

Merhum Tarık Zafer Tunaya’ya göre, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki bütün diğer gruplar arasında millî şuurun uyanması, Türklerin de siyasi ufkunu genişleterek daha yüksek ortak gayelerin bilincine ulaştırıp “millileştirmek” zorunda bırakmıştır: *ben*’i artık *biz*’e dönüştürmek gerekiyordu. Tunaya, Gökalp’in bireyin milletin bir üyesi olduğu fikrini aşılamaaktaki asıl gayesinin onu devletin kulu kölesi olmaktan kurtarmak olduğunu yazmıştır. Ferdin kendini sadece devlete bağlı olarak kabul etmesi aşağılık duygusu ve bencillik yaratır ve insanları kişiliksiz yapar; millete mensubiyetin ise fert üzerinde yüceltici, insanlaştırmacı, kurtarıcı bir etkisi vardır ve kendini değil başkalarını düşünmesini ve sevmesini sağlar.¹⁸

¹⁷ A.g.e., s.128; vurgulama bana aittir.

¹⁸ Tunaya’nın görüşleri için bkz. Beysanoğlu, *Ziya Gökalp*, s. 332-33. Bunlar ilk kez *Milliyet* gazetesinde dizi halinde yayınlanmıştı (27 Ekim-3 Kasım 1974). Tartışmalar, Türk milliyetçiliği-

“Medeniyet” sorunu Ziya Gökalp’in düşüncesinde merkezî bir yer işgal etmiş ve hakkındaki incelemelerde de önemli bir yer tutmuştur.¹⁹ Gökalp bunu bilimin, maddî başarının ve başka milletlerle ilişkileri destekleyen fakat kendi benzersiz kültürünün yerini tutmayan, ortak uluslararası değerlerin toplamı olarak görmüştür. Diğer bir deyişle, medeniyet uluslararası bir kavramdı ve herhangi bir millet tarafından kendi kültürünü ve kimliğini kaybetme tehlikesine maruz kalmadan sahiplenilebilirdi. Gökalp’e göre, ortaya çıkmakta olan millî Türk kültürünün tek kaynağı halk (folk) kültürüydü ve bunun millî elitler veya yazarın ifadesiyle “güzideler” tarafından asimile edilmesi, rafine edilmesi ve ifade edilmesi gerekirdi. Bu elitler esas itibarıyla politikacılar ve yüksek zekâları, artistik kabiliyetleri ve başarıma hırslarıyla sivrilmişlerdi; bunlar medeniyeti kitlelere taşıyorlardı ve vatan-sever ve medeniyet taşıyıcı misyonlarını tamamlamak için kitlelerin kültürünü de kendilerine mal etmek zorundaydılar.

Gökalp’in, elitleri (güzideleri) medeniyet ve modernizmin taşıyıcıları olarak idealize etmesi Jön Türklerin ve Cumhuriyet kadrolarının elitist siyasi hâkimiyetine örnek olmuştu. Gökalp bu temaları, *Halka Doğru* ve *İçtimaiyat Mecmuası* (ki popülizmi toplumsal değil kültürel) gibi çeşitli dergilerde uzun uzadıya işlemiştir. Gökalp elitler ile kitleler arasındaki sosyo-kültürel ve politik bölünmüşlüğü gittikçe daha çok farkına vardı ve buna elitlerin tekelinde olan güç ve gelir eşitliğini savunarak değil, etnik-millî dayanışma duygusuna seslenerek çare bulmaya çalıştı. Sonunda, millî birliğin muhafazası, hâkim sınıfların elinde, sosyal adalet ve ekonomik fırsat eşitliğine yönelik bütün talepleri susturmak için uygun bir bahane oluşturdu.

Lider veya “kahraman”, Gökalp’in düşüncesinde önemli bir yer işgal etmiştir. “Büyük adamları”, sosyal ve dinî davalar uğrunda mücadele eder gibi görünen fakat aslında millî dehanın sembolleri olan ve

ni her yönüyle gözden düşürmek için kısmen Kürt milliyetçileri tarafından yürütülen Marksist propaganda ve kışkırtmalara tepkinin bir parçasıydı.

19 Bkz. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*; Berkes, *Ziya Gökalp*; ve Parla, *Social and Political Thought*.

kriz zamanlarında ortaya çıkan karizmatik liderler olarak tarif etmiştir. Temel millî duyguları ifade ettikleri için, halkın millî bilincini hızla uyandırırılar ve onları eyleme sürüklerlerdi.²⁰

Gökalp'in İslâm hakkındaki özgün ve yapıcı görüşleri ne çoğu pozitivist olan "seküleristleri", ne de muhafazakâr "İslâmcıları" tatmin etti. Pozitivistlerin gözünde ilerleme ve bilim din ile bağdaştırılmazdı; İslâmcıların gözünde ise etnik milliyetçilik ırkçılıktı ve din dışı her kültür imanın bütünlüğünü zedelerdi. Gökalp bir iman olarak İslâm'ı, kültür ile kimliğin dinî bir unsuru olarak, özerk bir alana sahip sayıyordu. Dinî düzeni bazı hukukî reformları kabul etmeye ve örgütlenmesinde değişiklikler gerçekleştirmeye ikna etmek suretiyle dini modernlikle uzlaştırmak için elinden geleni yaptı. Gökalp Müslüman milletler arasındaki ittifakları reddetmemekle beraber, pan-İslâmizmi, yani yalnızca inanca dayanan bütün Müslümanların siyasi birliğini Türkçülüğe aykırı olduğu için reddetti. Gökalp ne agnostik ne de ateist fakat modernistti. *İslâm Mecmuası*'nı, modernliği İslâm'la bağdaştırmak için çıkarmaya yardım etti. Bu haftalık derginin sloganı "dinli bir hayat, hayatlı bir din" idi. Bu, uyanışçıların *ihya* (canlandırma, diriltme) kavramıyla aynı paraleldeydi ve İslâm'ın doğmakta olan modern Türk millî devletindeki yerini belirtmeyi amaçlıyordu.²¹ *İslâm Mecmuası* Berkes tarafından "sekülerist", Tarık Zafer Tunaya tarafından "İslâmcı" ve A. Bennigsen-Quelquejey tarafından Rus Müslümanlarının reformist görüşlerinin aynası olarak görülmüştür. Aslında Gökalp İslâm'ın yerini ve işlevini evrensel dinî *ümme*t içinde değil, fakat üyeleri millî ve yurtsever dayanışma bağlarıyla birbirine bağlı ve medeniyete veya ilerlemeye kendilerini adanmış olan millî-siyasi bir ümmetin –yani milletin– sınırları içinde yeniden değerlendirmek istemiştir. Millî İslâm memleket sınırları içinde kaldığı sürece kültürel kalmak zorundaydı, ama beynelmileleşince siyasallaştı.

Gökalp İslâm ile bilim arasında tam bir uyum olduğuna ve iki-

20 Bkz. Ziya Gökalp, "İçtimayat ve Fikriyat: Cemiyette Büyük Adamların Tesiri," *İçtimayat Mecmuası* 4, no. 1 ve 2 (19179: 156-70).

21 Bkz. Arai, *Turkish Nationalism*, s.83 ve dip notları 1, 2.

sinin de milletin hizmetine koşulabileceğine inanıyordu. *İslâm Mecmuası*'na katkıda bulunanlar sadece Gökalp'in kendi öğrencilerinden ibaret değildi. Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Başkanı olarak önemli bir rol oynayan Şerafeddin Yaltkaya (1887-1949); 1910'dan 1918'e kadar üç kez şeyhülislâm olan ve Ahmed Midhat ile birlikte bir Türkçe Kur'an üzerinde çalışan Musa Kâzım Efendi, Mansurizade Said ve daha başka modernist İslâmcılar olmak üzere birçok İslâm otoriteleri bu dergiye yazılar yazmışlardır. Ancak Yusuf Akçura, Ağaoğlu dahil birçok Rusya Müslümanlarının aksine, *İslâm Mecmuası*'na katkıda bulunmamıştır, çünkü dergiyi yeterince, yani kendi siyasi etnik pan-Türkizmine ayak uyduracak kadar, laik bulmamıştır. Dergi Türkiye'deki İslâm'ı hâlâ hurafe ve bâtil itikatlarla kirletilmiş ve Rusya, Mısır ve Hindistan'daki dindaşlarınınkinden daha az ıslah edilmiş ve modernleştirilmiş buluyordu.²² Gökalp dini, bir etik normlar ve dayanışma kaynağı ve bir kişisel transandantalizm ve üstün bir varlıkla özdeşleşme aracı olarak görüyordu. Aynı şekilde, Gökalp'e göre millet kabile veya etnik gruba oranla daha yüksek düzeyde bir kolektif kimlik tesbitine müsaitti ama kendine özgü doğası, günlük hayatını düzene sokmak için yasaları gerektiriyordu. Bu itibarla Gökalp şeriatın da önemini inkâr etmemekle birlikte en büyük önemi *örfe* (laik örf ve âdet hukuku) veriyordu.

Gökalp'e göre, devlet millete hizmet etmek, ahlâkını korumak ve kollamak ve toplum içinde dayanışma ve kültürü teşvik etmekle mükellefti. Gökalp böylece devleti, eskiden olduğu gibi dinin değil, milletin hizmetine koşuyordu ve bu da İslâmcıları büsbütün kızdırdı. Devlet totaliterliğine karşı olmasına rağmen, Gökalp aslında bir devletçiydi. Durkheim'in korporatist fikirlerini modern bir devletçiliği savunmak için kullandı, ki bu da Osmanlıların devletin üstünlüğü kavramını korumaktan başka bir şey değildi. Gökalp belki de, devletin kendi kendine üstlendiği millete hizmet etme misyonunun otoriterciliğini meşrulaştırabileceğini ve sonunda Osmanlıların İslâm'ı devletin amaçları için

kullandıkları gibi milleti de kendi siyasi amaçları doğrultusunda kullanmasına yol açabileceğini gözardı etmişti. Gökalp yeni millet-devleti demokratik bir kurum olarak görmüş fakat halkın yönetime katılma araç ve biçimlerini icat etmeyi başaramamıştı. Ama buna rağmen vurguladığı en önemli nokta devletin artık ilâhi bir varlık olmadığıydı ve bu onun Türk düşünce tarihine kalıcı bir katkısı oldu.

Türk milliyetçiliğinin en sert ve en inatçı muhalifleri, yukarda da belirtildiği gibi tutucu İslâmcılardı. “Türkçülüğün Başına Gelenler” başlıklı bir makalesinde Gökalp, aleyhindeki eleştirilere cevap vermiştir:

Türkçülüğün İslâmcılığın karşısı olduğu iddia edilmiştir. Aslında, Türkçülerin amacı Müslüman bir modern (çağdaş) Türklük yaratmaktır. Türkçülerin ülküsü Türklük, komünal (ümme) idealleri ise İslâmlaşmadır. Türkçülerin aynı zamanda, başlıca ilkeleri bütün Müslümanların hoşuna giden bir *ümme* programı olmalıdır ve bunun için de Arap alfabesini muhafaza etmeleri şarttır.²³

Gökalp Müslümanları, konferanslar düzenleyerek İslâmî bir bilimsel dil ve eğitim sistemi geliştirmek, müftüler arasında daimî bir iletişim kurmak ve hilâli İslâm ümmetinin simgesi olarak kabul etmek gibi ortak projeler üzerinde tartışmaya davet etti. “Türkçülük aynı zamanda İslâmcılıktır” sonucuna varan Gökalp Müslüman milletlerin birleşmesini savundu ama hiçbir zaman “tek bir milletlerüstü dinî cemaat halinde bir millî kaynaşma” teklif etmedi. “Türkçüler kendilerini Müslüman milliyetçilerinden (köktendinciler, fundamentalistler) ancak Müslüman ümmetçiler haline gelerek ayırt edebilirler. Türkler, Araplar, Hintliler, Afganlar vs. gibi belirli etnik milletlerin (Arapça *kavim*’den *kavim*) millî kimlik-idealini kabul etmeyen bir Müslümanın onlarla bir millet olarak birleşmesi beklenemez.²⁴ Gökalp, Abdullah en-Nedim ve Naim Fraşeri gibi Arap ve Arnavut milliyetçilerini “Müslüman komünalizminin, yani Müslüman milletlerin ittifakının gerçek

²³ Gökalp, “Türkçülüğün Başına Gelenler,” *Türkçüleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, yay. Ferhat Tamir (İstanbul, 1974), s.40. İlk kez 1912’de *Türk Yurdu*’nda yayımlanmıştır.

²⁴ *A.g.e.*, s. 41.

anlamını anlamadan Türk düşmanlığının propagandasını yapmakla” suçlamıştır. Modern, millî bir İslâm eğitiminin okul müfredatını saptarken Gökalp, modern bilimi sırf Peygamber’in ölümünden sonra ortaya çıktığı için reddederek dinî eğitimin bilimsel ve millî Türk eğitiminden ayrılmasını savunan din adamlarını suçlamıştır. Aşırı İslâmcılar da misillemede bulunarak Gökalp’i Müslüman düşmanı bir dönme ve ırkçı olarak suçlamışlardır –bugün hâlâ yaptıkları gibi.

Gökalp’in yenilikçi millî amaçları arasına bilimsel ve ilerici bir İslâm anlayışını sökmesi ve Osmanlıcılığı kesin olarak reddetmesi 1914-15’ten sonra çok daha kategorik bir hal almıştır. Biraz kaba çizgilerle 1913’te yayımlanmış olan “Üç Cereyan” başlıklı önemli makalesinde bu konuda daha ılımlı bir yaklaşım sergilemişti.²⁵ O zaman yazdıklarına göre, Türkler Osmanlıcılığı milliyetler arasında hoşgörü ve anlayış sağlamak için ilân etmişlerdi; oysa, milliyetçilik çağında, yönetenler yönetilenlerle aynı ulusal kimliği ve duyguları paylaşmalıydılar. Gökalp’e göre “Türkçülük, Osmanlıcılıkla rekabet halinde değildir. Aslında onun en güçlü destekleyicisidir...Ama ne yazık ki aşırı Jön Türkçüler yanlış bir imaj yaratmışlardır. Türkçülük kozmopolitliğe karşı İslâm’ın ve Osmanlıcılığın gerçek temeli ve teminatıdır.”²⁶ Henüz oluşum halinde olan Türk millî kimliği üç temele dayanır: etnik köken (etnisite, Türklük), İslâm ve modernlik, ki bunlar birbirleriyle çelişmezler, birbirlerini tamamlarlar. Kısaca, Türk milleti aynı zamanda hem Ural-Altay halklarına, hem İslâm ümmetine, hem de çağdaş Batı medeniyetine aittir.²⁷ Gökalp, modernizm ve Batıcılığı ayrı bir düşünce akımı saymadığı için eleştirilmiştir. 1930’larda ve 1940’larda Türk milliyetçiliğinin en gözde avukatlarından biri olan Peyami Safa, Gökalp’in bunu yapmaktan kaçınmasının sebebinin *Osmanlı* ve daha

25 Ziya Gökalp, *Türk Yurdu* 3 (1913). Makalenin üç cereyanı, daha önce de belirttiğimiz gibi, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (1918) kitabına adını vermiş ve bu da 1923’te *Türkçülüğün Esasları* adı altında yeniden yayımlanmıştır. Fakat nedense bu çok önemli makale *Türkçülüğün Esasları*’nın ne eski ne de yeni baskılarında yer almamıştır. Berkes’in kitabında yeniden yayımlanmıştır: *Ziya Gökalp, Turkish Nationalism*, s. 71-78.

26 Gökalp, *Türkleşmek*, s.9.

27 Berkes, *Ziya Gökalp, Turkish Nationalism*, s. 78.

sonra *İçtiḥad* gazetelerini çıkaran Abdūllah Cevdet'le kavgalı olması-na bağlamıştı.

Gökalp bu üç kimliğin çok spesifik ihtiyaç ve deneyimlerden kaynaklandığını iddia etmiştir. Türkçülük millî ve eşsiz olan *hars* veya etnik kültürü temsil ediyordu; İslâm o kültürün manevî, ruhanî ve ah-lâki temeliydi, modernlik ise medeniyet demekti – ilim, teknoloji ve ev-rensellik. Böylece Türkler Avrupa'nın teorik ve pratik bilimlerini adap-te etmekte serbesttiler, fakat dinlerini benimsemeleri söz konusu ola-mazdı. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu görüşlerin çoğu Gökalp'in 1923'te yayımlanan *Türkçülüğün Esasları* adlı son eserinde yer alma-mış veya çok değişik bir şekilde yer almıştır. Çünkü 1923'te Gökalp yeni bir *kahraman* bulmuştu. Adı Mustafa Kemal (Atatürk) idi. Onu Talât Paşa'dan bile daha çok övmüştür. Mustafa Kemal onun gözün-de gerçek bir milletin bunalım zamanlarında ortaya çıkardığı olağ-a-nüstü bir liderdi: millî dehayı ve iradeyi şahsında tecessüm ettiren, ba-siret ve cesarete sahip bir önder, bir kahraman...

Ziya Gökalp'in eserleri eleştiriye alabildiğine açıktır. Başlıca ek-siği ekonomik faktörleri ve tarihe kök salmış oluşum süreçlerini göz ardı etmiş olmasıdır. Gökalp gerçekten tarihi lüzumsuz, fonksiyonu ol-mayan, sun'î bir disiplin olarak görmüş ve bir gün tarihe gömüleceği-ni, sosyal bilimlerin şahı olan sosyolojinin içinde eriyeceğini düşün-müştür. Buna ilâveten, Gökalp'in tümenden gelimciliği (deductionism), sosyal bilimlere faydacı (instrumentalist) bakışı, bazı kavramlara dog-matik yaklaşımı, mitleri idealize etmesi, hep Osmanlı toplumunun dö-nüşümü anlayışını daraltmış ve Osmanlıcılık hakkında tek taraflı yar-gılara yol açmıştır. Dakik bir metodolojiyi ve mantıksal yapıları savun-masına rağmen olaylardan çok öngörülere dayanmış ve sufi mistik eği-limleri, toplumsal sorunları anlayış tarzını ve çözüm önerilerini çarpıt-mıştır. Ama kim ne derse desin, yine de bu dogmatizm, bu idealizm ve bu Türkçülük özellikleri sayesinde ki Gökalp genç insanları ve mil-lî bir mesih bekleyen tahsillileri harekete geçirmekte olağanüstü etkili olmuştur. Bugün bile Gökalp hâlâ aşırı milliyetçilerin gözbebeğidir, ama bunların pek azı fikirlerini tam anlamıyla hazmetmiştir; çoğu

bunları ancak bölük pörçük kullanmıştır. Marksistler ve diğer solcular da Gökalp'i hafife almışlar ve eserlerini okumaya bile tenezzül etmeyecek idealist bir düşünür olarak küçük görmüşlerdir. Gökalp Osmanlı olan her şey ile Türk olan her şey arasında bağdaştırılamayan bir fark görmüştür. Ona göre Osmanlıların dili, musikisi ve sanatı kozmopolit ve türeme idi, Türklerinki ise otantik, millî ve benzersizdi.

Kısaca, Osmanlıya ait olan her şey yapay ve yukardan empoze edilmiş olup tasfiye edilmeliydi; fakat aslında gazete ve dergilerin kullandığı “Osmanlı” dili “sadeleştirilmiş”, yani “Türkçeleştirilmişti” ve böylece Türk ırkından olan sıradan insanlar tarafından anlaşılır hale getirilmişti. Kaldı ki Abdülhamid'in sarayında konuşulan dil bile, saray etiketinin zorunlu kıldığı bir takım ifadeler dışında “Osmanlı”dan çok Türkçe idi. Her halükârda “Osmanlı” dili temelde Türkçe idi, kendisini eleştirenler tarafından iddia edildiği gibi rastgele bir dizi Farsça ve Arapça kelimeyi bir araya getirerek pişirilmiş bir “aşure” değildi. Gökalp millî bir Türk musikisinin yaratılmasını istiyordu ve görüşüne göre bu folk müziğinden ibaret olmalıydı; Gökalp Farabi'nin Bizans müziğinden aldığı bir kalıba dayanan Osmanlı müziğini yabancı bir ithal malı saymıştır.²⁸ Gökalp'in bu görüşü Türk müziğinin en büyük otoritelerinden biri olan Rauf Yekta tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.²⁹ Yekta Batı ve Doğu müzikleri arasında çok az fark bulmuş ve İran, Batı ve Hint müziğinden türeyen bir klasik Türk musikişi bulunduğunu ve bunun yanı sıra Türkî halklar tarafından iskân edilmiş her yere yayılmış bir Türk folk müziği olduğunu iddia etmiştir. Yekta, Gökalp'in, 1826'da ocakları yok edilmiş olan Yeniçerilerin “mehter”leri yerine getirilmiş olan askerî marşlar biçimindeki Batı müziğinin Türkiye'ye girmesinden önce Osmanlıların sahip olduğu tek müziğin Farabi tarafından Bizanslılardan kopya edilmiş müzik olduğu yolundaki görüşüne karşı çıkmıştır. Yekta hayal kırıklığını şöyle ifade

²⁸ Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua*, no. 83 (30 Ağustos 1923) bazı değişikliklerle *Türkçülüğün Esasları*'na alınmıştır.

²⁹ Bkz. Rauf Yekta'nın *Türk Müziği* makalesi, *Encyclopedia of Music and Musicians* (New York, 1937), s. 2945-3065.

etmiştir: “Gözlerime inanamadım; üstat (Gökalp) müzik tarihinin gerçeklerine tamamen aykırı görüşler ifade etmiş ve bundan hiç beklenmedik akıllara durgunluk verecek neticeler çıkarmıştır... Bunların kendi araştırma ve tahlillerinin semereleri olduğunu sanmıyorum... Görüşlerini ne Doğu ne de Batı müziği otoritelerinin onaylayacağına inanmıyorum...” Yekta “millî musikimize” yöneltilen bu kadar mesnetsiz saldırılar karşısında daha fazla sessiz kalamayacağını bildirerek Gökalp’in görüşlerini paragraf paragraf düzeltmiştir.³⁰ Bugün Osmanlı müziğinin geniş bir dinleyici kitlesi vardır ve bu müzik, tıpkı büyük Osmanlı divan şairleri Türk edebiyatının klasik şairleri oldukları gibi, klasik Türk musikisidir.³¹

Gökalp’in Osmanlıcılık anlayışı tek taraflı olarak kalmıştır. Genel olarak toplumların ve özel olarak Osmanlı toplumunun kaderini şekillendiren somut ekonomik ve sosyal güçleri bilseydi, Osmanlıcılık hakkındaki yargısı belki de farklı olurdu. Daha önce de belirttiğimiz gibi insiyaki olarak Türklüğün Osmanlılığın bir yan ürünü olduğunu biliyordu, ama Türklük kendi ayakları üstünde duracak kadar güçlü olmadıkça ikisini siyasi ve ideolojik bakımdan bağdaştıramaz adde diyordu. Gökalp Osmanlı toplumunu iki gruba ayrılmış olarak görüyordu: elit tabaka (Osmanlıcılar) ve küteler (etnik Türkler); fakat o bu ayrılığı gerçek sebebi olan sınıf farkı yerine kültürel faktörlere bağlıyordu. Üstelik, saray ve folk kültürleri hiçbir zaman Gökalp’in öngördüğü kadar mutlak bir şekilde ayrılmamışlardı. Konuları ve edebî üslupları 18. ve özellikle 19. yüzyılda, sosyal mobilité artıp birçok alt sınıf bireyleri halk kültürlerini de beraberlerinde getirerek yönetici elit tabakanın ve zenginler sınıfının saflarına geçtikçe, yüksek kültürden aşağı kültüre doğru ve tersine aşağı kültürden yukarı kültüre doğru kaymalar oldu. Siyasi elit konuşma Türkçesini biliyor ve Osmanlı ta-

30 Rauf Yekta, “Ziya Gökalp Bey ve Millî Musikimiz Hakkındaki Fikirler,” *Servet-i Fünun*, no. 1480 (1925): 89-91; Yekta’nın makalesi İsmail Akçay tarafından aynen *Musiki Mecmuası*’na alındı, no.448 (1995): 16-17. Bu sıralarda Osmanlı mirasını savunan Fuad Köprülü, Yekta’yı desteklemiştir; bkz. *Tevhid-i Ekâr*, 28 Ocak 1924.

31 Bkz. Kemal Sılay, *Nedim and the Poetics of Ottoman Courts* (Bloomington, Ind., 1944). Nedim konuşma Türkçesiyle şairler (şarkılar) yazmıştır.

rihi boyunca gerektiği zaman konuşuyordu. Kaldı ki “Türklüğün” ilk savunucuları alt sınıf milliyetçileri değil, Osmanlı hükümetinin her zaman “Türk” olduğunu iddia eden Osmanlı nâzır ve sadrazamları (Mustafa Reşid ve Fuad Paşalar) olmuştur. Ahmed Vefik Paşa (1823-91), Münif Paşa ve Süleyman Paşa gibi daha başka Osmanlı yetkilileri dilsel Türkçülüğün bayraktarlığını yaptılar. Görülüyor ki, Türkçülük Gökalp’in sahneye çıkmasından çok önce, açık bir siyasi amaçla ifade edilmemiş olsa bile, modernist bir Osmanlı-Türk bağlamı içinde su yüzüne çıkmıştır.

Gökalp, kendisi de onlardan biri olan milliyetçi elitleri, “güzide-leri”, medeniyetin taşıyıcıları ve kitlelerin “öğretmeni” olarak görüyordu; ama bu elitler Cumhuriyet döneminde sadece kendilerini *cabil halktan* koparmak, onlara yabancılaşmak ve otantik dilleri olan Türkçeyi katlederek sözde “arılaştırmak” suretiyle maskara etmekle kalmadı, ayrıca kendi modernliklerini kanıtlamak için agnostizmi (insan aklının Tanrı’nın var olup olmadığını bilemeyeceği inancı) benimsediler. Türk olmak iddiası, bir diploma ve resmî bir tayin işlemi, oportünist bir kaldırım mühendisini bir medeniyet ve Türkçülük misyoneri yapmak için yeterliydi. Bu “modernleştirici” elit, siyasi ve ekonomik gücü tekeline alarak sözde “otantik Türkler” olarak telâkki ettiği halka medeniyet götürürken, onu sözde millileştirmek bahanesiyle halk kültürünü yok etti. Modernizm adına hareket ettiklerini iddia ederken Avrupa medeniyetini kastediyorlardı; fakat ne yazık ki, bu medeniyeti demokratik, doğal, insanî ve ilerici muhteva ve boyutlarından yoksun kıldılar. Türkiye’deki asırlık kimlik bunalımı –ki son zamanlarda can alıcı bir noktaya ulaşmıştır– bu elit tabakanın modernizmi ve Türkçülüğü iyi anlayamamış olmasından ve bunların bürokrasi ile aydınların neredeyse dini ve devletin de gayri resmî dini haline gelmesinden ileri gelmiştir. Gökalp hayatta olup bunları görmüş olsaydı, konuşulan Türkçeye yöneltilen bu saldırıları hiçbir şekilde tasvip etmemiş olacağını söyleyebiliriz (ama yine de *Türkçülüğün Esasları*’nın ikinci yarısını oluşturan “Türkçülüğün Programı” adlı bölümünde bu saldırılara bir ölçüde meşruiyet kazandırmış olmanın sorumluluk payını üstlenmesi gerekir.

Gökalp, bireyseliğin yol açtığı anomiye karşı (umutsuzluk, amaçsızlık, toplumsal düzensizlik, köksüzlükten ileri gelen bunalım) en iyi savunma olarak bütün kolektif ve devletçi varlıklara büyük bir değer atfettiği için yanıltıcı bir “sosyalist” etiketiyle damgalanmıştır. Aslında, genel olarak anlaşıldığı anlamda sosyalizm ile hiçbir ilgisi yoktu; sınıf farklılıklarını ve sınıf mücadelesini yadsımış, sadece iş gücünün meslek ve işkolu kategorilerine ayrılmasını kabul etmiştir. Ömrünün sonuna kadar hem duygularında hem eylemlerinde gerçek bir modern sufi olarak kalmıştır. Yusuf Akçura anılarında, iğneleyici bir biçimde, Gökalp’in bir eylem adamı olduğunu fakat daha ziyade “bir “şeyh”, bir ruhanî rehber gibi hareket ettiğini... ve bugünün Türk Gençliğini şimdiye kadar eşi görülmemiş olan en mükemmel kardeşlik olan Türk milliyetçiliği kardeşliğine girmeye ikna etmek için çaba harcadığını” yazmıştır.³² Akçura aynı zamanda Türkçülüğün ve Türkçülerin Gökalp’in zamanından önce de var olduklarını, ama Gökalp’in onları kendi önyargılarına göre değerlendirdiğini bildirmiştir (Hoş, Akçura da Türkçülük anlayışını yaymak için aynı şeyi yapmıştı). Gökalp kalben demokrat görüşlü bir hümanist, iyi niyetli bir aydıydı. Hakikaten, Türklerin millî bilinç seviyesini yükseltmek ve modern çağa ayak uydurmalarını sağlamak istemiştir; ancak bunu yapmak için Türkleri kendi Osmanlı mazilerinden koparmanın şart olduğunu düşünmüştür. Osmanlılarla ilgili her şeyin Osmanlıcılığa sıkı sıkıya bağlı olduğuna, ondan ayrılmayacağına ve dolayısıyla millî bilince bir engel teşkil ettiğine inanıyordu. Dolayısıyla, Cumhuriyetin ilânından sonra, Osmanlı tarihinin incelenmesine ve anlaşılmasına mâni olmak için en yetkili bir ağızdan deliller ve gerekçeler ileri sürmekten geri kalmadı. Bu da aslında millî tarihin inkârı anlamına geliyordu. Taha Parla, Gökalp’in samimi olarak “gelenek-modernlik, devamlılık-değişiklik, milliyetçilik-evrenselcilik ve İslâmcılık-laiklik ikilemlerini bağdaştırmak istediğini ileri sürmüştür.”³³ Şüphesiz Gökalp görünürdeki bu çelişkileri ortadan kal-

32 Yusuf Akçura, “Gökalp Ziya Bey hakkında hatıra ve mülahazalar,” *Türk Yurdu* 2, ser.1 (4 Aralık 1924): 156-62, alıntı s. 162’de.

33 Parla, *Social and Political Thought*, s. 22.

dırmak istemiş ve bunun için elinden geleni yapmıştır; ama bu çelişkili kimliklerin içinde geliştiği ve birlikte varlıklarını sürdürdükleri Osmanlı İslâm çerçevesini reddetmekle aslında bu ikilemleri kalıcı ve çözülmez kılmıştır. Ne de olsa, Gökalp bir siyasi partinin, İttihad ve Terakki'nin hizmetindeydi. Toplumunu ve kimliğini yeniden şekillendirmek için devlet gücüne bel bağlaması hem görüşlerini etkilemiş hem de Türk kimliği hakkında açık ve özgür bir diyaloga girilmesini engellemiştir.

Ziya Gökalp'in eserleri çelişkilerle, destekleyici kanıtlar olmadan ileri sürdüğü dogmatik yargılarla, seçici veri kullanımları ve rastgele Avrupa kaynaklarından alınmış fikirlerle doludur. Kuşkusuz belli başlı yazıları 1908 ile 1924 yılları arasında, durmadan değişen siyasi şartlar altında yazılmıştır. Gökalp düşüncelerini Abdülhamid rejiminin devrilmesi, Jön Türklerin (İttihad ve Terakki'nin) iktidara gelmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması, Türk İstiklâl Harbi, saltanatın ilgası ve Cumhuriyetin ilânı gibi tarihî olaylara adapte etmek zorundaydı. Buna ek olarak, liderlerine bağlı sadık bir İttihadçı olarak partisinin politikalarını savunmak mecburiyetindeydi. Ama bütün noksanlarına rağmen, Ziya Gökalp kuşkusuz 20. yüzyılın en önemli Türk düşünürüdür. İlk kez organizasyonların sosyolojisini, temel sorunlarını tartışmış ve sosyal fenomenlerin incelenmesine uygun kavramları, metodları ve yaklaşımları kullanmıştır. Gökalp Osmanlı İmparatorluğu'nun son safhasını teorik bir çerçeve içine oturtmaya ve kendi toplumunda meydana gelen kimlik değişikliklerini kavramlaştırmaya çalışmıştır. Kendisine rehber olacak yerli bir sosyolojik modeli olmadığı için, bir sanayi toplumunun sorunlarını ifade eden birçok kavram ve metodları Avrupa'dan ödünç almak zorunda kalmıştır; oysa bunlar Osmanlı toplumunun incelenmesine müsait değildi. Buna rağmen, Gökalp, takipçileri fikirlerini doğru anlamış, geliştirmiş ve düzeltilmiş olsalardı, bir Türk sosyolojik düşünce ekolünün temellerini atmış sayılabilirdi. Yine de, Türkiye'nin dönüşümüne içerden bakıldığında, Gökalp, Parla'nın ifadesiyle, "Türkiye'nin altı yüzyıllık bir imparatorluktan yeni bir ulus-devlete geçişinin" tek makul, kapsamlı ve kavramsal haritasını çizmiştir.³⁴ Kuşkusuz, harita, yeni keşfedilmiş bütün toprakların haritaları gibi, yer yer

eksik ve hatâlıydı ama yine de yeni keşifler için bir rehberdi. Gökalp'in yazıları didaktik ve angaje yazılardı, çünkü hem olayların analizini yapıyor hem de kendi fikirlerinin ve sübjektif yargılarının öğretmeni ve promosyoncusu olarak hareket ediyordu. Öğretmen olarak coşkusu, entelektüel merakı, dinamizmi ve cesareti ile temayüz etmiştir. Ama özellikle kişisel mahviyetiyle hayranlık uyandırmıştır. Ömrünün sonuna kadar, çağdaşlarının ihanetleri, bencillikleri ve materyalizmleri ortasında bu olumlu niteliklerini muhafaza etmiştir. Öldüğünde bıraktığı tek malvarlığı küçük ve mütevazı bir evdi. Bu altbölüme Ziya Gökalp'in modernleşme, laiklik ve medeniyet hakkındaki yazılarından bazı anahtar alıntılarla son vermek yerinde olacaktır.

Medeniyet ile din arasında hiçbir ilişki yoktur. Hristiyan medeniyeti diye bir şey yoktur, İslâm medeniyeti diye bir şey olmadığı gibi (s.57).

Ruslar, Büyük (Deli) Petro zorla yenilik getirdikten sonra ilerlemeye başlamışlardı. Bu tarihî gerçek Batı medeniyetinin doğuşunun sebebidir; Doğu medeniyetlerinin geri kalmış olmaları yenilik getirilmemiş olmasından kaynaklanır (s.63).

Medeniyet, bütün milletlerin paylaşabileceği belirli bilimsel, teknolojik kurumların hepsinden oluşur; spesifik olarak tek bir millete ait kurumlar (sadece tek bir dinî inanca ait olanlar gibi) millî kültürü oluşturur (s.53).

İlerlemenin ve Avrupalılara yetişmenin tek bir yolu vardır, o da "Avrupa medeniyetine tam olarak girmektir," Tanzimat reformcuları bu gerçeği anlamışlardır, ama, Avrupa medeniyetini alırken yarı yolda kalmışlar ve bir Batı-Doğu sentezi yaratmaya çalışmışlardır; ama sentez yerine her alanda dikotomi (ikilem, ikilik) yaratmışlardır. Sadece Harbiye, Tıbbiye okulları baştan aşağı Avrupa tipi bir öğretimi benimsemişler ve millî varlığımızı kurtaran kumandalarımızı ve doktorlarımızı yetiştirmişlerdi (s.64).

Japonlar Batı medeniyetine dillerini ve milliyetlerini muhafaza ederek girmişler ve böylece Avrupa'nın gelişmişlik düzeyine ulaşmış-

lardır. Niçin biz de aynı şeyi yapmayalım, Türklüğümüzü ve İslâmî inancımızı muhafaza ederek Batı medeniyetine girmeyelim? (s.66)

Bilinen bir gerçektir ki biz Müslümanlar, bilimi Bizans'tan almışızdır. Şimdi bîz bu Yunan ilimlerinin yerine Avrupa bilimlerini alacak olursak, inancımızdan ve kültürümüzden bir şey kaybetmiş olmayız. Eğer bu sorunlar ayrıntılarıyla açıklanacak olursa, kimse bizim Doğu medeniyetinden ayrılarak Batı medeniyetine girmemi-ze itiraz etmez (s.67).

Gökalp ayrıca Türkiye, Azerbaycan, İran ve Harzem (Türkmenistan)'da yaşayan Oğuz Türklerinin birbirleriyle yakın ilişkiler içinde bulunduklarına ve kültürel bakımdan birleştirilebileceklerine inandığını, ama siyasi birliğe gelince cevabının “şimdilik hayır” olduğunu bildirmiştir.

Türkçülüğün uzun vadeli amacı Turan'dır. Bu Oğuz olmayan Türkleri, yani Kıpçak Türklerini ilgilendirebilir ve bunlar da gelişerek milletleşebilirler. Turan terimi bir etnik-millî ortak paydadır ve dil, edebiyat ve kültür ortaklığında yatan birleşme olanağını ifade eder (s.25).

Turan, Türkçülüğü geliştirmek için bir ütopyik ülkü olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla, Türkçülüğün üç seviyesi vardır: Türklük (Türkiye Türklerinin kimliği), Oğuzculuk (Oğuzizm) ve Turan.

Gökalp siyasi görüşlerini şiirlerle de aşlamış ve kendi ifadesiyle, “nazmı halkı eğitmek için kullanmıştır”. Hepsi de çok sade ve basit bir Türkçeyle yazılmış olan bu didaktik manzumelerin adları içerikleri hakkında bir fikir verir: “Vatan”, “Millet”, “Vazife”, “Sadakat”, “Dil” vs. İkisi de “İstida” adını taşıyan iki şiiri Mustafa Kemal'e hitaben yazılmış olup onu bir dâhi olarak alkışlamış ve bilim ve milliyetçilik sayesinde milleti cehalet ve yoksulluktan ve “Kara Sultan”dan kurtarmasını dilemiştir.³⁵

35 Bkz. Ziya Gökalp, *Yeni Hayat* (İstanbul, 1971). Yayımcı Ali Nühket Gökçek, şiir derlemesine yazdığı önsözde, Gökalp'in 1924'te vuku bulan ölümünden beri basılmadığını ve dolayısıyla insanın sadece Yusuf Akçura'nın *Türk Yurdu*'nda yayımlanan görüşlerine itibar edecek olursa Gökalp'in düşünceleri hakkında yanlış bir izlenime kapılabileceğini yazmıştır.

YUSUF AKÇURA (1876-1935)

Ziya Gökalp 1924'te öldükten sonra, Akçura hızla aydın bir lider olarak önemli ve saygın bir mevki elde etmiştir. Akçura sadece, kendininkiler dahil, Türk etnik milliyetçi düşünceler için bir forum oluşturan örgütleri ve yayınları kurmak, yönetmek ve yönlendirmekle kalmamış, 1929'dan 1932'ye kadar, Türk kültürel ve siyasi hayatına istikamet vermekte Mustafa Kemal'e yardım etmiştir. Bununla birlikte, çok tartışılmış ve biraz ihmal edilmiş, değeri tam olarak takdir edilmemiş bir isimdir. Çünkü tarih, öğretilerinin hedefe tam isabet kaydetmediğini kanıtlamış ve oportünizmini göstermiştir. 1936'da Ankara'da anısına yayımlanması planlanan bir Armağan kitabı hiçbir zaman gerçekleşmediği gibi, Türkçe ve yabancı dillerde yayımlanmış kitapları genellikle çok muhtasar ve eksiktir. Üstelik, 150 küsur makalesi de adeta unutulmuştur. Gökalp'in her yerde görünmesine mukabil, Türkiye'de Akçura'nın adı verilmiş bir anıt veya sokak yok gibidir. Akçura hakkında başlıca bilgimiz 1928 *Türk Yılı*'nda çıkan otobiyografisinden ve bir de Akçura'nın hayatı ve Avrupa'da yayınlanmış fikirleri hakkında kitap büyüklüğünde bir analitik incelemeden kaynaklanmaktadır.³⁶ Bıraktığı miras aslında tartışmalıdır.

Akçura (Akçurin) Kazan'da Simbirska (Simbiro) yönetim biriminin (oblast) Süyebaşı köyünde zengin bir Tatar tüccar ailesinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Baba tarafından Kırım hanlarının akrabası-

³⁶ Georgeon, *Aux Origines*, Akçura'nın bazı eserleri ve kısa hayat hikâyesi için bkz. Temir, *Yusuf Akçura*, s. 81-93. Ayrıca bkz. H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, cilt 1 (İstanbul, 1966), s. 637-49; Abdullah Yusupov, *Gospoda Akçurin* (Kazan, 1974); David Thomas, "Yusuf Akçura and the Intellectual Origins of *Üç Tarz-ı Siyaset*," doktora tezi, McGill Üniversitesi, 1976, kapsamlı bir bibliyografya, s. 207-14; ve Akçura, *Türk Yılı* (1928). Anra'da "Kazan Türkleri" tarafından çıkarılan *Kazan* dergisi bir sayısını Akçura'ya ithaf ve tahsis etmiştir: cilt 18 (1976). Ayrıca bkz. Muharrem Feyzi Togay, *Yusuf Akçura'nın Hayatı* (İstanbul, 1944). Aslı Tataristan Bilimler Akademisine (Rusya) bir tez olarak sunulmuş olan yeni bir çalışma Akçura hakkında Rusya kaynakları içerir. Ben bunun Türkçe çevirisini kullandım: Rafael Muhammedin, *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul, 1998) (Akçura ile Gökalp'i kıyaslar. Mütercim belli değildir). İsmail Gaspıralı'nın karısı ve Yusuf Akçura'nın kız kardeşi olan Şefika Gaspıralı'nın anılarına dayanan yeni bir kitap için bkz. *Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketi, 1893-1920*, yay. Şengül Hablemitoğlu ve Necip Hablemitoğlu (Ankara, 1998). Rusya'nın Tatar Müslümanları hakkında eserler yayımlayan Menger Vakfı'nın yayınıdır.

di. Gaspıralı'nın karısı da hismıydı ve Kırım'da *Tercüman*'ı çıkarmasına malî yardımda bulunmuştu. 1883'te ünlü Yunusoğulları ailesinden gelen annesi Bibi Kamer Banu ile, kısmen babasının 1878'de ölmesi üzerine alacaklılarının baskısından kurtulmak için, İstanbul'a geldi. Akçura burada rüşdiyeyi bitirdi, ondan sonra da 1896'da Harbiye Mektebi'ne girdi. Altı-yedi yıl İstanbul'da kaldıktan sonra, Akçura bir seyahate çıkarak memleketi Kazan'a gitti ve bu onun etnik kökenin ve kültürel devamlılığın gücü hakkındaki görüşlerini derinden etkiledi. Osmanlı başkentinde Akçura daha çok Müslüman Türklerin oturduğu Aksaray semtinde mütevazı bir evde oturmuş, fakat İstanbul'un şık ve müreffeh semti olan Pera'da (bugün Beyoğlu) oturan, Avrupa güçlerinin himayesi altındaki kültürlü, zengin Hristiyan burjuvazisini de görmüştü. Daha sonra memleketi Kazan'ı ziyaretinde, Akçura zengin, iyi eğitim görmüş akrabalarıyla tanıştı. Bunlar mahallî Tatar burjuvazisinin bir parçası olup aynı zamanda Rus bürokrasisinin de saygısını kazanmışlardı. Çarlık yönetimi altında etnik kimliklerini ve İslâmî inançlarını muhafaza etmek için dört yüz yıl savaşımlar ve toplumlarını Tatar ve Müslüman kalarak ıslah etmeyi ve modernleştirmeyi başarmışlardı. Akçura, etnik-ırkî saflık, ekonomik esaretten kurtuluş ve yeni, dinamik bir burjuvazinin millî canlanmanın başlıca şartları olduğu ve saltanat ile Osmanlıcılığın bunun başlıca engellerini teşkil ettiği sonucuna vardı.

Akçura'nın Abdülhamid aleyhtarı duyguları ve tutumu Kazan'ı ziyaretinden sonra büsbütün arttı. Tutuklandı fakat hemen akabinde özgürlüğü savunduğu için affedildi. Üstelik o tarihte henüz gizli İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin üyesi değildi. 1897'de yeniden tutuklandı, fakat bu sefer affedilmeyerek arkadaşı ve milliyetçi yoldaşı Ahmet Ferit (Tek) ile birlikte Libya'nın Fizan şehrine sürüldü, fakat Sahra'nın güneyindeki bu mahrumiyet bölgesine gidecek yerde, 1899'a kadar Trablus'ta kaldılar ve o tarihte Paris'e kaçtılar. 1889'dan 1903'e kadar Akçura *Ecole Libre des Sciences Politiques*'e yazıldı ve Albert Sorel, Anatole Leroy-Beaulieu, Levy-Bruhl, Tarde ve Durkheim gibi çok değerli hocalardan felsefe, sosyoloji, tarih ve linguistik (dilbilim) dersleri ala-

rak fevkalade bir eğitim gördü. Kısaca, Akçura sağlam ve tam bir Batı eğitimi almış ender Türk aydınlarından biriydi ve bir yandan bütün bu bilgileri öğrenip hazmederken, bir yandan da kendi Tatar-Türk ve Müslüman kimliğini muhafaza etmesini bildi. Paris'te Akçura İttihad ve Terakki Cemiyeti'yle yakın ilişkiler kurdu ve gruba katılmamakla birlikte yayın organı olan *Meşveret*'e birçok makaleler yazdı. Cemiyete üye olmaması Jön Türklerin entelektüel seviyelerinin düşüklüğünden ve Osmanlıcılığa bağlılıklarından hayal kırıklığına uğramış olmasından dolayıldı. Osmanlı kurumları üzerine yazdığı mezuniyet tezinin fazla bir orijinalliği yoktu. 1904'te Rusya'ya döndü ve orada *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı ünlü risalesini yazdı. Bu risale Kahire'de çıkan *Türk* gazetesinin 14-28 Nisan ve 5 Mayıs 1904 tarihli sayılarında yayınlandı. *Türk*, Osmanlıcılığın hararetli bir savunucusu olan Ali Kemal'in çıkardığı düşük tirajlı, az bilinen ve az okunan bir gazeteydi. Akçura'nın risalesi son zamanlarda Kazanlı hemşerilerinden biri olan seçkin bir bilim adamı tarafından Türk milliyetçiliğinin "Manifesto"su ilân edilmiştir.³⁷

1904-1908 arasında Rusya'da iken Akçura çok sayıda yazı yayımladı ve Müslümanların siyasi milliyetçilik hareketleriyle yakından ilgilendi. Ünlü Rus Doğubilimci V. D. Smirnov Akçura'nın yazılarından birini "halkı ayaklanmaya tahrik edici" mahiyette bularak yetkililere ihbar edince, Akçura ülkeden ayrıldı. İstanbul'a dönerek kısa bir süre sonra başlıca milliyetçi örgütlerin kuruluşunda rol oynadı ve yayın organlarına makaleleriyle katkıda bulundu. Ne var ki, İttihad ve Terakki'ye katılmamaktaki ısrarı Ziya Gökalp ile aralarının açılmasına ve üniversitedeki öğretim üyeliğinin elinden alınmasına yol açtı. Milliyetçi parti politikasına girme konusundaki iki teşebbüsü; 1912'de kurulan "Millî Meşrutiyet Fırkası"nın başarısızlığı ve mebus olma girişimi sonuçsuz kaldı. Ama İttihad ve Terakki hükümeti yine de kendisini Rusya'daki Müslüman savaş tutsaklarının serbest bırakılması müzakerelerini yürütmek için İsviçre'ye gönderdi.³⁸ Daha sonra bir dizi konferans ve toplantıya katıldı ve bir kez daha Kazan'a dönerek

37 Temir, *Yusuf Akçura*, s. 33.

38 *Rusya Esir Murahhası Yusuf Akçura Bey'in Raporu*'na bakın (İstanbul, 1335 [1919]).

başka amaçların yanısıra Kazan ve Başkırtistan Müslümanlarının özgürlüklerini kazanmaları için çaba harcadı. Akçura, Almanya'nın zaferinin Rusya Müslümanlarının kurtuluşunu sağlayacağına ve İngilizlerle Fransızların Osmanlı topraklarına göz dikmelerine engel olacağına inandığı için, Osmanlı İmparatorluğu'nun Almanya'nın safında Birinci Dünya Savaşı'na girmesini savundu. 1918'de Osmanlılar savaşı kaybedince Rusya'dan İstanbul'a döndüğünde, Akçura İngilizler tarafından tutuklandı, fakat sonradan İttihad ve Terakki'ye katılmadığı için serbest bırakıldı. Akçura'nın İttihad ve Terakki'ye karşı mesafeli tutumu onu Atatürk'e yaklaştırmıştır. 1920'de genç karısını geride bırakıp Ankara'ya giderek Mustafa Kemal'in Kuvay-ı Milliye'sine katıldı ve ömrünün sonuna kadar Atatürk'ün yılmaz bir savunucusu oldu. Kars mebusluğu yaptı ve Ankara Hukuk Mektebi'nde de ders vermeye başladı. 1928 *Türk Yılı*'nda tek ve tutarlı bir evrim çizgisi izleyen bir süreç olarak Türk milliyetçiliğinin tarihini yazdıktan sonra, Atatürk'ün talimatı üzerine, 1931'de *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti*'nin (TTTC; sonradan *Türk Tarih Kurumu*) "kurucusu" ve sonra başkanı olarak önemli bir rol oynadı. Ertesi yıl TTTC'nin ilk genel kurulunu topladı ve Türk tarihine yeni bir istikamet verilmesine yönelik görüşmeleri yönetti. Ama multiplskleroz hastalığına yakalanmış olduğu için, çok geçmeden Ankara'dan ayrılmak zorunda kaldı ve İstanbul'a yerleşerek 11 Mart 1935'te vuku bulan vefatına kadar İstanbul Üniversitesi'nde ders verdi.

Akçura'nın parlak bir zekâsı ve oldukça yüksek bir artistik kabiliyeti vardı (iyi bir portre ressamıydı). Sosyal bilimler alanındaki ciddi ve sistematik eğitimi de bunlara eklenince, insan ilişkileri konusunda gerçekçi bir bilgi ve anlayış hazinesine sahip olduğu söylenebilir. Sorel'in, milletlerin doğuşunun 20. yüzyılın en büyük olayı olduğu yolundaki görüşünü temel bir siyasi gerçek olarak kabul etti. Akçura ayrıca toplumsal ve siyasal olgularla ilgili diyalektik bir anlayış geliştirdi ve bunun yanısıra insan toplumlarının ve milletlerin kaderini biçimlendirmekte sosyal sınıfların ve devletin oynadığı rolün tam bir bilincine vardı. Akçura'ya göre, millet nisbeten yeni bir fenomendi ve ekonomik

değişimlerle sosyal evrimin sonucu olduğu kadar, irade, peşin hükümler ve özellikle devlet eyleminin de eseri idi. Akçura, Rusya’da kapitalizmin doğuşunun eski Müslüman aristokrasisini yıktığına ve tıpkı Hristiyan ticaret erbabının Osmanlı İmparatorluğu’nda yaptığı gibi, kendi ümmetinin millî uyanışını destekleyen bir Müslüman burjuvazisi ürettiğine işaret etmiştir. Akçura böylece bir Osmanlı millî ekonomi ve burjuvazisinin gelişmesini desteklemiştir. Bu amaçla, bir sosyalist olan Parvus’u (Alexander Helphand, 1867-1924) *Türk Yurdu* için ekonomik sorunlar hakkında makaleler yazmakla görevlendirmiştir. Akçura’nın kendisi de hükümeti bir Türk millî burjuvazisinin hızla oluşması için her türlü tedbiri almaya, gerekirse yabancı sermayeye kucak açmaya teşvik etmiştir; bu fikir daha önce de bazı Tanzimat reformcuları ve bu cümleden olmak üzere özellikle Âli Paşa tarafından ifade edilmişti.³⁹

Akçura tarafından öngörülen Türk burjuvazisi, devletin millî gayelerine hizmet edecek, yoksa kendi menfaatleri doğrultusunda hareket eden başına buyruk bir sınıf olmayacaktı. Akçura Avrupa’daki Jön Türkleri “zengin İstanbul bey ve paşalarının” çocukları ve torunları olarak küçümsemiş, statükoyu muhafaza etmek ve Avrupa’nın milliyetçi ve popülist akımlarına ve demokratik özlemlerine kulaklarını tıkamakla suçlamıştır. Akçura’ya göre, Abdülhamid rejiminin sonlarına doğru Osmanlı toplumu şu gruplardan oluşmaktaydı: (1) büyük servetler edinmiş olan askerî ve sivil bürokrasi; (2) iç ve dış ticareti kotrolleri altında bulunduran Müslim ve gayri-Müslim tüccar; (3) İstanbul’un hükümetçe korunan ve beslenen avam tabakası; (4) çıkarlarını ve mahallî nüfuzlarını korumak peşinde olan taşra ileri gelenleri (eşrafı). Akçura, bizim yeni orta sınıflar diye tanımladığımız son iki grubun muhalefet partilerinin belkemiğini oluşturdukları kanâatindeydi. Sonunda İttihad ve Terakki bu grupları kazanmak için gayri memnunların partisi olmaktan vazgeçip zenginlerin sözcüsü oldu. Yine de halk desteğini elde edemeyince, 1918’de Türk-Müslüman küçük

toprak sahibi ve esnafın çıkarlarını savunmaya başladı.⁴⁰ Gerçek Türk milleti, Akçura'nın gözündeki, küçük toprak sahipleri, zanaatçılar, esnaf ve ücretliler, yani aşağı sınıflardı ve milliyetçiler bunları zenginlere, eş-rafa, âyâna, iş adamlarına ve patronları olan sultana karşı "himaye etmek" istiyorlardı.

Akçura milletlerin birbirlerinden ırk özelliklerine göre ayrıldıklarına inanıyor ve 1870 Alman-Fransız Savaşı'nda Almanların kazandıkları zaferi ırkî üstünlüklerine atfediyordu. Tarih, Akçura'ya göre, sadece uluslararası ekonomik güçleri algılamanın bir aracı değil, aynı zamanda bir etnik grubun geçmişinin, şeceresinin ve başarılarının modern milliyetçiliği besleyen dosyasıydı. Akçura ayrıca pan-Türkizmin de önde gelen temsilcisi ve sözcüsü olarak tanınmıştı. Fakat hiçbir zaman dünyadaki bütün Türklerin birleşmesini açıkça savunmamış, hattâ bu konuda seçici davranmıştır. 1928'de *Türk Yılı*'nda çıkan uzun bir yazısının yarısı Rusya'nın Müslümanlarına –yani Tatarlarla Azerilere– ayrılmış, fakat Orta Asya Türklerinden pek az bahsedilmiştir. Aynı şekilde, Akçura Kazan ve Kırım'dan göç eden Müslüman Tatarlarla yakın ilişkiler içine girmiş ve onlara dair pek çok makaleler yazmış, fakat Türkiye'nin Türkleriyle o kadar fazla meşgul olmamıştır. Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'ni, Kazanlı hemşerilerini Rus hâkimiyetinden kurtarmak için bir alet olarak kullanmaya çalışmakla suçlanmıştır. Her halükârda Rusya Türklerinin davasına bağlılığı ona pan-Türkist unvanını kazandırmıştır.⁴¹

Bir milletin soydaşlık veya ırka dayandığına inanan Akçura'nın bu görüşü kendi yerli Kazan toplumunun özel durumundan kaynaklanmıştı. 1552 Rus istilasından beri, beklenmedik bir şekilde, yüksek derecede bir lengüistik, dinî, kültürel ve etnik devamlılık muhafaza etmiş olan Kazan Türkleri 19. yüzyılda nispeten kenetlenmiş bir etnik-millî

⁴⁰ Bkz. Yusuf Akçura'nın 1920'de yazılmış ve "İttifak'a Dair" adı altında *Siyaset ve İktisat* dergisinde yayımlanmış (İstanbul, 1924) makalesine bakın: s. 24-27. Kitap 16 makaleden oluşan bir derlemedir. Ayrıca bkz. "Türk Milliyetçiliğinin İktisadî Meselelerine Dair," *a.g.e.*, s. 140-168.

⁴¹ Georgeon, *Aux Origines*, s. 45-59, vs. Ayrıca bkz. Serge A. Zenkovsky, *Pan Turkism and Islam in Russia* (Cambridge, 1960).

grup haline gelmişler ve hattâ bir dizi “akraba” kabileleri de “Tatarlaştırmışlardı”. Kazan Tatarları kendi etnik kimlik ve kökenlerinden o kadar emindiler ki, Osmanlı Türklerini, Araplar, İranlılar, Çerkezler ve dönme Sırp, Rum ve Yahudilerle karıştırdıkları ve melezleştikleri için zaman zaman küçümsediler. İşte bu bağlamdadır ki, Akçura Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı Osmanlı Türklerinin etnik-millî kimliklerinin gelişmesi (veya keşfi) karşısında kozmopolit engeller olarak görmüştür. Akçura hem Osmanlıcılığı hem İslâmcılığı (İslâm’ı değil), Osmanlı İmparatorluğu’nu bir arada tutmayı başaramamış olan yapay çareler olarak görmüş ve Osmanlı Türklerini bir etnik grup halinde muhafaza edebilmek için bu ideolojilerin etnik milliyetçilik ile değiştirilmesini savunmuştur. Bu görüş en iyi bugün hâlâ Akçura’nın şaheseri olarak kabul edilen *Üç Tarz-ı Siyaset*’te ifade edilmiş olup eleştirel bir analize değer.⁴²

Akçura Osmanlıcılığı, İslâmcılığı ve milliyetçiliği pratik işlevleri ve potansiyelleri bakımından tartışmış ve Osmanlıcılığın siyasi amaçlarıyla İslâmcılığın dinî amaçlarının milliyetçiliğin etnik hedefleriyle çeliştiği sonucuna varmıştır. Osmanlıcılık, Akçura’ya göre sun’î bir devlet icadiydi ve amacı, Osmanlı İmparatorluğu’nun bütünlüğünü korumak için gayri-Müslimlere eşit hak ve özgürlükler tanıyarak mevcut etnik-dinî kimliklerin yerine yeni bir milletlerüstü kimlik yaratmaktır. Fransız Devrimi’nden esinlenmiş ve Osmanlı İmparatorluğu’na III. Napoléon tarafından önerilmiş ve desteklenmiş olan bu görüş Almanya’nın 1870’de Fransa’yı yenilgiye uğratmasından sonra gözden düşmüştü. Akçura yine de, sadece Müslüman Türklerin çıkarları doğrultusunda uygulanmak şartıyla Osmanlıcılığı kabul edebileceğini bildirmiştir. Bu arada, Osmanlıcılığın imparatorluğu parçalanmaktan kurtaramamış olması Osmanlı hükümetinin İslâmcılığı benimsemesine yol açmıştır.

42 Otuz iki sayfalık orijinal makale on tefrika halinde Mısır’da, önce Türkçe *Türk* gazetesinin Nisan-Mayıs 1904 sayılarında arkasından da broşür halinde yayımlanmıştır. 1327 (1911)’de İstanbul’da yeniden yayımlanmış ve müteaddit baskılar yapmıştır. Son baskılarından biri (1987), Akçura’nın öğrencisi ve Türk Tarih Kurumu’nun başkanı merhum Enver Ziya Karal tarafından yazılmış bir önsözü ve bazı yeni bilgileri içerir. *Üç Tarz-ı Siyaset*’in Batı dillerinde metinleri Georgeon’un *Aux Origines*’inde ve İsmail Fehmi’nin çevirdiği İngilizcesi *Oriente moderno* 61 dergisinde çıkmıştır (no. 1-2 1981: 1-20 vs.).

Hükümet bu sayede Osmanlıcılığın da hedefi olan Fransız modeli bir homojen millet yaratılabileceğini ummuştur. Ne var ki, İslâmcılar hem Osmanlı İmparatorluğu'nun çok dinli yapısını hem de etnik milliyetçiliğin Müslümanlar arasından bile çıkabileceği ihtimalini göz ardı etmişlerdi. Üstelik, Akçura'ya göre, Abdülhamid'in pan-İslâmcı politikası Osmanlıcılığın doğal bir sonucu olduktan başka, Jön Türklerin iktidarı döneminde de, yeni bir Türk milliyetçi düşünce akımının doğmasına rağmen, devam etmiştir. Akçura 1908'den önce Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkmış olan milliyetçiliğini –daha önce *İkdam* gazetesi tarafından “Türklük” olarak lanse edilmişti– apolitik olduğu ve ırka (soy ve etnik kökene) dayanmadığı için eksik ve yetersiz bulmuştur: “İrka dayanan bir Türk siyasi milliyet fikri çok yenidir ve ne Osmanlı Devleti'nde ne de geçmiş Türk devletlerinde vardı... İstanbul'da belirli çevrelerin bir Türk milliyeti yaratma arzusunun karakteri siyasi olmaktan ziyade bilimsel (akademik) idi.”⁴³

Akçura İslâm ile İslâmcılık arasında çok önemli bir ayırım gözetmiştir. Ona göre, İslâm “büyük bir Türk milletinin oluşumunda önemli bir unsurdur” ve devletin Türk olmayan Müslümanları da asimile etmesine yardımcı olmuştur. Fakat İslâmcılık gereksiz yere Osmanlı gayri-Müslimlerini ve Avrupalıları telâşa vermiş ve eninde sonunda, etnik kökenlerini gözardı ettiği için Müslümanları bile bölmüştür. Akçura dünya çapında bir Müslüman birliğini gerçekleştirmenin imkânsız bir hayal olduğunu anlamıştı; çünkü İslâm topraklarının büyük bir kısmı Avrupa'nın işgali altındaydı ve “ırk veya etnik kökenin etkisi ve daha başka olaylar, İslâm'ın Batı fikirlerinin bir ölçüde canlandırmaya katkıda bulunduğu etnik ve millî duyguları [kavim ve milliyet taassubu] yoketme arzu ve çabalarına rağmen, din ve imana dayanan siyasi birliği sarsmıştı.”⁴⁴ Akçura'nın kullandığı “taassup” tabiri, o günlerde, Avrupalı ve Rus yazarların çevirilerinde görülen “fanatizm” veya “yobazlık”tan ziyade “hırs,” “ihtiras,” “coşku” anlamına geliyordu. Fakat Akçura, Arap alfabesinin ortak kullanımının ve şeriatın uygulanması-

⁴³ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara, 1987), s. 23.

⁴⁴ A.g.e., s. 32.

nın Müslüman birliğinin kurulmasına bir ölçüde de olsa imkân tanıdığını söylüyor ve şu alışılmadık görüşü ortaya atıyordu: “Müslümanların yasaları şeriatıtan ayrılrsa bile, yasalar Müslüman bir toplumda “Müslüman” bir hükümet tarafından uygulandığı sürece “İslâm yasaları” olarak kalırlardı. Akçura dinin milliyetin bir unsuru olabileceğine ve Türklerin birlik ve beraberliğine katkıda bulunabileceğine inanıyor-
du; ön şart ki, İslâm da, Hristiyanlık gibi, değişsin, kendini yenilesin ve milliyetlerin ortaya çıkmasına izin versin. Akçura bazı milliyetçilerin dine milliyetin ayrılmaz bir parçası gözüyle baktıklarını kabul ediyor, fakat “İslâm’ın Türklerin birleşmesinde gerçek bir işlevi olacaksa, içerden değişikliğe uğramasının ve Hristiyanlığın son zamanlarda yaptığı gibi, milletlerin doğuşuna müsaade etmesinin şart olduğuna” inanıyordu⁴⁵ (Abdülhamid’in de İslâm’ın Hristiyanlık gibi dogmatizmden arınmasını teklif etmiş olduğunu hatırlatalım). Gökalp gibi, Akçura da modernizasyonun ve millî-dinî uyanışın atbaşı beraber gitmesi gerektiğine inanıyordu; modern bir toplumun modern bir dine ihtiyacı vardı.

Akçura, Türkçülük İslâm’ın cazibesinden yoksun olsa da gücünün Türklerin ortak dilinde, ırkında, örf ve âdetlerinde ve dininde yat-
tığını ve Türklerin birleşmesinin herhangi bir başka devlet veya millet için şimdilik bir tehdit teşkil etmediğini ileri sürdü. Ünlü makalesini yayımlayan *Türk* gazetesini Türkçülüğünün sadece Osmanlı Türklerini içeren sınırlı kapsamından dolayı eleştirdi. Makalesini gazeteye sırf adı hoşuna gittiği için göndermiş fakat şimdi yanıldığını anlamıştı. *Türk*, Pekin’den Karadağ’a kadar uzanan bir coğrafyada yaşayan bütün bu Türkleri ihmal ederek sadece “Osmanlı vatandaşı olan Batı Türklerini Türk” saymıştı... Oysa bunların başlangıçlarını sadece Osmanlı İmparatorluğu’nun kurulduğu 14. yüzyıla kadar götürebilmiş (onu da Fransız kaynaklarından öğrenerek) ve sadece onların haklarını savunmuştu. Bu “Osmanlıcı” Türklerin gözünde Türklerin askerî, siyasi ve kültürel (medenî) geçmişi sadece Hüdavendigar [I. Murad, ö. 1389], Fatih [II. Mehmed, ö. 1481], I. Selim [Yavuz, 1520] gibi Os-

manlı sultanlarından ve sadece İbn Kemal, Nefi, Baki, Evliya Çelebi, Namık Kemal gibi Osmanlı aydınlarından ibaretti; Oğuz, Cengiz ve Timur hanlar, Uluğ Bey, İbn Sina, Taftazani, Ali Şir Nevai gibi Orta Asyalı ünlü Türklerden pek söz etmemişlerdir.”⁴⁶ Bu pasaj çok aydınlatıcıdır, çünkü Akçura’nın Türklerin Osmanlı geçmişinden çok, uzak ve yeniden yapılandırılmış anılardan kaynaklanan milletler ötesi kimliği üzerinde durduğunu gösterir.

Akçura’nın makalesine Ali Kemal’den hemen cevap geldi. Ali Kemal Osmanlı hükümetinin belirli bir Osmanlıcılık veya İslâmcılık politikası takip etmediğini ve zaten Türklerin göz kamaştırıcı siyasi gayeler peşinde koşamayacak kadar zayıf olduklarını ve yurttaşlarının kültürel ve ekonomik standartlarını yükseltmeye çalışmakla yetinmesinin daha yerinde olacağını ileri sürdü. Ali Kemal (1869-1922) kendi kendini yetiştirmiş bir mum tacirinin bir Anadolu köyünde dünyaya gelmiş oğluydu. Osmanlıcılığı benimsedi ve İttihad ve Terakki’nin milliyetçi politikasına karşı çıktı. Toplumun barış içinde güçlenmesinden ve mevcut siyasi ve sosyal sistem ve şartlar içinde Tanzimatın reformcu ilkeleri doğrultusunda kişisel olarak ilerlemesinden yanaydı. 1890’larda Paris’e ve daha sonra iktidardaki hanedanın geniş emlakini yönetmek üzere Mısır’a gitti. Kahire’deyken *Mecmua-i Kemal*’i ve son olarak 1902’de *Türk*’ü çıkardı. 1908’de İstanbul’a döndü ve Mülkiye’de ders verdikten başka, politikayla meşgul olmaya başladı. *İkdam*’ın başyazarı olarak –bu gazetenin Paris muhabirliğini yapmıştı– İttihad ve Terakki’nin politikalarına saldırdı ve önce *Ahrar* sonra Hürriyet ve İtilâf Fırkası’nda muhalefet yaptı. Ülkenin geleneklerine ve Tanzimatın ruhuna karşı çıktıkları ve gerçekçi olmayan reform planları uygulamaya kalktıkları için Kemalistlere karşı çıktı. 1922’de, Ankara’ya giderken İzmir’te yakalanarak linç edilmesi olayının şartları hâlâ tam olarak aydınlanmamıştır.⁴⁷

⁴⁶ Akçura, *Üç Tarz*, si 35,62.

⁴⁷ Bkz. Ali Kemal, *Ömrüm* (İstanbul, 1985). Anılar, Ali Kemal’in oğlu ve Türk kordiplomatliğinin önde gelen mümtaz simalarından biri olan Zeki Kuneralp tarafından yayımlanmıştır. Oğlu Sinan Kuneralp İstanbul’da bilimsel kitaplar yayımlayan ISIS’in başındadır.

Akçura'nın okul ve mücadele arkadaşı ve sırdaşı Ahmet Ferit (Tek) Ali Kemal'e manidar bir cevap vererek Osmanlı hükümetlerinin gerçekten bir Osmanlılık ve İslâmcılık politikası uyguladıklarını bildirmiş ve örnekler vermiştir. Ahmet Ferit hükümetin uyguladığı Osmanlı politikanın modernleşmenin ve Tanzimatın sonucu olduğuna ve bunun da Ortaçağ geleneklerinin terk edilmesi anlamına geldiğine inanmıştı. Tanzimat çağıının reformcu politikacıları "Fransız ihtilâl-i kebirinin getirdiği 'halkın temsili' ilkesini kabul etmişler ve bu sayede Osmanlı tebaasının idarî birliğini sağlamaya çalışmışlardır."⁴⁸ Ahmet Ferit'in görüşüne göre, Osmanlılık devletin İslâm'ı ve İslâm birliği fikrini kendi varlığını güçlendirmek için kullanmasına izin vermiş ve böylece, şartlar elverdiğinde, Türkçülüğün başarılarının daha da artmasını sağlamıştı. Ahmet Ferit'e göre, Osmanlılık Osmanlı hükümetinin "en güçlü kalkanı, en büyük savunma politikası ve en uygun amacı" idi. "Halen bir Osmanlı milletin mevcut olduğunu ve bunun mümkün olduğu kadar büyük bir kısmını muhafaza etmeye çalışmamız gerektiğini" söyleyen Ahmet Ferit, Tanzimat politikasını eskisi gibi uygulamanın hükümetin ilk amacı olması lâzım geldiğini ileri sürdü. Halifeliği "İslâm'ı toplumumuzun temel taşı yapmanın bir aracı" olarak görüyor fakat sanki İslâm birliği politikasının eninde sonunda iflasa mahkûm olduğunu hissediyordu. "Henüz Türkçü bir politikamız yok," diyen Ahmet Ferit şöyle devam ediyordu: "Ama Osmanlılık politika, İslâmî politika etkisini kaybedince millî varlığımızı korumakta bize faydalı olacaktır."⁴⁹

Akçura ve Ahmet Ferit aynı sonuca vardılar: devletin ilk amacı Türk milletin önce doğmasını ve sonra ayakta kalabilmesini sağlamaktı. Ancak Akçura'nın Osmanlılığı bu amacın önünde bir engel olarak görmesine mukabil, Ahmet Ferit bu ideolojiyi bir nimet ve fırsat olarak görüyordu. Gerçek şudur ki, 1904'te bu tartışma sürerken

⁴⁸ Ahmet Ferit, Akçura'ya ek, *Üç Tarz*, s.49.

⁴⁹ A.g.e., s. 52-55 vs. Ne gariptir ki, araştırmacılar Akçura'nın İslâmcılık ve Osmanlılık hakkındaki görüşlerini veya Tek'in görüşlerindeki gerçekçi oportünizmi görememişler veya görmek istememişlerdir.

“Türk” tabiri “Osmanlı” ve “Müslüman” tabirlerinin eşanlamlısı olarak kullanılıyordu. Masami Arai’nin ifadesiyle, “Türklük” ve “Osmanlılık” milliyetçi Türklerin gözünde biri diğerinin yerine kullanılabilecek olan tabirlerdi. Milliyetçi olmayan Ali Kemal bile ... “Türk devleti” tabirini kullanmamış mıydı?⁵⁰ Nitekim, Osmanlı Devleti’nin kültür ve lisan bakımından Türkleşmesi o raddeye varmıştı ki, yeni yüzyılın başında, Osmanlı sultan ve halifeleri kendilerini “Türk” olarak tanımlamaya başlamışlardı. Abdülhamid’in kendini Türklükle özdeşleştirmesine yukarda değinilmişti. Son Osmanlı halifesinin hazin akıbeti bir başka örnektir. Abdülmecid Efendi (1868-1944), Türk hükümeti mal varlığını Fransa’ya göndermeyi reddettiği için, Paris’te yoksulluk içinde ölmüştü. Eski halife vasiyetinde “kendi memleketim” dediği Türkiye’de gömülmek istemişti. O tarihte Haydarabad Nizamı ile evli olan kızı Dürrüşehvar Türk hükümetine müracacat ederek Abdülmecid’in Türkiye’de gömülmesine izin verilmesini istedi. Fakat gerek kızının gerek özel sekreteri Salih Keramet Nigâr’ın (ünlü şair Nigâr Hanım’ın oğlu) aynı mealdeki bütün talepleri reddedildi. 1950’de iktidara gelen ve Osmanlı hanedanına sempati beslediği söylenen Adnan Menderes başkanlığındaki hükümete yapılan müracaatlar da bir sonuç vermedi. Halbuki, 1952’de çıkarılan bir kanunla 1924’te yurt dışına çıkarılmış olan 144 kadar hanedan mensubunun Türkiye’ye geri dönmesine izin verilmişti. Nihayet on yıl kadar Paris’te soğuk hava deposunda bekletildikten sonra, son Osmanlı halifesinin naaşı Haydarabad Nizamı’nın aracılık çabaları sayesinde 3 Mart 1954’te Medine’de Cennetü’l-Bâki Mezarlığı’nda toprağa verildi. Kâtibi Keramet Nigâr cenaze törenini şöyle anlatır: “Tabut alacakaranlıkta Cennetü’l-Baki’ye getirildi. Mezar için seçilen yerdeki toprak taşıydı. Sudan’lı mezar kazıcıları bunları ayıklamakta epey zahmet çektiler. Nihayet tabut dualar arasında mezara indirildi. Ondan sonra mezarı çamur ve taşlarla dolduruldu ve Vehhabî âdetine uyularak mezara hiçbir nişan konmadı... Nihayet Abdülmecid Efendi başka hiçbir Osmanlı sultanı-

na nasip olmayan bir şekilde onurlandırılmıştı: Peygamber'in mezarına yakın bir yere gömüldü.” Ne gariptir ki, Türkiye Büyük Millet Meclisi Abdülmecid'in Türkiye'de gömülmesine izin verilmesini istemek için kendisine sunulan dilekçelerin sonuncusuna yıllar sonra ve halifenin Medine'de gömülmesinden sonra cevap vermiştir. Meclis dilekçe sahibine “eski halifenin Medine'de toprağa verilmesinden sonra da hâlâ naaşının Türkiye'de gömülmesi konusundaki eski dileğinde ısrar edip etmediğini soruyordu”! Salih Keramet Nigâr şu cevabı verdi: “Bütün insanlık düşüncelerine meydan okuyarak suçsuz bir insanın cansız bedeninin vatanının toprağında gömülmesine izin vermeyen o insanların zihniyetini ve davranışlarını değerlendirmeyi milletin vicdanına bırakıyorum... Halife, kalbi vatanı Türkiye için derin bir aşkla çarparak ölmüştür.”⁵¹

Osmanlı hanedanının diğer bazı üyeleri, izin verildiği halde Türkiye'ye dönmek istemediler. Örneğin, Damat Celâleddin Paşa ile I. Abdülmecid'in kızı ve Abdülhamid'in kızkardeşi Seniha Sultan'ın oğlu Prens Lütfullah (1880-1973), Türkiye'ye bağlı olmasına rağmen, ömrünün geri kalan kısmını “kendisine misafirperverlik göstermiş olan” Fransa'da geçirmeyi tercih ettiğini bildirmiştir. Lütfullah 1899'da babası ile Avrupa'ya kaçmış ve 1908'de, Adem-i Merkeziyet ve teşebbüs-i şahsi taraftarı ve İttihad ve Terakki muhalifi olarak politikaya girmiş olan ünlü ağabeyi Prens Sabahaddin ile birlikte İstanbul'a dönmüştü. Sabahaddin 1914'te İttihad ve Terakki'nin ileri gelenlerinden Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesi olayına karışmakla suçlanınca, Fransa'ya kaçtı. Lütfullah politikayla ilgilenmedi, fakat 1924'te başta Halife Abdülmecid Efendi olmak üzere diğer hanedan mensuplarıyla birlikte sürgüne gönderildi. Parantez açarak belirtelim ki, Lütfullah kendisiyle mülakat yapan gazetecilere Atatürk'ün

51 Salih Keramet Nigar, *Halife İkinci Abdülmecid* (İstanbul, 1964), s. 76-77 (Bu kitap halifenin gömülmesiyle ilgili resmî yazışmalardan ibaret gibidir). Hanedanın sonu için bkz. Murat Bardakçı, *Son Osmanlılar, Osmanlı Hanedanının Sürgün ve Miras Öyküsü* (İstanbul, 1992). Bkz. bölüm 11'in hilafetle ilgili bahisleri. Osmanlı Hanedanının kaderi için bkz. bölüm 16 ve 50 no.lu dip notu.

çok olumlu bir portresini çizerek güzel bir tarafsızlık ve nesnellik örneği vermiştir.⁵²

Osmanlı hanedanına karşı takınılan resmî tutum Türkiye'nin değişen politikasını ve tarihî yorumunu gösterir. Çağdaş gelişmeleri tarihî perspektifleri içinde yorumlama programının çerçevesinde 1996 Ekimi'nde II. Mahmud, Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in İstanbul'da Divanyolu'nda aynı türbenin çatısı altındaki mezarlarını ziyaret ettim. Binanın tamiri ve bakımı pek çok sultan türbelerini onarmış olan Türbeleri Koruma ve Yaşatma Derneği tarafından üstlenilmişti. Üç sultanın türbeleri, yurt dışında ölenler de dahil olmak üzere Osmanlı hanedanı mensuplarının gömülü oldukları bir mezarlık içindeydi. Abdülaziz'in mezarındaki yeni kitabede, Midhat Paşa sultanın öldürülmesine karışmış olmakla suçlanmakta ve dolayısıyla sultan genel kanâat doğrultusunda intihar etmiş olmak günahından arındırılmaktadır (Abdülaziz 1299'dan beri toplam 36 sultan içinde intihar ettiği rivayet edilen tek hükümdardır). Mezarlık müze haline getirilmiş olup halka açıktır. Fakat iddialı, ukalâ ve küstah bir din adamının gözetim ve denetimi altında bulunmaktadır. İslâm ve Osmanlılar hakkında her şeyi bildiğini iddia eden bu adama Sultan Abdülmecid'in nerede gömülü olduğunu sorduğumda bana cevap veremedi! (Türbesi Fatih'teki Yavuz Selim Camii'nin avlusundadır.)

1912-13'te Balkanlar'ın geri kalan kısımlarının da kaybının büyük bir etkisi oldu ve bu arada Akçura'nın durumunu güçlendirerek etnik milliyetçilik tezinin daha büyük bir rağbet görmesini sağladı. Türkçü dernekler ve dergiler hızla çoğaldı. Fakat bunların etnik milliyetçiliği saldırgan bir biçimde savunmaları tutucu milliyetçilerle İslâmcıların şiddetli misillemelerine yol açtı. Zira onlar için "millî" ve "dînî" kimlik aynı şeydi. 1904'te Ali Kemal ve Ahmed Ferit tarafından sert bir şekilde eleştirildikten sonra, Akçura bir süre için kendine özgü pan-Türkizm'i terkederek Osmanlıcılığa biraz daha yaklaşır gibi oldu. Nitekim, tevhid-i Etrak (Türklerin birleşmesi) ile tevhid-i İslâm'ı birbi-

rine karıştırmakla hatâ ettiğini itiraf etti ve Osmanlı hükümetinin aynı politikayı dışarda da izlemeden pekala içerde hem Türkçü hem İslâmcı politikalar takip edebileceğini kabul etti. Akçura 1911’de yeniden pan-Türkizm’e döndü. Bu, *Üç Tarz-ı Siyaset*’i yayımladığı ve İttihad ve Terakki’nin Türkçülüğü desteklemeye başladığı yıldır. 1911 yılı aynı zamanda *Türk Yurdu* dergisinin yayımlandığı ve aynı adı taşıyan ve dil ve soydaşlığa dayanan Türkçülüğü savunan örgütün kurulduğu yıldır. Ama Akçura *Türk Yurdu*’nda İslâmcılığa açıkça saldırmaya ancak Balkan Harbi’nden sonra başladı ve her zamanki gibi şimşekleri üzerine çekti. Ünlü bir edebiyatçı, gazeteci ve Osmanlıcı olan Ebuzziya Tevfik yalnız Akçura’yı eleştirmekle kalmadı, aynı zamanda “Tatar” ile “hunhar” (kana susamış) arasında bir kelime oyunu yaparak hem Tatar tabirini küçümsedi hem de Tatarlara iftira etti. Arkasından da Rumları, Kürtleri ve Arapları Türklerle birleşerek bir Osmanlı-Türk milleti oluşturmaya çağırırdı.

İslâmcı *Sebilü’r-Reşad* (eski *Sırat-ı Müstakim*) gazetesinde yazan Babanzade Ahmed Naim Türkçüleri dini inkâr eden “safkan Türkçüler” ile İslâm’ın yanısıra dil ve soydaşlığı da Türk kimliğinin temelleri olarak kabul eden “İslâmcı Türkçüler” olmak üzere ikiye ayırdı. Ahmet Naim milliyetçilik veya “asabiyet-i kavmiye”nin Müslümanların birliğini ve kardeşliğini bozacağını iddia etti. Çok sağlam bir İslâmî eğitim ve kültürü olan Ahmet Ağaoğlu cevap olarak İslâm’ın etnisiteyi değil, kabileciliği reddettiğini yazdı. Ağaoğlu, İslâm ile milliyet arasında hiçbir çelişki görmüyor ve Türklerin İslâm’a katkılarını övüyordu. Bu tür tartışmalar Cumhuriyetten sonra da devam etti, fakat bunların tahlili bu kitabın kapsamını aşar.⁵³ Cumhuriyetin bu tartışmaları yasaklaması, birçok Türk’ün devletin belirlediği bir kimliğin kendisine zorla kabul ettirilmesinden duyduğu kaygıyı gidermeye yaramadı.

Etnisite, din, Osmanlıcılık vs. üzerine bu tartışmalar Osmanlı

53 Ahmet Naim ile Ahmet Ağaoğlu arasındaki tartışmaların metinleri için bkz. İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi - Metinler, Kişiler*, cilt 1, 2. baskı (1986). Ağaoğlu hakkında bilgi için bkz. Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community* (New York, 1985).

aydınlarının bu terimlere atfettikleri çok farklı anlamları yansıtıyordu. Bazıları Türklerin yeni ortaya çıkmakta olan kimliğini veya Türklüğünü tarihî-kültürel bir perspektif içinde tanımlamaya ve Osmanlıcılık, İslâmcılık ve modernizm gibi hepsi de Osmanlı Türklerinin yakın geçmişinden kaynaklanan konseptlerle uzlaştırmaya çalışıyorlardı. Başta Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura olmak üzere, başka ideologlar ise Türklerin kimliğine fütürist bir ütopya saptayarak sosyolojik teoriler açısından bakıyorlardı. Masami Arai, Osmanlı Türkleriyle Rusya göçmenlerinin milliyet anlayışları arasında, iki tarafın da arayı kapatmak için işbirliği yapmalarına rağmen, büyük farklar bulunduğunu söylerken belki de haklıydı.⁵⁴

İdeolojiyi sadece bir milletin oluşum sürecindeki pratik faydası bakımından yargılayan Akçura, etnik milliyetçiliği imparatorluğun ayakta kalması için değil ama etnik bir grup olarak Türklerin bekasını sağlamak için en iyi fırsat saymıştır.⁵⁵ Avrupa emperyalizmini ve Doğu Sorunu'nun ortaya atılmasını, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını amaçlamakla ve Hristiyanlık ile Müslümanlık arasında devam eden mücadelenin bir parçası olmakla suçlamasına rağmen, Akçura hâlâ Avrupa medeniyetinin ve kültürünün benimsenmesinden yanaydı. Kültürün millî ve benzersiz (unique) olduğunu ve bu itibarla millî kültürel varlığı tehlikeye sokmadan ödünç alınamayacağını iddia eden Ziya Gökalp'in aksine, Akçura kültür ile medeniyet arasında fazla bir fark gözetmemiştir. Daha ziyade, ırk ve etnik özelliklerinin bir milletin bağımsız varlığını muhafaza edebilmesi için yeterli olduğunu ve İslâm'ın, daha önce de belirttiği gibi, etnik milliyetçiliğin kültürel ve tarihî unsurları haline gelerek bekasını ve ümran ve refah yolunda ilerlemeler kaydetmesini sağlayabileceğini düşünmüştür. Akçura da bir popülistti ve büyük kütlesi Türk olan köylülere daha yüksek bir eğitim ve hayat

54 Arai, *Turkish Nationalism*, s. 4 ve müt. Ayrıca bkz. Arai, "An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History," *Oriens* 27 (1991): 1-10

55 Akçuraoglu Yusuf, "Nutuk", *TürkTarihi Encümeni Mecmuası* 97 (1929): 1-25, alıntılar s. 2, 25. Makale Atatürk'ün ünlü söylevini göklere çıkarmıştır: "20. yüzyılın en büyük olaylarından birini yaratmış olan büyük adam aynı zamanda o olayın tarihini yazmıştır" ve "Yeni Türk devletinin kuruluşu İslâm dünyasının büyük devriminin başlangıcıdır."

seviyesine ulaşabilmeleri için yardım edilmesini öneriyordu. Ziya Gökalp'in popülizmi ise daha ziyade kültürel: ona göre, halkçılık (popülizm) elitlerin medeniyeti kitlelere götürmesinden ve buna karşılık olarak da onların halk kültürünü ve ruhunu masnetmesinden ibaretti. Bu iki teoriyi Türkiye'de milliyetçilik, İslâm ve modernizmin (Batılılaşma) gelişmesi pratiğinde test edecek olursak, Akçura'nın haklı olduğunu, çünkü teorisinin devlet düzeyinde üstünlük kazandığını, ama Gökalp'in teorisinin de aydınlar ve modernist-milliyetçi çevrelerde revaç ve hüsn-i kabul gördüğünü söyleyebiliriz.

MEHMET FUAD KÖPRÜLÜ (1890-1966)

Köprülü milliyetçi, bir ideolog olarak fazla tanınmamıştır, çünkü bir tarihçi olarak kazandığı uluslararası şöhret ve itibar milliyetçi yönünü biraz gölgede bırakmıştır. Ama Türk millî tarih yazarlığının (historiyografisinin) babası sayılır.⁵⁶ Ziya Gökalp'in bir taşra kasabasında mütevazı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmesine ve Yusuf Akçura'nın bir Rusya göçmeni olmasına mukabil, Fuad Köprülü İstanbul'da çok ünlü bir ailenin mensubu olarak dünyaya gelmiştir. Atalarından biri olup 1655 ile 1661 arasında sadrazamlık yapmış olan Köprülü Mehmed Paşa Arnavut asıllı olmakla beraber tamamen Türkleşmişti. Amasya bölgesinde "Köprü" kentinde yaşayan köklü bir Türk ailesinin kızı ile evlendi. Fuad Köprülü'nün kendi ebeveyni İstanbul'daki en zengin kütüphanelerinden birinin sahipleri olup Osmanlı kurulu düzeninin mensuplarıydılar. Babası adliye çalışıyordu ve annesi bir İslâm bilgini olan Arif Hikmet'in kızıydı.

Köprülü'nün zekâsı küçük yaşlarda kendini gösterdi. İptidai ve rüşdiye okullarını bitirdikten sonra, İstanbul Hukuk Mektebi'ne yazıl-

⁵⁶ Köprülü hakkında geniş kapsamlı bir biyografi yoktur. Oldukça ayrıntılı eserlerden biri George T. Park'a aittir, "The Life and Writings of Mehmed Fuad Köprülü: The Intellectual and Turkish Cultural Modernization," doktora tezi, Johns Hopkins Üniversitesi, 1975. Halil Berkay'ın *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü'sü* de Köprülü'nün tarih felsefesinin Marksist ideoloji açısından ilginç ve faydalı bir analizidir. Köprülü'nün oğlu Orhan F. Köprülü'nün Fuad Köprülü'sü de (Ankara, 1987) ünlü tarihçinin en iyi kısa biyografilerinden biridir ve eserlerinin de hepsini saymıştır.

di fakat bu eğitim kurumunun akademik seviyesini o kadar düşük buldu ki, ailesinin kütüphanesinde kendi kendini yetiştirmeyi tercih etti. Farsça, Arapça ve Fransızca öğrenen Köprülü 1905'te daha onbeş yaşındayken saygın yazı yayın hayatına atıldı. 1908'de *Türk Derneği* dergisinin yazı ailesine katıldı ve aynı zamanda *Türk Yurdu* ve *Türk Ocağı* dergilerinde de çalıştı. Burada Ziya Gökalp'in etkisi altında kaldı. Başlangıçtan beri temel bir sorunda anlaşmış gibiydiler. Köprülü'nün esas tarihî tezi şuydu: Osmanlı Devleti, kendi folk kültürleri heterodoks İslâm'ı eski Türkî gelenek ve inançlarla karıştıran etnik Türkler tarafından kurulmuştu. Bu Gökalp'in, yüzyıllarca süren bir Osmanlı kozmopolitliğine rağmen ayakta kalmış olabilen safkan bir Türk etnik kültürünün var olduğu yolundaki köklü inancına paraleldi. Aslında ikisi birbirlerini etkilemişlerdir. İkisinin de Fransız kültür ve felsefesine merakı vardı. Örneğin Köprülü, Gustave le Bon'un birçok kitabını ve başka Fransız yazarlarının edebî eserlerini Türkçeye çevirdi. 1919'da Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı anıtsal eserini yayımladı.⁵⁷ Bu ona hemen uluslararası bir ün ve fahrî doktoralar kazandırdı⁵⁸ (1948'de Stalin, Köprülü'ye Moskova Bilimler Akademisi tarafından verilen doktor unvanını geri aldırdı; sebebi de, Köprülü'nün Stalin'in Türkiye üzerindeki toprak iddialarını eleştirmiş olmasıydı. 1950'de Köprülü dışişleri bakanı olunca, Sovyetler bu unvanı kendisine yeniden vermek istedi, fakat Köprülü teklifi reddetti). 1923'te Köprülü İstanbul Darülfünun'a Türk Edebiyatı profesörü oldu.

Sonunda Gökalp, Köprülü'yü Mustafa Kemal'e tanıştırdı ve tavsiye etti. Atatürk bu genç tarihçiye hayran oldu ve 1924'te onu Maarif Vekâleti'ne danışman yaptı. Köprülü'nün Cumhuriyet yöneticileriyle ilişkileri başından beri koptu kopacak gibiydi, çünkü üstü örtülü bir şekilde de olsa rejimin Osmanlı tarihine ve kültürüne yönelttiği sal-

57 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul, 1919).

58 Köprülü üzerine bibliyografik incelemeler için bkz. Fevziye A. Tansel, "Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları için Basılmış Bibliografyalar ve Bunlara Bazı İlâveler," *Türk Kültürü*, no. 68 (Haziran 1968): 543-56 ve no. 93, 120, 157 (1970-75). Şerif Hulusi, *Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları için Bir Bibliyografya, 1912-1940* (İstanbul, 1940); Sami N. Özerdim, *Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü bibliyografyası, 1908-1950* (Ankara, 1951).

dırılara karşı çıkmıştı. Buna rağmen, 1927'de Türk Tarih Encümeni'nin başkanlığına getirildi ve Osmanlı geçmişinin topyekûn inkârına karşı çıkan üç-beş kişiden biri oldu. 1932'de toplanan ve Türk tarihinin incelenmesine yeni bir yaklaşım getirmek görevini üstlenen Birinci Türk Tarihi Kongresi'ne katıldı; ancak Köprülü, Türkiye'nin bir numaralı tarihçisi olarak kabul edilmekle birlikte, kongreye katılımı pasif, isteksiz ve biraz zoraki oldu. Kongrede okunan tebliği biraz formalite kabilinden ve baştan savma ve Türk edebiyatı tarihi üzerinde daha önce yayımlanmış olan görüşlerinin tekrarından ibaretti. Eleştirilere cevap vermek için de sadece bir kez kürsüye çıktı.⁵⁹ Bu arada kongre Türk fikir hayatında bir dönüm noktası oldu. Yusuf Akçura'nın fiilî başkanlığında toplanan kongre –resmî başkan kanuna göre Maarif Galip Vekili Reşit Galib'ti– Osmanlı tarihiyle çok az uğraşıp daha ziyade Türklerin İslâm-öncesi tarihi üzerinde durdu ve Rusya'dan gelen göçmenlerin kozlarını paylaşmalarına fırsat tanıdı.

Köprülü *Türkiyat Mecmuası*'nın, *Millî Tettebular Mecmuası*'nın (1915) ve *İslâm Ansiklopedisi*'nin Türkçe çevirisinin yayımlanmasını ya bizzat yönetti ya da çıkarılmalarına önayak oldu. *Halkevleri*'nin başlıca yayın organı olan *Ülkü* (1936-41) dergisinin de baş editörlüğünü yaptı. Atatürk'ün ölümünden sonra, Köprülü 1943'de, belki de tek parti döneminin astığı astık kestiği kestik Cumhuriyet Halk Partisi'yle (CHP) istemeyerek de olsa uzlaşmaya varmasının mükâfatı olarak milletvekili seçildi. Buna rağmen, bir süre sonra Celal Bayar, Adnan Menderes ve Refik Koraltan ile birlikte CHP'den istifa ederek 1946'da muhalif Demokrat Parti'yi (DP) kurdu. Partisi 1950'de seçimleri kazanarak iktidara gelince Köprülü yeni hükümette dışişleri bakanlığına getirildi; ancak 1956'da bu görevden ayrıldı ve bir yıl sonra da liderlerinin anti-demokratik tutum ve davranışlarını protesto etmek amacıyla Demokrat Parti'den istifa etti. Köprülü, 1950'den 1954'e kadar, CHP tarafından 1923 ile 1945 arasında gerçekleştirilen bazı aşırı reformları düzeltmek ve Osmanlı-İslâm aleyhtarı bazı tedbirleri yumuşatmak

59 Köprülü'nün tebliği için bkz. *Birinci Türk Tarihi Kongresi: Konferanslar, Münakaşalar* (Ankara, tarihsiz, tah. 1932), s. 82, 308-320.

amacıyla bir dizi yasa çıkaran DP hükümetinde bakanlık yapmıştı. 1960'ta hükümeti deviren askerî cunta tarafından, DP'nin tüm liderleri ve milletvekilleriyle birlikte tutuklandı fakat Yassıada yargılanmalarında beraat etti. Türk millî tarihinin duayeni 1950'den sonra pek kayda değer bir şey yazmadı ve Ankara'da geçirdiği bir trafik kazası sonucunda sağlığı düzelemedi. 1966'da da hayatını kaybetti. Köprülü'nün mezar taşındaki kitabe yazılırken "eski" kelimelerin anlamlarını bilmeyen ustalar tarafından yapılan imlâ yanlışları Türkiye'nin eski ve yeni kültürleri arasındaki uçurumun hazin ve sembolik bir örneğidir.

Köprülü'nün milliyetçi-modernist felsefesi en güzel ifadesini, NATO'nun Eylül 1951'de Türkiye'yi üyeliğe kabul etmesi üzerine yaptığı teşekkür konuşmasında bulmuştur. Köprülü şöyle demiştir: "Katıldığımız Kuzey Atlantik İttifakı sadece askerî ve siyasi bir topluluk değildir; aynı zamanda bir kültür ve medeniyet ortaklığı, bir demokratik milletler toplumdur... İttifak çağdaş medeniyet içinde yüksek bir gelişme düzeyine ulaşmış olan demokratik milletlerden oluşmuştur."⁶⁰ Türkiye'nin 18 Şubat 1952 günü NATO'ya kesin kabulünü böyle ifade eden Köprülü, Gökalp'in yaşıyaydı uluslararası medeniyet veya Batı diye ifade etmiş olacağı bir teşkilâta resmen girişini müjdelemiştir.

Köprülü, daha önce Avrupalı veya Türk araştırmacılar tarafından çok az bilinen bir yığın tarihî, sosyo-kültürel ve siyasi yazıyı tek tek ve kapsamlı bir şekilde gözden geçirerek incelemiş ve çözümlemiştir. Türklerin kendilerine özgü saygın ve seçkin bir etnik kültüre sahip olduklarını iddia eden Köprülü bunun bazen dinî terimlerle ve pek ortodoks sayılamayacak bir biçimde ifade edilmiş olduğunu; erken Osmanlı Devleti'ni kurmuş olanların bir edebî-dinî, etnik Türk kültürel geleneğine kök salmış olduklarını; ve Osmanlı İmparatorluğu'nun nüvesinin, 15. yüzyılın ortasından sonra başlayan "uluslararasılaşmaya" rağmen Türk kaldığını belirtmiştir. Köprülü kendiliğinden bir milliyetçi ideoloji icat (formüle) etmemiş, onun yerine Türklerin millî kimliği-

ni tespit edecek bir yığın kültürel ve tarihî veriler toplamış ve kullanmıştır. Köprülü, hocası Gökalp gibi, folk kültür ve dilinin Türk millî kimliğinin temelini oluşturduğuna inanmıştır. Ama Gökalp'in tarihin belirleyici gücünü gözardı etmesine karşılık, Köprülü folk kültürünü tarihî evrimin ürünü addetmiş ve saray üslupları ve edebiyat gibi çeşitli etkilere tâbi olduğunu varsaymıştır. Köprülü'ye göre, Türklerin kendilerine özgü etnik kültür ve kimliği Orta Asya geçmişlerine kök salmış olmakla birlikte, Selçuklular dönemi boyunca bağımsız olarak gelişerek erken Osmanlı Devleti'nin hayatında, kurumlarında ve özellikle edebiyatında yeni biçimler almıştır. Köprülü eski Türk halk edebiyatını ve halk diniyle yakın ilişkilerini incelemek için gerekli bir metodolojiye büyük önem vermiştir. Özellikle 16. ve 17. yüzyılların halk ozanlarının Türk edebî üsluplarını yaratmaktaki rollerini vurgulamış, bunların edebî kaynaklarını ve evrimini incelemiştir. Edebiyatın bir milletin etno-kültürel karakteristiklerini ifade ettiğine inandığı için, Türklerin halk edebiyatları sayesinde Osmanlı sistemi altında "millî" özelliklerini muhafaza edebildiklerini belirtmiştir. Köprülü'nün folklor popülist-etnik yaklaşımı, Osmanlı edebiyatını esas itibarıyla Farsça ve Arapça'dan türemiş addeden eski Osmanlı edebî düşünce ekolünden keskin çizgilerle ayrılmıştır.

Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ı zamanın sınavından geçmiştir. Bu kitap, aynı zamanda çoğu Sufi mistik tarikatlerin kurucuları ve/veya üyeleri olan Türk halk şairlerinin edebî ve tarihî bir incelemesidir. Köprülü ilk kez, Orta Asya mutasavvıfı Ahmet Yesevi (ö.tak.1166) ve Yunus Emre, Hacı Bektaş vs. gibi Yesevi geleneğini Türklerin yeni vatanı Anadolu'da devam ettiren diğer halk ozanlarını fikirlerine, ifade biçimlerine ve edebî üsluplarına dikkat çekmiştir. Köprülü Türk halk edebiyatının kaynaklarının İslâm'dan önce geldiğine ve kendi heterodoks karakterini muhafaza ederek, Türklerin Müslümanlığı kabul etmelerinden ve Selçuklular ve erken Osmanlı dönemlerinde belirgin İslâm-Türk biçimlerini kullanmaya başlamalarından sonra da, gelişmeye devam ettiğine inanmıştır. İslâm'ın Anadolu'da Türk kimlik ve kültürünün oluşmasındaki rolü

hakkındaki bu temel tezini, 1922’de yayımlanan ve sebebi kolayca anlaşılabilir sebepler yüzünden o zamandan beri Türkiye’de bir daha basılmayan, çok önemli fakat az bilinen bir makalesinde açıklamıştır.⁶¹ Köprülü bu makalesinde, hem göçebe hem yerleşik düzene geçmiş Oğuz Türkmenlerinin Anadolu’ya geçmeden önce Şamanizmi benimsediklerini ve çeşitli zamanlarda Mandeizm (Sabiilik), Budizm, Manikeizm (Manicilik) ve Hıristiyanlık gibi dinleri de kabul ettiklerini belirtmiştir. Üstelik, bu eski dinlerinin ve ibadetlerinin güçlü izleri İslâm’ı kabul etmelerinden sonra da Türklerin etnik kültürünün bir parçası olarak devam etmiştir. “Sufi baba” veya “dede”ler Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu zamanında bu heterojen folk din-kültürüne bir Türk-İslâm karakteri vermişlerdir. Köprülü’ye göre, *babalar* (halkçı Sufi “azizlerine” verilen onursal unvan) ve dervişler “Türk *kam* ve *ozanlarının* (Şaman gezgin şairler) İslâmlaştırılmış bir versiyonu” idi ve Anadolu’da eski Türk kültürlerini sürdürmüşlerdir.

Köprülü, Yesevi tarikatine mensup veya Melâmiye şeyhleri ya da “Horasan Sufileri” olan birçok Türkmen babalarının ve bunların yanı sıra “İran, Irak ve Suriye’den gelen her inançta başka insanların Anadolu’ya, “darü’l-cihad”a geldiklerini iddia etmiştir. Ama Oğuzları –yani Anadolu ve Azerî Türklerinin ataları olan etnik Türk kabilelerini– anlayabildikleri bir dilde ve eski etnik geleneklerine uyan mistik fakat sade ve popüler İslâm imajları kullanarak ve coşturarak eyleme çağırılar” başta “babalar” olmuştur.⁶² Aynı uyanık, serbest fikirli “babalar”dır ki, daha sonra Türkmen kabilelerini kendi sultanlarının dinî-siyasi düzenine –yani katı dinî kuralları savunanlara ve Selçuk ve erken Osmanlı sultanlarının baskıcı düzenine– başkaldırmaya çağırmışlardır.

61 Köprülü’nün “Anadolu’da İslâmiyet” başlıklı dizi makalesi *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*’nda yayımlanmıştır: 2 (1922), 281-486. Bu makale, Franz Babinger’in ünlü bir makalesine cevap olarak yazılmıştır. Babinger, “Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung” başlıklı bu yazısında, Türkiye’de İslâm’ın İran kökenli olduğunu iddia etmişti. Gary Leiser yeni bibliyografik bilgiler ekleyerek, Köprülü’nün makalesini *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion* başlığı altında ustaca İngilizceye çevirmiş ve haşiyeler ilâve etmiştir (Salt Lake City, Utah, 1993). Bu bildiğim kadarıyla Köprülü’nün makalesinin ikinci baskısıdır.

62 Köprülü, “Islam in Anatolia,” çev. Leiser, s. 5.

Köprülü'nün fikirleri bugün değişik bir biçimde yeniden gündeme getirilmiştir. Osmanlı tarihi, İslâm ve modern Türkiye arasında bir uzlaştırma arayan yeni revizyonistlerden biri erken Osmanlı Devleti'nde yönetenlerle yönetilenlerin Anadolu ve Rumeli mistikleri olan "abdallar" tarafından temsil edildiği şekilde göçebe kabilelerin folk İslâm'ını paylaştıklarını iddia eder. Sünnî İslâm siyasallaştırılmış ve Safevilere karşı siyasi tepkiler yüzünden dogmatik hale gelmiş ve sultanın mutlak otoritesini meşrulaştırmak için kullanılmıştır. 1839 Tanzimat Fermanı'ndan sonra bu dogmatik İslâm imparatorluğun gerilemesinden sorumlu tutulmuştur. Köprülü'nün değerlendirmesine göre, 1876'daki ilk Anayasa hareketi entelijensyanın bu siyasallaşmış, mutlakiyetçi İslâm'a karşı bir tepkisi olduğu kadar, Türklerin eski folk İslâm'ına bir dönüş teşebbüsüydü. Sultan Abdülhamid'in İslâmcılığı ise Türklerin ilk zamanlardaki İslâm'ının çarpıtılmasına karşı bir tepkiydi.⁶³

Köprülü'nün görüşüne göre, bir Sufi tarikatı olan Kalenderiye'nin aşırı Alevî (Şii) eğilimleri Türkmen kabilelerin ve özellikle İsmaililerin *batmî* inançlarının hâkim olduğu Suriye Türkmenlerini etkilemiştir. Kısaca "babalar" Şii doktrinlerin ve batınî inançların Türkmenler arasında yayılmasına alet olmuşlardır. Örneğin, Köprülü, Selçuklu sultanı Keyhusrev'e karşı patlak veren kanlı isyanın kışkırtıcısı olan Baba İshak'ın Kalenderî ve aşırı bir Alevî olduğuna inanır.⁶⁴ Köprülü ayrıca Baba İshak'ın Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk ve Simavnalı Şeyh Bedreddin'in doktrinal öncüsü olduğunu ileri sürmüştür. Bir zamanlar eşitliği ve sosyal adaleti savundukları için sosyalist sayılarak övülmüş olan bu üç insan da bugün etnik Türkî unsurun temsilcileri olarak görülürler. Her ne kadar Köprülü Türk etnik kültürünün Orta Asya folk dinine dayandığını iddia etmişse de, bu kültürün gerçek millî Türk karakterini Anadolu'da edindiğini açıkça belirtmiştir. 11. yüzyıl ile 12. yüzyıl arasında gelişmeye başlamış ve erken Osmanlıların zamanında

63 Ahmet Yaşar Ocak, "II. Abdülhamid Dönemi İslâmcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslâm'ına Genel bir Bakış Denemesi," Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, 27-29 Mayıs 1992: Bildiriler (İstanbul, 1944), s. 107-25

64 Köprülü, "Islam in Anatolia," çev. Leiser, s. 15-18.

gelişmesini sürdürmüştür. Köprülü'ye göre bu Türk etnik kültürün Su-fi temsilcileri Arap ve Acem Sufilerinden farklıydılar. Arap ve Acemlerin tekkelerde sakin ve münzevî bir hayat sürüp tefekküre dalmalarına mukabil, “babalar” ve “abdallar” (Rumeli Sufileri) faal cihad yanlıları ve İslâm-Türk misyonerleriydiler. Köprülü'nün vardığı sonuca göre, Anadolu 11. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar “babaların” yönettiği Türk Oğuz kabileleri tarafından etnik olarak Türkleştirilmiş ve dinî olarak İslâmlaştırılmıştır. Onların sayesinde, göçmen Türkmen kabileleri ve kırsal sınıflar, şehirler Sünniliği kabul ettikleri zaman bile, Türk-İslâm folk kültürlerini muhafaza etmişlerdir; ancak kırsal alanlar, folk İslâmî Türk kültürü ve kentsel Sünnilik birbirlerinin nüfuz sahalarına ve dinî inançla 11 göçebe Türk devletleri Anadolu'nun Türkleştirilmesinde ve yeni bir etnik-İslâmî kültürün yaratılmasında anahtar bir rol oynamışlardır.⁶⁵ Bununla beraber, Türkmenler sık sık aykırı inançlarının etkisi altında kalarak Selçuklu ve Osmanlı yetkilileriyle ve kurulu dinî düzenle çatışmışlar ve Türkmen kardeşlerini, Osmanlıların, Akkoyunlular ve Safeviler gibi Müslüman düşmanlarına katılmaya teşvik etmişlerdir.

Köprülü 1934'te Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği bir dizi konferansta, Osmanlı Devleti'nin Türk “background”u üzerinde uzun uzadıya durdu.⁶⁶ Belki de yanılarak, Osmanlı Devleti'nin kurucuları olan Ertuğrul ile oğlu Osman'ın Kayı Aşireti'ne mensup olduklarını iddia etti, ama Kayı'nın geri kalan Türkmen kabilelerine hâkim olarak tek başına bir devlet kuracak kadar kalabalık olmadığını kabul etmekten de geri kalmadı. Paul Wittek, bir yığın filolojik kaynaklara dayanarak, Kayı Aşireti'nin Osmanlıların ataları olamayacağını ve Ertuğrul ile Osman'ın muhtemelen bir başka küçük Türk kabilesine

65 Bunlar Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleridir. Bkz. John Woods, *The Aqqyunlu: Clan, Confederation, and Empire* (Princeton, N.J., 1974); ve Faruk Sümer, *Karakoyunlular* (Ankara, 1967).

66 Bkz. Mehmed Fuad Köprülü, *Les origines de l'empire ottoman* (Paris, 1935), s. 5-19. Ben, Fransızca ve Sırpça-Hırvatça çevirilerinin giriş bölümlerini veren 1959 baskısını kullandım. Ayrıca bkz. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara, 1959) ve M. Fuad Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. ve yay. Gary Leiser (Albany, N.Y., 1992).

mensup olduklarını ileri sürmüştür.⁶⁷ Rumeli (Balkan) Türk kültürünün Anadolu Türk kültürünün bir uzantısı olduğunu iddia eden Köprülü Osmanlı Devleti'nin ne Bizans İmparatorluğu'nun bir taklidi olduğunu, ne de birkaç Batılı tarihçinin iddia ettikleri gibi, spontane bir dinî coşku ve gayretkeşlik patlayışının veya kitle halinde İslâmiyet'i kabul edişin sonucu olduğunu, olsa olsa Anadolu'nun Türk-Selçuk tarihinde mantıkî bir silsile tekil ettiği olduğu sonucuna varmıştır.⁶⁸ 11. ve 13. yüzyıllar arasında Anadolu'da kendilerine özgü kültürleriyle yükselen Türk beylikleri Selçuk Devleti'nin parçası oldular ve Selçuklular da eninde sonunda Moğollar tarafından dağıtılarak yirmi küçük fief veya tımara bölündüler. Bu fief-prenslikleri (beylikleri) yeniden bir araya getirerek Anadolu'yu sağlam bir şekilde Türkleştirmek teşebbüsüne önce bunlardan biri olan Germiyanogulları tarafından girilmiş ve daha sonra Osmanlılar tarafından tamamlanmıştır. Dolayısıyla erken Osmanlı Devleti, Köprülü'nün belirttiği gibi, “zeval bulan Selçuklu Saltanatı'ndan ve halefleri olan beyliklerden bağımsız ve onlarla hiçbir ilgisi olmayan bir etnik ve politik varlık değildi... Yeni bir sentez, Selçukluların, Danişmendlerin ve Anadolu beyliklerinin temelini teşkil eden Anadolu Türklüğünün 13.-14. yüzyıllar zarfında geçirdiği siyasi ve içtimaî evrimden doğan yeni bir tarihî terkiptir.”⁶⁹

Erken Osmanlı Devleti'nin kurucuları, Köprülü'ye göre, elitlerini ve bürokratlarını, Mihailoğulları ve daha birkaç dönme hariç, Türk aristokrasinin içinden seçmişler ve bütün yüksek mevkilere Türkleri yerleştirmişlerdir. Ne var ki, 15. yüzyılın ortasından itibaren, Osmanlı Devleti bir imparatorluk statüsünü ve özelliklerini kazanmaya başlayınca, “Osmanlılaştırılmış” çeşitli başka unsurlar, yani ihtida etmiş “kâfirler”, yönetime katılmışlar ve devleti “beynelmileleştirmişler-

67 Bkz. Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington, Ind., 1983).

68 Bkz. Mehmed Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar* (İstanbul, 1931); *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* şeklinde kısaltılmış bir başlıkla 1981'de yeniden basılmıştır.

69 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 110.

70 A.g.e., s. 83.

dir”.⁷⁰ Ama yine de bu Osmanlı devlet yapısı eski Türk-İslâm toprağına kök salmıştı. Köprülü’ye göre, Osmanlı İmparatorluğu bir Türk milleti yaratmayı başaramamıştı, çünkü devletin tarihini ve çekirdek terki-bini gözardı etmişti. Aynı şekilde, Tanzimatçılar ve Jön Türkler de böyle bir halk veya millet yaratmak istedikleri halde, imparatorluk fikrine dört elle sarıldıkları için muvaffak olamadılar. 1919’de kaleme aldığı bir makalede, Köprülü Osmanlıcılığı Araplar, Rumlar, Ermeniler gibi çeşitli etnik gruplar arasında bir ittifak kurma teşebbüsü olarak tarif etmiş ve bunun imkânsız olduğunu belirtmiştir. Köprülü milliyetçiliğin temeli olarak ırkı reddetmiş ve Türk milliyetçiliğini ırkçılığa karşı, hümanist ve milletlerin eşitliğine saygılı tarif etmiştir.⁷¹ Sonraki günlerde bir millet yaratma çabaları klasik Osmanlı Devleti’nin hanedana ve İslâm’a dayandığı gerçeğini gözardı etmiştir. Bu kilit nokta üzerinde fazla durmayan Köprülü altı yıl kadar önce Osmanlı Devleti’ni bir Türk Müslüman saltanatı ve Türkçülük temeline oturtacak şekilde yeniden yapılandırmak için üst düzey yetkililerine tavsiyeler sunduğunu bildirmiştir.⁷²

Yukarda özetlendiği gibi, Köprülü’nün Türk milliyetçiliğine dair görüşleri, onun da, Ziya Gökalp gibi, aşağı sınıfların Osmanlı İmparatorluğu’nu “uluslararası döneminde Türk millî etnik kültür ve kimliklerini muhafaza ettiklerini ve gayri millî katkıları kaldırmak suretiyle bunları bir biçimde yeniden keşfedebileceğini göstermiştir. Köprülü, 19. yüzyıldaki Osmanlıcılığın tamamen yeni tipte bir millet yaratıcı süreç olduğu ve çok etnik kökenli Osmanlı toplumunu yeniden yapılandıran sosyo-ekonomik güçlerin geleneksel unsurlara yeni bir biçim ve ortaya çıkmakta olan Türk milletine yeni bir kimlik vermeye muktedir olduğu gerçeğini gözardı etmiştir. Halk kültürünün, 19. yüzyılda büyük ölçüde Osmanlıcılık sayesinde gelişen sofistike bir idarî, sosyal ve hukukî üstyapı olmadan, tek başına yeni bir millet oluşturmuş olabileceğine dair hiçbir kanıt yoktur. Merkezî bir hükümet tarafından yeni bir sosyal, ekonomik ve yapısal çerçeve içinde uygulanan Osmanlı-

71 Bkz. Mehmed Fuad Köprülü, “Milliyetçilik ve Irkçılık,” *Ülkü* no. 80, Nisan 1940.

72 Bkz. Mehmed Fuad Köprülü, “Osmanlılık Telâkkisi,” *Akşam*, 28 Ekim 1918. (Çok aramama rağmen bu “proje” bulunamamıştır.)

cılık sayesinde ki, dağınık etnik Türk şehir ve kabile çekirdekleri bir araya getirilebilmiş ve daha sonra siyasi ve millî bir kimliğe bürünen yeni, geniş etnik bir birim halinde kaynaştırılabilmektedir. Yüzyıllardan beri devleti kontrol etmiş olan geleneksel Osmanlı eliti, bir millet yaratmak için gerekli ideoloji, sosyal yapı ve motivasyondan yoksun olduğu sürece, toplumu yeni bir organizasyon biçimine sevk edemezdi.

Köprülü'nün Türk milliyetçiliğinin doğuşuna katkısı hayatî bir önemi haizdir. Türklerin çok eski zamanlardan beri kendilerine özgü bir kültüre ve kendilerine özgü bir dile sahip oldukları görüşünü destekleyecek bir teori icat etmiş ve bu kültürel teoriyi Türklerin kendi yakın geçmişlerinden kapsamlı tarihî verilerle kanıtlamaya çalışmıştır.⁷³ Teorisi resmî destek bulamamışsa, bunun tek nedeni Cumhuriyet rejiminin Türklerin İslâmî ve Osmanlı geçmişini inkâr etmek konusunda ki kararlılığından ibaretti. Ama Köprülü'nün engin bilgisi, objektifliği ve tahlil kudreti ve bunların yanısıra metodolojiye büyük merakı ve kaynakları kullanmaktaki isabeti yorumlarını inandırıcı kılmaktadır. Gerçekten de, Gökalp aşağı sınıf Türklerin kendilerine özgü kültürleri olduğu görüşünün tarihî dayanaklarını Köprülü'ye borçludur. Ama Gökalp bu kültürü tarihî bağlamından çıkarmış ve onu gerçek bir tarihî temelden yoksun salt seküler bir etnik-millî kültür olarak göstermiştir.

SONUÇ

Türk milliyetçiliği üç ayrı kimlik değişimi safhasından geçmiştir. Birinci uzun, tarihî safha (1865-1908) mahsus planlanmış bir süreç olmayıp artan iletişim ve okuryazarlığın ve yeni elitlerin yükselişinin bir yan ürünüydü. Kimlik değişimi süreci bu elitler arasında başlamıştır. Bunların eski kimliği etnik kökene bakılmaksızın, devletle ilişkileri ve kendilerinden menkul Osmanlılıkları tarafından belirlenmişti ve buna bir de ortak bir amaç olarak ilerlemeyi veya çağdaş medeniyeti bir ide-

73 Köprülü'nün fikirleri hakkında daha geniş kapsamlı bir görüş için bkz. Mehmed Fuad Köprülü[zade], *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul, 1919) ve bir dizi önemli makaleleri, özellikle "Türk Edebiyatının Menşei," *Millî Tettebular Mecmuası* 2, no. 4 (1913): 1-78.

oloji olarak benimsemiş olmalarını eklemek gerekir. Devlete karşı bir mal sahibi yaklaşımı içindeydiler ve sanki tapulu maliki olarak sultanhanedanın yerine geçmek istiyorlardı. Benedict Anderson, siyasi milliyetçiliğin doğması için paylaşılmış bir kimliği gerektiren bir toplum duygusunun şart olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁴ Böyle bir toplum içinde, bireyler siyasi bir sözleşmenin kendilerini diğerlerine bağladığına ve onlarla salt soydan daha geniş bir yakınlık ve beraberliği paylaştıklarına inanırlar. Gerçi, Türkiye bakımından bu yeni toplum siyasi bağları sağlayan Osmanlıcılık ve İslâmcılık çerçevesi içersinde ortaya çıkmıştı; ancak elitler, toplumun birden çok kimliğini yansıtan uygun bir kimlik arayacak yerde yeni Türk milletinin tek kimliği olarak etnisiteye yönelmişlerdi.

Kimlik değişiminin ikinci safhası Jön Türkler 1908’de iktidara geldikten ve Osmanlı-Müslüman düzeninin sembolü olan Abdülhamid 1909’da tahttan indirildikten sonra başlamıştır. Özellikleri, Türkçülüğü benimseyen veya destekleyen gruplara hükümet tarafından, kendisinin açık seçik bir etnik Türkçü politikası olmasa da, destek sağlanmış olmasıydı. Jön Türk hükümeti, resmen Osmanlıcılığı savunmuş ve Abdülhamid’in siyasi cazibesini yok etmek için İslâm ritüel ve törenlerini ikinci planda bırakmış ve din adamlarıyla geleneksel liderlerin bazı “siyasi” güçlerini sınırlamıştı. Mesela şeyhülislâm kabinenin dışında bırakılmıştı. Jön Türklerin “sekülerizmi”, kısa bir pozitivist söylem döneminden sonra, laik ideolojiyi de desteklemek ve teşvik etmekten çok, bürokratik etkinlik sağlamaya yönelik tedbirler almakla sınırlı kaldı. Ama birçok aydın gittikçe artan ölçüde pozitivistimin, ilerleme ve modernizme götüren tek yolun bilim olduğu görüşünü benimsemek anlamına geldiğine inanmışlar ve bu görüş birçok Jön Türk liderinin gizli ideolojisi haline gelmiştir. Bu arada, “millet” fikri esaslı bir değişikliğe uğramıştır. Osmanlıcılık ve İslâmcılıkta ifadesini bulan millet fikri etnisitenin üstünde bir siyasi toplumdur. Nitekim, Osmanlıcılık modern milletin başlıca yasal ve siyasal temellerini atmış, fakat gerçek

74 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra, 1983).

dayanışma ve birliğin ideolojik unsurlarını üretememiştir. Milletin eski siyasal dinsel toplum imajının yerine bir yenisini getirememiştir; ortaya çıkan Osmanlı “milleti”nin büyük çoğunluğu Müslümanlardan ibaret kalmış, 1876 ve 1877 Kanun-ı Esasî ve Meclis-i Mebusanı’nda öngörülmüş olan ortak vatandaşlık kavramına ve siyasi katılım fikrine yer verilmemiştir. Millet temelde bir Osmanlı Müslüman siyasi toplumu olarak ortaya çıktığı için, gayri-Müslimleri soğutmuş ve yabancılaştırmış, onları Müslüman çoğunluğun hâkim olduğu üniter bir devlette azınlıklar durumuna getirmiştir. Garip ve ironik bir şekilde, bütün dinî cemaatleri kendi kendilerini yöneten, kültür ve dil bakımından özerk birimler olarak gören eski Osmanlı sisteminin yerine, hâkim çoğunluğun kültür ve dilinin üstünlük kazandığı merkezîleşmiş bir millet-devlet biçimindeki Avrupa modeli getirilmiştir. 1912-13 ile 1918 arasında, mütecanis olmayıp çeşitli etnik ve dilsel gruplara ayrılmış olan Osmanlı Türk milletini etnik bir Türk milletine dönüştürmek için çabalar harcanmıştı. Osmanlılık ve İslâmcılık pratikte terkedilmiş fakat buna rağmen devlet ilkeleri olarak muhafaza edilmişti. Bu süre içerisinde Jön Türkler ve Türkçülüğün başlıca iki temsilcisi olan Yusuf Akçura ile Ziya Gökalp Osmanlı milletini Türkçülüğe dönüştürmeye çalıştılar. Devrimlerinin hedefi olan Abdülhamid ve saltanatıyla ilgili her şeyi suçladılar; devletin bekasını temin etmek ve yeni rejimin Abdülhamid rejimine üstünlüğünü kanıtlamak için yeterince ekonomik, bilimsel ve askerî güç kazanmaya çalıştılar; ve son olarak, aynı zamanda devleti, çekirdek bir etnik gruba, yani devletle özdeşleşmiş ve ona tamamen sadık bir millete odaklanmış yeni bir siyasi toplum temeline oturtmak zorundaydılar.

Jön Türklerin uygun etnik kimlik arayışları sırasında sınıf mülahazaları da önemli bir rol oynamıştır. Sıradan Türkler “kendi” devletlerinde en yoksul, en az gelişmiş etnik gruptular; oysa, “kendi” imparatorluk liderleri, kendilerine ister Müslüman, ister Osmanlı, ister Türk desinler, refah ve bolluk içinde yaşıyorlardı. Jön Türklerin liderleri alt orta sınıflardan geldikleri için, imparatorluk düzeninin zengin, üst tabakalarını devletin gerçek temeli sayılan etnik Türklerin içler acı-

şı durumuna kayıtsız kalmalarını kolaylıkla eleştirebiliyorlar ve kınayabiliyorlardı. Tunalı Hilmi (1891-1928) *Memiş Çavuş* adlı oyununda, her şeye rağmen vatanına büyük bir sevgiyle bağlı olan ve sadakatle orduya hizmet eden bir köylü çocuğunun yürekler acısı fakirliğini dramlaştırmıştır. Jön Türkler onun için devleti fakir veya orta halli Türkler adına kontrol altına almış olmalarını haklı göstermek için eşitlikten medet ummuşlar, eşitçilik ilkesini üstü kapalı şekilde övmüşlerdir; oysa, aslında kendileri de ne eşitçi, ne sosyalist, hattâ ne de popülistler.

Jön Türkler, kozmopolit bir Osmanlı-Müslüman cemaatine hizmet etmektense, devleti milletin hizmetine koşmaya ve etnik Türk'ü milletin temeli yapmaya karar verdiler. Adını yeni duyuran bir gazeteci ve İttihad ve Terakki'nin silâhşörü olan Hüseyin Cahid (Yalçın) partinin yayın organı *Tanin*'de devletin tek meşgalesinin Türkler olduğunu yazdı. Hem Yusuf Akçura hem Ziya Gökalp etnik Türklüğün milletin kimliğini belirlemesi gerektiğine ve Türkçülüğün bu kimliği yaratmak ve yaymak için en uygun ideoloji olduğuna inanmışlardı. Akçura'nın görüşüne göre, kişinin kimliği tarihî bakımdan içinde doğduğu grubun etnik soyu (ırkı) tarafından belirlenir ve ortak dini ve dili tarafından desteklenir. Akçura Osmanlı Türklerinin siyasi bilinç eksikliğini etnik bilinç yokluğuna değil, modern bir millî burjuvazinin ve etnik Türklerle bütünleşmiş bir ekonomik sistemin yokluğuna ve devletin etnik-millî bir endoktrinasyon (fikir aşılama) programı geliştirememiş olmasına atfetmiştir. Osmanlı yöneticilerini, reformlar ve Avrupa ile ilişkileri sayesinde ekonomik güç, incelik ve derin bilgiler edinmiş fakat Avrupa'nın milliyet kavramını ve bir sosyal ve ulusal sorumluluk duygusunu massedememiş bir statü grubu olarak görmüştür. Akçura bu itibarla hükümetin gücünü kullanarak millî kimliğe sahip bir Türk burjuvazisi yaratmasını ve bu burjuvazinin devletin temeli haline getirilmesini tavsiye etmiştir. Gökalp ise, milletin özünün kültürü olduğuna, bu kültürün de dil, din, örf ve âdetler ve etno-kültürel özelliklerin toplamından oluştuğunu inanmıştır. Böyle bir milletin çeşitli siyasi sistemler altında yüzyıllarca varlık ve benliğini muhafaza edebile-

ceğini fakat kendini kanıtlamasını engelleyen politik sistem çözüldüğü zaman temel kimliğini yeniden kazanacağını belirtmişti. Kısaca, Gökalp Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün Türklerin millî devletin yeni siyasi çerçevesi içinde etnik kimliklerini ve kültürlerini yeniden kanıtlamalarına ve sergilemelerine izin vereceğine inanıyordu.

Akçura da Gökalp de 20. yüzyılı milletlerin ve milliyetçiliğin çağı olarak görmüşlerdir. Akçura, devletin, amacına en uygun unsurları seçerek ve vurgulayarak, bir milletin kimliğini ve kültürünü yaratmak ve yeniden şekillendirmek için hemen hemen sınırsız bir kudret ve kabiliyeti olduğunu ileri sürerken, Gökalp, eğitim alanı dışında, hükümetin doğrudan müdahalesine daha az önem vermiştir. Gökalp'e göre etnik bir toplumdan bir millet yaratmak (ki bu süreç Türkiye'de yeni oluşmaya başlamıştı) daha çok temelden gelen bir gönüllülük süreciydi ve hükümetin rolü eğitim yoluyla kimliğini tanımlamaya, kanalize etmeye ve halk kitlelerine yaymaya yardım etmekten ibaretti. Gökalp ideal Türk milletini sınıfsız yekpare bir toplum olarak görmüştür. Bu toplum, sosyal ve etnik ihtilâflardan kurtuldukça, etnik Türk folk kültürünün yukarıya doğru akarak ve gerekli inceltmeleri ve uyarlamaları yaparak, tek bir dil etrafında inşa edilmiş bütün bir milletin kültürü haline gelmesini sağlayacaktı. Gökalp ve Akçura, "millî kahraman"ın, karizması ve olağanüstü öngörüsü olan millî liderin millî irade ve kimliği ifade etmeye yetkili ve muktedir tek kişi olduğunda birleşmişlerdi. İkisi de Atatürk'ü övmüşler ve böyle bir liderin ta kendisi olarak alkışlamışlardı (gerçi Gökalp İttihad ve Terakki lideri Talat Paşa'yı da övmüştü). Akçura ve Gökalp, otantik Türk etnik kültürünün İslâm'ın da Osmanlıların da tarih sahnesine çıkmasından çok öncesinden beri var olduğunu ve milliyetçiliğin bir biçimde Türkleri o tarihî kültüre bağlayacağını söylemek istemişlerdir.

Bu arada Mehmed Fuad Köprülü de modern Türklerin tarihinde kilit kültürel ve tarihî devamlılıklar bulunduğunu kaydetmiş ancak Osmanlılarla bugünün Türkleri arasındaki ilişkiyi, ekonomik ve sosyal güçleri kesin bir şekilde değerlendirerek saptayamamıştır. Türklerin Orta Asya kökleri etkiliydi ve Rusya Müslümanlarının 19. yüzyılda

özel bir siyasi-kültürel baskıları olmuştı, ancak Osmanlı tarihinin seyrini belirleyen Osmanlılara yakın güçler olmuştur. Akçura ve Gökalp tarihi keyfî bir şekilde kullanarak Türkleri İslâm öncesi kökenlerine bağlamaya çalışmışlardır; oysa yapmaları gereken Türkçe konuşan Osmanlıların nasıl olup da kendilerine zamanla Türk dediklerini anlamaya çalışmak olmalıydı. Başlıca amaçları Türkleri mümkün olduğu kadar Osmanlı siyasi geçmişinden ve bunun neden olduğu aşağılık duygusundan uzaklaştırmak ve onları Avrupa modernliğini ve medeniyetini tümüyle kabul etmeleri suretiyle istikbale yöneltmek olduğundan, Köprülü'nün Türklerin Rumeli ve Anadolu'da erken Osmanlı geçmişini vurgulamasını göz ardı ettiler ve onun sadece diğer görüşünü benimsediler: yani Orta Asya edebiyatının ve folk İslâm'ının Türk millî kültür ve kimliğinin kaynakları olduğunu. Köprülü folk İslâm'ının Orta Asya köklerini kabul etmiş ama aynı zamanda Anadolu'da dönüşüm geçirerek benzersiz "Türk" özellikler kazandığının altını çizmiştir.

Akçura, Gökalp ve Köprülü İslâmcılığı bir devlet ideolojisi olarak ve pan-İslâmcılığı da onun dışışlerine bir uzantısı olarak reddetmişlerdir. Üçü de İslâm'ı millî kültürün zorunlu bir kültürel ve ruhanî unsuru olarak görmüşler fakat dine kişisel bir seçim ve karar konusu gözüyle bakmışlardır. Devlete dinle ilgili bazı sorumluluklar tanıdılar ama ileride cumhuriyetin belirgin özelliklerinden biri olan devlet-din çatışması bu üç milliyetçi yazarın düşüncesinden uzak kalmıştır. Bununla birlikte, etnik kökeni siyasi kimliğin bir parçası olarak kabul etmeyen ve devletin bunu kendi amaçları doğrultusunda kullanmasına karşı çıkan aşırı tutucu İslâmcılar hem Gökalp'i hem Akçura'yı ırkçı ve dinsiz olmakla suçlamışlardır. Aslında bütün bu tartışmaların nedeni Osmanlıcılık ve İslâmcılığın ürettiği evrenselci kimliklerle yeni doğmakta olan Türk ulus-devletinin daha spesifik etnik-millî kimliğini bağdaştırmak sorunuymdu. Kilit sorun, Osmanlıcılık ve İslâmcılık tarafından üretilen ve içselleştirilen kimlik ve değerlerin homojen bir ulus-devletin kültürüyle bütünleştirilerek muhafaza edilip edilemeyeceği sorunuymdu. Ortaya çıkmakta olan milletin tam kimliği ve adı ise bir başka dikenli sorundu.

Osmanlıcılık ve İslâmcılığın Türk kimliğinin oluşmasındaki yerinin tatmin edici bir şekilde değerlendirilmesi bugüne kadar Türk kimlik ve milliyetinin en önemli sorunu olarak kalmıştır. Türklerin imparatorlukta etnik gruplardan –bunların en kalabalık ve Osmanlı tarihiyle en yakından ilgili olanı iken– sadece bir tanesi olmak durumundan çıkıp devletin efendileri olmaları en az iki önemli sorun doğuruyordu. Birincisi, bu çeşitli kimlikleri kendini korumak için yaratmış olan devlet artık tarafsız kalamazdı ve bu etnik gruplardan biri, yani Türkler lehinde tavır takınmak zorundaydı. İkincisi, Türklerin dilini, kültürünü ve törelerini benimsemeye ve desteklemeye karar vermiş olduğuna göre milleti bu doğrultuda kültürel bakımdan homojenleştirilmesi ve sekülerize etmesi gerekirdi.⁷⁵

Akçura, Gökalp ve bir ölçüde Köprülü başlangıçta Osmanlıcılığı, İslâmcılığı ve Türklüğü bağdaştırmaya veya hiç değilse ilişkilendirmeye çalışmışlardır, çünkü bu üç ideoloji zaten birbirlerine çok yakın ve organik bağlarla bağlıydı. Gökalp Azeri akıl hocası Hüseyinzade Ali'nin düşüncesine paralel olarak Türklüğün, İslâm'ın ve modernizmin (Avrupa medeniyeti) modern Türklerin kimliğinin ayrılmaz parçaları olduğunu şüphe götürmeyecek şekilde kabul etmiş fakat Osmanlıcılığı tümüyle reddetmiştir; sadece dünyevî (sekülerize, laik) İslâm'ı millî kültürün bir parçası olarak kabul etmiştir. Akçura Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı kabul veya reddetmek için faydayı kriter olarak almıştır ve en önemli yazılarına daha yakından baktığımızda, Türkçülüğe öncelik tanımakla beraber, ilk iki evrensel kimliği 1912-13'e, yani imparatorluğun Balkanlar'daki topraklarının sonuncusu da elden çıkıncaya kadar reddetmemiştir.

Türk milliyetçiliğinin gelişmesindeki üçüncü safha, Cumhuriyetin iki ayrı döneminde yer almıştır: 1923-30 ve 1930-46. Cumhuriyet şimdi Türklerin üçlü kimliği sorununu kucağında bulmuş ve tepeden inme kararlar halletmiştir. Osmanlı-İslâm geçmişini tamamen inkâr etmiş ve soy ve nesebin Türklerin siyasi kimliğinin temeli olduğuna ka-

75 Jön Türklerin din hakkındaki gerçek görüş ve yaklaşımları için bkz. Hanioglu, *The Young Turks*, s. 201-202.

rar vermiştir. Ne var ki, devlet gücü bile her şeyi değiştiremez. Osmanlı geçmişi ile çağdaş Cumhuriyet arasında temel toplumsal, ideolojik, kültürel ve tarihî devamlılıklar kalmıştır. Dolayısıyla, Türkiye’de sonu gelmez bir kimlik bunalımı yaşanmıştır; kimi gruplar sadece İslâm’ı vurgularken, kimi Osmanlı geçmişini, büyük çoğunluk ise Cumhuriyetin ilke ve doktrinlerini benimsemiştir. Devlet başta hem nalına hem mihına bir vaziyet takınırken, sonunda “reform”dan yana tavır almış ve “laikliği” ilkesi ve inancı yapmıştır. Devlet 1932’de Halkevleri’ni yaratmış ve “hars”ın, yani Türk Ocaklarının Türk kültürüne ilişkin İslâmî-tarihî anlayışı yerine tamamen laik, materyalist bir halk kültürünü getirmiştir. 1953’te Halkevlerinin hepsi kapatıldı ve yeniden açılmaları için harcanan bütün çabalar boşa gitti. 1995’te Ankara’da Halkevlerinin genel merkezini ziyaret ettim. Başında 1960’ta halkın oyuyla iktidara gelmiş olan Demokrat Parti hükümetini deviren Milli Birlik Komitesi’nin bir üyesi vardı ve Atatürk’ün mirası saydığı halkevlerinin yeniden açılmasını istiyordu. Fakat örgüt dinamizmini kaybetmiş ve yolunu şaşırmıştı. Tıpkı boş yere hâfızalardan silmek istediği Osmanlı geçmişi gibi bir hoş seda olmuştu.

Toplum-cemaat canlı bir organizma olarak kendi evrim çizgisini izlemiş ve çoğu zaman devlet politikalarına ters düşerek Osmanlı tarihini ve İslâm’ı “millî” kimlik ve özelliklerinin bir parçası haline getirmiştir. Fakat bunun özü devlet tarafından tanımlanan ve askerler tarafından korunan ve desteklenen resmî kimlikten farklıdır. 1946’dan sonra demokrasinin tedricî olarak Türkiye’nin gündemine girmesi, soya sopa dayalı resmî Türk kimliği doğmasına meydan okumaya başlamıştır. O zamandan beri, yoğun şehirleşme ve bunun sonucu olarak kentsel ve kırsal kesimlerdeki “folk” kültürlerinin etkileşimi, okuryazarlığın artması, sanayileşme, genişleyen iletişim şebekeleri, nüfus kompozisyonlarındaki değişiklik (bugün nüfusun yüzde 40’ı yirmi beş yaşın altındadır) eski Osmanlı etnik gruplarının bir karışımı olan oldukça kaynaşmış bir millet meydana getirmiştir. Başta milliyetçi Kürtler olmak üzere bazı gruplar tarafından reddedilen “Türkler” adı bir soy grubundan ziyade yakın Osmanlı-İslâm geçmişinin kültürel karak-

teristiklerini taşıyan ve dilini, yani Osmanlı hükümetinin bütün mevcudiyeti boyunca kullanmış olduğu Türkçeyi, kullanan bir milleti tanımlar. Türklerin perspektifinden, Osmanlı Devleti'nin yakın tarihi değişikliklerle içiçe geçmiş yüksek derecede bir devamlılığı gösterir. Birbirlerini siyasi bakımdan reddetmelerine, ihbar etmelerine ve suçlamalarına rağmen, Abdülhamid, Jön Türkler ve Cumhuriyet dönemlerindeki toplumlar, hepsi ortak modernizasyon amacı etrafında kenetlenmiş yapısal ve kültürel ve toplumsal devamlılık sergilerler. Tutarlı üni-ter bir millet yaratmak için devlet gücü kullanıldı ve bunun için, büyük ölçüde, içiçe girmiş ve günlük kültürün bir parçası haline gelmiş olan Osmanlıcılık ve İslâmcılık sayesinde oluşmuş olan dayanışma duygusuna ve ortak kimliğe güvenildi. Bu ideolojiler kültürel semboller, kimlikler ve düşünce ve davranış kalıpları şekillendirdiler ve bunlar sonunda Türk milliyetçiliğinin akımına girdiler. Bu Cumhuriyet hükümeti tarafından planlanmış bir milliyetçilik değil, kendi diyalektik seyrini takip eden ve geçmişine sadık kalan bir milliyetçilikti. Böylece bugün Türkiye'de iki milliyetçilik vardır diyebiliriz: Biri hükümet tarafından planlanan ve tanımlanan resmî millet-milliyetçilik, diğeri doğal olarak gelişen ve özünü yapısal dönüşümden, kimlik değişiminden, din ve tarihten alan "halkın milleti".

Türklerin büyük çoğunluğu "halkın milleti"ne aittir; bu da aslında, insanın kendi dilini konuşabileceği, kendi örf ve âdetlerini uygulayabileceği, çok etnik kökenli, çok dilli, hoşgörülü ve çoğulcu (plüralist) Osmanlı toplum-cemaatidir. İki "millet" arasında sürekli etkileşim ve artan bir örtüşüm vardır. Sadece devlet olmak iddiasındaki küçük bir elit bunların dışında kalırsa da, aralarındaki mesafe azalmaktadır.

Burada Osmanlıcılık ve İslâmcılık bağlamında incelenmiş olan Türk milliyetçiliğinin doğuşu, dış dünyaya Türkiye'de bugüne kadar ve halen neler olup bittiği konusunda yanlış bir izlenim bırakmış olan Türkiye'deki bitip tükenmek bilmeyen bunalımların gerçek kaynağını aydınlatmaya yardımcı olabilir. Bu yeni ve modern Türk milletinin başlıca eksikliği kendi kendini tanımlamasında ve kendi kendini algılamasında yatar. Parlamentonun üstünde olan gerçek hükümeti kont-

rol eden elitler Türkiye'ye hâlâ 1930 ve 1940'ların kuşağının dar etnik-ideolojik gözlüklerinden bakmakta ve başkalarının değişik görüşler ifade etmelerine "millî birlik" adına mâni olmaktadır. Ama son zamanlarda, devletle millet arasındaki ilişkilere ve Türkiye'deki ulus-devletin erdemlerine ilişkin tartışma yeni bir şekle bürünmüştür, çünkü halkın arasından çıkan elitler devletin ve milletin ne oldukları ve yurttaşlarla ilişkilerinin ne olması gerektiği hakkında yeni bir görüş geliştirmişlerdir. Halkın öncelikle istediği, devlet cihazının herhangi bir grup tarafından kendi ideolojisini ve reçetesini kendi yazdığı kültürü topluma veya belirli bir etnik gruba empoze etmek için kullanmaması ve hükümetin toplumsal mühendislikten imtina ederek sadece demokratik bir zihniyetle güvenlik, düzen ve asayişle meşgul olmasıdır.

Bir milletin olgunluğunun ölçüsü, yurttaşlarının bütün geçmişlerini, iyi ve kötü taraflarıyla görebilmelerinde ve onu devlet tarafından empoze edilen normlara göre değil, kendi kişisel kimlik duygularına göre değerlendirmelerinde yatar. Bu bağlam içindedir ki, hem Gökalp'in hem Akçura'nın fikirleri modern Türk milletinin oluşum safhalarının bir parçası olarak görülmeli ve çağdaş Türk milletinin tarihî evrimini, yapısal dönüşümünü ve kimlik oluşumunu daha doğru olarak yansıtan yeni fikirlerle tamamlanmalı ve hattâ değiştirilmelidir.

Genel olarak Müslüman dünyası ve özellikle Osmanlı Devleti 19. yüzyılda iki eşi görülmemiş dönüşüm geçirmiştir: biri aşağıdan gelmiş, halktan kaynaklanmış uyanışçı hareketler şeklinde ifadesini bulmuştur; öteki yukardan gelmiş, devlet tarafından yönetilmiş, orta sınıflar, aydınlar, ileri gelenler ve birçok din adamı tarafından desteklenmiştir. Her iki hareket de, sanayi devrimi ve onu izleyen kapitalist sistemin sonucu olan Avrupa yeni sosyo-ekonomik düzenine bir tepki olarak ortaya çıkmış ve her ikisi de toplumu yeni şartlara intibak ettirmek için yollar aramışlardır. Kapitalizm, yeni orta sınıflar tarafından devletin genel olarak ekonomi üzerinde ve özellikle toprak üzerindeki kontrolüne meydan okumak için kullanılan İslâmî “mülk” veya özel mülkiyet ve ticaret serbestliği kavramlarından yararlanarak Osmanlı Devleti’ni kararlı çabalar sonucunda yavaş yavaş ele geçirmiştir. Osmanlı nüfusunun, tarım mallarını üretmek ve pazarlamakla geçinen kesimi kapitalizmin getirdiği bu özgürlükten memnun kalmışlardır, çünkü artık eskisi gibi ekonomiyi yöneten katı devlet kural ve düzenlemelerine uyacak yerde –bunlar hernekadar yasal sosyal ve siyasi mülâhazalara dayansalar da–, üretimi ve fiyatları pazar güçlerinin karşı-

lıklı etkilerine göre kendileri istedikleri gibi belirleyebileceklerdi. Kapitalizmin, hem kültürel hem sosyal bakımdan, zahmetli ve yavaş fakat kararlı bir biçimde gerçekleştirdiği nüfuz ve hâkimiyet ticarî çıkar ile devlet arasında ekonominin ve toplumun kontrolünü amaçlayan mücadelenin sonucunu belirledi. Bu mücadele bir yüzyılı aşkın bir zamandan beri devam etmekteydi. 17. yüzyılın ikinci yarısında Köprülü ve vezirler tarafından gerçekleştirilen reformlarla başlamış ve 18. yüzyılın başlarında Nevşehirli İbrahim Paşa tarafından devam ettirilmiştir. Osmanlı ticaretini ve maliyesini Avrupa'daki değişikliklere uydurmayı hedefleyen bu reformlar başarıya ulaşamamıştır, çünkü devlet gücünü ellerinde tutan gruplar değişiklik isteyenlerden çok daha kuvvetliydi. Genellikle üretici olan yenilikçiler sistemi değiştirmek için yeterince örgütlü ve güçlü değildiler.

Merkezî hükümet 1768-1830 yıllarında Rusya ve Habsburglarla bir dizi savaşlar sonucunda gücünü kaybedince ve gelirleri (çoğu aşar) azalınca, devlet tarımsal üretimi arttırmaya ve sosyal barışı sağlamaya çalıştı. Bunun için, köylülere –önce Balkanlar'daki Hristiyan köylülere ve eninde sonunda Müslümanlara– giderek çeşitli teşvikler sağladı ve bunları başında işledikleri toprakların sahibi olmalarına ve ürünlerini serbestçe satabilmelerine izin verdi. Merkezî hükümetin zayıflığı, çoğu vergi mültezimi ve devlet topraklarının kâhyanları ve yöneticileri olarak hizmet eden taşra eşraf ve âyanın nüfuzunun yükselmesine yol açtı. Bunlar yeni güç odakları olarak yeni bir orta sınıfın ve toplumun öncüleri oldular. Merkeze karşı çıkarılarken ileri gelenler ekonomik güçlerine, toplum da dine dayandı. Sonunda Osmanlı Devleti, kendi bekasını sağlamak için, değişiklikler yapmak zorunda kaldı ve bunlar ilkel, bağımlı bir kapitalizmin ve aynı zamanda modern eğitimin, iletişim ve ulaşımın, basının vs. gelişebilmesi için gerekli idarî, yasal ve kurumsal temellerini attı. Bu reformlar ayrıca o zamana kadar hanedanın (sultanın) emrinde olan bürokrasinin giderek devletin *de facto* efendisi olmasına ve hak ve yetkilerinin meşruiyet temelini resmen toplumun –“halkın” veya “milletin”– iradesinde aramaya başlamasına yol açtı.

Böylece devletin dinin ayrılmaz bir parçası olduğu (*din ü devlet*) ve sultanın ilâhî rehberliği altında ona hizmet ettiği masal-varsayımın sonu geldi ve iktidarı elinde tutan statü grubunun öncelikle kendi ihtiyaçları ve çıkarları doğrultusunda hareket ettiği anlaşıldı. Sultan Abdülhamid şeyhülislâmın dinî otoritesini eylemlerine bir onama damgasını vurdurmak için kullanmıştı ve bundaki amacı o da kendi emaneti altında bulunan halifelîği sultan olarak kullandığı dünyevî iktidarının temeli olarak göstermek (Emeviler ve Abbasiler zamanında olduğu gibi) ve bürokrasiyi bir kenara iterek kendi sultanlık otoritesinin kaynağını “toplum”a devretmektir. Fakat şeyhülislâmın fetvalarını hükümetin şeriata uygun hareket etmiş olduğunu kabul ve tescil etmek için çıkardığı bu eski düzenleme, resmen muhafaza edilmekle birlikte, 19. yüzyılda varlık nedenini kaybetti. Şeyhülislâm, sultanın tahta geçirilmesini ve tahttan indirilmesini tasdik etmek konularındaki eski yetkisini –çok sulandırılmış bir şekilde de olsa– muhafaza etti: Sultan Abdülaziz, V. Murad, II. Abdülhamid ve Mehmed Reşad’ın 1876-1909 yılları zarfında tahta geçirilmeleri de tahttan indirilmelerine de, meziyet veya kusurlarına bakılarak bağımsız bir şekilde ulema veya şeyhülislâm tarafından değil, sultanın yetkisini kısıtlamak için meşrutiyete ve anayasaya dayanmaya kararlı yenilikçi asker ve sivil bürokratlar tarafından karar verilmiştir. 16. yüzyıldan beri zaten aşağı yukarı devlet/sultanın emri altında olan Şeyhülislâmlık (Meşihat) bu defa tam ve kesin olarak devletle din arasında bir sözde hakem konumundan bürokrasinin tasarruflarını yasallaştırmakla görevli bir devlet dairesi, bir resmî noter durumuna düşürülmüştü. (Sırası gelmişken şunu da belirtelim ki şeyhülislâmlığın resmen kaldırılmış olmasına rağmen, Cumhuriyet hükümeti işlevlerinden birçoğunu yeni kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı’na devretmiş olduğuna göre, bir bakıma eski kurumu muhafaza etmiş olduğu söylenebilir. Ama eski ve yeni makamlar arasında herhangi bir benzerlik veya devamlılık bulunduğunu pek az Türk kabul edecektir.)

“Halk” veya “millet” diye adlandırılan toplumun (ya da cumhur veya cemaatin) nevezuhur bir iktidar ve meşruiyet kaynağı olarak ortaya çıkışı, özellikle kırsal kesimde, kapitalizmin yarattığı yeni sos-

yo-politik güç olarak orta sınıfın doğuşu ile aynı zamana rastlar. Toprağa tasarruf (tımar) sistemindeki değişiklik –yani devlet topraklarının (toplam ekilebilir arazinin aşağı yukarı yüzde 50-70’i) özel mülkiyet olarak kişilere verilmesi– ve tarımın ticarileştirilmesi Müslümanlardan oluşan bu sınıfın yükselmesini kolaylaştırdı (kırsal toprakların büyük çoğunluğu Müslümanların elindeydi) ve kuvvetli bir sosyal, kültürel ve eninde sonunda siyasi güç haline gelmesine yol açtı. Bu yükselişe büyük ölçüde katkıda bulunmuş olan şey, bizzat devletin, tarıma elverişli bütün arazinin ekilip işlenmesinin ve tarımsal üretimde beklenen artışın devlet gelirlerini arttıracaklarını ve böylece hükümetin ordunun modernleştirilmesi, bürokrasinin genişletilmesi, eğitim ve benzeri işlerin gerektireceği muazzam harcamaları karşılayabileceğini düşünmüş olmasıdır. Hükümet ile yükselen orta sınıflar arasındaki bu ittifakın oluşmasında devlet, hanedan, kültür ve din kurumlarının görünürdeki devamlılığının ve medeniyet sayesinde devletin kurtulacağı ve toplumun güçleneceği inancının hiç değilse zımnen paylaşılmış olmasının da büyük bir rolü olmuştur.

Medeniyetin doğası, kapsamı ve kaynağı –materyalist mi, Batı ve/veya Hristiyan medeniyeti mi, yaratılmış mı yoksa ödünç alınmış mı?– tartışma konusu olmaya başladığında fikrin kendisi artık geniş ölçüde kabul edilmiş ve elitlerin kültürüyle bütünleşmişti. Medeniyet kavramı, rasyonalizm ve aydınlanma felsefesine dayanan değişim ve ilerleme fikirlerini içeriyordu; bunlar İslâm’ın bizzat kendisinin, toplumun, dünyanın ve devletin irdelenmesi ve sorgulanması için kullanıldı. Bu tartışmaya katılanlar İslâmcılar, tutucular, modernistler, Batıcılar ve benzeri gibi zümrelere ayrılmış olmakla birlikte hepsi akılcı, dinamik ve dünyevî bir yaklaşım ve bakış açısını paylaşıyorlardı. Çoğu Abdülhamid zamanında getirilmiş olan modern eğitim sistemi ve meslek okulları yeni düşünce biçimlerini yaymakta önemli bir rol oynadılar ve ayrıca orta sınıfların ve özellikle taşra eşrafı çocuklarının hükümette ve resmî işlerde görev almalarını sağlayacak şekilde yukarıya doğru bir mobilité kanalı sağladılar. İslâm’ı medeniyet olarak görenler, dünyevî ve maddî yönleri bulunduğunu ve aydınlanmaya, ilerlemeye

ve başarılı çalışmalara açık ve yatkın olduğunu kabul edenlerin sayısı gittikçe arttı. Ama bu gelişme, Vehhabîler dahil olmak üzere İslâm'ın bozulmamış maneviyatını savunanların gözünde bir küfürdü. Bu değişim ve medeniyet fikrini bizzat devlet –sultan-halifenin hayır dualarıyla– kabul ve teşvik ettiğine, amacının kendisini kurtarmak ve güçlendirmek olduğunu söylediğine ve devlet hâlâ İslâmî kimliğini muhafaza ettiğine göre medeniyet fikri arzu edilir bir şey olarak yukardan toplumun aşağı tabakalarına sızdı ve bunlar da bu fikrin daha çok maddî yönleriyle ilgilendiler.

1856'dan sonra yükselip güç kazanan yeni orta sınıf ve özellikle tarım sektörü, medeniyet ile İslâm'ın her bakımdan bağdaştıklarına ve değişimin toplumun maddî ve manevî refahını sağlayacağına inanmış görünüyorlardı. Osmanlı Devleti'nin bağımsız bir İslâm devleti olduğu ve tarihî ve kültürel devamlılığını muhafaza ettiği gerçeği, reformların kendi kararının sonucu olduğunu ve bu bakımdan İslâmî değerlerle çelişmemiş olacağını gösteriyordu. Yusuf Akçura'nın belirttiği gibi, resmen bir İslâm hükümeti tarafından yönetilen bir toplum, yapılan değişiklikler ne kadar büyük olursa olsun "İslâmî" kalır. (Ben de izninizle şunu ilâve edeyim: "ve, 1950'lerde Türkiye'de olduğu gibi, değişimi, ilerlemeyi vs. inkâr etmeden İslâmî kimliğini yeniden ortaya koyabilir.") Osmanlı Devleti'nin aksine, diğer Müslümân devletlerinin çoğu çeşitli Avrupa Hristiyan devletleri ve Rusya tarafından işgal edilmişlerdi. Bu işgalci güçler, çoğu zaman geleneksel İslâm hükümet ve kurumlarını yıkararak ve temel İslâm sosyo-ekonomik temellerinden yoksun kılmak suretiyle mahallî kültürün devamlılığını baltalayarak değişiklikler empoze etmişlerdir. Avrupa işgali aynı zamanda istemeyerek mahallî toplumu devlet elitlerinin vesayetinden (sık sık esaretinden) kurtarmış ve kendi imkânlarını kullanarak kurtuluşunu aramak ve din ve kimliğini muhafaza etmek zorunda bırakmıştır. Halkın içinden çıkmış otodidakt İslâm-cı liderler kendilerine akıl vermiş ve rehberlik etmişlerdir. Asya ve Afrika'daki uyanışçı hareketler geleneksel sistemi yıkmaya yönelik bu saldırılara karşı toplu tepkilerdi ve İslâmî düzen ve kimliği korumayı ve yabancı işgalcilerle yerli işbirlikçilerini protesto etmeyi amaçlıyordu. Uya-

nışçı hareketler aynı zamanda mahallî ve bölgesel dillerin, âdetlerin ve hayat tarzlarının yukarıya doğru hareketini de kolaylaştırıyor ve bunların 20. yüzyılda ortaya çıkan Müslüman millî devletlerinin kültürel özellikleri olmasını sağlıyorlardı. Osmanlı Devleti'nde, resmî bağımsız devlet statüsü ve siyasi, sosyal ve kültürel devamlılık sayesinde, modernizasyon ve değişiklik mücadelesinin amacı toplumu yabancı işgalinden kurtarmak değil, bürokrasinin baskısından kurtarmaktı, çünkü bu bürokrasinin bir kısmı bizatihi modernlik kavramını kendi siyasi üstünlüğünü meşrulaştırmak için kullanıyordu. Böylece Osmanlı Müslüman toplumu devletin sultasından geleneksel sistemin birdenbire ve dramatik bir şekilde çökmesi sayesinde değil, fakat bürokrasi ile yeni orta sınıf arasında münavebeli bir ihtilaf ve işbirliği süreci sayesinde kurtuldu ve devlet ve toplum tedricî bir şekilde değişime uğrarken hem modern hem de Müslüman olan yeni elitler yetişti. Yabancı işgali travmasından etkilenmeyen Osmanlı topraklarında tek bir popülist uyanışçı hareket meydana gelmedi; Senuşîye bile 1881'den sonra, Fransız ve İtalyan işgalinin önüne geçmek için İstanbul'dan yana tavır aldı. Şeyh Şamil hareketi ise Osmanlı sınırlarının dışında gelişti.

Bürokrasi ile orta sınıf arasındaki ihtilâf-işbirliğinin şaşırtıcı özellikleri vardı. Toprak kategorileri üzerinde anlaşmazlık vardı. Toprak sahibi orta sınıf İslâmî kanunlara dayanan mülkiyet haklarının kutsallığını savunuyordu; buna karşılık tamamen "kanunnamelere" tabi olan "mirî" veya devlet topraklarının statüsüne gelince bunların Peygamber tarafından değil, Halife Ömer (ö.644) tarafından yaratıldıkları için kuvvetli dinî dayanakları olmadığını ileri sürüyorlardı (Özellikle Şiiler bunların statülerinin geçerliğinden kaygılıydılar). Diğer bir anlaşmazlık da toplumun kontrolüyle ilgiliydi. 1820'lerin merkezileştirme tedbirleri mahallî ve bölgesel eşrafın fiilî özerkliğine son vermişti. Bu eşraf 19. yüzyıla kadar merkezin cemaatleri ve toprağı kontrol etmesine yardımcı olmuşlardı. Daha sonra, hâlâ küçük olan merkezî bürokrasi ile vilâyetleri kontrol edemeyen hükümet, çocukları genellikle modern okullarda eğitim görmüş olan aşağı orta sınıfın desteğini kazanmaya çalıştı. Bu aşağı sınıf da devletle iyi ilişkilerini de-

vam ettirmeye çalıştı ve bunun için reformist ve merkezileştirici çabalarını destekledi ve çıkarlarını savundu ama bu arada İslâmî kültürü ve hayat tarzını kuvvetli bir şekilde desteklemekten de geri kalmadı. Böylece orta sınıfın alt tabakaları, eski, yarı feodal toprak sahiplerine ve eşrafa karşı merkezî hükümetle anlaştı ve adlî ve idarî sistemlerde yapılan değişiklikleri destekledi. Amaçları kendi servet ve mevkilerini ya-sallaştırmak ve güçlendirmek ve böylece dini, kültürü ve mahallî çıkarlarıyla bütünleşerek toplum üzerindeki kontrollerini genişletmekti.

Devlet geçmişte özel ellerde ve hattâ yüksek mevkilerdeki kendi memurlarının ellerinde servet birikimini önlemek için bir dizi ince (ve bazen de ince olmayan) tedbir alarak iktidarına ciddi olarak meydan okunmasını engellemişti. Ama şimdi gelirlerini arttırmak için, kırsal grupların ülkenin en değerli varlığının –yani toprağın– sahipleri olmalarına izin vermiş ve toplumun yani “reformu” devletin iktidarının yeni temeli haline getirmek istediği milletin kontrolünü kazanmasını ve genişletmesini sağlamıştı. Bu garip rol değişikliği yeni orta sınıfı, toplumun İslâmî kültürünün savunucusu yaptı, hem de kime karşı: beş yüz yıldan beri dini temsil ettiğini, *din ü devlet* olduğunu iddia eden devletin kendisine karşı! Ama yeni orta sınıf, temsil etmek ve savunmak iddiasında bulunduğu toplum karşısında, savunma, düzen, güvenlik, yasallaştırma ve meşruiyet için devletten medet ummak zorundaydı. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu orta sınıf bireyselci, rasyonel, çıkar amaçlı, pragmatik ve dünyevî bir düşünce ve davranış biçimini benimserken, İslâmî kimliğine sıkı sıkıya bağlı kalmaktan da geri kalmıyor ve dünyaya ve kendi hükümetine karşı siyasi yönü gittikçe ağır basan bir bakış açısı sergiliyordu. Bu sınıf, bir yandan Batı bilim ve teknolojisine ve maddî başarılarına ve ne gariptir kendi toplum ve kültürüne yakın bir ilgi gösteriyor, bir yandan da hem kültürel hem siyasi alanda gittikçe Müslümanlaşıyordu. Ahmed Midhat Efendi bu sınıfın en iyi entelektüel temsilcisi ve sözcüsüydü. Çok eski bir Sufi tarikat olan Nakşibendiyye ise modern bir İslâmî biçim altında yeniden ortaya çıkmış ve yeni sosyal ve kültürel düzeni bir biçimde ortodoks İslâm’ın temel umdeleriyle bağdaştırmaya çalışıyordu.

Şunu da belirtelim ki, Osmanlı Devleti'nde ilk reform hareketi, sultanın tasvibiyle eski bürokrat ve ulemadan gelen küçük bir bürokratik grup tarafından 1839 ile 1908 yılları arasında geçen altmışbeş yıllık bir süre içinde başlatılmış olmasına rağmen, bürokrasinin belkemiği şehir nüfusunun ve köy ve kasaba ileri gelenlerinin aşağı tabakalarından gelen acemilerden oluşmuştu. Eninde sonunda hariciye nezareti, ordu ve birkaç teknik daire devletçi ve modernist görüşü temsil ederken, bürokrasinin geri kalan kısmı gerçek bir güce sahip olmadıkları için toplumun safında yer aldılar. Bununla birlikte birkaçı devletçi kültürün güçlü ve bağlayıcı etkisinden yani yönetici elit sınıfının bir parçası olmanın sağladığı maddî ve psikolojik tatmin duygusundan kaçabildi.

Daha 1861'de Abdülmecid'in saltanatının sonuna doğru bürokrasinin hariciye nazırlığına kök salmış olan reformist (Batıcı) kanadı hükümete ve hattâ bizzat sultana meydan okumaya başlamıştı. Daha sonra Abdülaziz'in mutlakiyeti geri getirme çabalarıyla karşı karşıya kalınca, bürokrasi ve aydınlar arasındaki müttefikleri modernliği bir ideoloji haline getirdiler ve devletin bekasını sağlayabilecek tek araç olarak desteklediler. Ne var ki, bürokrasi sultanın desteği olmadan, gücünü meşru kılamazdı, onun için 1876 Kanun-ı Esasî ve Meclis-i Mebusan'a dayanarak "halkı" hem meşruiyetin hem iktidarın kaynağı saydı. Dolayısıyla bütün bu hayatî değişikliklerin mimarı olan Midhat Paşa, sultanı meşrutî bir hükümdar yapmak ve topluma veya millete medeniyet, modernlik ve bir ölçüde iktidardan –hayalî de olsa– bir pay vermek için Müslim ve gayri-Müslim eşrafın desteğini kazanmaya çalıştı. Cevap olarak sultan, özellikle Abdülhamid, İslâm'ın ve geleneğin erdemlerini savunarak ve orta sınıf temsilcilerine ekonomik, idarî ve eğitsel teşvik ve imtiyazlar (nişan ve maaş) sağlayarak aynı toplumun desteğini aradı. Kısaca Abdülhamid tahta geldiğinde, klasik Osmanlı Devleti, İslâm kurulu düzeni ve özellikle Anadolu'nun toplumsal yapısı temel değişikliklere uğramıştı. Bu dönüşümün siyasi ve sosyal etkileri, artan okuryazarlık, sosyal mobilite ve dış dünyaya açılma da dikkate alınarak basın tarafından büyütüldü ve popülerize edil-

di ve böylece gözle görülmeyen fakat hep var olan değişiklikler kurum-sallaştırıldı. Eski adlar Müslümanlar tarafından alınarak yeni anlamlar kazandı: geleneksel olarak gayri-Müslim dinî cemaatler için kullanılan *millet* tabiri Müslüman toplum-milleti tanımlamak için kullanılmaya başladı. Eskiden dinleri ve etnik kökenleri ne olursa olsun bütün Osmanlı uyrukları için kullanılan Osmanlı kimliği bir Müslüman kimliği olarak görülmeye başladı; “Türk sıfatı” ise belirli bir etnik grubun üyelerinden ziyade devlet ve siyasi gücü elinde tutan bütün Müslümanlara uygulanır oldu.

Abdülhamid’in saltanatı (1876-1909) orta sınıfın (Müslim ve gayri-Müslim), serbest teşebbüsün, yabancı yatırımın gelişmesinde, devlet topraklarının özelleştirilmesinde, bürokrasinin profesyonelleşme ve büyümesinde, orduda subay sayısının hızla artmasında, ulaşım ve iletişimde eşine rastlanmamış büyük patlamalara tanık olmuştur. Tarihinin hiçbir döneminde Osmanlı toplumu bu kadar derin bir dönüşüm geçirmemişti.

Ortaya çıkan Osmanlı toplumu, yeni kimlikleri ve siyasi kültürüyle, milyonlarca Müslüman’ın Kırım’dan, Kafkaslar’dan, Balkanlar’dan ve Akdeniz adalarından göç etmesinden derin bir şekilde etkilendirilmiştir. Nitekim, kapitalist sistemin pekişmesi, sivil toplumun ortaya çıkması, İslâmî kimliğinin ve kültürünün Türk kimlik ve kültürüne dönüşmesi ve devletin başka ülkelerle değişen ilişkileri göçe çok şey borçludurlar.

1860’lardan sonra, bu dönüşüm hem olumlu hem olumsuz yönde Osmanlı Devleti’nin İngiltere, Fransa ve Rusya ile ilişkileri bu dönüşümü hem olumlu hem olumsuz yönde hızlandırmış ve şartlandırmıştır. 1853-55 Kırım Savaşı’nda Rusya’yı yenen ve Osmanlılara nefes aldırarak Avrupa, Osmanlı kapılarının kültürüne ve ekonomik nüfuzuna ardına kadar açıldığını görmekle yetinmemiş, İmparatorluğun yönetilmesine fiilen ortak olmak istemiştir. Avrupa ön “reformlara” durup dururken önyak olmamıştır: amacı, Osmanlı Devleti’nin Hristiyan tebaasının “eşitliğini” ve refahını sağlamak bahanesi altında İmparatorluk üzerindeki nüfuzlarını daha da arttırmaktır.

Fakat dönüm noktası, Osmanlı tarihinin son onyıllarına damgasını vuran şey, İslâm'ın siyasi bir ideoloji olarak canlanmasıydı. Bu oluşumun tetiğini çeken de İngiltere'nin 1875-76'da Osmanlı Devleti karşısındaki politikasını değiştirmesi olmuştur. Londra bir müttefik ve hami olmaktan çıkmış, ne istediği belli olmayan kaprisli bir eleştirici ve nihayet de bir düşman olmuştur. İngiltere'nin bu tavır değişikliği aslında Avrupa kuvvetler dengesindeki değişiklikten kaynaklanmıştı. Rusya bu durumdan kurnazca istifade etmiş ve 1875-76'da Balkanlar'da meydana gelen olayları bahane ederek İngiliz kamuoyunu Osmanlı Devleti'ne karşı kıskırtmış ve böylece bu ülkeyi tecrit etmeye çalışmıştır. Rusya ondan sonra hiçbir tahrik olmadan Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etmiş ve Osmanlıların Balkanlar'daki varlığına nev'ama son vermiştir (Osmanlı İmparatorluğu'na son darbe 1918'de Filistin ve Irak cephelerinde İngilizlerin kendileri tarafından indirilmiştir). 1870'te Fransızların Almanlara yenilmesi Almanya'yı Avrupa'nın en son emperyalist gücü haline getirdi ve Londra ile St. Petersburg arasında bir yakınlaşma yarattı ve Osmanlı toprakları üzerinde hak iddia etmekte kendilerine rakip olan Fransa'dan korkularını yatıştırdı. İngiliz kamuoyu bu sırada yükselmekte olan bir siyasi güçtü; Hıristiyanlık şuuru yükseldikçe ve Gladstone'un çok güzel ifade ettiği gibi liberalizm ile örtüştüğünü anladıkça, Osmanlı Devleti'ne ve İslâm'a karşı ve "milliyetçilik" anlayışlarına karşı cephe aldı. Önde gelen modernist Osmanlı bürokratı Midhat Paşa İngilizlerle Fransızların dostuydu, fakat modern reformları bu iki ülkenin ve özellikle kendisine hiç güvenmeyen Rusya'nın siyasi ihtiraslarına karşı devleti güçlendirmek için alınması gerekli tedbirler olarak gördüğü için bir Osmanlı milliyetçisi sayılarak şüphe uyandırdı. Osmanlılar, modernleşmelerine paralel olarak, İslâmî kimlik ve kültürlerine de bağlı kaldıkları görülünce, İngilizler, Fransızlar ve Ruslar Müslümanların dinî fanatizmle motive edildiklerine ve "medeniyete" de Avrupa'ya da –yani sömürgeciliklerine– düşman olduklarına hükmettiler. Dolayısıyla, Avrupalılar anayasanın ilânını –bu en Batıcı Osmanlı teşebbüsünü– özgürlük, modernlik ve ilerleme adına Balkanlar'a Osmanlı Devleti'nin kısmen parçalanması-

na yol açacak reformlar getirmek için toplanmasına karar verilen İstanbul Konferansı'nı engellemeyi amaçlayan anlamsız bir "doğu aldatmacası" saydılar.

1877-78 Savaşı Osmanlı Devleti ve bütün Müslümanlar için muazzam bir felâket oldu. 300 bin Müslüman katledildi ve Balkanlar'da ve Kafkaslar'da ve Balkanlar'ın bağımsızlıklarını elde eden Sırbistan, Romanya ve Karadağ vilâyetlerinde ve muhtariyet kazanan Bulgaristan'da kökleri kazılan bir milyon Müslüman kayboldu. 1878 Berlin Antlaşması Osmanlıların yenilgisini tescil etti ve Balkanlar'daki millî sorunu halledeceği yolundaki iddiasına ek olarak, bir dizi yeni etnik-millî-dinî ihtilaflar yarattı. Dört asırlık Osmanlı hâkimiyeti esnasında bir tekine rastlanmamış olan bu anlaşmazlıklar Türkiye dahil olmak üzere bir grup etnik millî devletlerin kurulmasına yol açtı.

Kesin olmayan birçok delilin desteklediği şüpheli ve karamsar bir görüşe göre, İngiltere bağımsız tutumundan dolayı Osmanlı hükümetini cezalandırmak için kurnazca Rus saldırısının zeminini hazırlamış ve ondan sonra gûya Osmanlıları "kurtarmış" ve "korumuştur" ve karşılığında yönetimini, kaynaklarını ve topraklarının bir kısmını denetimi altına almıştır. Abdülhamid bir ikilem karşısında kalmıştır: ülkesini İngiltere'ye karşı savunmak ya da yardımını istemek ve bunun için 1844-75 yıllarının Türk dostluğuna ve Osmanlı Devleti'ni Rusya'ya karşı korumaya yönelik Palmerston politikasına dönmeye ikna etmek.

Savaşta hezimet ve 1878 Berlin Antlaşması Osmanlı kamuoyundaki düşünce tarzında bir devrim yarattı, halk kendi hükümetine cephe aldı ve gelişigüzel kurumsal düzeltmeler yerine daha etkin bir yönetim, ekonomik kalkınma, modern eğitim, maddî ilerleme ve bunların yanısıra yönetenlerle yönetilenler arasında bir konsensüs sağlanmasını, kısaca gerçek bir modernleşme ve halkın hükümete katılımını isteyen sesler yükselmeye başladı. Anadolu'daki İngiliz konsoloslarından gelen ve bunlardan bazı uzun alıntılarının bu kitapta yer aldığı raporlara göre, savaş sıradan Müslümanları devletin savaşta uğradığı yenilginin ve toplumlarının ekonomik durgunluğunun maddî nedenleri-

ni aramaya sürüklemiş ve liderlerini bütün bu olumsuz olaylardan sorumlu tutmak noktasına getirmiştir. Aslında hemen hemen hiçbir Müslüman'ın uğranılan felâketlerden İslâm'ı sorumlu tutmuş olmasına rağmen, birçok kişi dinî liderleri dini yanlış yorumlamak, onu canlı toplumun, insanın ve üzerinde yaşadıkları toprağın değişen şartlarına ve ihtiyaçlarına uyduramamış olmakla suçlamışlardır. Bunlar aslında içe dönük bir İslâm milliyetçiliğinin işaretleri ve birçok araştırmacının belirttiği gibi, savaşların ve toprak kayıplarının yarattığı bir kimlik değişikliğinin sonucuydu.

İşte Abdülhamid'in 1878'den sonra geliştirdiği modernist İslâmcı politikanın arka planında bütün bunlar vardı. Sultanın birinci amacı toplumu maddî bakımdan modernleştirmek suretiyle güçlendirmek, ikinci amacı ise Müslümanları, Avrupa destekli ayrılıkçı akımlara rağmen, Osmanlı Devleti'nde birlik ve beraberlik içinde yaşatmaktı. Eğitim, ulaştırma (demiryolları), kentleşme, ekonomik yatırımlar, sağlık vs. gibi alanlarda toplumu güçlendirmeyi amaçlayan geniş çapta reformlar gerçekleştirdi. Sultan İslâm'ı bir ideoloji olarak vurguladı ve Arapları, Şii'leri ve milyonlarca göçmeni kenetlenmiş bir Müslüman-Osmanlı toplumu içinde entegre edebilmek için devlet gücünü kullandı ve teşvik tedbirleri aldı. Gerçek organik entegrasyon daha çok Rumeli ve Anadolu'daki Osmanlı Devleti'nin çekirdek halkları arasında vuku buldu. Sultan İslâmcı ideolojiyi vatandaşları seferber ederek ve yönlendirerek aynı zamanda kendi iktidarını pekiştirmek için de kullandı. Ama bunu yaparken şu gerçeği unuttu ki, iktidar dünyevî, maddî bir araçtır ve devletin elinde dinî bir topluluğu kolayca siyasi bir topluluğa ve dini "dünyevî" bir dine (tabîî buna din denilebilir) dönüştürebilir.

Halifelik Abdülhamid'in reform ve birlik ve bütünlüğe yönelik iç politikasında ve Avrupa ve Rusya ile ilişkilerinde önemli bir rol oynadı. Paradoksal bir biçimde, hilafetin uluslararası prestijini arttıran, safça halifenin bir tür Müslüman papa olduğuna ve Müslüman dinî liderlerini kontrol eden bir insanın Müslüman kitleleri de kontrol edebileceğine inanan İngilizler olmuştur. Nitekim, İngilizler 1790'larda Osman-

lı halifesinden, Müslüman ümmetinin başı olarak, âsi hükümdar Tipu'yu İngiliz sultasını kabul etmeye ikna etmesini istemişlerdi. 1857'de Hindistan'da Sepoy (sipahi) İsyanı'nın liderlerini yola getirmesi için yine Osmanlı halifesine başvurmuşlardı. Son olarak da 1878'de Afganistan emirini İngiltere'ye muhalefetten vazgeçirerek Orta Asya Müslümanlarını Rusya'ya karşı seferber etmesi için halifeden medet ummuşlardı. Bu arada, Asya ve Afrika'daki birçok Müslüman hükümdar ve ileri gelenlerinin siyasi tebaiyet ve itaat karşılığında yabancı işgaline karşı halifeden yardım talepleri, hilafetin uluslararası itibarını ve Müslümanların gözündeki imajını yükseltmekle kalmamış, aynı zamanda hilafeti merkezî bir Müslüman kurumu haline getirmiştir.

Abdülhamid hilafeti istibdadını desteklemek ve bürokrasi üzerindeki kontrolünü pekiştirmek için kullandığı gibi, ayrıca 1878'te anayasayı askıya aldığı ve parlamentoyu feshettiği zaman kendisini eleştirenleri susturmak için de kullanmıştır. Bu kurumların yeniden işlerliklerine kavuşturulması hem İslâmcı hem de Batıcı Abdülhamid aleyhtarlığının ideolojisi oldu. Abdülhamid'in hilafeti saltanatın otoritesini güçlendirmek için kullanmış olması, hem kendi tarihî mirasına, hem de gücü yetenin siyasi amaçları için kullanabildiği bir din imajı yaratan İslâm'ın saygınlığına telafisi imkânsız zararlar verdiği muhakkaktır. Öte yandan, sultanın din politikası, İslâmî etiketine rağmen, din ile devletin birbirinden ayrılmasının zeminini hazırlamıştır. Abdülhamid dinin devlete üstünlüğünü savunmuş ve hilafetin saltanattan daha yüce bir makam olduğunu bildirmiştir. Oysa, Abdülhamid'in gerçek gücü dünyevî saltanat makamından geliyordu ve onu toplumu değiştirmek ve sekülerizasyonu (laikleşmeyi) hızlandırmak için kullanıyordu. Yargı ve adalet sistemindeki değişiklikleri, hâkimlerin laik yetiştirme tarzlarını, eğitim reformlarını, meşihât makamının nötralle edilerek bir dinî heyet haline getirilmesini vs. yakından inceleyecek ve doğru olarak tahlil edecek olursak, şu şaşırtıcı sonuca varmak mümkündür ki, bunların hepsi din ve devlet için ayrı yetki ve faaliyet alanları getiren laikleştirici tedbirlerdi, fakat bu görevi yerine getirecek başka merciler bulunmadığı için bu laik düzen yine devletin yönetimi

altında kalacaktı. Bu itibarla, Abdülhamid'in Amerika Birleşik Devletleri'ndeki devlet-din ayrılığı ile yakından ilgilenmiş olmasını anlamak mümkündür. Sultan bu ilkenin Tanzimat öncesi Osmanlı Devleti'nde hüküm sürmüş olan İslâmî standartlara uygun olduğu inancındaydı. Aslında, Abdülhamid bir yandan din ile devlet arasındaki bu klasik *de facto* ayrılığı canlandırmaya çalışırken, bir yandan da, devlet ile dinin -bu kez tamamen kendi şahsında birleştirmekten geri durmadı- ki bu çelişkinin kökeni sultanın istibdat idaresine inanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Cemiyet-i İslâmiye başkan vekili Hacı Muhiddin ve 1910-18 arasında üç kez şeyhülislâmlık yapmış olan Musa Kâzım (1858-1920) gibi önde gelen İslâm dini otoriteleri ve daha pek çokları meşrutiyet taraftarlığının bir "Avrupa" ithal malı değil, İslâm'ın bir gereği ve şartı olduğunu ileri sürerek Abdülhamid'i sert bir şekilde eleştirdiler. Abdülhamid gerçekten halife makam ve unvanını çok etkili bir biçimde kullanarak bir taraftan Osmanlı Devleti'ni modernleştiren ve çağımıza taşıyan uzun vadeli reformlar gerçekleştirmiş, bir yandan da toplumun İslâmî kültür ve kimliğini muhafaza etmesini ve sağlamlaştırmasını bilmiştir. Ne yazık ki, istibdadı, herkesten kuşkulanasına yol açan vesveseli mizacı ve kararsız ve mütereddit karakter yapısı ve keyfiliği başarılarının birçoğuna gölge düşürmüştür. Neticede olağanüstü başarılarına göre değil, sadece bir müstebit olarak tescil edildiği siyasi dosyasına göre yargılanmıştır.

Abdülhamid'in ikinci büyük gayesi Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü korumak ve bunun için de savaşı ve Avrupa güçlerinin müdahalesini önlemektir. William Gladstone 1880'de İngiltere başbakanı olunca, Abdülhamid İngilizlerin (ve Fransızların) Osmanlı topraklarını aralarında paylaşmak için (nitekim I. Dünya Savaşı'ndan sonra bunu yaptılar) ve dünyadaki bütün Müslüman ülkelerini sindirmek ve itaat altına almak için her fırsattan yararlanacaklarına kanâat getirdi. Böyle bir müdahaleyi önlemek için, Abdülhamid İngilizleri cihad çağrısında bulunmakla tehdit etti ve denizaşırı Müslümanların dostluğunu kazanmak için dinlerine, kültürlerine ve değerlerine saygı duyduğunu bildirdi. Emperyalizmlerinin doruğunda olan İngilizlerle

Fransızlar hileli yollardan Abdülhamid'in halifelik yetki ve itibarını zedelemek için ellerinden geleni yaptılar ve bu arada yerine bir Arap halife getirmeyi denediler. Ama bu çabalar bir sonuç vermedi. Türkiye 1924'te hilafeti kaldırdıktan sonra Mekke Şerifi Hüseyin kendisini halife ilan etti, ama 1925'te Suudilere yenildi ve böylece hilafet müessesesi o günden beri münhal kaldı.

Bu çalışmanın önemli bir kısmı Osmanlı Müslüman topluluklarının Abdülhamid zamanında yeni ortaya çıkan bölgesel, etnik ve nihayet millî kimliklerin sonucu olarak nasıl yarı modern toplum veya milletlere dönüştüklerinin incelenmesine ayrılmıştır. Paradoksal bir biçimde bu dönüşüm hem Osmanlılık ve İslâmcılığın sözde birleştirici ideolojileri sayesinde, hem de onlara rağmen meydana gelmiştir. İslâm geleneklerine ve inançlarına evrensel bağlılığın belirli bir bölge, dil veya cemaate bağlılıkla aynı zamanda gelişebileceğini ve ikisinin barış içinde yanyana varolabileceğini izah etmiştim. Ayrıca küçük mahallî ve bölgesel idarî birimlerin kurulmasının, modern eğitim sisteminin benimsenmesinin, mahallî elitlerin ortaya çıkmasının, bölgesel tarih yazarlığının (historiyografinin) gelişmesinin bölgesel ve mahallî kimlikleri nasıl desteklediğini ve bir mahallî kültür duygusu ve etnik bilinç yarattığını ve bunların nasıl "millî" kimliği güçlendirdiklerini ama "millî" unsur mahallî özellikleri yeterince tanımadığı zaman da ona karşı çıktığını daha önce anlatmıştım. Son olarak eski tarihî ve dinî etiketlerin koruyucu şemsiyesi altında nasıl yeni kimliklerin ortaya çıktığını ve nasıl eskilerinin modern kisvelere büründüklerini ve böylece bir dereceye kadar bir devamlılık sergilediklerini de izah etmeye çalıştım. Bu bağlamda modern Türkiye'nin doğuşunun kapitalizmin ortaya çıkışı, yeni bir orta sınıfın gelişmesi, Kırım, Kafkasya ve Balkan Müslümanlarının ve göçebe kabilelerin göçü ve yerleşmesi, kentleşme, meslekî eğitim ve benzeri faktörler tarafından şartlandırılmış olduğunu belirttim. Son tahlilde, insanların kendilerini yeni görüş tarzları, sosyal mevkileri ve içinde bulundukları fizikî ve kültürel ortam –yani vatan veya anavatanları– esas itibarıyla yeni orta sınıflar tarafından üretilen düşüncelerdi. Bu yeni düşünce tarzları ve geniş bir geleneksel olmayan

duygular yelpazesi geleneksel Müslümanların siyasi bakımdan önce Osmanlı-İslâm sonra da Türk (ya da Arap, Arnavut, vs.) olurken büründükleri yeni kimliklerinin bir parçasıydı.

Anadolu'da yükselen yeni toplum Türk edebiyatı olarak tanımlanan yeni edebiyatı benimsedi. Bu edebiyatta nesir (öykü, roman) şiire oranla daha geniş bir yer işgal ediyordu ve okuyucuların bir üyesi oldukları milleti daha iyi algılamalarını kendilerini birey olarak daha iyi tanımalarını ve giderek dünyaya bakış açılarını genişletmelerini sağlamayı amaçlıyordu. Modern Türklerin şahsiyeti ve psikolojisi böyle oluştu. Tarih yazımı (historiyografi) ansiklopedi ve sözlüklerin yanısıra bilim ve sanata katkıda bulunan Türklerin biyografilerinin yayımlanması modern Türk milletinin fikrî temellerini attı. Şunu vurgulamakta yarar vardır ki "Türklük" (yani modern Türklerin kimliği) başlangıçta etnik kökenle değil, Osmanlılık ve İslâmcılık tarafından biçimlendirilmiştir. Osmanlılık toprağa dayanan (teritoryal) millet kavramını yarattı ve bu da *vatan* etrafında cevelan eden (dönen) yeni bir dayanışma, bağlılık ve sadakat duygusuna yol açtı, ki bu geleneksel Osmanlı Devleti'nde hiç değilse bu somut biçimde yoktu. Toprak (vatan) toplum ile dini yeni bir varlık yani millet içinde bütünleştirdi. İslâm ve daha sonra Abdülhamid zamanında İslâmcılık ise, bireyleri dinlerine bağlamış olan bağların birçoğunu millete kaydırarak inananları yeni bir siyasallaştırılmış grup içinde kaynaştıran ve dinî cemaati bir proto-millete dönüştüren psikolojik ve ideolojik gücü sağlamıştı. Osmanlılık sonunda öyle bir tarihî bağlam geliştirdi ki, Türkler devletin kurucuları ve temeli oldular ve dilleriyle "etnik" kültürleri devletin kalbinin çarptığı Anadolu ve Balkanlar'ın belirgin özellikleri olarak görülmeye başladı.

Şüphe yoktur ki, Anadolu 8. yüzyıldan beri çeşitli Türkî gruplar tarafından iskân edilmişti. Bunlar dillerini, örf ve adetlerini ve folk kültürlerini muhafaza etmişler, fakat aşağı yukarı 19. yüzyılın sonuna kadar bu "otantik" Türk toplumları kendilerine Türk veya Osmanlı değil, Müslüman demişlerdir ve devletle boynu eğik hizmetkârları olmaktan başka pek az organik ilişkileri olmuştur. 19. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan yeni yukarı sınıf "Türk" toplumu birçok gelenek-

sel gruplardan oluşmuştur: Bürokratlar, aydınlar ve yukarı orta sınıf insanları ki bunların çoğu şehirlerde veya küçük kırsal kesim kasabalarında oturuyorlardı. Bunlar nüfusun köy-kabile kesimi karşısındaki üstünlüklerinin bilincindelerdi ve kendilerini devletle olduğu kadar din, gelenek ve modernlikle de özdeşleşmiş sayıyorlardı – bu özdeşleşmenin derecesi devlet ve/veya toplumla ilişkilerinin niteliğine ve niceliğine ve ekonomik çıkarlara bağlıydı. Etnik milliyetçiler zamanla “otantik” etnik Türklerin önemli bir kısmını oluşturan köylü ve kabile bireylerini kültürel bakımdan kötü yönlendirilmiş ve İmparatorluk ve sultanla yakın ilişkiler içinde bulunan yüksek kozmopolit grup tarafından sömürülen paryalar olarak görmeye başladılar. Böylece etnik bakımdan bu aşağı sınıfla özdeşleşme seçeneği yaratılmış oldu. Sosyal mobilité, modernizm, ekonomik farklılık, eğitim vs. yukarı Osmanlı ve aşağı “Türk” toplumları arasındaki sosyal ve ekonomik ikiye bölünmüşlüğü gösteriyor ve popülizm ile etnik milliyetçiliğin yolunu açıyordu. Bu iki kilit ideoloji sonunda Osmanlıcılığın da, İslâmcılığın da, Türkçülüğün de kaderini belirledi.

Türk milliyetçiliğinin doğuşunu anlamanın anahtarı hem somut tarihî ve toplumsal faktörlerin hem de ideolojilerin yarattığı bu karmaşık durumda yatar. Bir yanda, modernleşmiş, İslâmlaşmış, siyaseten Osmanlılaşmış fakat kültür ve dil bakımından aynı zamanda “Türkleşmiş” şehirliyelerden oluşmuş bir üst tabaka vardı. Bunların çoğu saltanattan ve statükodan yanaydı. Öte yanda, etnik Türklerden, göçmenlerden ve çeşitli marjinal unsurlardan oluşan yoksul aşağı sınıflar vardı ki daha iyi bir hayatın arayışı içindeydiler ve ortak bir din bazında birbirleriyle birleşmişlerdi. Türklerden, Araplardan, Arnavutlardan, Kafkasyalılardan, Kürtlerden vs. oluşan modernist aydınlar tabakası çoğunlukla orta ve aşağı sınıflardan geliyordu. Bunlar Jön Türk hareketinin belkemiğini oluşturuyorlardı ve neticede saltanata karşı ve çoğu saltanattan yana olan kendi sınıflarının ileri gelenlerine karşı aşağı sınıflarla özdeşleştiler. Orta sınıf modernist ve gelenekçilerin çoğu meşrutiyetten ve değişiklikten yanaydılar, ama bu idealleri gerçekleştirmenin yolları konusunda ayrıldıkları noktalar vardı.

1908 Jön Türk devrimi, resmen Makedonya ordusunun subayları tarafından gerçekleştirilmiş olmakla beraber, aslında zemini ve şartları 1905-1908 yıllarında vuku bulan bir dizi mahallî ayaklanma tarafından hazırlanmış ve oluşturulmuştu. Bu ayaklanmaların mimarları mahallî toprak sahipleri, tüccar, esnaf ve zanaatçılar, yani Anadolu ve Rumeli'deki şehirlerde yaşayan taşra orta sınıfıydı. Neticede parlamentonun ve hükümetin ve tüm devlet cihazının kontrolü devletçi-asker grubun eline geçti. Bir kez daha otoritenin kaynağı ve özellikle bu otoritenin meşrulaştırılması sorunları kilit dâvâlar olarak su yüzüne çıktı. Tartışma devlet kontrolünün halkın konsensüsü ile mi yoksa ideoloji adına tepeden inme mi gerçekleştirilmesi gerektiği konusunda odaklaştı. Sultan Abdülhamid devlete hâkimiyetini ilâhî hukuka dayandırmıştır. Jön Türkler (İttihad ve Terakki) iktidarı “halk” adına ve Kanun-ı Esasî’de ifadesini bulan özgürlükler adına ele geçirmişler ve toplumun desteğini kazanacakları umuduyla serbest seçimlere başvurmuşlardı. Ama çoğunluğu kazanamadılar; 1908’in sonbaharında başlayarak birkaç ay süren seçimler sonucunda seçilen 280 mebusun çoğu etnik Türk olan sadece 53’ü İttihad ve Terakki Partisi’ni desteklediklerini açıkça bildirdiler. İleri gelenlerden, toprak sahiplerinden, tacirlerden ve azınlık gruplarından (Ermeniler başlangıçta İttihad ve Terakki fırkasını desteklemişlerdi) oluşan diğer mebuslar çok geçmeden Ahrar, Hürriyet ve İtilâf gibi muhalefet partilerinin saflarında birleştiler. Bu partiler Prens Sabahaddin’in Adem-i Merkeziyet ve Teşebbüs-i Şahsi Cemiyeti’nin liberal damgasını taşıyorlardı ve kültürel ve sosyal statükodan yana olmakla beraber mahallî ve özel idarelere özerklik, özel teşebbüs özgürlüğü, idare ve vergi sistemlerinde reformlar ve maddî kalkınma istiyorlardı. İktidarı elinde tutan küçük İttihad ve Terakki grubu kendilerini modernizme adanmış –kimi açıkça Batıcı, kimi pozitivist– kişiler fakat aynı zamanda sömürgeliğe karşı çıkan milliyetçilerdi. Osmanlı İmparatorluğu’nun bir hükümet (yani kendi hükümetleri) tarafından gerçekleştirilecek birlik ve hızlı ilerleme sayesinde kurtulabileceğine inanmışlardı; devletin toprak bütünlüğünü muhafaza etmek için Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı destekliyorlardı. Jön Türklerle-

rin liderleri yukarı orta sınıflarla ve padişaha ve saltanata muhalefetle bütünleşmiş olduklarından ve bencillikleriyle tutuculukları gittikçe ortaya çıkmakta olduğundan, “millet”e, devlete ve vatana gerçek bir bağlılıkları olmamakla suçlanmaya başladılar. İşte bu noktadan itibaren, 1910’larda İttihadçılar kırsal kesimdeki “Türklerin” ezilmiş, sömürülmüş ve az gelişmiş durumlarının farkına vararak giderek bunları devletin ve milletin “nüvesi” yapmaya karar verdiler.

Gerçek veya hayal olsun, Jön Türklerin sosyal merdivenin alt basamaklarındaki Türkleri keşfetmeleri, onları, ideal fakat biraz masalımsı bir seçmen kitlesiyle karşı karşıya getirdi ve kendilerini bunlarla özdeşleştirerek, aslında devletin efendileri olan Türkleri bu kadar geri bırakmış olan eski düzeni suçlamanın yolunu buldular. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Mehmed Köprülü’nün milliyetçi söylemleri başlıca iki tema etrafında dönmüştü: eski Osmanlı İmparatorluğu düzeninin itibarını düşürmek ve Jön Türklerin yönetimini ve modernizmi destekleyecek yeni bir millî seçmen kitlesi bulmak. Türk milliyetçiliğinin oluşumu, sonunda etnisiteyi etnik kökenin kaynağı yapan bu sosyo-politik durumda yatar. Gökalp, Osmanlı düzenini (saltanatı ve imparatorluk bürokrasisini) bozulmamış olan köylerinde etnik ve kültürel safiyetlerini bir biçimde muhafaza etmiş olan “gerçek Türkleri” baskı altında tutmuş ve kalkınmalarını engellemiş olan bir sosyal sınıf olarak görmüştür. Gökalp, Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı (İslâm’ı değil) hâkim sınıfın etnik Türklerin kültürünü boğmak için kullandıkları birer alet olarak görmüştür (gerçi Gökalp’in Türk kültürü addettiği şeylerin çoğu, kendi kimliği gibi, son zamanlara aitti ve esas itibarıyla 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni yukarı sınıf toplumunun kültüründen ibaretti). Gökalp Türkleri bu kozmopolit Osmanlı toplumundan uzaklaştırmaya çalışmış ve Anadolu ve Rumeli Türklerini ortak bir kültür, dil ve geleceğe bakış sayesinde mütecanis bir etnik toplum olarak tasavvur etmiştir. Fakat iktidarda olan kendi grubunun kültür, davranış ve eğilimleri bakımından o idealize ettiği Türk etnik toplumundan farklı olduğunun bilincinde olduğu için, elitleri çağdaş medeniyeti “saf” köylere götürmeye ve karşılığında onların saf etnik Türk kültürünü masetmeye teşvik ediyordu.

Öte yandan, Akçura millet ve milliyetçiliğin 20. yüzyılın evrensel ideolojisi olduğuna ve orta sınıflara kök saldığına inanmış ve bu sınıfın gerekirse devlet tarafından yaratılmasını ve milletin iyiliği için çalışmayı öğrenmesini istemiştir. “Millet”, Akçura’ya göre, soya veya etnik kökene (ırk) dayanan ve çok sayıdaki altgrupları müşterek kimliklerinin farkında olmasalar da, yüzyıllardan beri mevcut olan bir siyasi varlıktı. Devletin görevi, Türk milletinin hem Osmanlı İmparatorluğu’nun içindeki hem de yurt dışındaki bütün fertlerinin bu kimliklerinin bilincine varmalarını sağlamaktı. Akçura Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı reddetmiştir, çünkü birçok yakın arkadaşlarının düşündüklerinin aksine, bu ideolojilerin artık devletin ve milletin emellerine hizmet etmekten çıktığına inanmıştı. Modern Türkiye’nin doğuşunu şartlandıran spesifik tarihî ve sosyal olayları gözardı ederek Türk milletini ezelden beri mevcutmuş gibi göstermiş ve sadece Osmanlı Türkleriyle meşgul olup Rusya’daki Türkleri hiç kaale almayanları kınamıştır. Köprülü ise Anadolu toplumunun ve erken Osmanlı Devleti’nin Türklüğünü kabul etmiş fakat ikincisinin kozmopolitliğini suçlamıştır. Ama Köprülü buna rağmen son yüzyılın politik rejimi dışında Osmanlı olan hemen hemen her şeyin aslında Türk olduğunu, hattâ Rumeli ve Anadolu’daki İslâm’ın da Türk damgasını taşıdığını iddia etmiştir. Akçura Osmanlı olmayan Türklerle fazla ilgilenmemiştir.

Bu üç ideolog Osmanlıcılık ile İslâmcılığın kalıcı etkisinin farkındaydılar ve bunları ya devletin etnik milliyetçi (Türkçü) ideolojisi ile ilişkilendirmek ya da büsbütün dışlamak düşüncesindeydiler. 20. yüzyılın birçok başka milliyetçi ideologları gibi yeni Türk’ün kimliğini Osmanlı Devleti’ni değiştirmiş olan tarihî ve sosyal faktörlerde değil, köylerin ve kabilelerin etnik saflığında aramışlardır.

Osmanlıcılık-İslâmcılık ve Türk milliyetçiliği etrafında cereyan eden tartışmalar bir önceki bölümde tahlil edilmişti ve yinelenmeleri gerekmez. Şu kadarını söyleyelim ki, Cumhuriyet rejiminin Türkleştirme ve millileştirme politikası kısmen Gökâlp ile Akçura’nın yazdıklarının kopyasına fakat aynı zamanda 1919-22 Kurtuluş Savaşı’nın can alıcı deneyimlerini dayanmış ve bu da millî teritoryal Türk devletinin

kurulmasına yol açmış ve Türklerin kimliğine gerçekten millî bir boyut katmıştır. 1945-46'da başlayan demokratikleşme süreci devletçi ve yarı ırkçı Türkçülük ideolojisini eleştirmiş ve bugünün Türklerinin kimlik ve kültürünün kendilerinin Osmanlı, Müslüman ve yenilikçi olarak yaşadıkları tarihî deneyimlerinin ürünü olduğu gerçeğinin kabul edilmesinin yolunu açmıştır. Bu bağlamda Türk modernizminin, birçok örneklerin destekler gibi görüldüğü görüşün aksine, Batı'nın bir kopyası gibi değil, Türklerin kendi tarih ve kültürünün ve medeniyet anlayışlarının ürünü olduğu açıkça görülür.

Osmanlı dönüşümünün deneysel analizi, millet-devletlerin ekonomik faktörlerin (kapitalizm, ticaret ve servetin yaygınlaşması), entelektüel güçlerin (aydınlanma, modern eğitim), yoğun iletişimin (basın, ulaşım hızı), vs. toplamının bir sonucu olarak doğduklarını gösterir. Bütün bunlar yeni toplumsal tabakalaşma örnekleri, yeni kimlikler ve belirli bir grubun tarihî deneyimlerini ve aynı zamanda devleti kontrol eden kararlı, içinden pazarlıklı insanların "millî" anlayışını yansıtır. Ortaya çıkan kimlikte eski tarihî sosyal ve kültürel unsurlar kadar çağdaş, düşsel, mitik ve rastgele seçilmiş yeni girdiler vardır. Türklerin durumunda, ortaya çıkan toplumda elitler, rasyonel bir bakış açısı bireyselcilik ve milletlerinin sosyal, siyasi ve tarihî geçmişinin ve neticede etnik ve lengüistik ilişkilerinin bilincini geliştirmişlerdi. Üzerinde durulması gereken bir nokta da yeni milletin kendi Osmanlı mazisini gözden düşürmeye ve şanlı bir mazinin nostaljisini aklına getirmemeye itilmesi idi. 19. yüzyıla kadar rasyonel, faydacı ve pragmatik karakteri sadece imparatorluk bürokrasisinde kalmış gibiydi ve toplumun geri kalan kısmını yönetmek ve baskı altında tutmak için kullanılmıştı. Bürokrasi hâkim siyasi ve entelektüel mevkiini muhafaza etmek için nüfusun geri kalan kısmının ekonomik güce ulaşmasını ve aydınlanmasını engellemiştir. Laik bir kurum olan sadece bürokratlara açıktı, medreseler ise birçok dinî konuları eleştirmeden, tahlil etmeden ve değerlendirmeden okutuyorlardı. Orta sınıf modern eğitim sayesinde hızla rasyonel düşünce biçimleri ediniyor ve kapitalizm sayesinde ekonomik güce sahip oluyordu. Bu edinimleri sadece bürokrasiye meydan okumak için değil,

fakat aynı zamanda toplumla ilişkilerini perçinlemek, değerlerini ve kültürünü benimsemek ve savunmak ve kendi akılcı, dünyevî ve pragmatik düşünce biçimlerini paylaşmak için kullandı. Yeni orta sınıf aynı zamanda daha çok İslâmlaştı ve dünya işleriyle daha çok uğraşmaya başladı ve modern Türk-İslâm kültürünün parçası haline gelen kendi edebî, kültürel ve iletişim üsluplarını geliştirdi. Tabî kendi kültür ve dinlerini anlayamayanlar arasından zaman zaman Batı'dan (ve bazen Doğu'dan) gelişigüzel ödünç alanlar da çıkmıştır. Daha önce de belirtil-diği gibi, yeni kimlikler sık sık eski adlar ve etiketler altında da ortaya çıkmış ve topluma dönüşümünün kendi geçmişi ve kimliği ile uyum halinde olduğu inancından kaynaklanan bir devamlılık duygusu ve psikolojik güven aşlamıştır. Dine ve halifeye güveni de artmıştır; sadece bunların sağladığı psikolojik rahatlıktan dolayı değil, fakat aynı zamanda değişikliği yasallaştırdıkları ve cemaati canlı toplumun kültürüyle bağdaştırarak yeni kimliğin kabulünü kolaylaştırdıkları için.

Bu bağlamda İslâm bir engel olarak değil, geleneği devamlılıkla ve İslâmî özelliklerle (ethos) birleştiren ve değişikliğe ve modernliğe intibakı kolaylaştıran çok yanlı kültürel-dinî bir mekanizma olarak görülmelidir. Uyanışçı hareketler, ortodoksluklarına rağmen, halk düzeyinde değişiklik ve yeni düzene intibak araçlarıydı ve mahallî kültürün anadiline saygınlık kazandırmış, geniş çapta kullanılmasını sağlamışlardır. İslâm hiçbir zaman anadilin veya etnik kimliğin kullanılmasını yasaklamamış, ancak bunların başka etnik gruplara tahakküm etmek veya onları imha etmek için kullanılmasına da izin vermemiştir. Kaldı ki, bir avuç dogmatistin dışında, pek az Müslüman ilerlemeye, yani daha iyi maddî geçim şartlarına ve daha yüksek bir manevî hayat tarzına karşı çıkmıştır. Nitekim, klasik İslâm bunların ikisini de desteklemiş ve savunmuştur.

Birçok örnekler ve alıntılarla şunu göstermeye çalıştım ki, Abdülhamid, İslâm adına, Osmanlı hayatının her alanında gerçekleştiren köklü reformların mimarıdır –hattâ istibdadı sayesinde siyasi liberealliğe doğru atılan adımların da tetikçisi olmuştur. Nitekim, Tanzimat reformlarını korumuş ve genişletmiştir; o kadar ki, mutlakiyetine ve

saltanatına son veren entelijensiyanın ortaya çıkmasını destekleyen temel sosyo-kültürel ve eğitsel şartları yaratmıştır. Abdülhamid Avrupa medeniyetinin samimî bir hayranıydı ve Hıristiyanlığın dogmatizmden kurtulmak için gerçekleştirdiği dinî reformları da takdir etmiştir. Ama İslâm'ın üstünlüğüne ve bilime açık olduğuna inanmaktan da geri kalmamıştır.

Özetleyecek olursak, Osmanlı toplumu derin bir sekülerizasyona uğramış ve İslâm'ın hem birey için bir dinin hem de milletin kültürünün kaynağı haline gelmiştir. Nitekim, laikleşme İslâm'ı yeni toplumun, yani milletin “millî kültürü” dediğimiz şeyin bir parçası yaptı. Aynı zamanda İslâm kendisini yeniledi ve bunu Kur'an veya Sünnet'i değiştirerek değil, önce siyasi toplum (millet) ile sonra da o toplumdaki birey ile ilişkisini yeniden tanımlayarak yaptı. Abdülhamid, İslâm-cılığı hem İslâm'ı sekülerize edecek hem de toplumu yeni dünyanın karşısına modern İslâm kimliği ile çıkaracak şekilde kullanarak bu değişikliği bilmeyerek de olsa gerçekleştirmişti. 1876-1908 döneminde barışçı yollarla meydana gelen bu sekülerizasyon sürecinin arkasında vahim tehlikeler vardı. Birincisi, kalkınma yavaş ilerliyordu ve bu da yapılacak daha pek çok işler olduğunu gösteriyordu. Paris'teki küçük pozitivist grup ve Jön Türk liderleri (başlıca temsilcileri Ahmet Rıza idi) özel sohbetlerinde genel olarak dinin ve özel olarak İslâm'ın ilim, ilerleme ve daha iyi ve uyumlu bir dünya önünde en büyük engel olduğunu söylüyorlardı. Bu durumda, ister Abdülhamid olsun ister başkası olsun, otoritesini yasallaştırmak için dine başvuran her hükümdarın kolaylıkla bir bilim ve ilerleme düşmanı olarak görüleceği açıktı. Bu Abdülhamid'in İslâm'ı mutlakiyeti meşrulaştırmak için kullanma yolundaki kendi ideolojisi karşısında, anlaşılabilir bir ideolojik tutumdur. Pozitivistler hürriyet vaadini (anayasalcılık) orta sınıf desteğini kazanmak için kullandılar ve daha sonra da böylece elde ettikleri hükümet gücünü sultanı düşürmek ve iktidara gelmek ve kendilerine karşı çıkan herkesi gerici ve İslâmcı diye kınamak için kullandılar. Sonunda modernist pozitivistler sekülerizasyonu sekülerizme dönüştürdüler. Bu, aslında geniş sosyo-ekonomik değişiklik ve seküleriz-

yon sürecinin doğal sonucu olan milliyetçilik, Türkleştirme ve hızlı kalkınma taleplerine dar bir ideolojik perspektiften bakılmaya başlandı, tedricî olarak meydan geldi. 1918’de Jön Türklerin dönemi sona erdiğinde, sekülerizasyon-sekülerizm çatışması kaçınılmaz oldu ama sekülerizasyon hâlâ duruma hâkimdi. Sınıf, din, ideoloji karışımı veya karmaşası Cumhuriyet’ten sonra da devam etti. Yeni rejim ilk başlarda 1919-22 İstiklâl Savaşı’nın kırsal kesim eşrafı (kimi milliyetçi, kimi İslâmcı, kimi saltanatçı), ordu subayları ve aydınlar koalisyonu (ve halk) tarafından kazanıldığı gerçeğini inkâr etti ve zaferi bir avuç liderin eseri olarak gösterdi. Cumhuriyet Halk Partisi tek parti rejimine muhalefeti, aslında bütün toplumdan gelmiş olmasına rağmen, gericiler ve yobazlar ve müttetikleri olan taşra eşrafı tarafından körüklendiğini iddia etti.

Sekülerizm (laiklik) ilk önce 1931’de Cumhuriyet Halk Partisi’nin programına bir ilke olarak alındı. Anayasaya ancak 1937’de girdi ve o zamandan beri devletin bir ilkesi –aslında temel ideoloji– olarak kaldı ve böylece kendilerinden menkul laiklerin üstünlüğünü sağladı. Türkiye’de yer yer ve zaman zaman baş gösteren dinî “uyanışlar”, tarikatlerin hızla çoğalması, başörtüsü veya türban konusundaki bitmek tükenmek bilmeyen tartışma ve kavgalar, bunun dışında daha yüzlerce İslâmî eylem bu politik motivasyonlu laikliğe (sekülerizasyona değil) tepkiler olarak ortaya çıkmıştır. Gerçek şudur ki, laiklik 1950’ye kadar Cumhuriyet Halk Partisi’nin tek parti iktidarına (CHP 1965’ten sonra bu ilkedan vazgeçmiştir ve ilk iki (ve kısmen üçüncü) askerî müdahaleye anayasal bir kılıf ve meşruiyet sağlamıştır. Laiklik aslında demokrasinin karşısında büyük bir engel teşkil etmiş, küçük bir azınlığa laiklik adına her istediğini yapmak hakkını vermiş ve böylece aşırı İslâmcılara, İslâm adına, misillemeye bulunmak ve demokrasi ile modernizmi, bu ilkelerin sözüm ona bekçilerinin otoriter yönetimini desteklemek için birer bahane ve araçtan ibaret mahkûm etmek fırsatını vermiştir.

Türklerin çok büyük bir çoğunluğu orta yoldadırlar. Modernist, Kemalist, ilerici ve demokratik düşüncelidirler. Fakat aynı zaman-

da, dinin emirlerini yerine getirsinler veya getirmesinler, Müslüman'dırlar. Bugün Türkiye'de modernlik, demokrasi ve İslâm, tecrit edilmiş olmaktan çok, birbirlerini tamamlayan ve bütünleyen kavramlardır. Türklerin büyük bir çoğunluğu İslâm'a Amerika Birleşik Devletleri insanların dine baktıkları gibi bakmaktadırlar. Bireyleri bir dine inanmakta (veya inanmamakta) tamamen serbest bırakmaktan, ama hükümeti tek bir inancın koruyucusu yapmamaktan yanadırlar. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularının ilk niyeti de buydu; Mustafa Kemal Atatürk bu amacı gerçekleştirmek istemiş ve gerçekleştirmiştir. Ne var ki, kendilerinden menkul "laik-Atatürkçüler", hem ideolojik nedenlerle hem de grup çıkarları bakımından bu olup bittiği kabul etmemekte inatla direnmişlerdir. Modernci-İslâmcı çatışması büyük bir tehlikeyi beraberinde getirmektedir. Bu tehlikeyi ne pahasına olursa olsun gidermek ve bunun için de modernizm ile İslâm arasındaki gerçek ilişkiyi doğru bir biçimde tanımlamak gerekir. Modernizm, Kemalizm, laiklik ve Cumhuriyetçilik, kendilerine ne derlerse desinler, Türk Müslümanlarının büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Fakat Türklerin büyük çoğunluğu kendini aynı zamanda "Müslüman" saymakta ve şu veya bu derecede İslâm'ın kurallarına, âdetlerine ve değer yargılarına riayet etmektedirler. Hâlâ yapılabilecek olan tek şey, iki taraftan da güvenilir, saygın kişileri bir araya getirerek birbirlerinin konumunu kabul etmelerini sağlamaktır. İlk adım devletin temsilcileri tarafından atılmalıdır. Bunlar da özellikle ordu, bürokrasinin üst kademeleri, basın ve akademilerdir – ideolojik laikliğin kaleleri ve modernizmi tanımlamak ve temsil etmek iddiasında olan ilericiler... Ama bu bunlardan bazıları maalesef kendi kültür ve toplumlarına yabancılaşmış şamatacı, saldırgan, oportünist, taklitçi ve sığ entelektüellerdir. Aralarında yüksek derecede bir eski tarz pozitivism, din düşmanlığı, siyasi elitizm ve otoriterliğin hüküm sürdüğünde şüphe yoktur; tıpkı bazı İslâmcılar arasında da fanatizm, dar dogmatizm, bağnazlık ve demokrasi inkârcılığına rastlandığı gibi... Laikler ülkenin Müslüman olduğunu ve bütün Türk vatandaşlarının (anayasanın açıkça bildirdiği gibi) dinlerinin icaplarını yerine getirmekte serbest olduklarını kabul

etmeliler ve kendilerini Müslüman saymaktan çekinmemelerini ve korkmamalarını sağlamalıdır. İslâmcılar da modernizmi, Kemalizmi, cumhuriyetçiliği kabul ettiklerini, insanların istedikleri gibi ibadet etmeye (veya etmemeye) hakları olduğunu ve dini iktidarı ele geçirmek için bir taktik ve araç olarak değil, İslâm kültür ve kimliklerinin vazgeçilmez bir parçası olarak gördüklerini açıkça bildirmelidirler. Bu kitabın mesajı işte budur.

Seçilmiş Kaynakça

BİRİNCİL KAYNAKLAR

1. Türk Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Yıldız Arşivi

Yıldız Esas Evrakı

Sadaret Resmi Maruzat

Sadaret Hususi Maruzat

İrade

Dahiliye

Hariciye

Meclis-i Mahsusa

Meclis-i Vâlâ

Şûra-yı Devlet

Muhacirin Komisyonu

Perakende

Kâmil Paşa Evrakı

2. İngiliz Belgeleri

Foreign Office (FO) 78 (genel yazışmalar)

FO 424 (Londra ile İstanbul'daki İngiliz elçilikleri arasındaki yazışmalar)

FO 371

FO 212

Avam Kamarası tutanak ve belgeleri

3. Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivleri

AFFM CP (Siyasi yazışmalar)

AFFM CPC (Konsolosların siyasi yazışmaları)

AFFM (Yeni Seri)

4. Dergiler ve Gazeteler

Arrisalan

Basiret

Belleten

Belgelerle Türk Tarihi

Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası

Edebiyat Fakültesi Mecmuası

Hareket

Hayat Tarih Mecmuası

İkdam

İlim Dünyası

İstanbul Dergisi

Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi

Tarih Dergisi (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

Tarih ve Toplum

Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası

Tercüman-ı Hakikat

Türk Kültürü Araştırmaları

Türk Yurdu

Vakıflar Dergisi

5. Tezler ve incelemeler

İstanbul Üniversitesinde bulunan birçok lisans bitirme tezini ve doktora incelemele-
rini kullandım. Tüm bunlar kaynakçada değil dipnotlarda yer almaktadır. Doktora
incelemelerinden birçoğu gözden geçirilip kitap olarak yayınlanmıştır. Bu inceleme-
ler Türkiye’de çeşitli seviyelerde hazırlanmış olmakla birlikte, genellikle orijinal ar-
şiv belgelerine ve bilgilere atıfta bulunurlar. 1982’de mezuniyet tezi zorunluluğu kal-
dırılmıştır. Toplam 3433 tez hazırlanmıştır. Listeler için: Bkz. Abdülkadir Özcan, *İs-
tambul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri*, İstanbul, 1984 .

İKİNCİL KAYNAKLAR

Abdurrahman Şeref. *Tarih Musahabeleri*, İstanbul, 1923; *Tarih Konuşmaları* adıyla, İstanbul, 1978.

— *Son Vak’ânüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi. II. Meşrutiyet Olayları, 1908-1909*). Ed. Bayram Kodaman ve M. A. Ünal. Ankara, 1996.

Abdülhalim Memduh. *Mazlum Türklere Mev’iza*. Paris, 1902.

Abdülhamid, Sultan, *Abdülhamid’in Hatıra Defteri*, Selek Yayınları, İstanbul, 1960.

— *Siyasi Hatıratım*, İstanbul, 1974.

— *Sultan Abdülhamid’in Hatıra Defteri*, 8. baskı., ed. İsmet Bozdağ, . İstanbul, 1988.

II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri, İstanbul, 1992.

Abdülhamid Han ve Muhtıraları (Mehmet Hocaoglu, ed.,) İstanbul, 1989.

Abdürreşid İbrahim. *Alem-i İslam ve Japonya’da İntişar-i İslamiyet*, 2 Cilt, İstanbul, 1914.

- *Tercüme-i Halim Yaki(Yani) Başına Gelenler*. St. Petersburg, tarihsiz.
- Abu-Manneh, Butrus, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early Nineteenth Century, " *Die Welt des Islams* 22, 1982: s.1-36.
- "Shaykh Ahmed Ziya'uddin El-Gumüşhanevi ve the Ziya'i-Khalidi Suborder, " in *Shi'a 'Islam, Sects and Sufism*, ed. Frederick de Jong, 104-17, Utrecht, 1992.
- "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi, " *Middle Eastern Studies* 15 1979: s.131-53.
- "Sultan Abdulhamid II and the Sharifs of Mecca (1880-1900), " *Asian and African Studies* 9 1973: s.2-23.
- "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizer Mahmud Nedim Paşa, " *International Journal of Middle East Studies* 22 1990: s.257-74.
- Abun-Nasr, Jamil M., *A History of the Maghrib*, 1971, Cambridge, 1973.
- Adams, Charles J., "Mawdudi and the Islamic State, " in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, New York, 1983.
- Adanır, Fikret, *Die makedonische Frage: Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908*, Wiesbaden, 1979. (Türkçesi: *Makedonya Sorunu*, Çev. İhsan Çatay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2001)
- Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1982.
- Ağaoğlu, Samet, *Babamın Arkadaşları*, 3. baskı., İstanbul, 1969.
- Ahmad, Feroz, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, Oxford, 1969. (Türkçesi: *İttihat ve Terakki 1908-1914*, Çev. Nuran Yavuz, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1995.)
- Ahmad, Qeyamuddin, *The Wahhabi Movement in India*, Calcutta, 1966.
- Ahmadov, Shah, *Imam Mansur: The National Liberation Movement in Chechenia and Northern Caucasus at the End of the Eighteenth Century*, Grozny, 1991.
- Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, Londra, 1987.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*. Ed. Yusuf Halacoğlu. İstanbul, 1980.
- *Tarih-i Cevdet*. Cilt 6. İstanbul, 1984.
- *Tezahir*. 4 cilt. Ed. Cavid Baysun. Ankara, 1953-1967.
- Ahmed Lutfi. *Vak'anüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi*. 9-15. Ed. M. Münir Aktepe. Ankara, 1988-93.
- Ahmed Midhat Efendi, "İslamiyet ve Medeniyet ve Yahut Hala İngiltere Münasebeti". *Tercüman-i Hakikat* 9 (Ocak 1880).
- *Üss-i İnkılâb*. İstanbul, 1294 (1878).
- Ahmed Niyazi Bey. *Hatrat-ı Niyazi Yahut Tarihçe-i İnkılâb-ı Kebir-i Osmaniden Bir Sahife*. İstanbul, 1910. (Günümüz Türkçesiyle: *Hürriyet Kahramanı Resneli Niyazi Hatıratı*. Örgün Yayınevi, 2003.)
- Ahmed Refik (Altınay). *Alimler ve San'atkarlar*. (Haz. Vahit, Çabuk), Kültür Ba-

- kanlığı Yayınları, Ankara, 1980.
- Ahmed Rıza. *Ahmed Rıza Beyin Anıları*. Ed. B. Demirbaş, İstanbul, 1988.
- Ahmed Sıdkî. *El-Hareketü's-Senusiye, Neş'etiha ve Namuvuha fi'l-karni't-Tasi aşer*. Kahire, 1967.
- Ahmda, Ali Abdullatif, *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization and Resistance, 1830-1932*, Albany, N.Y., 1994.
- Akarlı, Engin D., "Abdulhamid II's Attempts to Integrate Arabs into the Ottoman System," *Palestine in the Late Ottoman Period*, ed. David Kushner, s.74-89, Leiden, 1986.
- *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyyetnameleri*, İstanbul, 1978.
- "Economic Policy and Budgets in the Ottoman Turkey, 1876-1909," *Middle Eastern Studies* 28 (1992): s.443-76.
- "Friction and Discord within the Ottoman Government under Abdulhamid II (1876-1909)," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 7, 1979: s.3-26.
- *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley, California, 1993.
- Akbayrak, Hasan, "The Ottoman Historical Society," *Journal of the Middle East Studies Society at Columbia University* 1988: s.87-109.
- Akçura(oğlu), Yusuf, "İttifak'a Dair," *Siyaset ve İktisat*, İstanbul, 1924.
- "Nutuk," *Türk Tarih Encümeni Mecmuası* 97, 1929: s.1-25.
- *Rusya Esir Murahassı Yusuf Akçura Bey'in Raporu*, İstanbul, 1919.
- *Türkçülük: Türklüğün Tarihi Gelişimi*, İstanbul, 1978.
- *Türk Yılı*, İstanbul, 1928.
- *Üç Tarz-ı Siyaset*, ed. Enver Z. Karal, Ankara, 1927.
- "Yusuf Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset", çev. Fehmi İsmail, *Oriente Moderno*, Ocak - Aralık 1981: 1-20.
- Akı, Niyazi, *Ondokuzuncu Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*, Erzurum, 1963.
- Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, İstanbul, 1997.
- Akün, Ömer Faruk, "II. Abdülhamid'in Kültür Faaliyetleri Üzerine Bazı Dikkatler, II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri, 75-84, İstanbul, 1992.
- Al-Amr, Saleh Muhammad, "The Hijaz under Ottoman Rule, 1869-1914: The Ottoman Vali, the Sharif of Mecca, and the Growth of British Influence," Ph.D. tezi., University of Leeds, 1974.
- Alangu, Tahir, *Ömer Seyfettin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul, 1968.
- Al-Daghestani, Burhaneddin, *Arrisalan*, no. 720, Kahire, 16 Haziran 1947.
- Alder, G. J., *British India's Northern Frontier, 1865-1895*, Londra, 1963.
- Algar, Hamid, "The Naqshibandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," *Studia Islamica* 44, 1976: s.123-52.
- "The Present State of Naqshbandi Studies" in *Naqshbandis*, ed. Marc Gaborjeau, İstanbul, 1990: s. 45-61.

- Ali Cevad. *İkinci Meşrutiyet'in İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi: II. Abdülhamid'in Son Mabeyn Başkatibi Ali Cevad Beyin Fezlekesi*. Ankara, 1960.
- Ali Kemal. *Ömrüm*. İstanbul, 1985.
- Ali Pacha, "Testament politique," *Revue de Paris* 17, no. 7 and 9, 1910: s.105-24, 505-24.
- Ali Said. *Saray Hatıraları: Sultan Abdülhamid'in Hayatı*, İstanbul, 1994.
- Allen, W. E. D. ve Paul Muratoff, *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*, Cambridge, 1953. (Türkçesi: *Kafkas Harekâtı 1828-1921 Türk Kafkas Sınırsındaki Harplerin Tarihi*, Ankara, 1966.)
- Almana, Mohammed, *Arabia Unified: A Portrait of Ibn Saud*, Londra, 1980.
- Alkan, Mehmet Ö. "Ölçülebilen Verilerle Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi." Ph.D. tezi., İstanbul Üniversitesi, 1996.
- Allworth, Edward. *The National Question in Soviet Central Asia*. New York, 1973.
- Al-Qarakhi, Muhammad Tahir. *Bariqat al-Suyuf al-Daghestaniyya fi Ba'd al-Ghawawat al-Shamiliyya*. Moskova, 1946.
- Al-Yassini, Ayman. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder, Colorado, 1985.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, 1983. (Türkçesi: *Hayalî Cemaatler*, Metis Yayınları, 1993)
- Anderson, Lisa. *State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*. Princeton, N.J., 1986.
- Anderson, M. S. *The Eastern Question, 1774-1923: A Study in International Relations*, Londra, 1966. (Türkçesi: *Doğu Sorunu 1774-1923*, Çev. İdil Eser, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001)
- Ansari, K. H. "Pan-İslam and the Making of the Early Indian Muslim Socialists." *Modern Asian Studies* 20 (1986): 509-537.
- Ancombe, Fredrick F. *The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia and Qatar*. New York, 1997.
- Arai, Masami. "An Imagined Nation: The Idea of the Ottoman Nation as a Key to Modern Ottoman History." 27 (1991): 1-11.
- "Turkish Nationalism in the Young Türk Era. Leiden, 1992. (Türkçesi: *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, Çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000)
- Armstrong, John Alexander. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, N.C., 1982.
- Arnold, Thomas Walker. *The Caliphate*. Londra, 1965.
- Arslan, Ali. "Türkistan ile Osmanlı Türkiye'si Arasındaki İlmi Münasebetler (XV-XIX. yüzyıllarda)." Ph.D. tezi., İstanbul Üniversitesi, 1988.

- Asena, Orhan. *Yıldız Yargılanması*. İstanbul, 1990.
- Aşçıdede İbrahim Halil. *Hatıralar: Geçen Asrı Anlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser*. İstanbul, 1960.
- Atalar, Münir. "HacıYolu Güzergahı ve Masrafı-Kara Yolu, 1253/1837. "Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi. Sayı 4, 43-90. Ankara, 1993.
- Atay, Neşet Halil. "Kendi İfadesine Göre Ali Suavi." *İstanbul Dergisi*, (Aralık 1944- Nisan 1945).
- Atıl, Esin. *The Age of Sultan Süleyman the Magnificent*. New York, 1987.
- Aydemir, Hasan Ali. "Şeyh Şamil ve Günümüze Olan Etkileri." Ph.D. tezi., İstanbul Üniversitesi, 1976.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Sıyrı Arayan Adam*. İstanbul, 1967.
- "Ziya Gökalp." *Kadro* 1, no. 2 (1932): 29-40.
- Azan, Paul, and Jean Louis. *L'Emir Abd el Kader, 1808-1883, du fanatisme musulman au patriotisme français*. Paris, 1925.
- Baddeley, John F. *The Russian Conquest of the Caucasus*. Londra, 1908.
- Badger, G. P. "The Precedents and Usages Regulating the Muslim Caliphate." *Nineteenth Century* (1877): 274-82.
- Bagin, S. *Ob otpadenii v magometanstvo krashchennykh inorodtsev Kazanskoi Eparkhii i o prichinakh etogo, pečalnogo iavleniia*. Kazan, 1910.
- *Propaganda İslama putem peehati*. Kazan, 1909.
- Bağış, Ali İhsan. *Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler*. Ankara, 1983.
- Baldick, Julian. *Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia*. New York, 1993.
- Balkan, Ethem Ruhi. *Hatıralar*. İstanbul, 1947.
- Balkhi, Fasihuddin. *The Wahabi Movement*. Yeni Delhi, 1983.
- Balta, Evangelia. *Karamanlıkida: XXe siècle bibliographie analytique*. Atina, 1987.
- Banarlı, Nihad Sami. "Sultan Abdülhamid'in Türkçeciliği." *Hayat Tarih Mecmuası* (Aralık 1967).
- Bandırmalızade Ahmed Münib. *Mecmua-i Tekâyâ*. İstanbul, 1980.
- Bannerman, Patrick. *İslam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics, and Law*. Londra, 1988.
- Barbir, Kari K. *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*. Princeton, N.J., 1980.
- Bardakçı, Murat. *Son Osmanlılar: Osmanlı Hanedanının Sürgün ve Miras Öyküsü*. İstanbul, 1992.
- Bardin, Pierre. *Algeriens et tunisiens dans l'empire ottoman de 1848 à 1914*. Paris, 1979.
- Bartold, V. V. *Historie des turcs d'Asie Cenrale*. Paris, 1945.
- *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Çev. Hakkı D. Yıldız. Ankara, 1990.
- Basiretçi Ali Efendi, *İstanbul'da Elli Yıllık Önemli Olaylar*, İstanbul, 1976.

- Batatu, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton, N.J., 1978.
- Batunsky, Mark. "Russian Missionary Literature on Islam." *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* 39, no. 3 (1987).
- "Russian Clerical Islamic Studies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries." *Central Asian Survey* 13, no. 2 (1994): 213-35.
- Batur-Vanderlippe, Pınar, ve John Vanderlippe. "Young Ottomans and Jadidists: Past Discourse and the Continuity of Debates in Turkey, Caucasus and Central Asia." *Turkish Studies Association Bulletin* 18 (1994): 59-82.
- Bayat, Ali Haydar. *Ali Bey Hüseyinzade (Prof. Dr. Hüseyinzade Ali Turan) ve Türkiye'de Yayınladığı Eserleri*, İstanbul, 1992.
- Bayatlı, Osman. *Bergama'da Yakın Tarih Olayları XVII-XIX Yüzyıl* İzmir, 1957.
- Baycan, Nusret. *Türk İstiklal Harbinde Şehit Düşen Subaylar*. Ankara, 1988.
- Baykara, Tuncer. *Osmanlı Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*. İzmir, 1992.
- *Zeki Velidi Togan*. Ankara, 1989.
- Baylen, J. "Madame Olga Novikov, Propagandist." *American Slavic and East European Review* 10 (1951): 255-71.
- Baysun, M. Cavid "Şirvanizade Ahmet Hulusi Efendinin Efganistan Elçiliğine Aid Vesikalar." *Tarih Dergisi* (Eylül 1948): 151-56.
- Bayur, Hilmi Kamil. *Sadrazam Kâmil Paşa: Siyasi Hayatı*. Ankara, 1954.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Cilt 3. Ankara, 1987.
- *Türk İnkılap Tarihi*. Cilt 3. Ankara, 1983.
- "Maysor Sultanı Tipu ile Osmanlı Padişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma." *Belleken* 12 (1948): 617-54.
- Becker, C. H. "Panislamismus." *Islamstudien* 2 (Leipzig, 1932): 240-62.
- Becker, Seymour. *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*. Cambridge, 1968.
- "The Muslim East in Nineteenth-Century Russian Popular Historiography." *Central Asian Survey* 5 (1986): 25-48.
- Bennigsen, Alexandre. "Un Mouvement populaire au Caucase de XVIIIe siècle: La guerre sainte du Sheikh Mansur (1785-1794)." *Cahiers du monde russe et soviétique* 5 (Nisan - Haziran 1964): 159-205.
- "Panturkism and Panislamism in History and Today." *Central Asian Survey* 3 (1985): 39-68.
- "The Qadiriyyah (Kunta Hajji) Tariqah in North East Caucasus, 1850-1987." *Islamic Culture* 62 (1988): 63-78.
- Bennigsen, A. ve Chantal Lemerrier Quelquejay. *La Presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*. Paris, 1964.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal, 1964.

- ed. *Ziya Gökalp, Turkish Nationalism and Western Civilization*. New York, 1959.
- Berkok, İsmail. *Tarihte Kafkasya*, İstanbul, 1958.
- Berktaş, Halil. *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul, 1983.
- Berzeg, Sefer E. *Kafkas Diasporası'nda Edebiyatçılar ve Yazarlar Sözlüğü*. Samsun, 1995.
- Beysanoğlu, Şevket, ed. *Ziya Gökalp, Tamamlanmamış Eserler*. Cilt 1. Ankara, 1985.
- *Ziya Gökalp İçin Yazılanlar-Söylenenler*. 4 cilt. Ankara, 1964-1984.
- *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı (1894-1909)*. İstanbul, 1956.
- Bıyıklıoğlu, Tevfik. *Trakya'da Milli Mücadele*. Ankara, 1955.
- Bilge, Mustafa. "II. Abdülhamid'in İslam Birliği Çağrısı ve Fas." *II. Abdülhamid ve Dönemi. Sempozyum Bildirileri*. 45-55. İstanbul, 1992.
- Bilgin, İbrahim Edhem. *Devrimci Sufi Hareketleri ve İmam-ı Rabbani* İstanbul, 1989.
- Bilgin, Mehmet. *Sürmene*, İstanbul, 1990.
- Biliotti, A. *La Banque Imperiale Ottomane*. Paris, 1909.
- (Biren) Mehmed Tevfik. *II. Abdülhamid Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*. 2 cilt. İstanbul, 1993.
- Birinci Türk Tarihi Kongresi. Konferanslar. Münakaşalar, Müzakere Zabıtları*. Ankara, 1932.
- Blerzy, H. "Les Révolutions de l'Asie Centrale." *Revue Deux Mondes* 5 (1874): 137-44.
- Blunt, Wilfrid S. *The Future of Islam*. Londra, 1882. *Secret History of the English Occupation of Egypt*. New York, 1922.
- Bobrovnikoff, Sophy. "Moslems in Russia." *The Muslim World* 1 (1911): 5-31.
- Bostan, M. Hanefi. *Bir İslamcı Düşünür: Said Halim Paşa*. İstanbul, 1992.
- Boulger, Demetrius Charles. *Central Asian Portraits: The Celebrities of the Khanates and the Neighboring States*; Londra, 1880.
- *The Life of Yakoob Beq: Athalik Ghazi, and Badaulet: Ameer of Kashgar*. Londra, 1878.
- Boyer, Pierre. "L'Administration française et la réglementation du pèlerinage à la Mècque (1830-1894)." *Revue d'histoire maghrébine* (Temmuz 1977): 276-93.
- Bozarslan, Mehmet Emin. *Hilafet ve Ümmetçilik Sorunu*, İstanbul, 1969.
- Braude, Benjamin ve Bernard Lewis, ed. *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. 2 cilt, New York, 1980.
- Bremer, Marie L. *Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrahim*. Walldorf-Hessen, 1959.
- Brignon, Jean. *Histoire du Maroc*. Paris, 1967.
- Bringa, Tone. *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, N.J., 1995.

- Brookes, Douglas S. "Of Swords and Tombs: Symbolism in the Ottoman Accession Ritual." *Turkish Studies Association Bulletin* 17 (Güz 1993): 1-22.
- Brower, Daniel R. ve Edward J. Lazzerini, ed. *Russia's Orient: Imperial Borderlands and People, 1700-1917*. Bloomington, Ind., 1997.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. New York, 1996.
- Brown, Kenneth. "Profile of a Nineteenth-Century Moroccan Scholar," in *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, ed. Nikki R. Keddie. 127-48. Berkeley, 1972.
- Brown, L. Carl. *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York, 1996.
- *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*. Princeton, N.J., 1974.
- Browne, E. G. "Pan-Islamism." *Lectures on the History of the Nineteenth Century*, ed. F. A. Kirkpatrick. Cambridge, 1902.
- Broxup, Marie Bennigsen, ed. *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance Towards the Muslim World*, Londra, 1992.
- Bruinessen, Martin van. *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. Londra, 1992) (Türkçesi: Ağa, Şeyh, Devlet, Çev. Banu Yalcut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003)
- *Kürdistan Üzerine Yazılar*. Ed. N. Kıracı. İstanbul, 1992.
- Budak, Mustafa. "Osmanlı-Özbek Siyasi Münasebetleri (1510- 1740). Ph.D, tezi., İstanbul Üniversitesi, 1987.
- Burckhardt, John Lewis. *Notes on the Bedouins and Wahabys*. Londra, 1831.
- Burke, Edmund. "The Moroccan Ulema, 1860-1912," in *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, ed. Nikki R. Keddie. 93-126. Berkeley, 1972.
- "Pan-Islam and Moroccan Resistance to French Colonial Penetration, 1900-1912." *Journal of African History* 12 (1972): 97-118.
- Burton, J. Audrey. "Relations between the Khanate-of Bukhara and Ottoman Turkey, 1558-1702." *International Journal of Turkish Studies* 5 (Kış 1990-91): 83-104.
- Buzpinar, S, Tufan. "Abdulhamid II and Sayyid Fadl Pasha of Hadramut." *Journal of Ottoman Studies* 13 (1993): 227-39.
- "Abdulhamid II, Islam and the Arabs: The Cases of Syria and the Hijaz (1878-1882)." Ph.D. tezi., University of Manchester, 1991.
- "The Hijaz, Abdulhamid II and Amir Hussein's Secret Dealing with the British, 1877-80." *Middle Eastern Studies* 33 (1955): 99-123.
- "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdulhamid II, 1877-1882." *Die Welt Des Islams* 36, no. 1 (1996): 59-89.
- Cachia, Anthony. *Libya under the Second Ottoman Occupation, 1835-1911*, Tri-

- poli, 1945.
- Canard, M. "Chamil et Abdelkader." *Annales de l'Institut d'Études Orientales* 44 (Algiers, 1956): 231-56.
- Ceyhun, Demirtaş. *Ah Şu Biz "Karabıyıklı" Türkler*, İstanbul, 1992.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge, 1975.
- Charmes, Gabriel. *L'Avenir de la Turquie, Le panislamisme*. Paris, 1883.
- "La Situation de la Turquie: La politique du califat et ses consequences." *Revue Deux Mondes* 49 (1882): 833- 69.
- *La Tunisie et la Tripolitaine*. Paris, 1883.
- Chaudhuri, Sashi Bhusan. *Civil Disturbances During the British Rule in India, 1765-1857*. Calcutta, 1955.
- Childs, Timothy W. *Italo-Turkish Diplomacy and the War over Libya, 1911-1912*. Leiden, 1990.
- Chirol, Valentine. "Pan-Islamism." *Proceedings of the Central Asian Society* (1906): 1-28.
- Choueiri, Youssef M. *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography, 1820-1980*. Londra, 1989.
- *Islamic Fundamentalism*. Boston, 1990.
- Chu, Wen-Djang. *The Moslem Rebellion in Northwest China, 1862-1878*. The Hague, 1966.
- Clancy-Smith, Julia A. *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*. Berkeley, 1994.
- Clayton, Gerald David. *Britain and the Eastern Question: Missolonghi to Gallipoli*. Londra, 1971.
- Cleveland, William L. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*. Princeton, N.J., 1971.
- Commings, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York, 1990.
- Coşan, Mahmud Es'ad. *İslam Çağrısı*. 2.baskı. İstanbul, 1990.
- Cox, S. *Diversions of a Diplomat in Turkey*. New York, 1887.
- Curzon, George Nathaniel. *Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question*. Londra, 1889.
- Çankaya, Ali. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*. 8 cilt. Ankara, 1968-71.
- Çavdar, Tevfik. *Talat Paşa: Bir Örgüt Ustasının Yaşam Öyküsü*. Ankara, 1984.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "The Kadizade Movement: An Attempt of Şeriat-Minded Reform in the Ottoman Empire." Ph.D. tezi., Princeton University, 1990.
- Çaycı, Abdurrahman. *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti 1858-1911*. Erzurum, 1970.
- *La Question tunisienne et la politique ottomane, 1881-1913*. İstanbul, 1963.

- Çelik, Zeynep. *Displaying the Orient*. Berkeley, 1992.
- *The Remaking of Istanbul* Seattle, 1986. (Türkçesi: *Değişen İstanbul* 19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti, Çev. Selim Deringil, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul. 1998)
- Çetin, Atilla. "El-Cevaib Gazetesi ve Yayını." *Tarih Dergisi* 34 (1984): 475-81.
- ve Ramazan Yıldız. *Sultan İkinci Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim*, İstanbul, 1976.
- Çetinsaya, Gökhan. "II. Abdülhamid Döneminin ilk Yıllarında İslam Birliği Hareketi (1876-1878)." Tez, Ankara Üniversitesi, 1988.
- "Ottoman Administration in Iraq, 1890-1908." Ph.D. tezi., University of Manchester, 1994.
- Çizgen, Engin. *Photography in the Ottoman Empire, 1839-1919*. İstanbul, 1987. (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğrafçılık (1839-1919)*, Haşet Kitabevi, 1987)
- Daniel, Norman. *İslam, Europe and Empire*. Edinburgh, 1966.
- Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 4 cilt. İstanbul, 1947-55.
- Davison, Andrew. *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*. New Haven, 1998.
- Davison, Roderic. "The Death of the Ex-Sultan" [Abdulaziz] *The Lancet*: 10 Haziran 1976, s.872-73.
- *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton, N.J., 1963. (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, Çev. Osman Akınhay, Papirüs, İstanbul, 1997.)
- "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century." *American Historical Review* 59, no. 4 (Temmuz 1954): 844-64.
- Dawn, Ernest C. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Urbana, 1973.
- Demirel, Muammer. *İkinci Meşrutiyet Öncesi Erzurum'da Halk Hareketleri, 1906-1907*. Ankara, 1990.
- D'Encausse, Hélène Carrère. *İslam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia*. Berkeley, 1988.
- Deny, Jean. "Instructeurs militaires turcs au Maroc sous Moulay Hafidh." *Memoirial to Henry Basset* 1-22. Paris, 1928.
- Der Berliner Kongress 1878: Protokolle und Materialien*. Boppard am Rhein, 1978.
- Deringil, Selim. "II. Abdülhamid'in Dış Politikası." *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt 3.
- "L'Empire ottoman et le pan-islamisme dans la Russie turcophone." *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* 16 (1993): 207-217.

- "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire." *Contemporary Study of Society and History* 35 (1993): 3-29.
- "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter Propaganda," *Die Welt des Islams* 30 (1990): 45-62.
- "Symbolism of Power in Hamidian Regime." Paper presented to a colloquium on the Hamidian era held at Bad Hamburg, Almanya, 12-14 Temmuz 1993.
- *The Well-Protected Domain: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire: 1876-1909*. Londra, 1997. (Türkçesi: *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909*, İstanbul, 2002)
- Deringil, Selim ve Sinan Kunalalp, ed. *Studies on Ottoman Diplomatic History*. Cilt 5, *The Ottomans and Africa*. İstanbul, 1990.
- Desjardin, Paul Andre. "Au Pays de l'espionnage: Les sultans Mourad V et Abdul-Hamid." in *Les Bas-Fonds de Constantinople*. Paris, 1892.
- Devereux, Robert. *First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament* Baltimore, Md., 1963.
- Devlet, Nadir. *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi: 1905-1917*. Ankara, 1985.
- Deweese, Devin. *Islamization and the Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park, Pa., 1994.
- "The Masha'ikh-i Türk and the Khojagan: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions," *Journal of Islamic Studies* 7 (1996): 180-207.
- Doğan, İsmail. *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*. İstanbul, 1991.
- Donohue, John. J. ve John L. Esposito, ed. *Islam in Transition*. New York, 1982.
- Dorys, Georges. *The Private Life of the Sultan of Turkey*. Çev. A. Hornblow. New York, 1901.
- Dresch, Paul. *Tribes, Government, and History in Yemen*. New York, 1989.
- Duguid, Stephen. "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia." *Middle Eastern Studies* 9 (1973): 139-56.
- Dumont, Paul. "La Revue Türk Yurdu et les musulmans de l'empire russe: 1911-1914." *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 15 (1974): 315-32.
- Duru, Kâzım Nami. *Ziya Gökalp*. İstanbul, 1949.
- *Arnavutluk ve Makedonya Hatıralarım*. İstanbul, 1959.
- *"İttihat ve Terakki" Hatıralarım*. İstanbul, 1957.
- Edwards, H. Sutherland. *Russian Projects against India from the Czar Peter to General Skobelev* Londra, 1885.
- Eflaki, Şems al-Din Ahmed, *Manakib al-Arifin*, 2 cilt., ed. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1976-80.
- Eldem, Edhem. *Banque Imperiale Ottomane: Inventaire commenté des archives*. İstanbul, 1994.

- Elefteriades, Eleuthere. *Les Chemins de fer en Syrie et au Liban*. Beirut, 1944.
- Elliot, Sir Henry George. *Some Revolutions and Other Diplomatic Experiences*. Londra, 1922.
- El-Moudden, Abderrahman, ed. *Le Maghreb à l'époque ottomane*. Rabat, 1995.
- Enginün, İnci. *Ahmet Mithat Efendi'nin Tiyatroları*. İstanbul, 1990.
- Eraslan, Cezmi. "II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti Dahilinde ve Afrika Kıtasında İslam Birliği (Pan-İslamizm) Faaliyetleri." Ph.D. tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989.
- *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul, 1992.
- Erdem, Y. Hakan. *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise, 1800-1909*. Londra, 1996.
- Ergil, Doğu, ed. *Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı: 1876-1976*. Ankara, 1976.
- Ergin, Nihat. *Yıldız Sarayında Müzik: Abdülhamid Dönemi*. Ankara, 1999.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 cilt. İstanbul, 1939-45.
- Erişirgil, M, Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*. İstanbul, 1951.
- Ersanlı-Behar, Büşra. *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu, 1929-1937*. İstanbul, 1992.
- Ertuğ, Hasan Refik. *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, İstanbul, 1970.
- Esad Mehmed Efendi. *Üss-i Zafer*, İstanbul, 1293.
- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. New York, 1988.
- *Islamic Revivalism*. American Institute for Islamic Affairs, The Muslim World Today Occasional Paper, no. 3. Washington, D.C., 1985.
- "Renewal and Reform in Islamic History, Tajdid and Islah." in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito. New York, 1983.
- Evans-Pritchard, E. E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, 1949.
- Evdokimov, I. V. "Panislamizm i Panturkizm." *Voennyi Sbornik* 12 (1911): 85-112.
- Evin, Ahmet O. *Origins and Development of the Turkish Novel*. Minneapolis, Minn., 1983.
- Fadeev, A. V. "The Intrinsic Social Bases of Murid Movement." *Voprosy Istorii* 16 (1955) in Russian.
- Fahmy, Khaled. *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*. Cambridge, 1999.
- Fahri Bey. *İbretnuma: Mabeyinci Fahri Bey'in Hatıraları ve İlgili Bazı Belgeler*. Ed. Bekir S. Baykal. Ankara, 1968.
- Farah, E. Caesar. "Arab Supporters of Sultan Abdulhamid II: İzzet al-Abid." *Archivum Ottomanicum* 15 (1997): 189-220.
- ed. *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*. Kirksville, Mo., 1991.

- "The Islamic Caliphate and the Great Powers, 1904-1914." *Studies on Turkish-Arab Relations* 2 (İstanbul, 1987): 37-48.
- Farooqi, Suraiya. *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517-1683*. Londra, 1994. (Türkçesi: *Hacılar ve Sultanlar: Osmanlı Döneminde Hac 1517-1638*, Çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.)
- *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia*. Cambridge, 1984. (Türkçesi: *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler Kent Mekanında Ticaret Zanaat ve Gıda Üretimi*, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.)
- Fırat, M. Şerif. *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. Ankara, 1948.
- Findley, Carter V. "La Soumise, la subversive: Fatma Aliye, romanière et féministe." *Turcica* 27 (1995): 153-75.
- *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton N.J., 1998. (Türkçesi: *Kalemiyeden Mülkiyeye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.)
- Fisher, Alan W. *The Crimean Tatars*. Stanford, Calif., 1978.
- *The Russian Annexation of the Crimea, 1772— 1783*. Cambridge, 1970.
- Fisher, John, *Cruzon and British Imperialism in the Middle East, 1916-1919*. Newbury Park, 1999.
- Foltz, Richard. "The Central Asian Naqshbandi Connections of the Mughal Emperors." *Journal of Islamic Studies* 7 (1996): 229-39.
- Fortuna, B. C. "Education for the Empire: Ottoman State Secondary Schools During the Reign of Sultan Abdulhamid II (1876-1909)." Ph.D. tezi., University of Chicago, 1997.
- Frank, Allen J. *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among Tatars and Bashkirs of Russia*, Leiden, 1998.
- Frères, Allinger. *Avant la débâcle de la Turquie: Pensées et souvenirs de l'ex-sultan Abdul-Hamid*. Paris, 1914.
- Friedmann, Yohanan. *Shaykh Ahmad Sirhindi*. Montreal, 1971.
- Fromkin, David. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. New York, 1989.
- Gabidullin, Kh. ve A. M. Arsharuni. *Ocherki panislamizma i panturkizma v Ros-sii* Moscow, 1931.
- Gaborieau, Marc, et al., ed. *Nakşbandis*. İstanbul, 1990.
- Gall, Dina le. "The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religious Culture and Its Transmission." Ph.D. tezi., Princeton University, 1992.
- Gall, Michel le. "Forging the Nation-State: Some Issues in the Historiography of Modern Libya." In *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, ed. Michel le Gall ve Kenneth J. Perkins. 95-108. Austin, Tex., 1997.

- "The Ottoman Government and the Sanusiya: A Reappraisal." *International Journal of Middle Eastern Studies* 21 (Şubat 1989): 90-106.
- "Ottoman Reaction to the European 'Scramble for Africa': The Defense of the Hinterland of Tripolitania and Cyrenaica." *Asian and African Studies* 24 (1990): 109-135.
- Gammer, Moshe. "The Imam and the Pasha: A Note on Jamil and Muhammad Ali." *Middle Eastern Studies* 32, no. 4 (1966): 336-42.
- *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, Londra, 1994.
- "Shamil and the Murid Movement, 1830-1859: An Attempt at a Comprehensive Bibliography." *Central Asian Survey* 10 (1991): 189-247.
- "Shamil and the Muslim Resistance to the Russian Conquest of the North-Eastern Caucasus." Ph.D. tezi., Londra Üniversitesi, 1989.
- [Gaspinski-Gaspıralı] İsmail Elgasferi. *Salname-i Türki Sene-i İslamiyye-i Hicri 1300*. Bahçesaray, 1882.
- Gavin, Carney E.S. ve The Harvard Semitic Museum. "Imperial Self-Portrait: The Ottoman Empire as Revealed in Sultan Abdulhamid II's Photographic Albums." *Journal of Turkish Studies* 12 (1988).
- Gazimihal, Mahmut R. *Türk Askeri Müzikaları Tarihi*. İstanbul, 1955.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, 1973.
- *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*. Chicago, 1963.
- Gellner, Ernest. *Encounters with Nationalism*. Oxford, 1994. (Türkçesi: *Milliyetçiliğe Bakmak*. Çev. Simten Cosar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarık, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.)
- *Nations and Nationalism*. 3. Baskı. Ithaca, N.Y., 1991.
- Genç, H. Mustafa. *İslami Açıdan Ziya Gökalp ve Türkçüler*. İstanbul, 1978.
- Georgeon, F. *Aux Origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura (1870- 1935)*. Paris, 1980. (Türkçesi: *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura*, Çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.)
- "Le Sultan caché: Reclusion du souverain et mise en scène du pouvoir à l'époque de Abdulhamid II (1876-1909)." *Turcica* 23 (1997): 93-124.
- Geraci, Robert. "Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam." In *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, ed. Daniel R. Brover ve Edward J. Lazzerini. 138-62. Bloomington, Ind., 1997.
- Gerber, Haim. *The Social Origins of the Modern Middle East*. Boulder, 1987.
- [Gerçek], Selim Nüzhet. *Türk Gazeteciliği: Yüzcü Yıl Dönümü Vesilesile*. İstanbul, 1931.
- Gershoni, Israel, and James I. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search*

- for *Egyptian Nationhood, 1900-1930*. Oxford, 1986.
- Ghunaymi, Mohammad Tal'at. *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*. The Hague, 1968.
- Gibb, Hamilton A. R. ve Harold Bowen. *Islamic Society and the West*. 2 cilt. Oxford, 1950.
- Gibb, Hamilton A. R. "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate." *Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. J. Shaw. 151-65. Boston, 1962.
- "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate." *Oriens* 15 (Leiden, 1962): 287-95.
- "Some Considerations on the Sünni Theory of the Caliphate." *Archives d'Histoire du Droit Oriental* 3 (1947): 401-410.
- "Some Considerations on the Sünni Theory of the Caliphate." *Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. J. Shaw. 141-50. Boston, 1962.
- Gibb, John Wilkinson. *A History of Ottoman Poetry*. 6 cilt. Londra, 1900-10. (Türkçesi: *Osmanlı Şiir Tarihine Giriş*, Çev. A. Cüneyd Köksal, Köksal Yayınları, 1999.)
- Gladstone, W. E. *Bulgarian Horrors and the Question of the East*, London, 1876.
- Glazer, Nathan, and Daniel P. Moynihan. *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, 1975.
- Glazik, Josef. *Die Islammission der russischen-orthodoxen Kirche*. Munster, 1959.
- Goloğlu, Mahmut. *Halifelik Ne idi? Nasıl Alındı? Ne için Kaldırıldı?* Ankara, 1973.
- Goltz, Colmar Freiherr von der. *Nation in Arms: A Treatise on Modern Military Systems and Conduct of War*. Orijinali *Das Volk in Waffen*, 1883; Türkçe'ye *Millet-i Müsellaha* olarak çevrildi. (1884) İng. baskı Londra, 1906.
- "Stärke und Schwäche des Türkischen Reiches." *Deutsche Rundschau* 93 (Ekim-Aralık 1897): 95-127.
- Gooch, G. P., ve Harold Temperley, ed. *British Documents on the Origins of the War, 1898-1914*. 11 cilt. Londra, 1926-38.
- Göçek, Fatma M. *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York, 1996.
- Gökbilgin, Özalp. *1532-1577 Yılları Arasında Kırım Hanlığı'nın Siyasi Durumu*. Ankara, 1973.
- Gökçe, Cemal. *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*. İstanbul, 1979.
- Gözyaydın, Ethem Feyzi. *Kırım Türklerinin Yerleşme ve Göçmeleri*. İstanbul, 1948.
- Göztepe, Tarık M. *Dağıstan Aslanı İmam Şamil*, İstanbul, 1991.
- *İmam Şamil, Kafkasya'nın Büyük Harp ve İhtilal Kahramanının Esareti ve Ölümü*. İstanbul, 1950.
- Graham, William A. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge, 1987.

- Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks: Selections from the Prison Notebooks of Antonio*
- Gramsci. Ed. ve çev. Q. Hoare ve Geoffrey Nowell Smith. New York, 1971. (Türkçeşi: *Hapishane Defterleri Seçmeler*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, İstanbul, 1997.)
- Grece, Michel de. *Le Dernier Sultan*, İstanbul, 1944.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass., 1992.
- Greenlaw, Jean-Pierre. *The Coral Buildings of Suakin*. New York, 1995.
- Griffiths, M. A. "The Reorganization of the Ottoman Army Under Abdulhamid II, 1890-1897." Ph.D. tezi, , University of California, 1965.
- Groc, Gerard, "*Le Mercure Oriental: Une tentative de presse commerciale ou le premier journal privé* *Toplum ve Ekonomi* 7 (1994): 27-48.
- Gross, Jo-Ann. "Khoja Ahrar." Ph.D. tezi, New York University, 1982.
- ed. *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*. Durham, N.C., 1992.
- Guest, John S. *The Yezidis: A Study in Survival*. New York, 1987.
- Gündağ, Nevzat. 1913 *Garbı Trakya Hükümet-i Müstakilesi*. Ankara, 1987.
- Gündoğdu, Fahriye. "II. Abdülhamit Dönemi Türk Basın Teknolojisi ve Modern Türk Basımcılığına Giriş". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (özel sayı; Ankara, 1983): 101-109.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin (KS) Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, İstanbul, 1984.
- Gürfirat, B. "Ebu'l-Huda'nın II. Abdülhamid'e Sunduğu Arızalar." *Belgelerle Türk Tarihi* 18 (1969): 27-28.
- Gwarzo, Al-Hajj Hassan. "Seven Letters from the Tripoli. Archives." *Kano Studies* (1968): 50-60.
- Habiçoğlu, Bedri. *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, İstanbul, 1993.
- Hablemitoğlu, Şengül ve Necip. *Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketi, 1893-1920*. Menger Vakfı, Ankara, 1998.
- Haddad, William W., ve William Ochsenwald, ed. *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire*. Columbus, Ohio, 1977.
- Haerkötter, Ruth. *Sultan Abdulhamid II in der türkischen Publizistik seit Gründung der Republik*. Frankfurt, 1996.
- Haim, Sylvia, ed. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, 1962.
- Halaçoğlu, Ahmet. *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri, 1912-1913*. Ankara, 1994.
- Halbach, Uwe "‘Holy War’ against Czarism: The Links between Sufism and Jihad in the Nineteenth-Century Anticolonial Resistance against Russia." in *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspective on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, ed. Edward Alhworth.

- 251-75. Durham, N.C., 1994
- Halperin, Charles J. *Russia and the Golden Horde*. Bloomington, Ind., 1985.
- Hanioglu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Örgüt Olarak "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti" ve "Jön Türkler"* Cilt. 2. baskı, İstanbul, 1989.
- *The Young Turks in Opposition*. New York, 1995.
- Hannaway, Jr., William L. "Farsi, the Vatan and the Millat in Bukhara." in *The Nationality Question in Soviet Central Asia*, ed. Edward Allworth. 143-50. New York, 1973.
- Hardy, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge, 1972. Harris, David. *Britain and the Bulgarian Horrors of 1876*. Chicago, 1939.
- Hartog, Leo de. *Genghis Khan, Conqueror of the World*. New York, 1989.
- Hasan, Mahibbul. *History of Tipu Sultan*. Calcutta, 1971.
- Haslip, Joan. *The Sultan: The Life of A dul Hamid II*. Londra, 1958. (Türkçesi: *Bilinmeyen Sultan II. Abdülhamid*, Çev. Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.)
- Hatemi, H. Hüsrev. *Türk Aydını: Dünü Bugünü*, İstanbul, 1991.
- Hayit, Baymirza. *Islam and Turkistan under Russian Rule*. İstanbul, 1987.
- Hazan, W. Reuven. "Peaceful Conflict Resolution in the Middle East: The Taba Negotiations." *Journal of the Middle East Studies Society at Columbia University* 2 (1988): 39-65.
- Hazer, Ahmet. *Kuzey Kafkasya Hürriyet ve İstiklal Davası*. Ankara, 1961.
- Heller, Joseph. *British Policy Towards the Ottoman Empire, 1908-1914*. Newbury Park, California., 1983.
- Hellwald, Friedrich von. *The Russians in Central Asia*. Londra, 1874.
- Henze, Paul "The Great Game in Kashgaria: British and Russian Missions to Yakub Bey." *Central Asian Surveys* (1989): 61-95.
- Herly, Robert. "L'Influence allemande dans le Panislamisme contemporain." *Nouvelle Revue Française d'Outre-Mer* 47 no. 12; 48, nos. 1-3 (Paris, Aralık 1955-Mart 1956).
- Heyd, Uriel. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. Londra, 1950. (Türkçesi: *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, Çev. Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.)
- "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II." *Studies in Islamic History and Civilization*. 63-96. Kudüs, 1961.
- Hidayette, Abdul Hamid, *Révolutionnaire, ou, ce qu'on peut pas dire en Turquie*. Zürih, 1896.
- *Senusiler ve Sultan Abdülhamid: Asr-ı Hamidi'de Alem-i İslam ve Senusiler*. İstanbul, 1992.
- Hizaloğlu Mustafa Z. *Şeyh Şamil (Şimali Kafkasya İstiklal Mücadeleleri)*. Ankara, 1958.

- Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, 1990.
- Holden, David ve Richard Johns. *The House of Saud: The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World*. New York, 1981.
- Hopkirk, Peter. *The Great Game. The Struggle for Empire in Central Asia*. Londra, 1990.
- Hostler, Charles Warren. *Turkism and the Soviets*. Londra, 1957.
- *The Turks of Central Asia*. Westport, Conn., 1993.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Oxford, 1967. (Türkçesi: *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yıldız, İnsan Yayınları, 1994.)
- “Ottoman Reform and the Politics of Notables” *Beginnings of Modernization in the Middle East*, ed. William R. Polk ve Richard L. Chambers. 41-68. Chicago, 1968.
- “Shaik Khalid and the Naqshbandi Order.” *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern et al. 75-89. Columbia, S.C., 1972.
- Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven, Conn., 1977.
- Hunter, Sir William. *The Indian Muslims*. Calcutta, 1945.
- Hurgronje, C. Snouck. *The Achehnese*. Çev. A. W. S. O'Sullivan. Leiden, 1906.
- İlgar, İhsan. *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları*, İstanbul, 1988.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin ve Mustafa Kaçar, ed. *Çağmı Yakalayan Osmanlı, Osmanlı Devletinde Modern Haberleşme ve Ulaştırma Teknikleri*. İstanbul, 1995.
- [İleri] Celal Nuri. *İttihad-i İslam*. İstanbul, 1918.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Evkaf-i Hümayun Nezaretinin Tarihçe-i Teşkilatı ve*
- *Nüzzarin Teracim-i Ahvali*, İstanbul, 1335 [1919].
- *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*. 14 cüz. İstanbul, 1940-53.
- İnalcık, Halil. “The Caliphate and Atatürk's İnkılab.” *Bellekten*, no. 182 (1982): 353-65.
- “Islamic Caliphate, Turkey and the Muslims in India.” *Shariah, Ummah and Khilafah: Lectures*, ed. Yusuf Abbas Hashimi et al. I. H. Oureshi Memorial Lecture Series, no.1. Karachi, 1987.
- *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*. Ankara, 1943.
- İnan, Artı, ed. *Enver Paşa'nın Özel Mektupları* Ankara, 1997.
- İnuğuz, M. Nuri, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul, 1982.
- İpek, Nedim. *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri, 1877-1890*. Ankara, 1994.
- İqbal, Sheikh Mohammad. *Emergence of Saudi Arabia: A Political Study of King Abd al-Aziz ibn Saud, 1901-1953*. Srinagar, 1977.
- İrtem, Süleyman Kani. *Abdülhamid Devrinde Hafiyelik ve Sansür. Abdülhamid'e*

- Verilen Jurnaller. Ed. O. S. Kocahanoğlu, İstanbul, 1999.
- İsmail Kemal. *The Memoirs of İsmail Kemal Bey*. Londra, 1920.
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri* 27-28 Mayıs 1985. Ed. Yusuf Halacoğlu. İstanbul, 1986.
- Jameelah, Maryam. *Two Great Mujahadin of the Recent Past and Their Struggle for Freedom against Foreign Rule: Sayyid Ahmad Shahid: İmam Shamil: A Great Mujahid of Russia*. Lahore, 1976.
- James, R. R. *Rosebery: A Biography of Archibald Philip, Fifth Earl of Rosebery*. Londra, 1963.
- Jelavich, Barbara. *The Ottoman Empire, the Great Powers, and the Straits Question, 1870-1877*. Bloomington, Ind., 1973.
- Jeltyakov, A. D. *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın: 1729-1908 Yılları*. Ankara, 1979.
- Jensen, Ronald J. "Eugene Schuyler and the Balkan Crisis." *Diplomatic History* 5 (Kış, 1981): 23-37.
- Jenkins, Roy. *Gladstone*. New York, 1977.
- Jong, Frederick de. "The Naqshbandiyya in Egypt and Syria: Aspects of Its History, and Observations Concerning Its Present-Day Condition." in *Naqshbandis*, ed. Marc Gaborieau et al. 589-601. İstanbul, 1990.
- Kaba, Lansine. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Evanston, 1974.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley, 1995.
- Kaiser, Robert John. *The Geography of Nationalism in Russia and the USSR*. Princeton, N.J., 1994.
- Kampen, Wilhelm van. *Studien zur Deutschen Turkeipolitik in der Zeit Wilhelm II*. Kiel, 1968.
- Kandemir, Feridun. *Peygamberimizin Gölgesinde Son Türkler*, İstanbul, 1974.
- Kandiyoti, Deniz. *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*. Londra, 1999.
- Kansu, Aykut. 1908 *Devrimi*, İstanbul, 1995.
- *The Revolution of 1908 in Turkey*. New York, 1997.
- Kappeler, Andreas, et al., eds. *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*. Çev. Caroline Savyer, ed. Edward Allworth. Durham, N.C., 1994.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-Metinler. Kişiler*. 3 cilt. İstanbul, 1986-94.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. 2 cilt. İstanbul, 1980.
- "Şazeliye Tarikatı ve Üç Büyük Şeyhi." *Hareket*. (September 1981): 23-35.
- *Tekkeler ve Zaviyeler*. 2. Baskı. İstanbul, 1980.

- Karaca, Ali. *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa 1838- 1899*. İstanbul, 1993.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri, 1876-1907*. Cilt 8. Ankara, 1962.
- Karasapan, Celal Tevfik. *Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan*. Ankara, 1960.
- Karmi, Ilan. "The Tanzimat and the Non-Muslims, 1839-1878: The Implications of the Reforms in Nineteenth-Century Ottoman Empire on the Legal, Political, Economic and Social Status of Non-Muslims." Ph.D. tezi., University of Wisconsin-Madison, 1986.
- Karpat, Kemal H. "Abdülhamid'in Pan-İslam Politikası, Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi." *Türk Dünyası Araştırmaları* 48 (Kasım 1987): 13-37.
- *Foreign Policy of Turkey: Recent Developments*. Madison, Wis., 1996.
- *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization in Turkey*. New York, 1976.
- "Gli stati balcanici e il nazionalismo: L'immagine e la realtà." *Quaderni storici* 84 (Aralık 1993): 679-718.
- "The Impact of Hungarian Refugees in the Ottoman Empire, 1849-1851." *Hungarian Heritage Review* (Mart 1990): 131-53.
- *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*. Princeton, N.J., 1973.
- "The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire." in *Beginnings of Modernization in the Middle East*, ed. William R. Polk ve Richard L. Chambers. 69-92. Chicago, 1968.
- "Mass Media in Turkey." in *Political Modernization in Japan and Turkey*, ed. R. E. Ward ve Dankwart A. Rustow. 255-282. Princeton, N.J., 1964.
- "Ömer Seyfeddin and the Transformation of the Turkish Thought." *Revue des Études du Sud Est Europeen* 10 (1972): 677-92.
- "The Ottoman Attitude toward the Resistance of Bosnia and Hercegovina to the Austrian Occupation in 1878." *Naucni Skup Otpor Austrougarskoj Okupaciji 1878 Godine u Bosni i Hercegovini*. 147-72. Sarajevo, 1979.
- *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison, Wis., 1985. (Türkçesi: *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*, Çev. Bahar Tırnakçı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.)
- "Ottoman Urbanism: The Crimean Migration to Dobruca and the Establishment of Mecidiye." *International Journal of Turkish Studies* 3 (Kış 1984-85): 1-26.
- "The People's Houses in Turkey." *Middle East Journal* (Kış - Bahar 1963): 55-67.
- *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York, 1968, 1982

- "The Roots of Kazakh Nationalism: Ethnicity, Islam or Land?" *Annals of the Feltrinelli Foundation* (Milan, 1993): 313-33.
- "Social Environment and Literature: The Young Turks Era in the Literary Works of Ömer Seyfeddin." *The Islamic World from the Classical to the Modern Age: Essays in Honor of Bernard Lewis*. 69-94. Princeton, N.J., 1989.
- "The Social Significance of the Ottoman Parliament of 1876." *Proceedings of the First International Conference of South East European Studies*. Sofia, 1969.
- "The Socio-Political Environment Conditioning the Foreign Policy of the Central Asian States." *The Making of Foreign Policy in Russia and the New States of Eurasia*, ed. Adeed Dawisha ve Karen Dawisha. 177-215. New York, 1995.
- ed. *The Turks of Bulgaria: The Fate of a Minority*. İstanbul, 1990.
- Kasaba, Reşat. *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany, N.Y., 1988. (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi 19. Yüzyıl*, Çev. Kudret Emiroğlu, Belge Yayınları, İstanbul, 1993.)
- Kasumov, Ali ve Hasan Kasumov. *Çerkes Soykırımı: Çerkeslerin XIX. Yüzyıl Kurtuluş Savaşı Tarihi*. Ankara, 1995.
- Kausar, Kabir. *Secret Correspondence of Tipu Sultan*. Yeni Delhi, 1980.
- Kaviraj, Narahari. *Wahabi and Farazi Rebels of Bengal*. Yeni Delhi, 1982.
- Kayalı, Hasan. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley, 1997. (Türkçesi: Jön Türkler ve Araplar- Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918), Çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kazem-Bek, Mirza. "Miuridizm: I Shamil." *Russkoe Slovo*. St. Petersburg, 1859.
- Keddie, Nikki R. "Pan-Islam as Proto-Nationalism." *Journal of Modern History* 41 (Mart 1969): 3-26.
- "The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II." *Middle Eastern Studies* 3 (1966): 46-67.
- "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism." *Comparative Studies in Society and History* 4 (1962): 265-83. Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani". Berkeley, 1972.
- Kedourie, Elie. *England and the Middle East: The Vital Years. The Destruction of the Ottoman Empire, 1914-1921*. Londra, 1956.
- Kedourie, Sylvia (Haim), ed. *Turkey Before and After Atatürk*. Londra, 1999.
- Kelly, J. B. *Arabia, The Gulf and the West*. Londra, 1980.
- Kepel, Gilles. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, University Park, Pa., 1994. (Türkçesi: *Tanrı'nın İnkımarı*, İletişim Yayınları İstanbul 1992)
- Keyder, Çağlar ve Faruk Tabak, ed. *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East*. Albany, N.Y., 1991.
- Keyes, Charles F. "The Dialectics of Ethnic Change." in *Ethnic Change*, ed. Charles Keyes. Seattle, 1981.

- Khalid, Adeeb. "The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Tsarist Central Asia." Ph.D. tezi., University of Wisconsin-Madison, 1993.
- "Tashkent 1917: Muslim Politics in Revolutionary Turkestan" *Slavic Review* 55 (1996): 270-96.
- Khalidi, Rashid, et al, eds. *The Origins of Arab Nationalism*. New York, 1991.
- Khouiy, Dina Rizk. *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosoul 1540-1834*. New York, 1997. (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul 1540-1834*, Çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.)
- Khoury, Philip S. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*. New York, 1983.
- Kia, Mehrdad. "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran." *Middle Eastern Studies* 32 (1996): 30-52.
- Kıciman, Naci. *Medine Müdafası*, İstanbul, 1971.
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlak-i Alai*. İstanbul, 1980.
- [Kırimer], Cafer Seydamet. *Gaspıralı İsmail Bey*. İstanbul, 1934.
- Kırımli, S. Hakan. "National Movements and National Identity among the Crimean Tatars, 1905-1916." Ph.D. tezi., University of Wisconsin-Madison, 1990.
- *National Movements and National Identity among the Crimean Tatars, 1905-1916*. Leiden, 1996. (Türkçesi: *Kırım Tatarlarında Milli Kimlik ve Milli Hareketler 1905-1916*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1996.)
- Kısakürek, Necip F. *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*. İstanbul, 1965.
- Kızıltan, Mübecel. *Fatma Aliye Hanım: Yaşamı, Sanatı, Yapıtları ve Nisvan-i İslam*, İstanbul, 1993.
- Kim, Ho-dong. "The Muslim Rebellion and the Kashgar Emirate in Chinese Central Asia, 1864-1877." Ph.D. tezi., Harvard University, 1986.
- Kiyotaki, Keiko. "Ottoman Land Policies in the Province of Baghdad, 1831-1881." Ph.D. tezi., University of Wisconsin-Madison, 1997.
- Klimovich, L. I. *İslam v Tsarskoi Rossii: Ocherki*. Moscow, 1936.
- Koçak, Cemil. *Abdülhamid'in Mirası*. İstanbul, 1990.
- Kocaoglu, Timur. "The Existence of a Bukharan Nationality in the Recent Past." *The Nationality Question in Soviet Central Asia*, ed. Edward Allworth 151-58. New York, 1973.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. İstanbul, 1974.
- Kodaman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul, 1980.
- "II. Abdülhamid ve Aşiret Mektebi." *Türk Kültürü Araştırmaları* 15 (1976): 253-68.
- Koloğlu, Orhan. *Avrupa Kışkacında Abdülhamid*. İstanbul, 1998.
- *Abdülhamid Gerçeği*. 2. baskı. İstanbul, 1987.

- *Mustafa Kemal'in Yanında İki Libyalı Lider*. Ankara, 1981.
- Kondukov, Musa. *General Kondukov'un Anıları*. İstanbul, 1978.
- Koru, Fehmi. "Democracy and Islam: The Turkish Experiment." *Muslim Political Report* no. 9, Eylül-Ekim 1996.
- Köprülü, M. Fuat. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar*, İstanbul, 1931.
- *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*. Çev. Gary Leiser. Salt Lake City, 1993.
- "Islam in Anatolia: A Review of the Religious History of Anatolia after the Turkish Invasion and the Sources for this History." (Türkçesi: "Anadolu'da İslamiyet" *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2 (1922): 281-486.
- *The Origins of the Ottoman Empire*. Çev. ve ed. Gary Leiser. Albany, N.Y., 1992.
- *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Ankara, 1959.
- "Osmanlılık Telakkisi." *Akşam* 28 (Ekim 1918).
- *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1919; Ankara, 1976.
- Köprülü, Orhan F. *Fuat Köprülü*. Ankara, 1987.
- Krachkovskii, I. İu. *Trudy Instituta Vostokovedeniia*: Cilt. 35: Moscow, 1941
- Kremer, J. *Atjeh*. 2 cilt. Leiden, 1922-23.
- Kudret, Cevdet. *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, 1859- 1959*. 2 cilt. Ankara, 1970-71.
- Kunduk, Aytek. *Kafkasya Müridizmi, Gazavat Tarihi*. Haz.T. C. Kutlu, İstanbul, 1987.
- Kuntay, Midhat Cemal. *Sarıklı İhtilâlcî Ali Suavi*. İstanbul, 1946.
- Kunter, H. Baki. "Tarsus'taki Türkistan Zaviyelerin Vakfiyeleri." *Vakıflar Dergisi* 6 (İstanbul, 1965): 31-64.
- Kuran, Ercüment. *La Politique ottomane face à l'occupation d'Alger par les français (1827-1847)*. Tunis, 1970.
- "Küçük Said Paşa as a Turkish Modernist." *International Journal of Middle Eastern Studies* (1970): 124-32.
- "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmet Cevdet Paşa'nın Yeri." *Türkiye'nin Batışması ve Milli Meseleler*, ed. Ercüment Kuran. 141-47. Ankara, 1994.
- [Kurat], Akdes Nimet. "Atalık Gazi Yakub Bek." El yazması, 1930; İstanbul, Türiyat Enstitüsü Kütüphanesi.
- Kurat, Yuluğ Tekin. *Henri Layard'in İstanbul Elçiliği: 1877-1880*. Ankara, 1968.
- Kurtulmuş, Mehmet. *Ace-Sumatra Dosyası*. İstanbul, 1986.
- Kushner, David. "The Haifa-Damascus Railway: The British Phase, 1890-1902." *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*. ed. Caesar E. Farah. 193-213. Kirksville, Mo., 1993.
- *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*. Londra, 1977. (Türkçesi: *Türk*

- Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Çev. Zeki Doğan, Fener Yayınları, İstanbul, 1998.)
- Kutay, Cemal. *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*. Ankara, 1973.
- *Şehit Sadrazam Talat Paşa'nın Gurbet Hatıraları*. 2. baskı, 3 cilt. İstanbul, 1983.
- *Üç Devirde Bir Adam*. İstanbul, 1980.
- Kühnel, Ernst. "Die Osmanische Tughra." *Kunst des Orients* 2 (1955): 69-82.
- Lacey, Robert. *The Kingdom*. Londra, 1981.
- Lammens, Henri. "Le Chemin de fer de Damas-La Mecque." *Revue de l'Orient Chrétien* 5 (1900): 507-34.
- Landau, Jacob M. *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda*. Detroit, Mich., 1971.
- *Pan-Turkism from Irredentism to Cooperation*. Bloomington, Ind., 1995.
- *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford, 1990.
- *Tekinalp Turkish Patriot 1883-1961*. Leiden, 1984. (Türkçesi: *Tekinalp Bir Türk Yurtseveri*, Çev. Burhan Parmaksızoğlu, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1996.)
- Lataillade, Louis. *Abd el-kader, adversaire et ami de la France*. Paris, 1984.
- Lawrence, Bruce B. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. New York, 1991.
- Lazzerini, Edward J. "Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic over Identity and Cultural Representation." in *Muslim Communities Re-emerge*, ed. Edward Allworth. 33-61. Durham, N.C., 1994.
- "İsmail Bey Gaspırsinskii (Gaspıralı): The Discourse of Modernism and the Russians." in *Tatars of Crimea: Their Struggle for Survival*, ed. Edward Allworth. 149-169. Durham, N.C., 1988.
- "İsmail Bey Gaspırsinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878-1904." Ph.D. tezi., University of Washington, 1973.
- Leart, Marcel (pseudonym). *La Question arménienne à la lumière des documents*. Paris, 1913.
- Lederer, Gyorgy. "Islam in Romania." *Central Asian Survey* 15 (1996): 349-68.
- Lee, Dwight E. "The Origins of Pan-Islamism." *American Historical Review* 47 (January 1942): 278-87.
- "A Turkish Mission to Afghanistan, 1877." *Journal of Modern History* 13 (1941): 335-56.
- Lee, Hoe-Soo. *İslam ve Türk Kültürünün Uzak Doğuya Yayılması*. Ankara, 1988.
- *Osmanlı-Japon Münasebetleri ve Japonya'da İslamiyet*. Ankara, 1989.
- Leeuwen, Richard van. *Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khazin Sheiks and the Maronite Church, 1736-1840*. Leiden, 1994.
- Lemercier-Quelquejey, Chantal "Cooperation of the Elites of Kabarda and Daghestan in the Sixteenth Century." in *The North Caucasus Barrier: The Russian*

- an Advance towards the Muslim World*, ed. Abdurakhman Avtorkhanov et al. 18-44. Londra, 1992.
- “Les Missions orthodoxes en pays mussulmans de Moyenne et Basse-Volga, 1552-1865.” *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 8 (1967).
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. Londra, 1965. (Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çev. Metin Kırıatlı. TTK Yayınları, Ankara, 1984.)
- “The Middle East, Westernized Despite Itself.” *Middle East Quarterly* 3 (1996): 53-61.
- “The Pro-Islamic Jews.” *Judaism* 17 (1968): 391-404.
- “Watan.” *Journal of Contemporary History* 26 (1991):
- Lewis, J. L. “The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914.” *Islamic Quarterly* 19 (Ocak-Haziran 1975): 157-63.
- Lifchez, Raymond, ed. *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*. Berkeley, 1992.
- Lindner, Rudi Paul. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Bloomington, Ind., 1983. (Türkçesi: *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çev. Müfit Günay, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000)
- Ling, Dwight L. *Tunisia, from Protectorate to Republic*. Bloomington, Ind., 1967.
- Lipovsky, Igor P. “Central Asia: in Search of a New Political Identity.” *Middle Eastern Journal* 50 (1996): 211-23.
- Lombard, D. “L'Empire ottoman vu d'Insulinde” *Passé turco-tatar, présent soviétique*. Louvain, 1986. Lombard, D. “L'Empire ottoo-tatar, prâsent soviétique. Louvain, 1986.
- Long, D. *The Hajj Today: The Survey of the Contemporary Pilgrimage to Makah*. Albany, N.Y., 1979.
- Long, E. *The Kingdom of Saudi Arabia*. Gainesville, Fla., 1997.
- Lory, Bernard. “Ahmed Aga Tamraslijata: The Last Derebey of the Rhodopes.” *International Journal of Turkish Studies* 4 (1989): 179-201.
- *Le Sort de l'heritage Ottoman en Bulgarie: L'exemple des villes bulgares, 1878-1900*. İstanbul, 1985.
- Lowe, Cedric James. *The Reluctant Imperialists: British Foreign Policy, 1878-1902*. Londra, 1967.
- Lung, Chienching. “Çin ve Batı Kaynaklarına Göre 1828 İsyanlarından Yakub Bey'e Kadar Doğu Türkistan Tarihi.” Ph.D. tezi., Ankara Üniversitesi, 1967.
- Lütfi Simavi. *Sultan Mehmed Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim*, İstanbul, 1924.
- McCarthy, Justin. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*. Princeton, N.J., 1995. (Türkçesi: *Ölüm ve Sürgün Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi 1821-1922*, Çev. Bilge Umar, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998.)

- Macartney, C. A. *National States and National Minorities*. Londra, 1934.
- Macartney, G. "Eastern Turkestan: The Chinese Rulers over an Alien Race." *Proceedings of the Central Asian Society* (10 Mart 1909).
- McDowall, David. *The Kurds*. Londra, 1997.
- Macfie, A. L. *The End of the Ottoman Empire, 1908-1923*. New York, 1998.
- McGowan, Bruce. *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*. Cambridge, 1981.
- Mackenzie, Kenneth. *Shamil and Circassia*. Londra, 1854.
- Mackie, J. Milton. *Life of Schamyl, and Narrative of the Circassian War of Independence against Russia*. Boston, 1856.
- Mahmud Celaleddin Paşa. *Mirat-ı Hakikat*. Ed. İsmet Miroğlu, İstanbul, 1983.
- Mahmud Cevad. *Maarif-i Umumiye Nezareti: Tarihçe-i Teşkilat ve İcraati*, İstanbul, 1922.
- Malcom, Noel. *Bosnia: A Short History*. Londra, 1994.
- Malik, Hafeez. *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. New York, 1980.
- Manz, Beatrice F. *The Rise and Rule of Tamerlane*. New York, 1989.
- Mardin, Ebulula. *Huzur Dersleri*. Ed. İsmet Sungurbey. Cilt. 1, İstanbul, 1951; cilt 2 ve 3, İstanbul, 1966.
- *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul, 1948.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton, N.J., 1962. (Türkçesi: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1996.)
- *Religion and Social Change in Modern Turkey*. Albany, N.Y., 1989. (Türkçesi: *Bedüizzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1995.)
- Margoliouth, D. S. "Pan-Islamism." *Proceedings of The Central Asian Society* (1912): 3-17.
- Martin, Bradford G. "Five Letters from the Tripoli Archives." *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2 (1962): 350-71.
- *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*. New York, 1976.
- *Sömürgecilğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş* (Sufi resistance to colonialism in Africa). Çev. F. Tatlıcıoğlu. İstanbul, 1988.
- Martin, Jean. *Comores: Quatre îles entre pirates et planteurs*. 2 cilt. Paris, 1983.
- Martin, Robert Montgomery, ed. *The Despatches, Minutes and Correspondence of the Marquess Wellesley During His Administration in India*. 5 cilt. Yeni Delhi, 1984.
- Marty, Martin E., ve R. Scott Appleby, ed. *Fundamentalism Observed*. Chicago, 1991.
- Masters, Bruce. "The Sultan's Entrepreneurs: The Avrupa Tuccaris and the Hayrie

- Tüccars in Syria." *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992): 549-79.
- "The Treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the Changing Status of Iranians in the Ottoman Empire." *Iranian Studies* 24 (1991): 3-17.
- Matley, Ian M. "Etlime Groups of the Bukharan State ca. 1920 and the Question of Nationality." *The Nationality Question in Soviet Central Asia*, ed. Edward Allworth. 134-42. New York, 1973.
- Mayer, Ann Elizabeth, ed. *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East*. Albany, N.Y., 1985.
- Mehmed Ârif. *Başımıza Gelenler*, İstanbul, 1973.
- Mehmed Ârif Bey. "Devlet-i Osmaniye'nin Teessüs ve Takarrüri Devrinde İlim ve Ulema." *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 1 (1914): 137-44.
- Mehmed Fetgeri. *Çerkeslerin Aslı*. İstanbul, 1922.
- Mehmed Nusret. *Tarihçe-i Erzurum Yahut Hemşehrilere Armağan*, İstanbul, 1922.
- Mehmed Süreyya Bey. *Sicill-i Osmani*. 6 cilt. Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Mehmed Tahir Bey, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3 cilt İstanbul, 1972.
- *Türklerin Ulum ve Fünuna Hizmetleri*. Ankara, 1996.
- Melikoff, Irene. "L'Ideologie religieuse du muridisme caucasien." *Revue de Kartvelologie* 25 (1968): 27-45.
- Mende, Gerhard von. *Der nationale Kampf der Russlandtürken*. Berlin, 1936.
- Menouni, M'Hammad Benaboud-M. "A Moroccan Account of Constantinople." *Actes du VII^{ème} Congres du CIEPO*, ed. A. Temimi. 68-75. Zaghouan, 1987.
- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, N.J., 1982.
- Mevdudi, Ebulâla. *İslamda İhya Hareketleri*. İstanbul, 1986.
- *The Process of Islamic Revolution*. Lahore, 1977.
- Midhat Paşa Semineri [Uluslararası]. *Bildiriler ve Tartışmalar*, Edirne 8-10 Mayıs 1984. Ankara, 1986.
- Miguel, André. *La Geographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu de 11e siecle*. Paris, 1967.
- Millman, Richard. *Britain and the Eastern Question, 1875-1878*. Oxford, 1979.
- Minault, Gail. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York, 1982.
- Minorsky, Vladimir. *Studies in Caucasian History*. Londra, 1953.
- Miropiev, M. A. *O polozhenii Ruskikh inorodtsev*. St. Petersburg, 1901.
- Misailidis, Evangelinos. Ed. R. Anhegger ve Vedat Günyol. *Seyreyle Dünyayı. (Te-maşa-i Dünya ve Cefakar-ü Cefakeş)*, İstanbul, 1986.
- Mithat, Ali Haydar. *The Life of Midhat Pasha*. Londra, 1903; New York, 1973.
- Monroe, W. S. *Turkey and the Turks*. Londra, 1895

- Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, 1967.
(Türkçesi: *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, Çev. Alaeddin Şenel ve Şirin Tekeli, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.)
- Morgan, David. *The Mongols*. Cambridge, Mass., 1992.
- Morley, John. *The Life of William Ewart Gladstone*. 3 cilt. New York, 1903.
- Mortimer, Edward, and Robert Fine. *People, Nation and State*. Londra, 1999.
- *Tarihin Hükmü: Her Yönü ile Sultan İkinci Abdülhamid*. İstanbul, 1985.
- Muhammedi, Renad. *Sırat Köprüsü-Sultan Galiev*. Çev. Mustafa Öner. İstanbul, 1993.
- Muhammedin, Rafael. *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul, 1998.
- Muqaddasi. *Hudud al-Alam: The Regions of the World: A Persian Geography*. Çev. V. Minorsky. Karachi, 1980.
- Musa Kâzım, Şeyhülislam. *İslamda Cihad*. İstanbul, 1918.
- *İslamda Usul-i Meşveret ve Hürriyet*, İstanbul, 1908.
- *Külliyyat*, İstanbul, 1920.
- Mustafa Sabri, Şeyhülislam. *Hilafet-i Muazzama-i İslamiye, Hilafet ve Kemalizm*. 2. baskı Ed. Sadık Albayrak. İstanbul, 1992.
- Müftüoğlu, Mustafa. *Abdülhamid Kızıl Sultan mı?*, İstanbul, 1989.
- Mürsel, Safa. *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*, İstanbul, 1976.
- Nallino, C. A. "Notes on the Nature of the Caliphate". *General and on the Alleged "Ottoman Caliphate"*. Roma, 1919.
- Namık Kemal. *Vatan Yahut Silistre*, 2. Baskı. İstanbul, 1943.
- Naqavi, Ali Muhammad. *Islam and Nationalism*. Tahran, 1988.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York, 1995.
- Nazif Sururi. *Hilafet-i Muazzama-i İslamiye*, İstanbul, 1898.
- Necefzade, Yakub Kenan. *1908-1918 Sultan İkinci Abdülhamid ve İttihadü Terakî*, İstanbul, 1967.
- Nelson, Harold D., ed. *Tunisia: A Country Study*. Washington, D.C., 1979.
- Neumann, Christoph K. "Das Indirekte Argument, Ahmed Cevdet Paşa: Tarih als Plädoyer für die Tanzimat." Ph.D. tezi., University of Hamburg, 1992. (Türkçesi: Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı, Çev. Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.)
- Newitt, Malyn D. D. *The Comoro Islands: Struggle against Dependency in the Indian Ocean*. Boulder, Colo., 1984.
- Nieuwenhuijze, C. A. O. Van, ed, *Commoners, Climbers and Notables*. Leiden, 1977.
- Nigar, Salih Keramet. *Halife İkinci Abdülmecid*. İstanbul, 1964.
- Norris, H. T. *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*. Columbia. S.C., 1993.

- Ocak, Ahmet Yaşar. "II. Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslamına Genel Bir Bakış Denemesi." *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri 27-29 Mayıs 1992. Bildiriler*. 107-25. İstanbul, 1994.
- *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul, 1996.
- Ochsenwald, William. *The Hijaz Railroad*. Charlottesville, Va., 1980.
- *Religion, Society, and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*. Columbus, Ohio, 1984.
- Okay, Orhan M. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*, İstanbul, 1989.
- Okyar, Osman ve M. Seyitdanlıoğlu. Ed. *Fethi Okyar'ın Anıları. Atatürk, Okyar ve Çok Partili Türkiye*. 2. Baskı. Ankara, 1999.
- Olivier, Roland A. *The Missionary Factor in East Africa*. Londra, 1952.
- Olson, Robert W. "The Remains of Talat: A Dialectic between Republic and Empire." *Die Welt des Islams* 26 (1986): 46-56.
- Ong, Walter J. *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. New Haven, Conn., 1967.
- *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Londra, 1982.
- Osman Nuri. *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı. Hayat-ı Hususiye ve Siyaseti*. 3 cilt. İstanbul, 1327.
- Osmanoğlu, Ayşe. *Babam Sultan Abdülhamid (Hatıralarım)*. 3. Baskı. Ankara, 1986.
- Osmanoğlu, Osman. *The Ottoman Family. On the 700th Anniversary of the Foundation of the Ottoman State*, İstanbul, 1999.
- Osmanoğlu Şadiye. *Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri* İstanbul, 1966.
- Ostrowski, Donald. "The Mongol Origin of Muscovite Political Institutions." *Slavic Review* 49 (Kış 1991): 525-43.
- Öke, Mim Kemal. *Vambéry, Belgelerle Bir Devletlerarası Casusun Yaşam Öyküsü*, İstanbul, 1985.
- Ömer Seyfettin. *Yarınki Turan Devleti*. 3. baskı İstanbul, 1980.
- Önal, Sami. *Milli Mücadelede Oltu*. Ankara, 1968.
- Örik, Nahid Sırrı. *Sultan Hamid Düşerken*. İstanbul, 1957.
- Ötemiş Hacı. *Cenghiz-name*. Alma Ata, 1992.
- Özal, Turgut. *Turkey in Europe and Europe in Turkey*. Nicosia, Cyprus, 1991.
- Özalp, Reşat. *Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923)*. İstanbul, 1982.
- Özbek, Nadir. "Abdürreşid İbrahim 1857-1944." M.A. tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 1994.
- Özcan, Azmi. "Indian Muslims and the Ottomans, 1877-1914: A Study of Indian Muslim Attitudes to Pan-Islamism and Turkey." Ph.D. tezi., Londra Üniversitesi, 1990.
- "Özbekler Tekkesi Postnişini Buharalı Şeyh Süleyman Efendi Bir Double Agent

- mi idi?" *Tarih ve Toplum* 17 (1992): 204-208.
- *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*, New York, 1997.
- *Pan-Islamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere, 1877-1914*. İstanbul, 1992.
- Özerdim, Sami N. *Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü bibliyografyası 1908-1950*. Ankara, 1951.
- Özkaya, R. Yücel. "II. Abdülhamid'e Sunulan Güzel Sanatlar Hakkında Bir Layiha." *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 4 (Ankara, 1993): 645-85.
- "Tanzimatın Siyasi Yönden Meşrutiyete Etkileri ve Cemiyet-i İslamiye Başkan Vekili Mühiddin Efendi'nin Meşrutiyet Hakkındaki Düşünceleri." *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü*. Ankara, 1994.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 cilt. İstanbul, 1993.
- *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*. 5 cilt. İstanbul, 1940-48.
- Pakenham, Thomas. *The Scramble for Africa, 1876-1912*. New York, 1991.
- Pala, İskender. Ed. *Namık Kemal'in Tarihi Biyografileri*. Ankara, 1989.
- Pamuk, Şevket. *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913*. New York, 1987. (Türkçesi: *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme (1820-1913)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994.)
- Paneth, Philip. *Turkey: Decadence and Rebirth*. Londra, 1943.
- Panzac, Daniel, ed. *La Peste dans l'empire ottoman: 1700-1850*. Paris, 1985. (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*, Çev. Serap Yılmaz, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997.)
- *Les Villes dans l'empire ottoman: Activités et sociétés*. Cilt. 2, Paris, 1994.
- Park, George T. "The Life and Writings of Mehmet Fuad Köprülü: The Intellectual and Turkish Cultural Modernization." Ph.D. tezi., Johns Hopkins University, 1975.
- Parla, Taha. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*. Leiden, 1985. (Türkçesi: *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Yay. haz. Füsün Üstel ve Sabir Yücesoy, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1993.)
- Parlatır, İsmail. *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*. Ankara, 1987.
- Parry, J., ve Malcolm Yapp, ed. *War, Technology and Society in the Middle East*. Londra, 1975.
- Pearce, Francis Barrow. *Zanzibar: The Island Metropolis of Eastern Africa*. Londra, 1920.
- Pears, Edwin. *Life of Abdulhamid*. New York, 1917.
- Pelenski, Jaroslaw. *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s)*. The Hague, 1974.
- Petar II, Prince. *The Mountain Wreath of P. P. Nyegosh, Prince-Bishop of Monte-*

- negro, 1830-1851*. Çev. James W. Wiles. Londra, 1930.
- Philby, Harry St. John Bridger. *Arabia*. Londra, 1930.
- *Arabia of the Wahhabis*. New York, 1973.
- *Sa'udi Arabia*. New York, 1955.
- Pierce, Richard A. *Russian Central Asia, 1867-1917: A Study in Colonial Rule*. Berkeley, 1960.
- Piscatori, James P., ed. *Islam in a World of Nation-States*. New York, 1986.
- *Islam in the Political Process*. Cambridge, Mass., 1983.
- Planhol, Xavier de. *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris, 1968.
- Ponicke, Herbert. "Heinrich August Meissner Pascha und der Bau der Hedschas und Bagdadbahn." *Die Welt als Geschichte* 16 (1956): 196-210.
- Popovic, Alexandre, and Gilles Veinstein, eds. *Les Voies d'Allah*. Paris, 1996.
- Poulantzas, Nicos. *State, Power and Socialism*. Londra, 1978. (Türkçesi: *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu ve Şen Süer, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.)
- Poulton, Hugh. *Top Hat, Grey Wolf ve Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*. New York, 1997.
- Quandour, M. Izzat. *Muridism: A Study of the Caucasian Wars, 1819-1859*. Jersey, U.K., 1996.
- "Muridism: A Study of the Caucasian Wars of Independence, 1819-1859. Ph.D. tezi., Claremont Graduate University, 1964.
- Quataert, Donald. *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908*. New York, 1983. (Türkçesi: *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş (1881-1908)*. Çev. Sabri Tekay, Yurt Yayınları, Ankara, 1987.)
- Quellequejay, Chantal Lemercier. "Les Missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne-et Basse-Volga: 1552-1865." *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* (1967): 369-403.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. New York, 1968. (Türkçesi: *İslam*, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996)
- *Selected Letters of Sirhindi*. Ahmad Sirhindi'nin *İntikhabat-i Maktubat* çevirisi. Karachi, 1968.
- Ramsaur, Ernest E. *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*. Princeton, N.J., 1957. (Türkçesi: *Jön Türkler ve 1908 İhtilâli*. Çev. Nuran Ülkan, Sander Yayınları, 1972.)
- Rasheed(al-) Madawi. *Politics in an Arabian Oasis. The Rashidis of Saudi Arabia*. Londra, 1998.
- Ratchnevsky, Paul. *Genghis Khan: His Life and Legacy*. Çev. ve ed. Thomas Nivison Haining. Oxford, 1991.

- Rauf Yekta. "Ziya Gökalp Bey ve Milli Musikimiz Hakkındaki Fikirleri." *Servet-i Fünun* 1480 (1925): 89-91.
- Reid, Anthony. *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*. Kuala Lumpur, 1979.
- *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands, and Britain, 1858-1898*. New York, 1969.
- *The Indonesian National Revolution, 1945-1950*. Hawthorn, Vic, 1974.
- "Nineteenth-Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia." *Journal of Asian Studies* 26 (1967): 267-83. *The Religion Reformers in Islam: The Bigots of Science and Religion*. Vakıf İhlas tarafından yayımlandı. İstanbul, 1987.
- Rinn, Louis. *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*. Algiers, 1891.
- *Marabouts et Khouan: Etude sur l'Islam en Algérie*. Algiers, 1884.
- Risal, P. "Les Turcs à la recherche d'une âme nationale." *Mercure de France* (Ağustos 1912): 673-707.
- Robinson Francis. "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print." *Modern Asian Studies* 27 (1993): 229-251.
- Rodrigue, Aron. *French Jews, Turkish Jews*. Bloomington, Ind., 1990.
- Rogan, Eugene L. "Aşiret Mektebi: Abdulhamid II's School for Tribes, 1892-1907." *International Journal of Middle Eastern Studies* 28 (Şubat 1996): 83-107.
- Rona, Zeynep, ed. *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu 17-18 Aralık 1992*. İstanbul, 1993.
- Rorlich, Azade Ayşe. "One or More Tatar Nations?" in *Muslim Communities Re-emerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*, Çev. Caroline Savvyer, ed. Edward Allworth. 61-79. Durham, N.C., 1994.
- *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience*. Stanford, Calif., 1986. (Türkçesi: *Volga Tatarları*, Çev. Mehmet Süreyya Er, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2000.)
- Rozhdestvensky, A. Nikolai Ivanovich *Il'minsky i yego sistema inorodcheskogo obrazovaniya v Kazanskom Kraie*. Kazan, 1900.
- Rude, George. *Ideology and Popular Protest*. New York, 1980.
- Runovski, Apollon. *Miuridizm i Gazavat po Obiasneniiu Shamilia*. Tiflis, 1863.
- Rusinow, Dennison. "The Ottoman Legacy in Yugoslavia's Disintegration and Civil War." *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. Ed. L. Cari Brown. 78-99. New York, 1996.
- Rywwin, Michael, ed. *Russian Colonial Expansion to 1917*. Londra, 1988.
- Safran, Nadav. *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security*. Cambridge, Mass., 1985.
- *Said Nursi ve Nurculuk Hakkında Aydımlar Konuşuyor*, İstanbul, 1974.

Said Halim Paşa. *Buhranlarımız*. İstanbul, 1919.

Said Halim Paşa. *Toplumsal Çözülme*, İstanbul, 1983.

Said Paşa. *Said Paşa'nın Hatıratı*. 2 cilt.(3 Kısım) İstanbul, 1912.

Salt, Jeremy. *Imperialism, Evangelism, and the Ottoman Armenians, 1878-1896*. Newbury Park, U.K., 1993.

— "A Precarious Symbiosis: Ottoman Christians and the Foreign Missionaries in die Nineteenth Century." *International Journal of Turkish Studies* 3 (1985): 53-67.

Saray, Mehmet. *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875)*. İstanbul, 1984.

Sarınay, Yusuf. *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları: 1912-1931*. İstanbul, 1994.

Sarıyar, Ayten. "XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı-Özbek Münasebetleri." Ph.D. tezi., İstanbul Üniversitesi, 1965.

Sarıyıldız, Gülten. *Hicaz Karantina Teşkilatı, 1865-1914*. Ankara, 1996.

Sato, Tsugitaka. *State and Rural Society in Medieval Islam; Sultans, Muqatas and Fallahun*. Londra, 1997.

Schuyler, Eugene. *Türkistan: Notes of a journey in Russian Turkestan, Khokand, Bukhara and Kuldja*. Cilt. I, New York, 1876.

Sertoğlu, M. *Osmanlı Türklerinde Tuğra*, İstanbul, 1975.

Seufert, Günter. *Politischer Islam in der Türkei* İstanbul, 1997.

Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*. İstanbul, 1969.

— (Ed. H. A. Önelçin). *Şariat Açısından Halifelğin İçyüzü*, İstanbul, 1970.

Shah, A. M., et al, ed. *Social Structure and Change*. 4 cilt. The Hague, 1996-97.

Shah, (Sirdar) İkbāl Ali. "Ferments in the World of Islam." *Journal of the Central Asian Society* 14 (1927): 130-34.

— *Islamic Sufism*. Lahore, ca. 1933.

Shannon, Richard. *Gladstone and the Bulgarian Agitation 1876*. Londra, 1963.

Shaw, Robert B. "Central Asia in 1872." *Proceedings of the Royal Geographical Society of London* 16 (1871-72 dönemi): 395-409. Londra, 1872.

Shaw, Stanford J. *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York, 1991.

Shaw, Stanford J. ve Ezel K. Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. 2 cilt. New York, 1977. (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye 1-2*, Çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul, 1994.)

Shaybani. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Çev. Majid Khadduri. Baltimore, Md., 1966.

Sheehy, Ann, "The Andizhan Uprising of 1898 and Soviet Historiography." *Central Asian Survey* 14 (1966): 139-50.

— *The Crimean Tatars and Volga Germans: Soviet Treatment of Two National*

- Minorities*. Londra, 1971.
- Shukla, Ram Lakhan. *Britain, India and the Turkish Empire, 1853-1882*. Yeni Delhi, 1973.
- Silay, Kemal. *Nedim and the Poetics of Ottoman Courts*. Bloomington, Ind., 1994.
- Sırma, İ. Süreyya. *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul, 1985.
- "Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlar Dair Bir Vesika." *Tarih Dergisi* 31 (İstanbul, 1978): 163-83.
- "Fransa'nın Kuzey Afrika'daki Sömürgecilğine Karşı Sultan II. Abdülhamid'in Panislamist Faaliyetlerine Ait Bir Kaç Vesika." *Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8 (İstanbul, 1977): 157-85.
- Siddiqui, Salim. "Nation-States as Obstacles to the Total Transformation of the Ummah." *The Impact of Nationalism on the Muslim World*, ed. M. Ghaya-suddin. Londra, 1986.
- Siegel, James T. *The Rope of God*. Berkeley, 1969.
- Simon, Rachel. *Libya Between Ottomanism and Nationalism (1911-1919)*. Berlin, 1987.
- Simon, Reeva S. "The Education of an Iraqi Ottoman Officer." *The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi 151-66. New York, 1991.
- Sinaplı, Ahmet Nuri. *Şeyhül Vüzera, Serasker Mehmed Namık Paşa*. İstanbul, 1987.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, Conn., 1985.
- Smirnov, N. A. *Miuridizm na Kavkaze*. Moskova, 1963.
- Smith, Anthony. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, 1986.
- *Theories of Nationalism*. 2. baskı, Londra, 1983.
- Smith, R. Bosworth. *Muhammad and Muhammadanism*. Lahore, 1974.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. New York, 1963.
- Soekarno. *Nationalism, Islam and Marxism*. Çev. Karel H. Warouw ve Peter D. Weldon. Ithaca, N.Y., 1970.
- Sokol, Edward Dennis. *The Revolt of 1916 in Russian Central Asia*. Baltimore, Md., 1954.
- Solak, Kemal. *İslama Göre Millet, Milliyetçilik ve Irkçılık*. İstanbul, 1979.
- Spaulding, J. ve L. Kapteijns, ed. *An Islamic Alliance: Ali Dinar and the Sanusiyya, 1906-1916*. Evanston, 1994.
- Spencer, Edmund. *Turkey, Russia, the Black Sea, and Circassia*. Londra, 1854.
- Spuler, Bertold. *Die goldene Horde: Die Mongolen in Russland, 1223-1502*. Wiesbaden, 1965.
- Stalin, J. *Marxism and the National and Colonial Question*. Londra, 1942.
- Stern, Steve J. "Freedom, Capitalism and the World System in the Perspective of Latin America and the Caribbean." *American Historical Review* 93 (Ekim,

1988): 829-72.

Stoianovich, Traian. "The Conquering Balkan Orthodox Merchant." *Journal of Economic History*, 22, no.2 (Haziran 1960): 234-313.

Straus, Oscar S. *Under Four Administrations: From Cleveland to Taft*. Boston, 1922.

Sukhareva, O. A. *Islam v Uzbekstane*. Tashkent, 1960.

Sümer, Faruk. *Kara Koyunlular*. Ankara, 1967.

Swietochowski, Tadeusz. *Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition*. Cambridge, 1985.

— *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. New York, 1995. (Türkçesi: *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920*. Çev. Nuray Mert, İstanbul, 1988.)

Synet, A. *Les Grecs en l'empire ottoman*. Constantinople, 1878.

Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi* 7. baskı. İstanbul, 1988.

Şapolyo Enver B. *Türk Gazeteciliği Tarihi ve Her Yönüyle Basın*, Ankara, 1971.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *On Üçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslamisi Seyyid Muhammed es-Senusi: Abdülhamid Seyyid Muhammed el-Mehdi Asr-i Hamidi'de Alem-i İslam ve Senusiler*. İstanbul, 1909.

Şehsuvaroğlu, Bedi "Ali Suavi ve Galatasaray Lisesi." *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 2 (1968)

Şerif Hulusi. *Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları için Bir Bibliyografya: 1912-1940*. İstanbul, 1940.

Şimşir, Bilal. *Azerbaycan'da Türk Alfabesi Tarihçe*. Ankara, 1991.

— *Fransız Belgelerine Göre Mithat Paşa'nın Sonu, 1878- 1884*. Ankara, 1970.

— *Rumeli'den Türk Göçleri* 3 cilt. Ankara, 1989.

— *Türk Yazı Devrimi* Ankara, 1992.

Tabakoğlu, Ahmet. *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul, 1986.

Tahsin Paşa. *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*. 1931; İstanbul, 1990.

Takizade, S. H. "Les Courants politiques dans la Turquie." *Revue du Monde Musulman* 21 (1912): 158-221.

— "Le Panislamisme et le panturquisme." *Revue du Monde Musulman* 22 (1913): 179-222.

Talay, Aydın. *Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamid*. İstanbul, 1991.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. 4. baskı. İstanbul, 1976.

[Tanrıöver] Hamdullah Subhi, *Dağ Yolu*. Ankara, 1928.

Tansel, Fevziye A. "Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları İçin Basılmış Bibliyografyalar ve Bunlara Bazı İlaveler." *Türk Kültürü* 68 (Haziran 1968): 543-56.

- Tauber, Eliezer. *The Emergence of the Arab Movements*. Londra, 1993.
- "The Political Role of the Algerian Element in Late Ottoman Syria." *International Journal of Turkish Studies* 5 (Kış 1990-91): 27-47.
- "Rashid Rida as a Pan-Arabist before World War I." *The Muslim World* 79, no. 2 (1989): 102-12.
- Tazhibaev, T. T. *Prosveshenie i shkole Kazakhstana v vtoroi polovine XIX veka*. Alma Ata, 1962.
- Temimi, A. "La Politique ottomane face à l'insurrection du constantinopolis en 1871." *Revue d'Histoire Maghrébine* 3 (1980): 11-20, 64-68.
- Temir, Ahmet. *Yusuf Akçura*. Ankara, 1987.
- Temo, İbrahim. *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hidemat-i Vatanîye ve İnkılâb-ı Milliye Hatıraları*. Mecidiye, Romanya, 1939.
- Tepedelenlioğlu, Nizamettin Nazif. *Sultan İkinci Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar*. 2. baskı. İstanbul, 1972.
- Terasse, Henri. *Histoire du Maroc*. Casablanca, 1950.
- Thobie, Jacques et al., ed. *La France impériale, 1880-1914*. Paris, 1982.
- *Intérêts et imperialismes français dans l'empire ottoman, 1895-1914*. Paris, 1977.
- Thomas, David, "Yusuf Akçura and the Intellectual Origins of Üç Tarz-ı Siyaset." Ph.D. tezi. McGill University, 1976.
- Thompson, E. P. "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class." *Social History* 3 (Mayıs 1978): 133-65.
- Thorburn, Walter Millar. *The Great Game: A plea for a British Imperial Policy*. Toronto, 1875.
- Tibi, Bassam. *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*. 2. İng.bas., New York, 1990.
- *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City, Utah, 1988.
- Timur, Taner. *Osmanlı Kimliği*, İstanbul, 1994.
- Todorov, Nicolai. "The Genesis of Capitalism in the Balkan Provinces of the Ottoman Empire." *Exploration in Economic History* 7 (1970): 313-24.
- Todorova, Mana. "Mithat Paşa's Governorship of the Danube Province." *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, ed. Caesar E. Farah. 115-28. Kirksville, Mo., 1993.
- Togan, A. Zeki Velidi, *Bugünkü Türkî Türkistan ve Yakın Tarihi*. 2. baskı. İstanbul, 1981.
- *Hatıralar*, İstanbul, 1969.
- *Tarihde Usul*. 2. baskı. İstanbul, 1969.
- *Türklüğün Mukadderatı Üzerine*, İstanbul, 1977.
- Togay, Muharrem Feyzi. *Yusuf Akçura'nın Hayatı*, İstanbul, 1944.
- Tokay, Gül. *Makedonya Sorunu: Jön Türk İhtilalinin Kökenleri 1903-1908*. İstan-

- bul, 1996.
- Toker, Şevket. *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanlarında Alafranga Tipler*. İzmir-Bornova, 1990.
- Tolf, Robert W. *The Russian Rockefellers: The Saga of the Nobel Family and the Russian Oil Industry*. Stanford, California, 1976.
- Toprak, Zafer. *Türkiye'de "Millî iktisat," 1908-1918*. Ankara, 1982.
- Topuz, Hıfzı. *Pariste Son Osmanlılar. Mediha Sultan ve Damat Ferit*. 12. baskı. İstanbul, 2000.
- Tourneau, Roger le. "Position sociale et culturelle de Felite dirigeante d'Afrique du Nord." *Cahiers de Linguistique d'Orientalisme et de Slavistique* 1-2 (1973): 7-27.
- Tretev, M. A. *Russia and England in Central Asia*. Calcutta, 1876.
- Triaud, Jean Louis. *Tchad, 1900-1902: Une guerre franco-libyenne oubliée Une confrerie musulmane—la Sanusiyya face à la France*. Paris, 1987.
- Trix, Frances. "The Istanbul Alphabet of Shemseddin Sami Bey: Precursor to Turkish Script Reform." *International Journal of Middle Eastern Studies* 31, no. 2 (Mayıs 1999): 255-272.
- Troeller, Gary. *The Birth of Saudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Sa'ud*. Londra, 1976.
- Trotter, Henry. "The Amir Yakub Khan and Eastern Turkestan in Mid-Nineteenth Century." *Journal of the Royal Central Asian Society* 4, no. 4 (1917): 95-112.
- Tsagareishvili, Sh. V., ed. *Shamü-stavlennik Sultanskoi Turtsii i Anqliiskikh Kolonizatorov*. Tbilisi, 1953.
- Tunalı Hilmi. *Onbirinci Hutbe: Türkiyalılık, Osmanlılıktır, Osmanlılık Türkiyalılıktır*. Cenevre, 1902.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962.
- Turfan, M. Naim. *Rise of the Young Turks. Politics, The Military and Ottoman Collapse*. Londra-New York, 2000.
- Türkdoğan, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, İstanbul, 1978.
- Türkgeldi, Ali Fuad. *Görüp İştittiklerim*. Ankara, 1951.
- Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı. *Ottoman Empire in Drawings*. İstanbul, 1987.
- Türkoğlu, İsmail. "Rusya Türklerinden Abddürreşid İbrahim." Ph.D; tezi., Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993.
- Türköne, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867-1873)*. İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- Tütengil, Cavit O. *Ziya Gökalp Hakkında bir Bibliyografya Denemesi*, İstanbul, 1949.
- *Ziya Gökalp Üzerine Notlar*, İstanbul, 1964.
- Tütengil, Cavit O. ve Vedat Günyol. *Prens Lütfullah Dosyası*, İstanbul, 1977.
- Tyan, Emile. *Sultanat et califat*. Paris, 1956.

- Uçar, Ahmet. "II. Abdulhamid'in Milletlerarası Sergilere Müdahaleleri." *İlim Dünyası* (Bahar 1996): 3-10.
- Uçarol, Rıfat. *Gazi Muhtar Paşa (1839-1919): Askeri ve Siyasi Hayatı*. 2. baskı. İstanbul, 1989.
- Uluçay, M. Çağatay. *Manisa Tarihi*, İstanbul, 1939.
- *Onsekiz ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*. İstanbul, 1955.
- Unsworth, Barry. *The Rage of the Vulture*. Londra, 1982.
- Uşaklıgil, Halid Ziya. *Saray ve Ötesi: Son Hatıralar*. İstanbul, 1965.
- Uzun, M., ve Y. Hacıoğlu. Ed. *Türk Ocakları Belgeseli: Belgeler, Resimler, 1912-1994*. Ankara, 1994.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerreme Emirleri*. Ankara, 1972.
- *Midhat Paşa ve Taif Mahkûmları*. Ankara, 1985.
- *Mithat ve Rüştü Paşaların Tevkiplerine Dair Vesikalar*. Ankara, 1946.
- *Mithat Paşa ve Yıldız Muhakemesi*. Ankara, 1967.
- *Osmanlı Tarihi*. Cilt. 2 ve 3. Ankara, 1949, 1951.
- "Sultan Abdülaziz Vak'asına dair Vak'anüvis Lütfi Efendinin Bir Risalesi." *Belleten*. VII (1943): 349-373.
- Ülküsal, Müstecib. *Dobruca ve Türkler*. Ankara, 1966.
- Üngör, Etem R. *Türk Marşları*. Ankara, 1965.
- Üstel, Füsün. "Türk Ocakları (1912-1931). Ph.D. tezi. Ankara Üniversitesi, 1986.
- *İmparatorluktan Ulus-Devlete, Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları, 1912-1931*. İstanbul, 1997.
- Vadala, Ramire. *Essais sur l'histoire des Karamanlis*. Paris, 1900.
- Vambery, Arminius. *Central Asia and the Anglo-Russian Frontier Question: A Survey of Political Papers*. Londra, 1874.
- *His Life and Adventures*. Londra, 1883.
- "Pan-Islamism," *The Nineteenth Century* 60 (Temmuz-Aralık 1906): 547-58; 61 (Ocak-Haziran 1907): 860-72.
- "Personal Recollections of Abdulhamid and His Court." *Nineteenth Century and After* 65 (Haziran 1909): 69-88.
- "Personal Recollections of Abdulhamid and His Court." *Nineteenth Century and After* 66 (Temmuz-Aralık 1909): 980-94.
- *Sketches of Central Asia*. Londra, 1868.
- *Travels in Central Asia*. Londra, 1864.
- *La Turquie d'aujourd'hui et d'autant quarante ans*. Paris, 1898.
- Van Vleck, Michael. "British Educational Policy in Egypt Relative to British Imperialism in Egypt, 1882-1922." Ph.D. tezi., University of Wisconsin-Madison, 1990.
- Veinstein, Gilles, ed. *La Question du califat*. Paris, 1994.
- Venturi, Franco, "La riforma dell'Alcorano, ossia il mito italiano dello sceicco

- Mansur." *Rivista Storica Italiana* 98 (1986): 47-77.
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, Colo., 1982.
- "Renewal and Reform in Islamic History, Tajdid and Islah." *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito. 32-47. New York, 1983.
- Wahby bey, Behdjet. "Pan-Islamism." *The Nineteenth Century* 60 no. 363 (Ocak-Haziran 1907): 860-72.
- Whitman, Sidney. "Abdul Hamid an Autocrat Not a Despot." *New York Herald* (17 Ağustos 1896).
- Winder, R. Bayly. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. New York, 1965.
- Witteck, Paul. *The Rise of the Ottoman Empire*. New York, 1971. (Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Çev. Fatmagül Berktaş, Pencere Yayınları, İstanbul, 2000.)
- Witlin, Alma S. *Abdulhamid: The Shadow of God*. Londra, 1940.
- Woods, John. *The Aqqoyunlu: Clan, Confederation, and Empire*. Princeton, N.J., 1974. (Türkçesi: *Akkoyunlular: 300 Yıllık Türk İmparatorluğu. Aşiret-Konfederasyon-İmparatorluk 15. Yüzyıl Türk-İran Siyaseti Üzerine Bir Deneme*, Çev. Sibel Özbudun, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993.)
- Yalçınkaya, Alâeddin. *Cemaleddin Efgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri* İstanbul, 1991.
- *Sultan II. Abdülhamid Han'ın Notları*, İstanbul, 1996.
- Yasamee, F. A. K. *Ottoman Diplomacy: Abdulhamid II and the Great Powers, 1878-1888*. İstanbul, 1996.
- "The Ottoman Empire and the European Great Powers, 1882-1887." Ph.D. tezi., Londra Üniversitesi, 1984.
- "The Ottoman Empire, the Sudan and the Red Sea Coast, 1883-1889." *Studies on Ottoman Diplomatic History*. Cilt. 5; ve Sinan Kuneralp. *The Ottomans in Africa*. Ed. Selim Deringil. İstanbul, 1992.
- Yazan, Ümid Meriç. *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*. 3. baskı. İstanbul, 1992.
- Yazgan, Tevfik. "1840-1910 Osmanlı Tarım Ekonomisine Giriş: Yapısal Sorunlar, Tarımsal Kredi ve Tarım Politikası." Ph.D. tezi., İstanbul Üniversitesi, 1980.
- Yazıcı, Nesimi. "Layihalar Işığında II. Abdulhamid Döneminde Libya Üzerine Gözlemler." *Sultan II. Abdülhamid Devri Semineri: Bildiriler*, 27-29 Mayıs 1992. 47-84. İstanbul, 1994.
- Yergin, Daniel. *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money and Power*. New York, 1993.
- Yuan, Tsing. "Yakub Beg (1820-1877) and the Moslem Rebellion in Chinese Turkestan." *Central Asiatic Journal* 6 (1961): 134-67.
- Yücesoy, Hayrettin. *Senusilik: Sufi bir İhya Hareketi*, İstanbul, 1985.

- Yüksel, İbrahim. *Azerbaycan'da Fikir Hayatı ve Basın*. İstanbul, 1991.
- Zaharaddin, M. S. "Wahhabism and Its Influence outside Arabia." *Islamic Quarterly* 33 (1979): 146-57.
- Zarcone, Thierry. "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à İstanbul." *Anatolia Moderna* 2 (1990): 160-64.
- *Les iraniens d'İstanbul*. Paris, 1993.
- "Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des şeyh Nakşbendi dans la Turquie contemporaine." *Nakşbandis*, ed. Marc Gaborieau et al. 407-420. İstanbul, 1990.
- Zeine, N. *The Emergence of Arab Nationalism with a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*. Beyrut, 1966.
- Zenkovsky, Serge A. *Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge, 1960. (Türkçesi: *Rusya'da Pan -Türkizm ve Müslümanlık*. Çev. Prof. Dr. İzzet Kantemir, Ankara, 1971.)
- Ziadeh, Nicola A. *Sanusiyyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*. Leiden, 1958.
- Zilfi, Madeline C. "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century İstanbul" *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986): 251-69.
- Ziya Gökalp. *Hars ve Medeniyet*. Ankara, 1964; 1977.
- *The Principles of Turkism*. Çev. Robert Devereux, Leiden, 1968.
- *Türkçülüğün Esasları*. Ed. Mehmet Kaplan. Ankara, 1990.
- *Turkish Nationalism and Western Civilization*. Ed. Niyazi Berkes. New York, 1958.
- *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1926.
- *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, 1918; 1960, 1976.
- *Yeni Hayat*, İstanbul, 1918; 1971.
- Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*. Londra, 1989. (Türkçesi: *İslam, Halk ve Devlet*, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1994.)
- Zubcevic, Asim. "Pathology of a Literature: Some Roots of Islamophobia," *Journal of Muslim Minority Affairs* 16 (1996): 309-315.
- Zürcher, Erik Jan. *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926*. Leiden, 1984. (Türkçesi: *Milli Mücadelede İttihatçılık*. Çev. Nüzhet Salihoglu, İstanbul, 1987).
- Zyugliski, Zdzislaw. *Ottoman Art in the Service of the Empire*. New York, 1992.

Dizin

- 1801 Sırp Ayaklanması 172
1808 Sened-i İttifak 169
1821 Yunan Ayaklanması 479
1828-29 Rus Savaşı 479
1833 Hünkâr İskelesi Anlaşması 133
1839 Tanzimat Fermanı 218, 300, 301, 413, 579
1840-41 Londra Antlaşması 134
1847 Tapu Kanunu 171
1849 Komisyonu 138
1853-55 Kırım Savaşı 259, 579, 763
1856 Islahat Fermanı 135, 138, 173, 175, 229, 347
1856 Paris Antlaşması 131, 140, 249, 251, 256, 265, 327
1857 Hint İsyanı 468
1857 Sepoy İsyanı 264
1858 Arazi Kanunnâmesi 171, 192, 356, 380
1859 İkinci Tapu Kanunu 171
1864 Tabi'yet-i Osmaniyye Kanunu 582
1870-71 Cezayir İsyanı 249, 394
1870 Alman-Fransız Savaşı 723
1873 Antlaşması 151
1875 ve 1876 olayları 256, 257, 262, 302
1876-1878 savaşları 265
1876-77 Osmanlı-Rus Savaşı 227
1876 Berlin Muhtırası 265
1876 Bulgar İsyanı 257
1876 İstanbul Konferansı 257, 265
1876 Meclis-i Mebusanı 656
1876 Meşrutiyetçileri 289, 301
1876 Reichstadt Anlaşması 257
1877-78 Türk-Rus Savaşı (93 Harbi) 21, 151, 156, 228-230, 266, 269, 271, 274, 279, 327, 328, 333, 337, 352, 353, 389, 480, 500, 526, 623, 765
1877 Plevne Savaşı 316
1878 Berlin Antlaşması 271, 337, 383, 391, 435, 765
1878 Kıbrıs Sözleşmesi 403
1891-92 Tütün İsyanı 372
1893 Kristof Kolomb Fuarı 434
1897 Türk-Yunan Savaşı 354, 432, 464, 474, 686
1906 Erzurum olayları 652
1908 Jön Türk Devrimi 316, 632, 642, 648, 649, 655, 657
1909 İsyanı (31 Mart [13 Nisan] Olayı) 300, 315, 334, 657
1912-13 Balkan savaşları 623
1916 Arap İsyanı 475
1921 X. Parti Kongresi 531
1951-52 Bulgar Olayları 271
1951 Yugoslav Olayları 271
1989 Bulgar Göçleri 271
1992-95 Bosna Olayları 271
1998-99 Kosova Olayları 271
I. Dünya Savaşı 354, 476, 670, 703, 768
II. Abdülhamid'in Hatıra Defteri 289
II. Dünya Savaşı 476
Abaza 58
Abbas (Peygamber Ef. amcası) 63
Abbas Paşa 117
Abbasiiler 446, 461, 757

Abbaskulu Ağa Bakıhanlı 533
 ABD xiii, xvii, xxviii, 20, 48, 132,
 307, 308, 319, 333, 334, 431-
 434, 636, 651, 671, 697, 768, 779
 abdallar 740, 741
 Abdi Paşa 65, 66
 Abdullah Cevdet 656, 688, 693, 710
 Abdullah Efendi 319
 Abdullah el-Mencek 142
 Abdullah en-Nedim 440, 708
 Abdullah ibn Faysal 43, 116, 117
 Abdullah ibn Suud 42
 Abdullah Kâmil 396
 Abdullah Paşa 228
 Abdullah Selim el-Keymirî 506
 Abdullah Tukay 545
 Abdullah William (Henry William)
 318
 Abdurrahman Bezzaz 646
 Abdurrahman Efendi 158
 Abdurrahman el-Kevakibi 440, 641
 Abdurrahman ez-Zahir 96, 97
 Abdurrahman ibni Suud 44
 Abdurrahman Paşa 424
 Abdurrahman Suphi Paşa 699
 Abdurrahman Şeref 315, 542, 674,
 677
 Abdülaziz 44, 45, 97, 98, 102, 110,
 111, 116, 129, 136, 139, 188,
 191, 219, 220, 221, 232, 233,
 235, 250, 260, 267, 284, 289,
 294, 295, 301-304, 307, 348,
 361, 404, 419, 449, 455, 457,
 475, 477, 479, 489, 547, 579,
 619, 662, 687, 731, 757, 672
 Abdülaziz ibn Suud 44, 470
 Abdülaziz İbni Mutaib İbni Reşid 44
 Abdülcélil Temimi 73
 Abdülhafız 496, 497
 Abdüllhak Hamid 243, 673

Abdülhakim Hikmet 244
 Abdülhalim Memduh 674
 Abdülhamid ez-Zehravi 440
 Abdülhamid hanedanı 414
 Abdülhamid I. 87, 492
 Abdülhamid II. xxii, xxiv, xxviii, 1, 3,
 10, 11-13, 17, 22-24, 27, 28, 32,
 33, 37-39, 41, 44, 55, 72, 75, 76,
 80, 81, 98, 107, 110, 120, 123,
 129, 145, 152-155, 158, 164,
 168, 172, 177-181, 184, 189,
 190, 192, 203-207, 209, 210,
 211, 216, 226, 228, 230, 233,
 235-237, 239, 240, 242-245, 247,
 248, 253-255, 264, 266, 267,
 269, 277, 279, 280-282, 284-286,
 289-298, 300-301, 304-308, 309-
 312, 314-328, 330, 331, 332,
 334, 335, 337, 338, 339, 342,
 344-348, 350-360, 362, 365-367,
 369, 371, 374, 375, 377, 379,
 381, 384, 388, 389, 392-395,
 398-400, 402, 404-407, 409-413,
 415, 416, 418-420, 422-425, 427-
 430, 432-434, 437-442, 445, 449,
 450, 454, 455, 457, 460, 462,
 463, 465, 467, 469, 471-474,
 476, 477, 478, 481, 484, 485,
 489, 491, 493, 495-497, 499-502,
 504-506, 508, 510, 511, 531,
 544, 549, 552, 555, 562, 563,
 565, 566, 571, 572, 579, 589,
 590-595, 597-600, 602, 603, 608,
 609, 619, 621, 622-625, 633,
 640-642, 644, 645, 649-651, 655-
 657, 663, 666, 669, 671, 674,
 677, 681, 683, 685, 687, 688,
 692-694, 711, 715, 719, 722,
 725, 726, 730, 731, 740, 746,
 752, 757, 758, 762, 763, 765-

- 770, 772, 776, 777
 Abdülhüda (Başhafiye) 254, 342, 594
 Abdülkadir Efendi 507
 Abdülkayyum Nasırı 546
 Abdülmecid I. 730
 Abdülmecid II. xxi, xxiv, 11, 55, 65, 73, 111, 116, 117, 132, 135, 136, 138, 191, 260, 290-292, 295, 301, 317, 322, 327, 404, 412, 418, 419, 421, 461, 449, 475-477, 479, 489, 579, 581, 729-731, 762
 Abdülmelik Töre Han 150
 Abdülmuttalib 457
 Abdülvehhab 40
 Abdür-rauf Fıtrat 549, 560
 Abdürreşid İbrahim 322, 436, 554-556
 Abdürreşid Mehdi 563
 Abhazyalılar 64, 156, 157
 Abidin Paşa 343
 Abu Dabi 44
 Acem 668, 741
 Açe (Atçin, Açin, Atjeh, Açe veya Aşi) 91-99
 Müslümanları 99
 ve Osmanlı ilişkileri 92
 Adalar xxiv
 Adana 463, 587, 588
 âdât 61, 98
 Adem-i Merkeziyet ve Teşebbüs-i Şahsi Cemiyeti 772
 adem-i merkeziyetçilik 170, 168, 730
 Aden 359, 456
 Adliye Nazırlığı 348
 Adriyatik Denizi 330
 Adzhemian 67
 Afgan Emiri Şir Ali 152
 Afgani, Cemaleddin 322. 361. 372, 373, 375, 440, 531, 540, 554, 667
 Afganistan 107, 119, 145, 153, 155, 223, 263, 331, 391, 405, 686, 767
 Afganlar 708, Müslümanları 223
 Afganistanlı Şir Ali 456
 Afrika 72, 119, 226, 247, 308, 384, 429, 438, 478, 479, 496, 498, 503, 505, 511, 686, 759, 767
 kurtuluş hareketleri 512, Müslümanları 511, 512
 agnostizm 713
 Ağaoğlu, Ahmed 566, 694, 695, 698, 707, 732
 Ağaoğlu, Samet 555, 695
 Ağaoğlu, Süreyya 695
 Ağaoğlu, Tektaş 695
 ağnam (koyunlar) vergisi 651
 Ahbar-ı Darü'l-Hilafe 225
 Ahbar-i Am (Kamu Haberleri) 461
 Ahiler 4
 ahlâk 182
 Ahlâk-ı Alâî 214
 Ahmed Eflaki 199
 Ahmad, Feroz, xxv, 682
 Ahmed Ağa Timirsky (Demir) 239
 Ahmed al-Barzinji al-Hussaini 273
 Ahmed Bey 479
 Ahmed bin Said 505
 Ahmed bin Sumayt 509
 Ahmed Cevdet (Oran) 666
 Ahmed Cevdet Paşa 42, 107, 136, 138, 145, 146, 191, 243, 261, 284, 295, 348, 351, 367, 368, 371, 372, 374, 392, 450, 619, 620, 621, 663, 667
 Ahmed Emin 440
 Ahmed es-Sulh 594
 Ahmed eş-Şerif 491
 Ahmed Ferit 731
 Ahmed Hikmet (Müftüoğlu) 672
 Ahmed Hüseyinof 546

- Ahmed bin Hanbel 40
 Ahmed İdris el-Farsi 74
 Ahmed İzzet 354
 Ahmed Jaryani 199
 Ahmed Lütü Efendi 542
 Ahmed Midhat Efendi 220, 241, 285,
 313, 360-364, 365, 366, 367,
 448, 661, 662, 664-670, 707, 761
 Ahmed Muhtar Paşa 157, 460, 500,
 503
 Ahmed Paşa 237
 Ahmed Rasim Paşa 481, 482, 611
 Ahmed Ratib Paşa 459
 Ahmed Refik 666
 Ahmed Rıza Han 46, 681, 688
 Ahmed Şakir Paşa 355, 375
 Ahmed Şuayib 672
 Ahmed Vefik Paşa 566, 625, 713
 Ahmed Yesevi 141, 197, 198, 738
 Ahmed Qeyamuddin 50
 Ahmed Cevdet Paşa 347
 Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı 663
 Ahmed Ferit (Tek) 699, 719, 728
 Ahmed Hikmet (Müftüoğlu) 698
 Ahmed Lütü 106
 Ahmed Nedim 674
 Ahmed Niyazi 648
 Ahmed Rasim 666
 Ahmed Refik (Altınay) 676, 678
 Ahmed Rıza 657, 777
 Ahmed Tevfik Efendi 385
 Ahmed Ziyaeddin Gümüşhaneli (Gü-
 müşhanevî) 359
 Ahrar Fırkası 683, 727, 772
 Ahundzade Mirza Fethali 547, 567,
 665, 694
 Ahunzade 551
 Ak Mescit Kalesi 104, 105
 Akabe Körfezi 471
 akademi 779
 Akçura, Yusuf 19, 543, 546, 565,
 566, 625, 627, 636, 653, 664,
 666, 667, 669, 678, 679, 691-
 693, 696-698, 699, 700, 707,
 714, 717-726, 731, 733, 734,
 736, 746-750, 753, 759, 773, 774
 Akçurin (Akçora) 534
 Akdağlılar 104
 Akdeniz 130, 134, 255, 270, 271,
 274, 408, 469, 470, 478, 763
 Akhulgu (Akhulga veya Ahulgo) Mu-
 harebesi 62
 akılcı modernizm 193
 Akil Muhtar (Özden) 698
 Akkirmanî Süleyman 509
 Akkoyunlular 741
 Akra-Şam Demiryolu 469
 aksakallar 104
 Aksaray 719
 Akseki, Ahmed Hamdi 440
 Aksu 142
 Akşam 288
 Aktaulu 104
 Aktepe, M. Münir 106
 Akyüz, Kenan 692
 Al-Ahd 641
 Âl-i Osman 620
 Alaaddin Riyat Şah el-Kahhar 91
 alafranga 311, 312
 ve alaturka 313
 Alaş Orda 567, 568
 Albay Yusuf Kenan 342
 Aldi 59
 Aleksandr II. 62, 63, 518, 536, 551
 Aleksandr III. 518, 544, 551
 Aleksandroviç, Aleksandr 528
 Alektorov, A. F. 558
 Alemdar Mustafa Paşa 167, 169
 Alevi Şerif 492
 Aleviler 424, 740

- Alexander Bennigsen 564
 Algeciras Konferansı 497
 Âli Paşa 139, 219, 250, 252, 301, 661, 722
 Ali Abdürrâzık 448
 Ali Alaaddin Mansur Şah 92
 Ali Aşkar Paşa 75
 Ali Bey 251, 310, 481
 Ali bin Abdullah 357
 Ali bin Halife 481, 482
 Ali Canip (Yöntem) 696
 Ali Efendi 157, 219, 220, 236
 Ali Ekrem (Bolayır) 674
 Ali Galip 98, 369
 Ali Haydar Midhat 304
 Ali ibn ez-Zahir (El Loute) 397
 Ali ibni Şeyh Ahmed 101
 Ali Kemal 666, 720, 727-729, 731
 Ali Kemal Paşa 485, 486
 Ali Kuşçu 142, 143
 Ali Merdan Topçubaşı(yev) 535, 555
 Ali Muhsin 288
 Ali Rıza 375
 Ali Said 677
 Ali Suavi 183, 230-235, 236-241, 277, 306, 339, 360
 Ali Şir Nevai 727
 Ali Vehbi 288
 Alim Kul 106
 âlim 179
Âlimler ve San'atkarlar 676
 Alkan, Mehmet 194
 Alkyin, İlyas 556
 Allinger Kardeşler 288
 Alma Ata 71
 Alman Kayzeri 650
 Alman-Osmanlı ilişkileri 354, 486
 Almanlar 251, 314, 327, 354, 395, 409, 410, 469, 475, 478, 480, 486, 489, 506-509, 531, 660, 686, 764
 Almanyâ xii, 67, 115, 168, 219, 250, 257, 265, 289, 307, 323, 330, 364, 395, 399, 408, 430, 437, 474, 484, 489, 497, 721, 724
 Alsace 480
 Alsace-Lorraine 24, 395
 Altıncı Ordu Müfettişliği 374
 Altınordu (Altınorda) 83, 123, 124, 514, 515, 520, 551
 Alusizade Şakir Efendi Ali 370
 Amasya 155, 734
 Ambala 53
 Amerika xiii, 296, 334, 432, 673, 697
 Devrimi xii
 Kızılderilileri 434
 Amu Derya Nehri 146, 151, 559
 Anadolu 6, 19, 41, 64, 142, 144, 171, 188, 199, 202, 203, 205, 250, 256, 275, 279, 284, 330, 339-42, 365, 400, 408, 484, 573, 589, 600, 618, 623, 629, 631, 633-636, 645, 648, 658, 739, 740, 742, 749, 762, 765, 766, 770, 772-774
 beylikleri 742, Demiryolu 342, 473, eşrafı 694, Kurtuluş Savaşı 491, Sünniliği 741
 Türkleşmesi 517, ve Türk milliyetçiliği 562
Anadolu'dan Bir Ses 668
 Anapa Limanı 57, 59
 anarşizm 185, 556
 anasır-ı muhtelif 664
 anational 532
 Anatole Leroy-Beaulieu 719
 Anatoli 313
 Anavatan Partisi 207
 anavatan 350, 539, 609, 620, 769
 anayasa 301, 305

- anayasalcılık 211, 777
 Anderson, Benedict 30, 745
 Andican 103, 104
 Andican Ayaklanması 71
 Andican-Özbekistan 71
 Andric, Ivo 329
 Anglosakson xiii, xv
 Ankara 203, 418, 721, 727
 Ankara Hukuk Mektebi 721
 anomi 714
 Antalyalı Muhammed Said 625
 antiklerikalizm (ruhban düşmanlığı) 406
 antikolonyal nasyonalizm 497
 antikolonyalizm 98, 248, 249
 antimonarşist 371
 aparatçik 529
 Arabi (Urabi ya da İrabi) İsyanı 330, 400, 440, 498, 499, 501, 502
 Arabi Paşa (Urabi) 278, 398, 399, 401
 Arap 8, 37, 40, 43, 45, 69, 75, 77, 89, 114-116, 118, 325, 339, 342, 357, 375, 398, 405, 458, 462, 464-467, 470, 477, 499, 501, 502, 587, 641, 642, 673
 alfabesi 546, 548, 576, 665, Arapça 182, 226, 574, 618, 623, 626, 667, 672, 676, 677, 711, 735, 738, Araplar 6, 16, 18, 19, 114, 180, 183, 194, 224, 322, 323, 339, 340, 344, 347, 356, 357, 359, 365, 381, 387, 398, 416, 420, 439, 451, 454, 462, 465, 476, 541, 574, 575, 581, 583, 584, 586, 593, 594, 599, 603, 621, 622, 626, 628, 638, 640-642, 644, 646, 668, 671, 697, 708, 724, 732, 741, 743, 766, 770, 771, Derneği 642, hilafeti 371, 384, 396, 454, 463, 475, 639, 769, hükümeti 504, İslâm 629, 630, milleti 643, milliyetçiliği 253, 338, 375, 499, 628, 639, 640, 642, 644, 646, 702, Osmanlı 451, Türk 638, 643, ülkeleri 651, Vehhabîleri 51, vilâyetleri 279, 351, 381, 455, Yarımadası 119, 138
 Araplaştırma 3
 Araplık 638
 Arazi Kanunnâmesi xxi, xxii, 172, 296
 Ardahan 271
 Argyll Dükü 258
 Arif Hikmet 734
 Aristo xiv
 arkeoloji müzesi 312
 arma 417, 418
 Arnavut 277, 314, 321, 323, 340, 388, 420, 521, 541, 601, 615, 621, 626-628, 631, 632, 645, 646, 648, 656, 659, 671, 677, 684, 697, 708, 734, 770, 771 isyanları 683, milliyetçiliği 685, Müslümanları 595
 Arnavutluk 143, 276, 325, 343, 388, 685
 Arnavutluk Birliği (Prizren Birliği) 388
 aruz 644
 arzıhal 308
 âsabiyyet-i kavmiye 732
 Asadullaev 534
 Asena, Orhan 287
 âsitane 143
 Askerî Tıbbiye 694, 698
 askerî 16
 marşlar 418, rüşdiye 315, ve sivil bürokrasi 722
 Astrahan Devleti 123, 126, 127
 Astrakhan 124

- Asya 119, 226, 337, 437, 438, 759, 767
 Müslümanları 41, 193
 Aşar (Öşür) Vergisi xxi, xxii, 340
 Aşçı Dede (İbrahim Halil) 580
 Âşıkpaşazade 674
 aşırı İslâmcılar 778
 Aşiret Mektebi 420
 aşiret 18, 172, 322, 377
 reisi 342
 Âta Bey 232
 Atabat-ı Aliye 368, 423
 atalık gazi 109
 Atatürk Kültür Merkezi 207
 Atatürk, Mustafa Kemal 46, 206, 321, 322, 334, 353, 475, 573, 581, 632, 646, 679, 689, 710, 718, 721, 730, 733, 735, 736, 748, 751, 779
 ateistler (Marksistler) 690
 ateizm 298, 548, 688
 Atıf Hüseyin 320
 aul 58
 Avam Kamarası 402
 avam tabakası 85, 305, 722
 Avâm-Havass 32
 Avardı 205
 Avarlar 59, 61
 Avn (Abadile) ailesi 451, 457
 Avni Paşa 301, 303
 Avnürrefik 459, 460, 471
 Avram Galanti 678
 Avrasya Türkleri 197
 Avrupa xvii, xviii, 80, 114, 131-133, 159, 163, 164, 166, 174, 176, 178, 187, 216, 218, 222, 224, 225, 226, 234, 246, 248, 267, 270, 273, 278, 291, 296, 299, 307, 313, 319, 328, 330, 332-334, 346, 349, 350, 352, 363, 364, 379, 389, 400, 406, 408, 409, 410, 417, 450, 506, 554, 576, 654, 656, 658, 713, 759, 763, 766, 768, 777
 Avrupai 312, Avrupalı sefirler 300, Avrupalılar 603, 610, 660, 668, 764, Birliği xviii, 655, emperyalizmi 235, 512, 733, hasta adamı 479, karşıtı 248, 334, liberalizmi 78, merkantilizmi 34, müziği 299, Osmanlı ilişkileri 21, 134, sömürgeciliği 334, taklitçisi 701
 Avusturya 129, 134, 167, 222, 256, 257, 260, 271, 278, 289, 317, 341, 401, 439
 Avusturya-Macaristan 257, 267, 277, 388
 ayân xx, xxi, 165, 322, 342, 440, 578 ve eşraf 167, 178, 343, 580
 Ayasofya Camii 446
 Ayastefanos Antlaşması 240, 271, 276, 385, 386, 398
 Ayaz İshaki (İdilli) 545, 556, 565
 Aydemir, Şevket Süreyya 564
 Aydın 352
 aydın 179
 Ayıntaplı (Gaziantep) 187
 Ayşe Sultan 299, 321, 342
 Azerbaycan 150, 159, 518, 523, 528, 530, 534, 546, 559, 561, 563, 569, 695, 717
 Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti 67, Azerî 121, 179, 268, 522, 533, 535, 555, 537, 565, 694, 723, 750, petrolü 535, Türkçe 547
 Aziz el-Mısıri 642
 Aziz Vladimir Nişanı 528
 Azize Meryem Kilisesi (Saint-Mary's Church) 423
 Azm Ailesi 469, 485, 594

- Azmi Özcan 153
- Baba İshak 740
- Baba Tükles 515
- babalar 739, 741
- Babamın Arkadaşları* (Samet Ağaoğlu) , 555
- Babanzade Ahmed Naim 732
- Babinger, Franz 739
- Babür 194, 446
- Bacak 344
- bâdevlet 109
- Bagirov, M. D. 67
- Bağdat xiv, 43, 116-118, 141, 171, 199, 200, 356, 370, 373, 615
Demiryolu 469, Haydarhane Camii 423
- bağımsızlık savaşı xiii
- bağnazlık 779
- Bahaeddin Nakşibend 197, 198
- Bahçesaray 528, 538, 550, 551, 552
- Bahreyn Adası 43, 114-117, 119
- Bahriye 309
- Baki 727
- Bakû 534, 547, 551, 554, 564, 694, 695
Kongresi 394
- Balakote 52
- Balkan 129, 172, 180, 379, 427, 633
devletleri 322, göçmenleri 231, 611, halkları 593, Harbi 491, 645, 732, Hristiyanları 17, 173, 222, 223, 228, 265, 267, 316, 333, 427, 592, 593, 599, 611, 631, 659, milliyetçiliği 328, mültecileri 329, Müslüman milliyetçiliği 632, Müslümanları 339, 341, 630, 769, Ortodoks Hristiyanları 130, Ortodoks Slavları 122, savaşları 271, 321, 684, ulusları xxi, xxiv, 4, 7, 29, 64, 131, 141, 152, 167, 171, 175, 176, 201, 209, 250, 256, 257, 265, 270-272, 279, 308, 322, 328, 329, 338, 339, 343, 380, 388, 389, 391, 394, 396, 404, 426, 480, 520, 521, 526, 532, 575, 592, 611, 629-634, 653, 657, 684, 731, 750, 756, 763-765, 770, vilâyetleri 337
- Balkarlar 71
- Balyan, Garabed 291
- Baquirimi 510
- Barbara Husseini xxviii
- Bardo Antlaşması 397
- Bareilly 50
- Barelvi hareketi 52, 53
- Barelwiler 32
- barolar 311
- Baron Kaulbars 107
- Baron Max Von Oppenheim 409
- basılı ders kitapları 215
- basın 9, 213, 216, 241, 243, 246, 262, 666, 775, 779
- Basiret* 97, 110, 149, 150, 151, 217-225, 227, 228, 234-236, 241, 247, 268, 360, 492, 493, 583
- Basiretçi Ali Efendi 218
- Basmacı Ayaklanması 568
- Basra 86, 87, 141, 464, 505
Körfezi 43, 255
- Başbakanlık Arşivi* 678
- Başkan McKinley 434
- Başkır 553
- Başkırdistan 680, 721
- Başkonsolos Blunt 401
- Başpiskopos Lavigerie 479
- batanî 740
- Batarvan 378
- Batatu, Hanna 162
- Batavya (Cakarta) 96, 98, 435

- Batı Anadolu 4, 635
 Batı Avrupa 20
 Batı Cezayir 73
 Batı dilleri 184
 Batı Kızıldeniz 499
 Batı medeniyeti 360, 716, 717
 Batı Odesa 123
 Batı Türkistan 103-105
 Batı xvii, 3, 14, 22, 23, 25, 28, 134, 135, 138, 148, 184, 193, 209, 218, 240, 242, 243, 273, 281, 296, 297, 298, 346, 405, 406, 543, 593, 653, 656, 670, 690, 711, 758, 775
 Batıcılık 9, 234, 687, 688, 758, 767, 772, Batılılaşma 148, 701, ve Doğu 716
 Batu 514, 516
 Batu Han 123
 Batum 157, 257, 271, 274, 380
 Bayar, Celal 649, 736
 Bayezid I. 83
 Bayezid II. 142, 447, 452
 Baytar Mektebi 694
 beau ideal 279
 Beaulieu, Leroy 15
 Becker, C. H. 24
 bedelât-ı askeriye 138
 Bedevi kabileleri 473
Bedir (Ay) 220
 Bediüzzaman Said Nursi 196, 206, 589, 590
 Behdjet Wahby (Behçet Vehbi) 26
 Behram Ağa 254
 Behran-Yemen 368
 Bekir Sıtkı 228
 Bektaşî 143, 441, 656
 Belgrad 265
 Belh 142
 Bender-i Açeğ 91
 Bengal 49
 Beni Zekerîya Camii 423
 Bennigsen-Quelquejay A. 706
 Benu Haşim 72
 Bereketli Hilâl 172
 Bergaş bin Said 508
 Berka (Sirenaika) 486, 489, 511
 Berke Han 515, 517
 Berkes, Niyazi 30, 405, 688, 691, 706
 Berlin 219, 241, 257, 506
 Berlin Antlaşması 240, 271, 272, 274, 279, 329, 330, 338, 385, 386, 389, 403, 592
 B. Batı Afrika Konferansı 484, B. Kongresi 387
 Berzeg 637
Besa (Yemin) 627
 Besarabya (Moldova) 257, 630
 Besleney 58
 Beşiktaş 291
 Beşiler 58
 Beşir 485
 Beyannametü'l-Ummetü'l-Arabiye 460
 Beyaz Rus 568
 Beyaz Saray 308
 Beyazıt Kütüphanesi 311
 Beyce Şeyh 142
 beyin takımı 359
 Beylerbeyi Sarayı 288, 290, 300
 Beyoğlu 176
 Beyrut 183, 186, 507
 Beytülmal-i Müslim 61, 283
 biat 415, 416
 Bibi Kamer Banu 719
 bid'at 41
 Biga 635
 bilgi tekeli 215
 bilim 81, 179, 246, 543, 706, 745
 Biliotti 274
 Binbaşî Henry Trotter 387

- Binbaşı Osman 244
 Binbaşı Ömer 665
 Bingazi 75, 183, 380, 478, 485, 486, 488, 490
 Ulu Camii 423
 Bir Alali 488
 bireycilik ile otoritercilik 11
 Birinci Dünya Savaşı 271, 323, 410, 564, 586, 686, 721
 Birinci Türk Tarihi Kongresi 736
 birlik ideolojileri 209
 Bismarck 219, 480
 Bitlis 186, 589, 590, 651
 Müslümanları 373
 Bizans 4, 125, 742
 Blunt, J. E. 401
 Blunt, Wilfred S. 449, 454, 638
 Boer Savaşı 430
 Boğazlar 255
 Bolşevikler 70, 394, 560, 564, 567, 568, 680
 Bolu 380
 Beyazıt Camii 423
 Bombay 108, 154, 263, 264, 393, 430, 436
 Bon, Gustave le 735
 Bonaparte 88
 Bordo Sarayı 480
 Borku 488
 Bornu (Osmanlı belgelerinde Bernu) 129, 405, 488, 490, 509, 510
 Bosna xxv, 129, 149, 169, 197, 220, 235, 256, 265, 277-289, 302, 401, 439
 Boşnaklar 197, 340, 341, 521, 587, 601, 621, 628, 630, 636, 550, ve Hersek 257, 267, 271, 341, 388, 439, 630, 683
 Boxer İsyanı 437
 Bozdağ, İsmet 288, 289
 Brad, Ion Dela xxii
 Breasted, James N. 172
 Bretonlar xii
 Brindisi Limanı 304
Britannica Ansiklopedisi 312
 Britanya 332
 Browne, E. G. 27
 Bruinessen, von 197, 587
 Brüksel 129
 Bucak 59, 123
 Buchan, John 468
 Budizm 739
 Buganda 508
 Buhara 25, 106, 107, 142-146, 148, 199, 548, 549, 559, 560, 562, 568
 Han oğlu Abdülmelik 152, Hanı 150, Hanlığı 393
 Bulgaristan 149, 172, 173, 180, 220, 235, 236, 240, 256, 257, 262, 265, 267, 270, 271, 272, 276, 318, 328, 341, 352, 402, 403, 571, 600, 634, 684, 765
 Bulgar 18, 122, 123, 131, 153, 174, 237, 258, 272, 277, 283, 316, 322, 328, 331, 337, 386, 403, 517, 521, 566, 584, 592, 599, 602, 630, 638, 659
 çeteleri 222, 239, 269, prensliği 386
 Burgaz 270
 Burhan, N. N. 548
 burjuva milliyetçiliği 565
 burjuvazi 12, 581, burjuvazinin doğuşu xii, 13
 Burke, Edmund 662
 Bursa 73, 162, 186, 375, 422, 687
 Bursalı Mehmed Tahir 214, 675
 Busaid hanedanı 505
 Buşir (Buşehr) Limanı 44, 115
 Butrus Ebu-Manneh 200, 204, 460

- Buzurg Han 105
 Bükreş 699
 bürokrasi xx, xxiii, 4, 15, 16, 165,
 166, 168, 215, 216, 230, 301,
 303, 309, 412, 420, 440, 450,
 575, 577, 578, 580, 581, 584,
 756, 757, 760, 762, 775, 779
 ve entelijensiya 302, ve merkezi-
 yetçilik 525
 Bütün-Rusyalı Müslümanlar Kongresi
 554, 555
 Büyük (Deli) Petro 56, 127, 129, 131,
 518, 525, 716
 Büyük Katerina 518, 522, 528
 Büyük Komor 505
 Büyük Kunanbayev 547
Büyük Sovyet Ansiklopedisi 531
 Büyükçekmece 582
 Büyükelçi Layard 390, 392
 Cafer Seydahmet (Kırımer) 556
 Çağaloğlu 204
 cahiliye 194, 317
 cahiller 179
 Cakarta 99
 camarilla 685
 Cambon, Paul 481
 cami 47
 cariye 299
 Cava 93, 94, 429, 432
 Cavalı hacı 466
 Cebel-i Şammar Reşidi 43
 Cebelgarp 481
 Cebelitarık 466
 Ceble 378
 ceditçilik (yenilik-modernizm) 122,
 148, 523, 539, 563
 cehalet taraftarı (obscurantist) 184
 Celâl Nuri (İleri) 427
 Celaleddin Devvanî 214, 447
Celâleddin Harzemşah 242
 Celâleddin Paşa 236
 Celâli İşyanları 414
 cemaat (ümmet) xix, 36, 53, 79, 584,
 595
 Cemaat-i İslâmî 35
 Cemaleddin Efendi 299
 Cemiyet-i İslâmiye 768
 Cemiyet-i Osmaniye 656
 Cenevre 244, 402, 656
Cenge Giderken 668
 Cengiz Han 103, 123, 124, 514-518,
 520, 551, 727
 Cengiz-Türkî 284
 Cengiziler 103
 Cennetü'l-Bâki Mezarlığı 41, 729
Ceride-i Havadis 396
 Cerrahi 194
 Cezayir 72, 73, 226, 250, 252-254,
 357, 394-397, 458, 477, 479,
 480, 486, 491, 492, 496, 498,
 594, 622
 Ayaklanması 74, 251, 253, İslâm
 Yardımlaşma ve Muhafaza Derne-
 ği 253, İşyanı lideri Abdülkadir
 37, 249, mültecileri 74, Müslü-
 manları 394
 Charmes, Gabriel 27, 360, 455
 Chermeside, Herbert 275, 387
 Chicago 434
 Dünya Fuarı 663
 Choueiri, Youssef M. 643
 CHP 736, 778
 Cidabi 485
 Cidde 94, 227, 362, 453, 455, 456,
 458, 472
 Cidde Limanı 454
 cihad 4, 45, 52, 77, 133, 157, 158,
 200, 201, 324, 409, 429, 430,
 433, 435, 448, 454, 468, 474,

- 475, 482, 509, 571, 593, 686, 768
 Cihangir Bey 105
 ciltçilik 311
 cinsiyet 618
 civilisation 15
 CIYMD 254
 cizye 138
 coğrafya 182
 Comédie-Française 438
 Commins, David D. 192
 Comoro Adaları 102, 119
 Comte, Auguste 682
 Cook, Jeremiah 511
 Cordoba (Kurtuba) 438
Correspondance de l'Est 244, 246
Correspondance de Wien 246
 Coşan, Es'ad 206-208
 coşku 725
 Cox, Samuel Sullivan 309, 432
 Cuma hutbesi 53, 448, 508
 cumhur 217
 Cumhuriyet 48
 arması 417, Cumhuriyetçilik 779,
 780, dogmatizm 311, milliyetçilik
 660
 cunta 303
 Çad 487, 490, 510
 Çadayev, P. Y. 525
 Çağatayca 546
 çağdaş xviii
 Çaldıran 143
 Çankırı 231
 Çapanoğulları 355
 Çar 56, 122, 219, 524, 531, 555
 Çarlık Rusyası 522, 660
 Çavuşlar 616
 Çeçen-İnguşlar 71
 Çeçenistan 69
 Çeçenler 57 59, 64, 69-71, 157,
 533, Çeçenya Savaşı 64, 71
 Çerkaya 205
 Çerkez Ethem 637
 Çerkez Yusuf 108
 Çerkezler xxv, 56, 58, 59, 65, 150,
 156, 157, 206, 238, 292, 340,
 385, 591, 626, 631, 635, 637,
 669, 673, 724
 Çerçiçevski 66
 Çerniyaev, General M. G. 146
 Çeştiyye 51
 Çırağan Sarayı 231, 236-238, 290,
 291
 çiftlik 340
 Çimkent oblast 198
 Çin 104, 109, 112, 437, 576
 Çinliler 103-105, 111-113, mutfa-
 ğı 291, Müslümanları 429, 437,
 Seddi 91
 Çingeneler 599
 Çokan Valikhanov 533
 Çolpan Yıldızı (Venüs) 554
 Çuvaşlar 552
 d'Ohsson, M. 130
 Dağ Çelengi 328
 Dağıstan 60-62, 64, 69, 150, 201
 Dağıstani Muhiddin Efendi 625
 Dağıstanlı Gazi Mehmed Paşa 69
 Dağıstanlılar 59, 60, 66, 157, 158
Daily News 403
 dalâlet 413
 Damat Celâleddin Paşa 129, 681, 730
 Damat Ferit Paşa 581
 danışmanlar 355
 Danilevskiy, N. Y. 525
 Danışmendler 742
 dar dogmatizm 779
 darü'l-cihad 739
 darül-harb 133
 Darülfünun 182, 309

- darülmualimin 183
 Davison, Andrew 694
 Dawn, Ernest 639
 dayanışma 364
 de facto 10, 11, 45, 135, 284, 377,
 379, 381, 442, 443, 524, 597,
 756, 768
 de jure 445
 dede 739
 deductionism 710
 Defter-i Hakani (Tapu) Nezaretleri
 542
 dekorasyon 311
 Delhi 50, 86, 390
 Demirhan, Pertev 355
 demiryolları 296, 299, 472
 demokrasi 68, 69, 79, 81, 168, 169,
 366, 578, 647, 656, 778, 779
 inkârcılığı 779
 Demokrat Parti 169, 695, 731
 Deniz Balgarnı xxviii
 Deobandi 32
 Der'ye (Riyad) 115
 Derbend 534
 Derby 270
 Derby Kontu 266
 Derby, Lady 266
 derebeyler 196
 dergi 245
 Derne 75, 491
 dernekler 186
 Derviş Paşa 274, 341
 Derviş Vahdeti 300
 dervişler 739
 despotizm 78, 286
 Deşt-i Kıpçak 518
 Deutsche, Karl 30
 devamlılık-değişiklik 714
 devlet xiii, xiv, xv, 414, 415, 576,
 578, 595, 647, 680, 707, 722,
 748, 752, 755, 757-759, 761,
 767, 779
 baba 16, bekası 283, dili xxv, dini
 xiv, xv, 10, 11, 749, 768, doğuşu
 15, hilafeti 442, kimliği 441, top-
 lum xvi, xxi
 Devlet-i Aliyye-i Osmaniye 583,
 devlet-i ebed müddet 272, devlet-i
 İslâm 343, devlet-i muazzama
 272, devletçi etnik milliyetçilik
 660, devletçi-elitist 210, devletçi-
 milliyetçi 596, devletçiler 192,
 661, 683
 devr-i (Asr-ı) saadet 8
 devrimci pan-İslâmist 371
 DeWeese, Devin 515
 dış ticaret 186
 dikotomi 716
 dil 717, 747
 dilde Türkçülük 625
 din xiv, 182, 539, 647, 661, 688, 704,
 707, 716, 732, 747, 749, 757,
 766, 767, 771, 776, 778
 adamları xvi, 322, bilgisi 214, de-
 ğiştirme 690, dışı 18, 186, düş-
 manlığı 779, özgürlüğü 385, şuuru
 363, ve ahlâk 181, ve bilim 320,
 ve cemaat xx, ve cemaatçılık 11,
 ve devlet xix, 10, 412, 413, 581,
 757, 761, ve devlet ilişkileri xiii,
 xiv, 282, ve millet 412, ve sapma
 188
 dinî 731
 bürokrasi 689, coşku 384, ile dün-
 yevilik 11, irtica 681, İslâmizm
 549, kimlik 5, lider 3, militanlık
 499, toplum 344, Türkçülük 690,
 uyanış hareketleri 8, 31, uyanışlar
 778, yobazlık 71
 Dinyeper Irmağı 5/

diplomahılar xix

dirilişçilik hareketi 591

Disraeli, Benjamin 258, 259, 402, 403

Divan el-Memnun 61

Divan-ı Hikmet 198

Diyanet İşleri Başkanlığı 596, 757

Diyarbakır 155, 387, 693, 694, 696

Dobruca 128, 172, 177, 344, 630

dogma 576

doğal haklar 362

Doğu 14, 25, 651

Afrika 460, 504, 506, 508, Akademi 590, Anadolu 355, 378, 385-387, 389, 402, 435, 587, 590, Avrupa 4, 140, 521, Bulgaristan 630, Hristiyan mezhepleri 387, Hindistan 98, Hint Adaları 34, kiliseleri 408, medeniyetleri 716, 717, Roma İmparatorluğu 4, 124, 521, Rumeli 240, 270, 316, 403, 571, Sırbistan 177, 634, Sorunu 20, 21, 254-256, 265, 363, 384, 389, 525, 583, 733, Türkistan (Sincan) 102, 103, 105, 11, 113, ve Orta Afrika 504, vilâyetleri 329

Doğu Savaşları Tarihi 244

Doğu Türkistan'ın Sesi 113

doğum oranı 187

Doktor Atıf Hüseyin 324

Dolmabahçe Sarayı 291, 292

Donizetti, Giuseppe 418

dönme 709

DP xxiii, 736, 737

Dr. Ahmet Rıza 656

Drina Köprüsü 329

dua 53, 549, 690

Dulcigno Limanı 389

Duma 556

Durkheim, Emile 30, 693, 694, 707,

719

Duşanbe 142

Dünya Dinler Parlamentosu 434

Dünya Kafkas Konferansı 56

dünyevî 7, 298, 334, 395, 396, 607,

672, 750, 766, 776

iktidar 450, İslâm 632

Dürrişehvar 729

Dürziler 318, 601

Düvel-i Muazzama 488

Düvel-i Nasıra 368

Düyun-ı Umumiye 315, 326, 380

Düzce 206, 635

Dzemaal Cehaîç 197

Ebu Bahadır Han 566

Ebu Kubeyş 75

Ebu Said 517

Ebu Şemmat 358

Ebu'l-Kasım es-Şabi 440

Ebu-Manneh 205

Ebubekir 368

Ebubekir Efendi 511

Ebul'ula Mardin 624

Ebulhüda 357, 375, 624

Ebussuud Efendi xv

Ebuzziya Tevfik 732, 612

Ecole Libre des Sciences Politiques

719

ed-Dâi Yakub Efendi 112

edebî popülizm 644

edebiyat 670

Edebiyat-ı Cedide 671

Edhem Ruhi (Balkan) 685

Edib Nazmi ve Abdurrahman 472

Edirne 162, 283, 448

Edirne Antlaşması (1829) 64, 170

Edward (Enver)437

efdalü'l-guzat ve'l-mücahidin 447

efkâr-ı umumiye 216

Eflak ve Boğdan (Moldavya, Moldova) 129, 170

Eflatun xiv

Ege 688

Bölgesi 509, kıyıları 271

eğitim 179, 587, 600

sistemi 183, 246

ekber ve erşed 109

Ekinci 547

ekonomik kaynaklar xvii

ekümenik patriyarklığı 629

el-Ahd 642

el-Arabi Zarruk 397

el-Basiri 367

el-Berekât 451

el-Beyda 75, 485

el-Bezzaz 647

el-Cegbub 75, 226, 485

el-Cevaib 367

el-Cezayiri 73

el-Ceziretü'l-Mısriye 462

el-Deriye 40, 42

el-Ervadi 204

el-Ezher Medresesi 74, 376, 467

el-Fatat 641

el-Gayret 367

el-Hac Muhammed 425

el-Hain 581

el-Halife 116, 367

el-Hasa (Hassa) 44, 115

el-Hilafe 456

el-Husri 628

el-İttihad 367, 456

el-Kahire 462

el-Khalifa 460

el-Mirat (Ayna) 460

el-Mütevekkil 130, 446

el-Nahtu'l-Arabiyye 642

elektrik 299

elifba 547

elitizm xix, 2, 179, 203, 209, 234, 305, 312, 439, 660, 662, 672, 682, 705, 712, 744, 753, 759, 760, 773

Elliot, Henry 265, 266

Emeviler 757

Emrin Bey 506

Emir Abdülkadir 72, 73, 117, 250-253, 396, 491, 594

Emir Faysal 44, 117

Emir Muhiddin 72

Emir Şir Ali 119

emir 448, 450-453, 455, 457, 459

Emire 456

emirü'l-müminin 52, 102, 325

emperyalizm 256, 334, 395, 496, 768

en-Nahle (Arı) 460

Enada 527

Encümen 678

Enderun 20, 183, 214

Endonezya 25, 92, 98, 99, 247, 464, 554

enosis 402

entegrasyon 338, 344, 635

entelijensiya 9, 15, 16, 33, 141, 168, 178, 187, 192, 210, 216, 312, 365, 405, 406, 540, 628, 636, 670, 777

Enver Paşa 437, 563, 665, 686

Enverî alfabesi 665

eraf 588

Eraslan, Cezmi 412, 438

Erbakan, Necmeddin 195

Erbilli Mehmed Esad 441, 656

Erkân-ı Harp Karargâhı 306

Erkân-i Harbiye 315

Ermalof, General Aleksandr I. 57

Ermeniler xxiv, 138, 153, 167, 174, 176, 178, 281, 313, 316, 325, 329, 331, 333, 338, 356, 370,

- 373, 386, 388, 402, 408, 534,
543, 566, 572, 575, 583, 593,
599, 600, 603, 629, 671, 682,
683, 743, 772
milliyetçilik 378, 387, Ermenistan
272, 286, 389, 403
- Ersan, İsmet 290
- Ertuğrul Gazi 284, 419, 421, 435,
741
Gazi Türbesi 677
- Ertuğrul Tekke Camii 358
- Erzurum 65, 387, 588, 651
- Esad Efendi 27, 222, 223, 228, 359
- Esaret 672
- Esenç, Tevfik 290
- Eş'arî 38
- eşitçilik 747
- eşraf xxii, 100, 165, 166, 170, 185,
189, 202, 208, 342, 440, 652,
722, 761
- Eşref Edip 554
- etnik 285
bilinç 80, devlet 704, din 704, dinî
313, kategoriler 18, kimlik 5, 576,
680, 689, 702, köken 272, 709,
millet 641, 697, milliyetçilik 197,
344, 365, 560, 572, 617, 706,
724, 733, 771, temizleme 631,
Türkler 681, 712, 735, uygarlık
704
- Etniki Eterya 342
- etnisite 6, 539, 574, 732
- etno-kültürel 747
- etno-linguistik 325, 339
- Etyopya 528
- Eugène Étienne 496
- Evkaf Nezareti 422, 423, 542, 631
- Evliya Çelebi 314, 675, 727
- evrensellik 710
- eylemcilik (aktivizm) 400
- Eyüb el-Ensarî (Halid ibni Zeyd Ebu
Eyyub el-Ensari) 416
- Eyüp 207, 416
- Eyüp Sabri 533
- ez-Zahir 97
- F.A.K. Yasemee 501
- Fadayev, A. V. 67
- Fadayev, R. A. 525
- Fadl 461
- Fahrî Bey (Abdülaziz'in kâtibi) 290
- Faik Âli (Ozansoy) 672
- Faik Paşa 663
- fanatizm 225, 248, 249, 519, 725,
779
- Farabi xiv, 676, 693, 711
- Farazi hareketi 52
- Faris eş-Şidyak 226
- Farmasonlar 649
- Fars 115, 671
- Farsça 51, 107, 182, 546, 574, 626,
667, 672, 676, 711, 735, 738
- Fas (Fez) 73, 74, 223, 227, 357, 395,
397, 438, 492, 493, 495-498
Müslümanları 224, uleması 494,
şerif 72, Faslılar 496
- Faşoda (Kodok) 511
- Fatih Kerimi 546
- Fatih Kerimov 556
- Fatih Sultan Mehmed xiv, 20, 143,
199, 285, 423, 452, 521, 726
- Fatma Aliye Hanım 663
- Faysal 476
- Faysal ibni Türki 43, 116
- Fazıl ibni Ali Kadi'l-Müslimin 101
- Fazilet Partisi 207
- federalizm 584
- Felemenk 34, , 36, 96
- fellah 510, 622
- Feraiziler 591

- Fergana 71, 142
 Feridpur 52
 fermanlar 96, 417
 Fertile Crescent 172
 Festo 481
 Fethi (Okyar) 85, 300, 320, 322, 650
 fetişizm 426
 fetva 156, 575, 686
 fıkıh 208
 fiefler 169
 Filibe 236-238, 270
 Yeşiloğlu Camii 232
 Filip (Philip) Efendi 220
 Filipin Müslümanları 432, 434
 Filistin 342, 358, 469, 764
 Finley, Yarbey John P. 433
 Finn, James 639
 fitne 77
 Fizan 397, 426, 464, 479, 483, 509,
 719
 Floransa 125, 335
 Florence Nightingale 131
 folk 514
 folk İslâm 740, 749
 Formel İslâmcılık 334
 Forsyth, Douglas 105
 Fransa xii, 2, 21, 22, 24, 27, 72-76,
 85, 86-89, 91, 100, 101, 115,
 119, 134, 135, 137, 138, 161,
 226, 243, 245, 247-255, 265,
 278, 307, 324, 333, 354, 364,
 379, 384, 394, 395, 397, 401,
 405, 406, 410, 430, 460, 478,
 489, 496-498, 508, 511, 524,
 526, 614, 724, 729, 730, 763
 Devrimi xii, 21, 724, Fransızca
 182, 408, 623, 735, Fransızlar xi-
 ii, xvi, 34, 36, 38, 120, 183, 256,
 276, 313, 327, 338, 357, 378,
 396, 398, 399, 400, 409, 445,
 458, 463, 467, 469, 475, 477-
 483, 486, 488, 491, 495, 502,
 504-506, 511, 548, 569, 601,
 640, 657, 668, 673, 721, 725,
 728, 735, 764, 768, 769, Kongosu
 497, radikalizmi 689, ve İngiliz
 487, ve Osmanlı ilişkileri 87, 510
 Fraşeri ailesi 627
 Fromkin, David 431
 Fuad Paşa 219, 301, 547, 611, 620,
 621, 667, 713
 Fuat Raif 667

 Gabidullin 531
 Gabriel 455
 Gagavuzlar 552, 630, 699
 Galatasaray Lisesi (Mekteb-i Sultani)
 182, 183, 233
 Galgan 60
 Galip Bey 435
 gambot politikası 330, 471
 Gani Hüseyinof 546
 Gaspıralı 440, 534, 551-555, 562,
 563, 719
 Gaspır 550
 Gavur 483
 gayret-i dinîye ve millîye 261
 gayri-Müslimler 137, 138, 326, 404,
 585, 592, 600, 664, 687, 725,
 746, 762, 763
 Gazali xiv, 693
 Gazan Han 517
 gazavat 55, 58
 gazete 37, 216, 243, 245, 309, 406
 Gazi Ahmed Muhtar Paşa 356
 Gazi Molla 61, 73
 Gazi Muhammed ibni İsmail el-Gim-
 ravi (Gazi Molla) 60
 Gazi Muhtar Paşa 503
 Gazi Osman Paşa 265, 269, 314, 352,

- 353, 355, 392, 503
 Marşı 352
 gazi 4, 316, 352
 Geertz, Clifford 30
 gelenek 771
 ve modernlik 313, 714, gelenekçi-
 ler 9, 79, 168, 179, 563, gelenek-
 sel 164
 Gellner, Ernest 6, 14, 30
 Gence 150
Genç Kalemler 669, 696-698
 Genç Osmanlılar xix, 175, 220, 221,
 232, 238, 333
 Genç Tatarlar 563
 General Baryatinski 62
 General Golovine 62
 General Gordon (Gordon Paşa) 402,
 502
 General Kaufmann 146, 148
 General Kondukov 157
 General Yemanovil (Emanuel) 63
 geometri 182
 George Rude 13
 George V. 509
 Georgiyevski Antlaşması 57
 Gerber, Haim 162
 gerçek İslâm 68, 82, 345
 gerici dinî cehalet (obskürantizm) 122
 gericilik 168, 188, 258, 778
 Germiyanogulları 742
 Gibb, E. J. 668
 Gimri (Ghimree) Savaşı 60
 Girit 355, 373, 402, 550
 Rumları 402, 403
 Giritliler 339
 Gladstone W.E. 258, 259, 262, 330,
 362, 383-386, 392, 394, 402-404,
 408, 409, 465, 502, 503, 764, 768
 Glazatyı, Ioann 126
 Goltz, General Colmar Freiherr von
 der 315, 353, 354
 GOM (Koca İhtiyar Adam) 402, 403
 Gorçakov, Aleksandr 257
 Gorçakov, M. D. 147
 Goschen, George 385, 387, 389
 göçmenler xxi, 171, 176, 177, 187,
 222, 223, 340, 341, 634-636, 637
 göçebeler xxiv, göçler 201, 239,
 338, 636, 763
 Göktepe 149
 Göktürk 665
 Gönen 635, 669
 gönüllü göçler 271
 Gramsci, Antonio 12, 13
 Grand Comoro (Ngazija) 100
 Grant, James 49
Greemantle (John Buchan) 468
 Greenfeld, Liah 598
 Gregoryen (Rumî) güneş takvimi 300
 Grozni 57
 Guatelli, Calisto 418
 Gulam Ali 200
 Gülen, Fethullah 195
 Gülistan 534
 gümrük tarifeleri 170
 Gümüşhane 204
 Gümüşhanevî 204, 205, 207
 Güney Afrika 437, 511
 Güney Anadolu 134, 469
 Güney Arabistan 359, 367, 460, 461
 Güney Asya 435, 436
 Güney Sahra 74, 478, 484
 Güney Sırbistan 630
 Güney Trablus 481
 Güney ve Batı Suriye 469
 Güneydoğu Avrupa 4
 Gürcistan 57, 64
 Gürcüler 626
 Gürpınar, Hüseyin Rahmi 313
 güzel sanatlar 309, 311

güzideler 705, 713

Ha'il 44

Habsburg 21 660, 683, 127, 170,
235, 267, 409, 756

Hac 3, 37, 53, 73, 78, 92, 113, 126,
159, 223, 228, 282, 319, 424,
445, 452, 458, 475, 476, 467,
472, 506, 534

hâce-i evvel 664

Hacı Ali Paşa 430

Hacı Bektaş 143, 201, 738, 740
Türbesi 143

Hacı Eyub Sabri Efendi 228

Hacı İzzet Paşa 457

Hacı Kuli Bey 104, 111

Hacı Mehmed 237

Hacı Muhiddin 768

Hacı Murad 66

Hacı Reşid Paşa 486

Hacı Şeriatullah 52

Haçlı Seferleri 225, 262, 269, 318

Hadika (Bahçe) 220

hâdimü'l-haremeyni's-şerifeyn 101,
447

Hadis (Sünnet) xv, 9, 204

Hadramut 460, 462

Hadramutlu Şeyh Fadl es-Seyyid 359,
502

Haerkötter, Ruth 290

Hafız 609

Hafız Ali 237

Hafız Nuri 236

hafiye şebekesi 307

Hakand 104

Hakem 96

Hakim Han Töre 111

hâkimler (kadılar) 179

haklar 362

Halep 407, 666

halfe 346

Haliç 416

Halid Ziya (Uşaklıgil) 657, 666, 672

Halidiler xxiii, 61, 200-204, 207

Halife xiv, xxiv, xxviii, 10, 24, 26, 27,
62, 80, 85, 89, 95, 101, 108, 109,
118, 126, 128, 130, 133, 154,
195, 240, 222, 235, 264, 301,
316, 338, 344, 345, 358, 359,
368-379, 390-394, 399-401, 413,
414, 420, 427, 429-431, 433,
434, 437, 438, 442, 443, 448,
450, 451, 461, 462, 463, 467,
475, 479, 482, 487, 490, 491,
495, 499, 500, 502, 505, 508,
510, 526, 529-531, 543, 547,
554, 558, 596, 611, 620, 728,
730, 757, 766, 768, 769, 776
Abdullah 503, Abdülmecid Efendi
650, 730, Ali 423, bin Said 507,
Ömer 610, 760, halife-i hazreti
Seyyüdü'l-Mürselin 95, halife-i re-
sulullah 343, 446, halife-i seyyi-
du's-Sakaleyn 101, halife-sultan
103, 119, 122, 157, 355, 475,
503, 631, 664

Halil Ata 198

Halil Ganem 367

Halil Halit 465

Halil Rifat Paşa 374

halk (nas) 11, 79, 303, 306, 585, 595,
757

halk İslâm'ı 516, 517, 519, 561, 632,
738

Halka Doğru 700, 705

halkçılık 230, 734

Halkevleri 700, 751

Halkevleri 736

halkın milleti 752

halkın sesi 218, 221, 585

- Halperin, Charles J. 514
Halûk'un Defteri 671
halvet der encümen 194
Halveti 194
Hamdi Efendi 253
Hamdullah Suphi (Tanrıöver) 699
Hamidiye Alayları 322, 342, 356
Hamidiye Kapısı 466
Hamidiye-Hicaz 469
Hamza Bek 60, 201
Han Hundayar 146
Han Molla Han 154
han 48, 581
Hanbeli 40, 74, 223
hanedan 37, 349, 620, 729, 743, 756
Âl-i Osman 419, arması 416
Hanefi 223, 421, 424
Hanımlara Mahsus 662
Hanioğlu, M. Şükrü 650, 682, 688
hankah 200
hanlar 559
Hannover Alman İskân Derneği 342
Harb 533
Harbiye 314, 420, 676, 716, 719
Hardy, Peter 591
Harem Camii 41
Harem Fanfarı 418
hareme 291-293
Haremeyn 453, 454
Şerifeyn'in Hâmisi 45
Harezin-Hive 559
Hariciler 43, 79
Hariciye Nezareti 110, 111, 138, 139
Harizm (Harezmi) 148, 151
harp okulu 183
Harput 387
Harran 601
hars 699, 710
Hartum 502
Harzem 717
has 47
Hasan Ata Gaveşi 556
Hasan Bey 157
Hasan Efendi 64
Hasan el-Algadari 61, 202
Hasan Hasif 527
Hasan Hilmi (Ali el-Kesrevi) 206
Hasan Melikzade Zerdabi 536, 547
Hasan Mellah 672
Hasan Şeyh 548
Hasib 188
Hasip Paşa 94
Haslip, Joan 330, 331
Hâtırat-ı Niyazi 648
havagazı 299
havale 169
havas 85
Havran 469
Hay, John 432
Hayal 220
Hayat 554
Haydar Ali 85, 86
Haydar Şah 144
Haydarabad Nizamı 729
Haydarâbad 86, 88
Hayreddin Efendi 220
Hayriye Tüccarı 175
Hayvanat-ı Ehliye Rûsumu 651
Hayward, George 105
Hazar Denizi 57, 126
Hazine-i Hassa 404
hece 644
Heid, Uriel 201
helâl 555
Helen xiv
Helenizasyon 630
Hendek 635
Henderson, P. D. 393, 394
Henzevan (Hinzuan, Anjouan, Johanna) 100-102, 504

- Henzevatan Adası 100
Herald Tribune 238
 Hersek 258
 heterodoks İslâm 735
 Heyet-i Vükela 496
 Hıdiv İsmail 404, 455
 hıdiv 462, 465, 498, 501
 Hınçak 402
 Hristaki Efendi 600
 Hristiyan xv, 2, 5, 17, 22, 25, 28, 58,
 129, 137, 139, 159, 162, 174-
 176, 189, 225, 229, 256, 258,
 263, 272, 278, 297, 313, 317-
 319, 323, 333, 363, 368, 373,
 384, 387, 388, 400, 401, 408,
 420, 426, 433, 442, 472, 500,
 519, 524, 528, 537, 543, 552,
 555, 572, 574, 575, 583, 584,
 586, 592, 599, 602, 644, 726,
 733, 739, 758, 763, 777
 Araplar 178, 338, 566, 594, Avru-
 pa 135, Balkanlar 173, Birliği
 525, dünyası 57, mezhepleri 318,
 Müslüman 331, orta sınıf 173-
 175, Ortodokslar 148, Sırplar
 173, Slavlar 257, tebaa xviii
 hırs 725
 Hırvatlar 197
 Hicaz 3, 41, 45, 118, 180, 224, 228,
 308, 359, 422, 424, 445, 447,
 451-453, 455-459, 461, 462, 467,
 469, 470, 476-478, 490, 501,
 502, 506, 554, 610, 615, 630
 Demiryolu 468, 469, 470, kapıları
 475, Valiliği 472, Valisi Muammer
 Paşa 96
 hicra (hicret) 20, 611
 Hicrî ay takvimi 300
 hil'at 426
 hilafet 10, 22, 23, 25, 33, 46, 90, 91,
 97, 99, 114, 119, 120, 130, 132,
 139, 144, 145, 151, 224, 226,
 228, 248, 249, 255, 262, 320,
 324, 334, 349, 350, 360, 362,
 367, 372, 384, 390, 398, 415,
 418, 439, 440, 446, 447, 449,
 454, 455, 456, 468, 474, 500,
 504, 511, 595, 639, 686, 689, 769
 Himalayalar 105
 himaye [protektora] 395
 Hims (Hums) 369
 Hindistan 11, 25, 36, 46, 47, 49, 52,
 53, 85, 86, 88, 90, 98, 102, 106,
 107, 109, 132, 134, 140, 146,
 150-155, 191, 194, 199, 200,
 221, 223, 224, 226, 247, 255,
 262, 263, 265, 267, 275, 331,
 332, 359, 371, 389, 390-391,
 394, 395, 402, 405, 429, 430,
 431, 446, 456, 459, 461, 476,
 506, 511, 554, 559, 686, 591,
 707, 767
 Hindu Marathas 86, Hindular 53,
 Hint 454, 711, imparatoriçesi
 262, Vehhabîleri 39, 46
 Müslümanları 51, 54, 55, 87, 90,
 119, 132, 133, 153, 154, 223,
 228, 253, 263, 264, 266, 267,
 327, 376, 390-393, 429, 431,
 456, 461, 464, 471, 472, 511,
 Okyanusu 118, Hintliler 390, 464,
 470, 708
 hinterland 487
 historiyografi 643, 678, 679, 734,
 769, 770
 Hive (Hiyve) 106, 107, 142, 145, 149,
 151, 549, 562, 566, 568
 Hive Hanlığı 146, 527
 Hizbü'l-Ahnaf 46
 Hobshawm, E. J. 30

- Hoca Ahrar 103, 199
 Hoca Bakibillah 199
 Hoca Muhiddin Efendi 463
 Hoca Nasreddin Ubeydullah Ahrar 199
 Hoca Tahsin 222
 Hocalar 103
 Hokand (Andican) 104
 Hokand (Taşkent) 568
 Hokand Hanlığı 71, 105, 106, 146, 147, 150, 559
 Hollanda 95, 96, 98, 99, 119, 161, 324
 ve Açe 97, ve İngiltere 92, Hollandalılar 91-93, 436
 hoplayıcılar (jümpers) 71
 Horasan Sufileri 739
 Horn, P. 668
 Hostler, Charles Warren 517, 530
 hoşgörüsüzlük 43
 Hoten 142, 144
 Hourani, Albert 620, 638, 639
 hubbû'l-vatan mine'l-iman 79, 325, 562, 609, 611, 619, 620
 hububat alışverişi 192
 Hucurat Suresi xiii, 493, 574
 Hudeyda (Hudeyde) 507
 hudud 610
 Hugo, Victor 363
 hukuk 309
 okulları 183
 Hulagu Han 517
 hulefa-yi râşidin 493
 Hulusi Efendi 155, 264, 391
 humanities 670
 Humeyni 375
 Humiri 480
 hunhar 732
 Hunter, Sir William 46, 49, 54
 hurafe 426
 Hurgronje, C. Snouk 93, 98
 hususî maruzat 308
 Huzistan 115
Huzur Dersleri 624
 Huzur Dersleri 624, 677
 Hüdavendigar (I. Murad) 726
 Hüdayer Han 104
 hükümet 620
 hümanist 367, 407
 Türkçülük 669
 Hümâyûnnâme 507
 Hünkâr İskeleyi Antlaşması 134
 Hürriyet ve İtilâf Fırkası 683, 727, 772
 hürriyet 335, 362
 Hüseyin Avni Paşa 289
 Hüseyin Cahid (Yalçın) 747
 Hüseyin Efendi 154, 529, 530
Hüseyin Fellah 672
 Hüseyin Feyzhani 545
 Hüseyin Külliyesi 370
 Hüseyinof kardeşler 534, 698
 Hüseyinzade Ali (Turan) 547, 554, 565-567, 694-698, 750
 Hüseyniye Caddesi Medresesi (Hüsey-niye Camii) 546
Hüsn ü Şiir 696
 hüsn-i hat 311
 Hüsnü Paşa 219
 Hz. Hasan 452
 Hz. Hüseyin (Hazret-i Ali'nin oğlu) 369, 452
 Hz. Muhammed 8, 20, 45, 56, 93, 101, 126, 194, 195, 200, 231, 320, 372, 416, 446, 447, 448, 451, 452, 456, 460, 529, 574, 639, 709, 730, 760
 Hz. Osman 42, 416, 421, 422, 741
 Hz. Ömer 42, 295, 368, 416

Indépendance Belge 244

ırk 325, 697 774

ırkçılık xiii, 680, 700, 706, 709, 743
ıslah 35

İsly 491

Irak 19, 41, 45, 86, 116, 162, 169,
171, 172, 250, 283, 338, 339,
357, 367-371, 373-381, 435, 464,
469, 475, 499, 623, 637, 703 739,
764
Sünnileri 368, Şiileri 344, Iraklılar
630

İran 141, 146, 179, 223, 224, 338,
364, 367-373, 375, 379, 424,
425, 435, 464, 505, 519, 520,
528, 546, 565, 574, 576, 588,
677, 703, 711, 717, 739

İşık, Hüseyin 195

ibadet 549

İbn Battuta 356

İbn Haldun 190, 542, 610, 620

İbn Kemal 727

İbn Sina xiv, 676, 727

İbn Suud 45, 117, 398

İbn Teymiyye 35, 40, 74, 78

İbnü'l-Emin Mahmud Kemal (İnal)
288, 678

İbragimov, G. 546

İbrahim Ahmedov 556

İbrahim Altınarın 547

İbrahim Bey Melhi (Muvailihi) 456

İbrahim Derviş Paşa 341

İbrahim Edhem Paşa 312

İbrahim el-Kamimi 510

İbrahim el-Muvailihi 456

İbrahim Hakkı Paşa 448

İbrahim İraki 466

İbrahim Müteferrika 215

İbrahim Paşa 42, 68, 638

İbrahim Şinasî xviii, 15, 217, 625,
665

İbrahim Temo 636, 656

İbret 218, 221, 222

icma 40, 79, 584

İctihad 688, 710

ictihad 40, 50, 52, 75, 77-79, 284,
440, 545

İç Asya 123, 515

İçtimaiyat Mecmuası 705

idadi 178, 182-184, 315, 623

ideal yaşam xiv

ideoloji 12, 18, 216, 218, 778
doğuşu 13

İdil-Ural Cumhuriyeti 567

ifta 414

İgnat'yev, Kont Nikolay 97, 260, 526

ihracat 187

ihtida 426, 515, 630

ihtiras 725

ihvan 39

ihya xvi, 9, 28, 35, 195, 345, 346,
706

İhya-yı İslâm 222

İkdam 245, 314, 666, 667, 675, 678,
696, 725, 727

iki millet 752

İkinci Kanuni xxi

iksa'-i hil'at 428

iktisat 182

ilâhiler 45

İle de France x11

ilerleme 189, 246, 298, 543

İlham Baba (Şeyh Abdülvehhab) 197

İlhanlı 517

İli (Kulca) 105

ilim 179, 688, 710

ilk Arapça gazete 226

İLKSAY 207

İlm-i İktisad 15

- İlminskii 537
ilmiye xv, 168, 179, 214, 298, 311
iltica 317
imalat 192
İmam Abbas 424
İmam Ebubekir bin Ali 101
İmam Hamideddin 377
İmam Rabbanî 199
İmam Yahya 377
İmam Zeynelabidin 369
imam 52, 56, 448, 537
imam-ı Müslimin 95
İmamet ve Hilafet Risalesi 449
İmamiye (Oniki İmam) 368, 376
iman 68, 78, 194, 195, 207, 346, 688,
689, 690, 706
ile amel 320, imansızlık 554
imaret 1, 7, 47, 48, 57, 161
imtiyaz 419
İncil 521
İngiltere 2, 21, 22, 24, 27, 32, 67, 86,
88, 91, 92, 94, 107, 113, 119,
131-133, 135, 137, 138, 152,
161, 170, 227, 228, 232, 245,
247, 249, 255, 256, 258-260,
264, 266, 268, 271, 275, 276,
278, 279, 289, 295, 307, 318,
324, 329, 331-333, 337, 338,
354, 362-364, 367, 375, 379,
384, 386, 389, 392, 394, 401-
407, 410, 431, 436, 438, 457,
466, 480, 484, 496, 504, 509,
524, 526, 557, 614, 763, 764,
765, 767
Dışişleri Bakanlığı 156, İngiliz xvi,
34, 36, 105, 140, 313, 327, 350,
351, 383, 385, 409, 430, 468,
470, 496, 511, 569, 571, İngilizler
45, 46, 49, 52-55, 85, 87, 89, 90,
93, 100, 101, 109, 114-119, 131,
134, 145, 146, 151, 153-155,
162, 173, 226, 235, 248, 278,
302, 330, 342, 344, 372, 375,
376, 388, 390, 393, 396, 398-
400, 445, 453-456, 458-461, 463-
467, 474, 475, 477, 478, 490,
499, 500, 502-504, 506, 600,
639, 640, 686, 701, 721, 764,
766, 768, kraliçesi 262, 263, mil-
leti 89, ve Osmanlı 385, 478, ve
Osmanlı Muahedenamesi 503, ve
Rus 557
İngiltere ve Ortadoğu (Elie Kedourie)
266
İnguşlar 60, 70
İnönü, İsmet 206
insan hakları 581
instrumentalist 710
intisab 214
iptidâi okullar 180, 181
İrade-i Taltifat 419
iradeler 94, 417
İran 516
aydınları 374, İranlılar 16, 117,
575, 724, pan-İslâmizmi 369, Şahı
115, 368, 374, 423, 435, 529, Şa-
hı Nasıreddin 370, 547
irredentizm 605, 654
irşad 55
İrtem, Süleyman Kâni 288
İshak Paşa Mektebi 423
İskender Paşa 195
İskender Paşa Camii 207
İskenderiye 254, 378
İslahat Fermanı xvii, 136, 164
İslâm Ansiklopedisi 198, 736
İslâm Bey 612-615
İslâm xiii, xxiv, xxv, xxvi, xxvii, 1, 4,
7, 13, 15, 17, 25, 38, 40, 53, 69,
78-80, 84, 98, 107, 123, 124,

127, 129, 144, 160, 168, 177, 180, 191, 194, 196, 228, 230, 234, 235, 241, 243, 247, 254, 258, 266, 273, 277, 278, 282, 283, 297, 301, 317, 318, 320, 325, 328, 334, 338, 345, 346, 349, 355, 361, 363, 365, 378, 380, 381, 394, 398, 400, 404, 406-409, 411, 428, 429, 431, 435, 437, 441, 446, 449, 451, 456, 473, 474, 479, 492, 496, 505, 514, 516, 518-520, 530, 532, 534, 537-542, 545, 549-551, 558, 561, 564, 568, 573, 576, 582, 586, 597, 598, 608 609, 618, 620, 621, 629, 630, 634, 635, 639, 645-647, 654, 658, 662, 671, 679, 686, 689, 700, 703, 706, 709, 715, 724-726, 728, 731-734, 738-740, 743, 748, 751, 758, 759, 762, 764, 766, 768, 773, 776-779

Birliği 109, 222, 223, 269, 350, 357, 361, 369, 373, 375, 379, 381, 396, 556, 598, 728

devleti xvi, 1, 2, 14, 759, dünyası 225, 279, düşmanları 125, 153, 158, 228, hukuku 98, 136, 347, hükümdarı 84, ideolojisi 27, kimliği 442, 573, kültürü 2, medeniyeti 23, 716, milleti 589, milliyetçiliği 766, reformcuları 34, rönesans ve reformu 9, 440, siyasallaşması 227, Tarih, Sanat ve Kültürü Araştırma Merkezi (IRCICA) 291, tarihi 416, toplumu 77, 213, 274, Türkleşmesi 625, ülkeleri 521, ve etnik-ulusal kimlik duygusu 538, ve modernite xxv, ve Osmanlı 697, ve Türk 121, 553, 738, ve

Türk misyonerleri 741

İslâmcı 8, 9, 17, 19, 20, 23, 27, 28, 32, 93, 164, 167, 187, 188, 209, 213, 217, 218, 234, 235, 241, 243, 255, 256, 273, 274, 278, 280, 282, 299, 317, 330, 320, 327, 345, 348, 351, 361, 366, 367, 371, 381, 384, 411, 412, 435, 441, 471, 477, 486, 513, 531, 550, 561-563, 571, 586, 592, 593, 596, 597, 599, 605, 608, 631, 637, 639, 640, 644, 645, 648, 654, 658, 659, 666, 672, 681, 686, 687, 689, 690, 692, 693, 700, 704, 706, 707-709, 724, 725, 727, 728, 732, 733, 740, 745, 746, 749, 750, 752, 758, 766, 767, 769-774, 777, 778, 780

göç politikası 341, milliyetçi 301, Türkçüler 732, ve laiklik 714, ve modernizm xxv

İslâm Mecmuası 700, 706, 707

İslâm'ın Geleceği 639

İslâmî 182, 185, 188, 189, 412, 414, 415, 610, 661

bilgin 213, birlik 85, 360, dayanışma 36, devlet 8, eğitim sistemi 184, İslâmizm 218, İslâmlaşma 514, 515, İslâmlaşma ve Türkleşme 515, İslâmlaştırmak 522, kimlik 8, 54, 163, 180, 221, 553, 558, 597, 759, 761, kölelik 319, kültür xv, 165, 761, medeniyet 225, milliyetçilik 217, mülk 755, reformculuk 598, taassup ve irtica 487, terimi xv, xx, uyanış 218, ve Osmanlı xxiii, yapılar 179

İsmail 456

İsmail Efendi 220

- İsmail Fehmi 724
 İsmail Gaspıralı (Gaspirinski) 127,
 439, 538, 547, 550, 567, 611, 718
 İsmail Kemal 646, 657, 685
 İsmaililer 368, 740
 İspanya xiv, 432, 438, 495, 497
 İspanyol 72, İspanyol Reconquista
 84, Müslümanları 84, Savaşı 433
 İsrailliler 471
 İstanbul 47, 63-66, 69, 73, 76, 84, 93-
 95, 101, 103, 106, 107, 110, 112,
 113, 128, 129, 151, 152, 154,
 159, 176, 181, 186, 188, 199,
 203, 206, 207, 214, 224, 226,
 232, 235, 253, 254, 270, 279,
 299, 300, 307, 321, 324, 339,
 343, 349, 352, 371, 372, 374,
 376, 377, 380, 386, 389, 391,
 393, 394, 397, 399, 409, 424,
 425, 431, 435-437, 452, 453,
 460, 467, 470, 475, 478, 479,
 492, 495, 496, 504, 505, 511,
 526, 527, 534, 540, 541, 546,
 548, 549, 555, 557, 558, 582,
 590, 621, 627, 629, 641, 656,
 687, 694, 697, 719-721, 727,
 731, 734, 760
 Bahriye Mektebi 228, basını 267,
 540, Darülfünunu 735, Ermeni
 Patriği Mercedes (Merses) 386, Eyüp
 Mezarlığı 423, Fethi 290, Hukuk
 Mektebi 734, hükümeti 275, Kon-
 feransı (Tersane Konferansı) 267,
 304, 327, 765, Rum Patrikhanesi
 313, Tıbbiye Mektebi 553, Üni-
 versitesi 310, 721, Üniversitesi
 Merkez Kütüphanesi 309
 istatistik 432
 istibdat (mutlakiyet) xxiv, 78, 184,
 286, 316, 361, 412, 655, 717
 istihdam 187
 İstikbal 220
 İstiklâl Savaşı 778
 İsveç Kralı XII. Karl (Demirbaş Şarl)
 135
 İsviçre 720
 İşan (şeyh ve veli) 71
 işçi xix
 İtalya xii, 2, 20, 161, 304, 395, 460,
 478, 502, 510, 511, 683
 İtalyan 478, 491, 496
 İtalyanca 408, İtalyanlar 76, 483,
 490, 498, okulları 407
 ithalat-ihracat şirketleri 186
 İtilaf Devletleri 645
 İttihad 223-225, 361, 583
 İttihad ve Terakki xix, xxii, xxiii, 206,
 299, 300, 316, 323, 324, 340,
 352, 358, 410, 417, 448, 473,
 476, 563, 567, 602, 604, 626,
 628, 645, 646, 649, 651, 652,
 655-657, 658, 663, 676, 681-684,
 686, 687, 694, 695, 698, 700,
 701, 715, 719-722, 727, 730,
 732, 747, 748, 772
 İttihad-ı İslâm 27, 221, 364
 İttihad-ı İslâm 223, 228
 İttihadçılar 773
 İvan Aksakov 526
 İvan III. 124
 İvan, IV. 126
 İzbudak, Velel Çelebi 666, 675
 İzmir 186, 399, 687
 İzmit Körfezi 342
 İzzet 237
 İzzet el-Abid Paşa 470, 472, 594
 Japonya 429, 435, 436, 554, 555
 Japonlar 436, 716
 Müslümanları 437

- Java 436
 Jenkins, Sir Roy 258
 Johnson, William Henry 105
Journal de Débats 507
 Jön Türkler xxviii, 15, 17, 129, 159,
 168, 169, 180, 184, 197, 206,
 244, 281, 286, 289, 297-299,
 316, 320, 323, 329, 353, 354,
 358, 363, 377, 406, 408, 410,
 413, 449, 463, 497, 509, 531,
 540, 542, 554, 565, 566, 582,
 602, 603, 608, 641, 644, 645,
 648, 650, 651, 656, 658, 662,
 670, 681-686, 688, 689, 695,
 705, 709, 715, 720, 722, 725,
 743, 745-747, 752, 773, 771,
 772, 777
- Kabardiyanlar 59
 Kabataş 420
 Kâbe 42, 373, 423, 424, 453
 Kabil 151, 155
 kadercilik 318
 Kadetler 535, 555
 kadı 180, 556
 kadın hakları 364
 kadinefendi 299
 Kadızade Mehmed 43
 Kadızadeler hareketi 42, 414
 Kadiriler 39, 51, 69, 70, 71, 93, 193,
 194, 319, 375, 441, 505, 506, 701
 kadr-i millet 622
Kadro 701
 Kafkas 65, 68, 153, 156, 204, 231,
 359, 528, 534, 633, 636, 637
 göçmenleri 196, 202, Kafkaslar
 xxiv, 34, 39, 55, 56, 58, 62, 67,
 70, 123, 201, 202, 205, 209, 328,
 331, 343, 530, 548, 569, 611,
 633, 763, 765, Kafkasya 56, 57,
 62, 64, 72, 141, 152, 171, 175,
 206, 290, 529, 769, Kafkasyalı
 müridist 531, Kafkasyalılar 63,
 64, 339, 530, 771, Müftüsü Hüseyin
 Efendi Gaybev 528, Müslü-
 manları 56, 60, 64, 172
- Kâğıtçı Hüsnü (Hüseyin) 231
 Kahire 43, 74, 241, 409, 439, 476,
 545, 720, 727
 kahraman 705, 710
 kahraman-ı hürriyet 648
 Kalenderiye 740
 Kalkandelen, Nurettin 310
 Kalküta 83, 133, 263, 430
 Muhammedi Derneği 53, Müslü-
 man cemaati 262
- Kaluga 63
 kam 739
 Kâmil Paşa 153, 203, 282, 295, 309,
 351, 352, 370, 375, 462, 527,
 645, 657
- kamuoyu 11, 216
Kamus-i Türkî 627
Kamusü'l-A'lâm 667, 675
 Kanâat Kitabevi 663
 Kanartov 58
 Kanem 75, 488, 510
 Kangra 105
 Kano 510
 Kanun-ı Esasî 12, 189, 217, 220, 267,
 284, 302, 304, 306, 322, 334,
 579, 581, 597, 604, 616, 650,
 656, 657, 664, 746, 762, 772
- kanunî hürriyet 361
 Kanuni Sultan Süleyman 204, 447
 kanunnâme xv, 47, 284, 575, 760
 kapı kethüdası 106
 kapitalist sistem 7
 kapitalizm xvii, 1, 141, 161, 208,
 296, 522, 524, 532, 755-757,

- 763, 775
 Kaplan, Mehmet 692
 Kara Sultan 717
 Karabağ (Penah Han) 150
 Karabağ 695
 Karaçaylar 71
 Karaçi 430
 Karadağ 104, 131, 259, 271, 328,
 330, 337, 388, 389, 765
 piskoposu 328
 Karadeniz 57, 124, 132, 140, 157,
 250, 251, 327, 514, 630
 Karakalpaklar (Cherny Klobuky) 514,
 561
 Karakoyunlu 741
 Karal, Enver Ziya 596, 724
 Karamanlı Evangelos Misailidis 313
 Karamanlılar 314, 587
 Karamzin'in Tarihi 525
 Karamzin, Nikolay M. 127
 Karataulu 104
 Karatay, Fehmi 310
 Karayim 552
 karayolları 296
 Karma Hıfzıssıhha Konferansı 458
 karperdar 369
 Kars 271, 721
 Kars Kalesi 132
 kasaba eşrafı 192
 Kasım Emin 440
Kaspi 555
Kaspi Azeri 535
 Kasr-i Arifan 197
 Kastamonu 232, 356
 Kaşgar 102, 104, 105-114, 142, 151,
 223, 562
 Kaşgar elçisi 106
 Katar 44, 116, 115
 Katerina II. 129, 130
 Kâtip Çelebi 21, 676
 Katkov 550
 Katolikler 17, 373, 378, 384, 407,
 408, 416, 525, 602
 Kaufmann 148
 Kavalalı Mehmed Ali Paşa 42, 133,
 134, 479, 498, 638
 kavim 618, 641, 661, 702, 704, 708,
 725
 kavm-i necib (soylu millet) 639
 kavmiyet (etnik ve kabilesel milliyetçi-
 lik) 325, 618, 620
 Kayalı, Hasan 642
 Kayı Aşireti 520, 662, 677, 741
 kaymakam 170
 Kaynarca Antlaşması 57
 Kayrevan 397
 Kayseri 162
 Kayyum Nasiri 127
 Kayzer 437, 489, 496
 kaza 170, 414, 588
 Kazak (Kırgız) 198, 516, 519, 523,
 533, 539, 557, 558, 568
 Kazakistan 105, 141, 198, 548,
 569, Kazaklar 57, 148, 157, 567
 Kazam Şeyh 198
 Kazan 121, 124-127, 130, 159, 205,
 206, 425, 514, 518, 523, 534,
 536, 538, 545, 546, 548, 553,
 559, 561, 563, 567, 680, 686,
 718, 719, 721, 723
 Çarı Yâdigâr Mehmet 126, Devleti
 123, Hanlığı 124, 520, İlahiyat
 Akademisi 520, Kazanlı 204, 720,
 Kilisesi 125, Müslümanları 84,
 124, 126, 537, Ortodoks Semineri
 519, Tatar Hanlığı 536, Tatarları
 546, 724, ve Kırım Tatarları 548
 Kazanlı Abdülaziz Bekkine 206
Kazanskaia Istoria 126
 kazasker 414

- Kazgan 144
 Kâzım Nami (Duru) 696
 Kâzım Paşa 472
 Kazi (Gazi) 201
 Keddî, Nikki R. 29
 kehanet 372
 Keiley, A. M. 432
 kelime-i şehadet 78
 Kemalizm 6, 662, 692, 727, 729, 780
 Kemguy 58
 kentleşme 186
 kentsel İslâm 6
 Kerbelâ 368-370, 422-424
Keşkül 530
 Keşmir 52
 ketebe sınıfı 420
 Ketta 155
 Keyes, Charles F. 572, 573
 Keyhusrev 740
 Kıbrıs 24, 247, 271, 276, 278, 363,
 401, 407, 480
 Savaşı 66, 132, Sözleşmesi 327,
 329
 Kıbrıslı Mehmet Kâmil Paşa 351
 kılıç kuşanma (taklid-i seyf) 415, 416
 kılıç ve gül 418
 Kınalızade Ali 214
 Kıpçak Hanlığı 123
 Kıpçaklar (Kuman-Polovetsy) 416,
 514, 717
 Kırgız Reisi Sadık Bey 111
 Kırgızistan 569
 Kırgızlar 71, 157, 158, 198, 519
 Kırım xxiv, 48, 87, 121, 123, 124,
 128, 129, 156, 171, 206, 209,
 245, 339, 344, 514, 528, 546,
 547, 550, 551, 553, 555, 559,
 561, 563, 567, 611, 633, 686,
 718, 719, 723, 763, 769
 entelijensiyası 550, göçmenleri
 128, Hanı 87, hanları 520, Hanlı-
 ğı 550, Kırımîliler 128, 206, 268,
 522, 551, Savaşı 21, 62, 66, 74,
 131, 132, 134-136, 138, 140,
 249, 256, 332, 525, 613, Tatarları
 550, Türk (Tatar) 552
 Kısakürek, Necip Fazıl 287
 Kızıl Ordu 105, 106
 Kızıl Sultan 281
 Kızıldeniz 118, 384, 398, 471, 477,
 478, 489, 501-504
 Kilikya (Adana) 510
 Kilis 666
 kimlik 647, 753
 bunalımı 751, değişimi 744, 745
 Kistler 60
Kitabü'l-Ahkâmî's-Sultaniye (Maverdi)
 447
 kitap 186, 216, 243, 244
 ehli 521, sanayii 216
 Kitchener, Horatio Herbert 468
 Kodaman, Bayram 185
 Kohn, Hans xiii, 30
 Koloğlu, Orhan 244
 Kolombo 436
 kolon 496
 Komor Adaları 102, 504, 505
 Komünist Partisi 67, 529
 komünist yönetim 518
 komünizm 98, 524, 568
 Kongre Kütüphanesi 307
 Konstantin (Mukrani) İsyanı 251, 252
 Konstantin 526
 Konstantinopolis Kilisesi 124
 Konya 356, 588, 666
 Konya Çelebisi (Mevlâna Celâleddin
 Rumî) 416
 Konyalı el-Hac 625
 Konyalı Naci Bey 310
 Koraltan, Refik 736

- Korkunç İvan 125
 Korla 105, 109
 korporatist 3, 662
 Korsanlar Kıyısı 43
 Kori, Fehmi 69
 Kosova 439
 Kossuth, Lajos 660
 Kostaki Musurus 629
 Kotaraca 91
 Kotku, Mehmed Zahid 195, 206
 kozmopolit 697
 köktendinci xxviii, 8, 34, 68, 80, 81, 708
 köle ticareti 457
 Köprü 734
 Köprülü Mehmed Paşa 734
 Köprülü, M. Fuad 139, 186, 198, 414, 625, 680, 691-693, 697, 712, 734, 735, 736, 738-741, 743, 744, 748, 749, 750, 756, 773, 774
 Körfez 115, 465
 bölgesi 464, şeyhleri 118, 467, ülkeleri 114
 köylülük xxi, xxiv, 1, 187, 577, 670, 756
 Kral Fahd 45
 Kraliçe Victoria 270, 327
 Kreşçenniyetatar 536
 Kruşçev 569
 Kuan, Wang 437
 Kuban 63, 140
 Kuban Nehri 57
 Kuça 105
 Kuda Kul 104
 Kudüs 183, 318, 380, 423, 463
 Kufra 485
 Kuli Bey 104, 111-113, 482, 622
 Kuloğlu 622
 Kuloğulları 483
 Kumanlar 416, 630
 Kumık 70
 Kuneralp, Zeki 727
 Kunta Hacı Kişiev 70
 Kur'an 6, 45, 52, 84, 159, 182, 208, 373, 377, 397, 425, 426, 438, 446, 463, 466, 493, 521, 549, 557, 574, 624, 634, 639, 700, 707 basımı ve dağıtımı 425, ve Sünnet xiii, xv, 34, 35, 40, 50, 51, 77, 78, 191, 192, 294, 200, 545, 777
 Kureşi, İ. H. (Qureshi) 86
 Kureyş 447, 448, 450, 453, 460, 474, 475
 Kurtuluş Savaşı 637, 774
 Kushner, David 625
 Kutay, Cemal 321, 649
 Kutsal Toprakların koruyucusu 476
 Kuvayı Milliye 637, 721
 Kuveyt 44, 45, 115, 118
 Kuveyt Emiri Mübarek 470
 Kuwar 488
 Kuzey Afrika 34, 48, 72, 74-76, 248, 254, 333, 357, 384, 394, 395, 396, 397, 399, 478, 479, 480, 485, 486, 487, 490, 504
 Kuzey Afrikalı 253, 358
 Kuzey Arap vilâyetleri 340
 Kuzey Bulgaristan 176
 Kuzey Kafkasya 140
 Kuzey Karadağ 630
 Kuzey Kongo 488
 Kuzey Suriye 339
 Kuzey ve Orta Afrika 477
 Küçük Kaynarca Antlaşması 128, 130, 448
 küçük esnaf 177
 küçük tüccar 340
Külliyat-ı Hikmet 244
 kültür 733

- kürtaj 688
 Kürtler xxv, 339, 341, 342, 343, 356,
 356, 385, 387, 420, 587, 583,
 588, 589, 590, 593, 621, 628,
 632, 636, 656, 688, 693, 697,
 705, 732, 751, 771
 Kütahya 231
 kütüphane 309
- La Turquie* 97, 237
 la Patrie 620
 Lafitte, Pierre 682
 Lahor 108, 461
 laik Mecelle 284
 laik-Atatürkçüler 779
 laiklik xv, 10, 68, 182, 298, 443, 540,
 543, 548, 551, 596, 640, 647,
 681, 699, 751, 775, 777, 779
 Lajos Kossuth 135
 Lamartine 356
 Landau, Jacob M. 412, 473, 699
 Latin alfabesi 234, 547, 627, 665
 Latinler 600
 Layard, Henry 152, 153, 156, 233,
 269, 306, 326, 327, 331, 385, 457
 Laz 632
 Lazkiye 378
Le Figaro 243
Le Mercure Oriental 175
Le Nord 243
 Leart, Marcel 387
 Lee, Dwight E. 23, 25, 29
 Leh 135, 150, 260, 268, 660
Lehçe-i Osmanî 566
 Leipzig 244, 288, 289
 lengüistik popülizm 666
 Lenin 568
 Lermontov 66
Letâif-i Rivayat 672
 Levy-Bruhl 719
- Lewis, Bernard 30, 610, 618
 Lezgiler 59
 Liberal Parti 383, 403
 liberal 385, 407
 aydınlar 309, liberalizm 12, 177,
 628, 681, 764, meşrutiyetçiler 360
 Libya 36, 39, 76, 358, 426, 483, 484,
 490, 491, 498, 511, 587, 622,
 683, 719
 lider 195, 705
 lingua franca 408, 548
 Lisan-ı Türki-yi Osmani 627
 lise 183
 Liszt, Franz 418
 Litvanyalı 125
 Londra 90, 117, 151, 154, 159, 248,
 256, 263, 283, 317, 356, 367,
 383, 392-394, 398, 400, 405,
 430, 464, 465, 504, 506, 764
 borsaları 260, 261, protokolü 268
 Lord Beatconsfield (Disraeli) 383
 Lord Cromer 465
 Lord Curzon 431, 464
 Lord Kitchener 431
 Lord Lytton 152-154, 156, 264
 Lord Palmerston 134
 Lord Rosebery 329
 Lord Salisbury 402, 461
 Lorraine 480
 Lozan Antlaşması 637
 Lucknow 50
 Lugat-i Tarihiyye ve Coğrafiyye 675
Lutfi Vekayinamesi 106
 Lutfullah 129
 Lübnanlı 318, 469, 601
 Lütfi Paşa 447, 448, 450
- M. Hroch xiii
 Maarif 542
 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi 180

Mabeyin kâtipleri 290

Mabeyinci Osman Bey 425, 466

mabeyn katibi 678

Macarlar 18, 135, 260, 317, 630, 660

Macar Armenius Vambery 245

Macaristan 416

Macartney 659

Madagaskar 508

Madain Salih 469

Madali İşan Muhaddamı Ali Halife

71, 72

madalya 419

Madam Olga Novikov 243

madencilik 309

madenî sikke 417

Madras 88

Madrid 495

Magrib 495

Mahaçkala 528

mahallî 30, 196

ayân 579, eşraf 185, 380, 580, li-

derler 379, milliyetçilik 512,

özerklik 177, yönetim 185

Mahmud Celaleddin Paşa 66, 129,

152, 303

Mahmud Hoca Behbudi 560

Mahmud Hüseyinof 546

Mahmud ibni Ali Baba 254

Mahmud II. xvii, xx, xxi, 11, 134,

167, 169, 201, 286, 300, 412,

413, 417-419, 425, 477, 578,

579, 596-598, 631, 731

Mahmud Muhtar 354

Mahmud Nedim Paşa 97, 220, 251,

252, 254, 260, 261, 285, 485, 591

Mahmud şah 96

Mahmud şevket Paşa 355, 730

Mahmudiye 418

Mahmudiye Mektebi 423

Mahmut Faiz Efendi 492

Maisur-Fransa 86, 87

Makedonya 271, 272, 278, 286, 315,

321, 339, 401, 521, 572, 600,

603, 615, 625, 629, 630, 632,

634, 637, 648, 649, 682, 684, 772

Maksim Greek (Rum Maksim) 125

Mal d'Orient (Doğu Hastalığı) 244

Malabar 86, 359

Malezya 47, 92

malik xiv, 462

malikâne 49

Malikî 223

Maliye 309

Malta Adası 251, 299, 448, 701

Malûmat 671

Manastır (Bitola) 615, 625, 632, 675,

677, 696

Manchester 403, 408

Mançu 105

Mandeizm (Sabiilik) 739

Mangalor 86

Manikeizm (Manicilik) 739

Mansur şah 58, 93-97

Mansurizade Said 707

Mansurizadeler 542

marangozluk 293

Maraşlı Murtaza 625

Marathalar 88, 90

Maraşal Fevzi Çakmak 353

Margoliouth, D. S. 27

Marksist ve Leninist xix

Marksizm 13, 162, 165, 173, 568,

701, 705, 711

Marmara 688

Marmara Denizi 284

Marti-Joseph Arnould 174

Marunî 226, 318

Maruzat 349

Marx ve Engels 12

Marx, Karl 30, 702

- Masami Arai 691, 729, 733
 mason 448
 Matbaa-i Amire 425
 Matbaa-i Osmaniye 425
 matbaacılık 9, 216
 matematik 182
 materyalizm 165, 208, 298, 688, 751, 758
 Maverâü'l-Ürdün 45
 Maverâünnehir 145, 559
 Maverdi 447
 Mavroyani 282
 Mayota 101
 Mayotte 100
Mecelle (Cevdet Paşa) 190, 209, 347
 Mecelle Cemiyeti 347, 348
 Mecidiye Nişanı 419, 506, 510
 Meclis-i Mebusan 12, 188, 189, 228, 306, 604, 746, 762
 Meclis-i Vâlâ 95
Mecmua-i Kemal 727
 Medenî Kanun 185
 medeni xviii
 medeniyet (uygarlık) 15, 16, 297, 312, 357, 608, 609, 690, 705, 716, 733, 758, 759, 764
 Medine naibi Tahsin Ağa 457
 Medine xiv, 20, 41, 44, 45, 63, 88, 126, 282, 298, 359, 368, 369, 422, 42, 425, 445, 453, 459, 462, 466, 471, 472, 534, 555, 574, 729, 730
 medine (kent) 15
 medrese 178, 179, 184, 188, 208, 214, 539, 561, 775
 Medresetü'l-Kuzat 180
 mefkûre 567
 Mehdi 368, 463, 464, 502
 Mehdi Hareketi 501
 Mehdi İsyanı 439
 Mehdi Şeyh Senusi 490
 Mehmed Akif (Ersöy) 371, 554, 672
 Mehmed Cavid 15
 Mehmed Celâleddin Efendi 298
 Mehmed Emin (Yurdakul) 667-669
 Mehmed Emin Resulzade 556, 565
 Mehmed I. 142
 Mehmed Murad 148
 Mehmed Namık Paşa 116, 117, 172, 283, 356
 Mehmed Nureddin 439
 Mehmed Rahim Efendi 157
 Mehmed Raşid Paşa 97
 Mehmed Rauf 672
 Mehmed Sait (Küçük) Paşa 350
 Mehmed Şakir Paşa 342
 Mehmed V. (Reşad) 246, 474, 542, 650, 677, 757
 Mehmed Vecihi 118
 Mehmed Yusuf 108
 Mehmed Ali Mirza Kâzım Bey 534
 Mehmed Arif 678
 Mehmed Emin Âli Paşa 250
 Mehmed Emin Fuat Paşa 94, 96
 Mehmed Han 112
 Mehmed Ragıb 509
 mehter 418, 711
 Meissner, Heinrich 472
 Mekke Emiri Ali ibni Abdullah 471
 Mekke Haremi 423
 Mekke Şerifi Hüseyin 253, 360, 454, 475, 769
 Mekke şerifleri 41
 Mekke xiv, 20, 41, 42, 44, 45, 51, 52, 63, 64, 67, 70, 71, 74, 88, 90, 92-96, 106, 126, 128, 142, 150, 152, 155, 159, 199, 200, 221, 223, 227, 228, 273, 282, 357, 359, 396, 422, 424, 425, 433, 445, 447, 451-454, 458, 459, 465-467,

470, 472, 473, 476, 506, 528, 534
 Mekteb-i Fünun-ı Harbiyye 314
 Mekteb-i Harbiye-i Şahane 108, 315, 656
 Mekteb-i Hukuk 180, 311
 Mekteb-i Mülkiye 420
 Mekteb-i Nüvvab 179, 311
 Mekteb-i Sultanî 428
 Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane 656
 mektep 537
 mektep-cami 538
Mektubat 199
Mektuplar 525
 Melâmiler 656, 675, 739
Memalik-i Şahanede Muhaberat 244
 memalik-i mahrusa-i mülkdari 112
Memîş Çavuş 747
 Memlûk 452
 Menangkaban 93
 Menderes, Adnan 169, 729, 736
 Menemenli Rıfat 626
 Menemenlizade Tahir 665
 Menger Vakfı 718
 Menşur 452
 meritokrasi 576
 Merkab 378
 Merkez Bankası 296
 merkez ile taşra 183
 merkezîyetçilik 168, 379, 381, 587, 591, 592, 681, 683
 Messava 502, 503
 messianism 125
Meşahir-i İslâm 675
 Meşaleha 96
 Meşihat Dairesi 192, 294, 493
 meşrutîyetçi-modernist 228
 meşrutîyetçiler 178, 188, 221, 286, 303, 361, 584, 585
Meşveret 681, 688, 720
 meşveret (danışma) 584

Metropolit Makari 125
 Mevdudî 36
 Mevla Abdurrahman 491
 Mevla Abdülaziz 496, 497
 Mevla I. Hasan 493, 495
 Mevla IV. Muhammed 493
 Mevla Ömer 495, 496
 Mevlana Celâleddin Rumî 666
 Mevlânâ Ahmed (Muhammed bin Arabşah) 142
 Mevlay Arabi ed-Darkavi 74
 Mevleviler 39, 319, 441, 656, 666
 mevlid 206, 639
 meydan okuma 11
Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i (Akseki) 440
 Mısır 11, 24, 27, 34, 41, 43, 75, 88, 91, 126, 134, 204, 244, 247, 259, 276, 278, 299, 330, 344, 354, 356, 362, 372, 376, 398, 399, 400, 401, 405, 407, 425, 431, 446, 449, 451, 462, 462, 464, 466, 471, 477, 478, 496-501, 503, 504, 508, 510, 581, 630, 707, 727
 Mısır Hıdivi 232, 445
 Mısır Hıdivi İsmail Paşa 493
 Mısır Ulusal Partisi 279, 401
 Mısırlı Arabi Paşa 439
 Mısırlı Mehmed Ali Paşa 68, 115, 301
 Midhat Paşa xxii, 43, 97, 98, 172, 177, 188, 189, 217, 233, 235, 237, 266, 267, 269, 279, 287, 289, 298, 301-306, 348, 460, 461, 380, 413, 415, 455, 481, 585, 599, 604, 622, 731, 672, 764
 Midilli Adası 626
 Mihailoğulları 742
 Mihalic 509
 Miller, Richard 256

- millet 11, 18, 61, 149, 189, 217, 229,
 230, 272, 325, 345, 349, 350,
 353, 355, 366, 411, 414, 576,
 579, 582, 597, 599, 618-620,
 647, 682, 683, 697, 701, 702,
 705, 706, 708, 717, 723, 745,
 748, 757, 763, 773, 774, 777
 milletler 121, milletlerin doğuşu
 721, 726, sistemi 521, ve devlet
 337, 338, 346, 592, 640, ve sadı-
 ka 386
*Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeş-
 şırları ve Divan-ı Türki-i Basit* 674
 Millî Eğitim Basımevi 425
 Millî Meşrutiyet Fırkası 720
Millî Tettebbular Mecmuası 736
 Millî Ziyahıları 536
 millî xvii, 6, 33, 36, 82, 159, 165,
 178, 182, 261, 323, 406, 542,
 543, 593, 618, 644, 670, 680,
 689, 690, 703, 704, 731, 733,
 769, 775
 birlik 751, 753, devlet 652, dil
 546, 548, dillerin icadı 548, İslâm
 706, kahraman 748, kimlik 98,
 597, 658, 697, 737, 751, 769,
 kurtuluş 648, millileşme xii, 19,
 müze 312, şair 663, uyanış 547
 milliyet 363, 388, 560, 732, 747
 milliyetçi 14, 16, 19, 28, 30, 36, 69,
 98, 120, 121, 123, 127, 167, 168,
 174, 178, 182, 187, 188, 201,
 230, 234, 254, 277, 322, 337,
 375, 376, 402, 427, 463, 474,
 513, 522, 531, 544, 545, 550,
 587, 588, 597, 598, 605, 626,
 640, 645, 652, 656, 658, 683,
 693, 699, 709, 714, 726, 734,
 748, 764, 774, 778
 İslâmcı 175, modernist 737
 Millman 257
 Miloş Obrenović 631
 Milyutin, D. A. 147
 Mimar Kasım 311
 Mimar Musa 311
 Mimar Sinan 311
 mimari 311
 Ming Tube 71
 Mingrelya 57
 minister 428
 Minorski, Vladimir 668
 Mir Muhammed 156
 Mir Nisar Ali 52
 Mir Sultangaliyev 568
 mirî xxi, xxii, 47-49 166, 167, 172,
 177, 250, 340, 760
 Mirim Çelebi 142
 Miropiev, Mikhail Alekseyevich 519
 Miroslav Hroch 522
 Mirza Aga Han Kermani 374
 Mirza Kâzım Bey 68
 Mirza Şefi Vazih 547
 mirza 48, 523, 550
 Misak-ı Millî xxv, 637
 mistisizm 45
Mizan 617
 Mizancı Murad 636
 modern 2, 79, 81, 280, 313, 658
 arşiv 309, askerlik 353, edebiyat
 246, 309, 671, eğitim 178, 208-
 210, 406, 513, 599, 775, hukuk
 208, İslâmcı 33, matbaacılık 215,
 millet 608, 609, okullar 215, Türk
 milleti xi, Türkiye xxvi, xxviii, 29,
 339, 740, 769, 774
 modernizm 2, 9, 68, 81, 99, 138, 139,
 164, 167, 179, 194, 210, 216,
 218, 230, 237, 279, 280, 284286,
 299, 312, 361, 367, 522, 523,
 526, 543, 544, 547, 550, 554,

- 559-562, 578, 587, 596, 628,
654, 662, 686, 689, 690, 693,
705, 706, 713, 733, 734, 745,
750, 758, 772, 779, 780
akıl 192, aydınlar 190, 216, bü-
rokrasi 300, entelijensiya 241,
242, 298, 428, 524, İslâmcılar
192, 707, 766, 779, İslâmî kimliği
333, liberaller 38, 549, moderni-
zasyon 210, modernleşme xvii, xx,
xxv, 16, 123, 131, 160, 164, 168,
180, 186, 189, 333, 525, 540,
541, 549, modernlik 208, 211,
312, 540, 560, 604, 635, 639,
640, 688, 709, 710, 760, 771,
779, Müslümanlar 517, 536, uya-
nış 113
Moğol (Babürlü) İmparatorluğu xiv, 4,
40, 84, 86, 103, 141, 199, 284,
429, 516, 546, 742
Mohammad (Muhammed) 438
Moheli (Mohella) 100
Moholar 58
Moiz Kohen (Tekinalp) 701
mokhamedansko dukhovnovo uchilis-
he (Müslüman din okulları) 180
Moldovlar 268
Molière 546
Molla Fenari xiv
Molla Mehmed 112
Molla Muhammed Gavs 95
monoteizm 52
Morali es-Seyyid Ali Efendi 610
Morning Post 404, 461
Mormington 88
Moro 434
mort-main (ölü el) toprakları 191
Moskova 125, 126, 131, 132, 147,
522, 525, 533, 550
Bilimler Akademisi 735, Boyarları
125, Prensliği 83, 123, 124
Mozambik 100, 511
Mr. Grand 264
Mr. Soter 264
Mr. Straus 434
muacele 171
Muallim Naci 668, 671, 672
Muallimhane-i Nüvvab 180
muasırlaşmak xviii
Muhabbet-i Kalbiye 227
muhacir 634
Muhadarat 663
Muhafazakâr Parti 383
muhafazakâr 164, 706
Muhammed Abduh 540
Muhammed Abdülvehhab 39
Muhammed Ahmed İbnü's-Seyyid Ab-
dullah 501
Muhammed bin Abdullah III. 492
Muhammed bin Ali es-Senusi 74
Muhammed bkz. Hz. Muhammed
Muhammed el-Gazali 38
Muhammed el-Halife 116
Muhammed el-Mehdi es-Senusi 76
Muhammed el-Sadık 480
Muhammed el-Şirvani Halidi 201
Muhammed el-Yaraghi 202
Muhammed Emin 104, 204
Muhammed Fevzi Paşa 472
Muhammed ibn Avn 43
Muhammed İbni Hamza Zafir el-Me-
deni 505
Muhammed İbni Sadık 40
Muhammed ibni Kadi'l-Müslimin 101
Muhammed Şah 92
Muhammed Tahir el-Karaki 60
Muhammed Zafir 624
Muhammedî vakıflar 49
muhasebe 182
Muhaveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid

440

Muhbir 220, 223, 232

Muhibbeddin 642

Muhiddin 251, 252

Muhitü'l-Maarif 675

Muhlise Bubi 556

Muhtar Paşa 501

muhtesib 453

muhtıra-i seniye 362

mujik 532

Mukaddime 190, 347

Murad Bey (Mizancı Murat) 108, 617

Murad Efendi 239

Murad II. xiv

Murad V. 110, 231, 236, 238, 240,
246, 267, 277, 292, 303, 319, 757

Muradî 194, 200

Muradiye Kabristanı 422

Muratoff 57

Muridism 55

Murtaza Muhtarov 534

Musa Bey 402

Musa Carullah Bigi 545

Musa Kâzım Efendi 206, 299, 707,
768

Musa Kâzım Paşa 486

Musa Kondukov 157, 533

Museviler 342, 575

Muskat 115, 359

Mustafa Celaeddin Paşa 220

Mustafa Fazıl Paşa 232

Mustafa Fevzi Efendi 205, 206

Mustafa Kâmil 399

Mustafa Nuri Paşa 542

Mustafa Reşid Paşa 348, 349, 620,
713

Mustafa Sabri Efendi 581

Mustafa IV. 167

Musul 183, 378, 398, 587, 601

Musurus Paşa 383

Musurus, İstefenaki 628

Muş 387

mutemehdi 463

mutlakiyet 78, 243, 285, 360, 361,
362, 413

Mutluçağ, Hayri xxviii

Muttalib 458, 459

Muvahhidin 39

Muzafferüddin Şah 374

Muzıka-i Makam-ı Hilafet 418

mübadele 314

Müceddidiye 199, 200

Mücteba Efendi 206

müfredat 182, 184, 185

Müftü Adil Mirza Karaşayski 551

müftü 71

müftülük 528

Mühendis Mekteb-i Âlisi 472

mühendislik okulu 215

Mühimme 94

mühür ve monogram 417

mülhak 191

mülk xiv, 177

Mülkiye 309, 698

mülkiyet 162

mülteciler 339, 340

mültezim 167, 169

Münazara 549

münevver (aydın) 179, 628

Münif Paşa 241, 242, 292, 713

Müridiler 55, 56, 59, 60, 63, 71, 140,
202, 203

mürşid 55

mürteci 16, 281

Müsavat (Eşitlik) Partisi 567

müsavat 16

Müskirat Resm-i Mirisi Nizamnamesi
282

Müslim 615

Müslim ve gayri-Müslim tüccar 722

Müslüman 249, 277, 395, 539, 683,
602, 634, 636, 654, 729, 770,
775, 779, 780
Araplar 594, azınlığı 271, Bengal-
liler 262, Birliği 221, 223-225,
228, 235, 323, 371, 373, 378,
394, 435, 438, 555, Birlik Partisi
556
burjuvazisi 23, 722, Dağıstan-Kaf-
kaslar 59, devlet xv, xvi, Devletler
Birliği 435, dünyası 652, 755, en-
telijensiyası 543, fanatizmi 243,
598, göçmenler 32, 175, 339, 342,
390, halkları 686, Hintliler 262,
İspanya 224, 363, işadamı 175, İt-
tifakı (*İttifakü'l-Müslimin*) 555,
Memleketlerin Coğrafyasını Tetkik
Cemiyeti 222, milleti 345, millî
devletler 760, modernistler 122,
mülteci 276, Müslümanlar xxiv, 5,
17, 227, 350, 353, 384, 385, 400,
426, 432, 433, 437, 449, 464, 468
470, 472, 475, 502, 525, 529,
572, 575, 586, 587, 591, 595,
599, 600, 616, 630, 631, 647,
659, 717, 725, 733, 746, 758,
763, 766, Müslümanlara karşı ya-
pılan vahşetler 270, Müslümanla-
rın Birliği 338, 544, Müslümanla-
rın dostu 408, Müslümanların ha-
lilesi 110, nüfus 176, 324, 337,
367, orta sınıflar 175-177, 364,
523, Ortadoğu 4, toplum 346,
Türkiye 593, ve Hristiyan xviii,
175, 601, ve Hint 390
müsteşrik 668
müteahhitler 534
mütebahhir 179
mütefekkir 179
Mütercim Rüşdî Paşa 622

Mütevaliye 368
mütevelli 191, 381
müze 309
Mysore (Maisur) 89
Mysore Sultanı Tipu 85-89, 91, 102,
119, 767
Nablus 423
Naciye Sultan 491
Nadir Şah 102, 224
Nafi Paşa 466
Nafiz Paşa 486
Nagiev'ler 534
Naim Fraşeri 685, 708
Naka 459
nakibü'l-eşraf 416, 452
Nakşibendi-Müceddidiye 46
Nakşibendilik 33, 38, 39, 46, 50, 51,
56, 61, 64, 68, 70, 77, 80, 81, 93,
143, 149, 165, 177, 188, 192-
201, 203, 206, 208, 261, 359,
441, 448, 589, 591, 656, 680, 761
Müridiyye 55-57, 69, 60, 69
Nalut 481
namaz 78, 549, 589
Namık Efendi 377
Namık Kemal xviii, 27, 28, 217, 221,
232, 242, 243, 303, 366, 542,
585, 609, 611-619, 626, 631,
642, 661-665, 670, 673, 674,
681, 727
Namık Paşa 424
Napier, Josiah 100
Napoléon III. 724
Napoli 456
narh 166
narodnik 540
nâsı 32
Nâsıreddin Tusi 214
Nasraniler 87

- Nasturiler 378, 387, 408
 Naşid Paşa 457
 naşir-i efkâr 583
 Nataçkak 58
 nation 682
 nation française xii
 NATO 333, 737
 Necd 40, 43-45, 117, 118
 Necdli Faysal ibn Suud 117
 Necef 86, 368-370, 423
 Necip Asım (Yazıksız) 666, 675, 678, 696
 Nedimof 97
 Nefi 727
Netayiciü'l-Vukuat 542
 Neuchâtel 288
 Nevşehirli İbrahim Paşa 756
 New York Üniversitesi 434
 nezr ü niyaz 51
 Nicholson, Sir Arthur 557
 Nigar, Salih Keramet 729
 nihilizm 185
 Nijerya 488
 Nijni Novgorod 555
 Nikolai İlminskii 536
 Nikolay I. 62, 518
 Nikolay II. 518
 Nisvan-ı İslâm 663
 nişan 417, 419
 nişancı 419
 nizamî 180
 Nizamiye 208, 623
 Njeduh 58
 Nogay 344, 514
 Notukay 58
 Novayadon 527
 Novoi Kazanska Medresesi 558
 Novoye Vremya 404
 Nurcular 589
 Nuri Bey 237, 617
 Nuri Efendi 458
 Nuri Paşa 542, 563
 Nursi 591, *bkz.* Bediüzzaman
 Nusrat Ali Han (Mula Bukş) 390, 391, 393
 Nutuk (1927) 679
 nüfus 599, 687, 751
 nüfus sayımı 309, 432
 obskürantizm 426, 519
 Ochsenwald, William 468, 473
 Oğuzlar 417, 7171, 727, 739
 Ohrida (Ohri) Bulgar 521
 Okmeydanı 48
 Oksitanlar xii
 Okumagan Balanın Hali 560
 okumuşlar xix
 okuryazarlık 406
 Okyar, Osman 321, 322
 Oliver, Roland A. 508
 Ongunsu, A. H. 287
 opera 293
 ordu xxiii, 314, 315, 354, 355, 779
 Orenburg Müftülüğü 149, 157, 528, 528, 534, 546
 Orhan Gazi 284, 353, 422
 Orta Afrika 75, 478, 483-488, 503, 509, 510, 511
 Orta Anadolu 469, 554
 Orta Arabistan 115
 Orta Asya 20, 27, 28, 34, 64, 71, 72, 85, 102, 106, 108, 110, 119, 122, 123, 130, 133, 140-151, 153, 156, 159, 198, 199, 221, 223, 248, 285, 332, 371, 514, 518, 522, 534, 544, 546, 549, 551, 554, 559, 561, 563, 576, 679, 680, 686, 738, 740, 748
 Hanlıkları 121, Müslümanları 109, 119, 147, 151, 160, 391,

- 767, Orta Asyalılar 145, Türkleri 723
- Orta Kazakistan 146
- Orta Kırım 140
- Orta Nevşehir 143
- Orta Sahra 426
- Orta ve Doğu Afrika 486, 508
- orta sınıflar xix, xxii, xxiii, 2, 8, 13, 31, 32, 100, 161, 165, 167, 169, 173, 184, 186-192, 208, 210, 211, 216, 248, 249, 250, 254, 255, 269, 273, 333, 340, 367, 405, 440, 562, 578, 580, 586, 652, 663, 722, 755, 756, 758-763, 769, 775, 776, 758
- Ortadoğu 3, 29, 140, 162, 168, 183, 250, 251, 266, 354, 384, 407, 409, 431, 434, 464, 477, 504, 517, 629, 631
- Hıristiyanları 384, 599, pazarları 170
- Ortodoks Hıristiyan 17, 56, 122, 124-127, 129, 131, 150, 158, 173, 257, 269, 313, 328, 338, 373, 404, 521 526-528, 529, 532, 536, 575, 592, 602, 629, 630, 633, 699
- Rumları 408, Rus İmparatorluğu 660, Slavlar 130, 131, 229, ve Rus Moskova Prensiği 518
- ortodoks İslâm 2, 144, 192, 208, 379, 554, 559, 761
- Sünnilik 516
- oruç 53, 78, 549, 689
- Orwell, George 654
- Osman ailesi 284
- Osman Dinga 503
- Osman Gazi 284, 651, 677
- Osman Hamdi Bey 312
- Osman Hoca 548
- Osman II. 452
- Osman Nuri Paşa 459
- Osmanbey 425
- Osmanlı xi, xiii-xviii, xx, xxiv, xxv, 6-10, 13, 14, 16, 18-20-22, 24, 29, 31, 33, 36, 39, 42, 43, 45, 47, 48, 63, 65, 66, 68, 72, 74, 80, 81, 84, 90, 93-96, 99, 109, 110, 112-114, 116, 117, 122-124, 129, 130, 132-137, 141, 144, 145, 152, 153, 155, 161, 164-168, 180, 183, 186, 189, 191, 193, 194, 196, 198, 201, 205, 208-210, 214, 215, 219, 221-224, 228-230, 243, 246, 250, 255-257, 259, 266, 267, 269, 271-274, 277-279, 283-286, 295, 303, 312, 320, 322, 324-327, 330, 333, 337-339, 345, 347, 349-351, 354, 357, 360, 363-365, 370, 376, 379-381, 384, 386, 389, 396, 400, 402-407, 410, 411, 425, 429, 441, 446, 450, 451, 457, 464, 469, 474, 476, 477, 485, 489, 492, 497-500, 512, 513, 517, 520, 521, 524, 525, 527-530, 532, 536, 541, 542, 544, 549, 561-566, 568, 572, 575, 576, 582, 583, 587, 590, 591, 594, 595, 600, 602, 603, 605, 611, 612, 615-618, 610, 620, 626, 629, 633-636, 638, 640, 641, 645, 646, 651, 654-656, 657, 659-661, 674-678, 682, 684-686, 688, 696, 697, 703, 707, 709, 710-712, 721, 723-725, 727, 729, 731, 732, 735-738, 741-744, 749, 751, 752, 755, 756, 759, 760, 762, 764-766, 768, 770, 773-777
- Altıncı Ordusu 369, anka kuşu 279, askerî mızıkası 418, aydınları

165, 407, 550, Bankası 296, basını 97, Birliği (İttihad-ı Osmanî) 583, bürokrasisi 113, 158, 178, 214, 218, 349, 391, 660, bütçesi 260, Devleti xxii, xxvi, xxviii, 1-4, 46, 145, dış borcu 260, düşmanlığı 130, düşüncesi 347, edebiyatı 668, 674, 738, eğitimi 541, ekonomisi 171, 296, elitleri 164, 607, entelijensiyası xx, 245, Ermenileri 385, Evkaf Nezareti 48, hanedanı 349, 442, 730, 731, Hristiyanları 135-137, 234, 259, 268, 385, 599, hilafeti 55, 84, 449, histori-yografisi 543, hükümdarı 325, Hürriyet Cemiyeti 657, 658, 675, İslâmcılığı 235, karşıtı 384, kimliği xvi, 763, Madalyası 419, Meclis-i Mebusan 170, milleti 362, 603, 645, 664, 746, milliyetçileri 268, modernistleri 412, modernizasyonu 22, 122, Müslümanları 229, 334, 340, 442, 445, 472, 526, 571, 572, 574, 618, 633, 662, müziği 711, Nakşibendileri 205, nişanı 419, nüfusu 305, ordusu 353, orta sınıfları 162, 164, 172, 188, 280, 296, padişahları 84, parlamentosu 188, reformcuları 413, seçkinleri 340, sistemi 746, siyaset felsefesi 284, siyasi kültürü xvi, Slavları 525, sultanı 390, 461, Şiileri 372, tarihi xix, 31, 542, ticaret burjuvazisi 297, toplumu 340, 722, 763, Türkleri 160, 548, 576, 653, 698, 700, 703, 724, 733, 774, ve Açeh 91, ve Alman 354, ve Fas 495, ve İslâm 6, ve İslâm xxiii, 286, 636, 654, 655, 770, ve İslâm-Türk

xxviii, 285, ve Japon 436, ve Müslüman 346, 350, 629, ve Müslüman Birliği 344, ve İngiliz 136, 146, 388, 407, 503, ve Rus Savaşı 267, 436, ve Senusiye 76, 485, 489, 498, ve Suudî 43, 44, ve İtalya 491, ve Türk 713, ve Türk milleti 732, ve Türklük xxiv, Yahudileri 174, 602, 678

Osmanlı Müellifleri 675

Osmanlı Tarihi 542

Osmanlılık 11, 16-20, 187, 209, 229, 422, 541, 576, 582-587, 591, 592, 597, 599, 601, 604, 605, 615, 628, 631, 637, 639, 640, 642-648, 654, 658-660, 666, 670, 672, 681, 683-687, 689-691, 693, 695, 696, 698, 704, 709, 712, 714, 719, 720, 724, 725, 728, 729, 732, 733, 743-746, 749, 750, 752, 769-774 ve İslâmcılık 593, 602

Osmanlılaştırma 3

Osmanoğlu, Ayşe 289

Osmanoğlu, S. Osman 651

Osmanoğlu, Şadiye 289

otantik (bona fide) 107

oto-transendentalizm 77

otokrasi 335, 361

otoriterlik 779

otoyol 472

Oyi 527

oymacılık 311

ozan 739

Ömer Seyfeddin 636, 669

Ömer Ziyaüddin 205, 206

örf (âdet ve teamül hukuku) xv, 284, 505, 707, 747

öşür (ondalık) 166

- Ötemiş Hacı 515
 Özal, Turgut 169, 207, 655
 Özbek (Uzbek) 71, 143, 514, 516,
 519, 557, 560, 561
 Cumhuriyeti 198, Han 515, 517,
 Özbekistan 569, Tekkesi 393, ve
 Tacik 524
 özel mülkiyet xxii, 3, 166, 167, 177,
 208, 755
 özel teşebbüs 296
 özel toprak mülkiyeti 171
 özgürlük 211, 229, 246
 Özön, Mustafa Nihat 612
- padişah 168, 461
 pagan (putperest) 632
 Pakenham, Thomas 497
 Pakistan 32, 36
 Paleologa 124
 Palmerston 332, 399, 765
 pamuk 147
 Pamuk, Orhan 637
 pan-Arabizm 647
 pan-İslâmcılık 19, 22-29, 46, 56, 59,
 74, 80, 90, 110, 111, 121-123,
 144, 153, 154, 159, 218, 247,
 251, 253, 255, 263, 264, 269,
 281, 331, 332, 345, 347, 354,
 359, 364, 371, 376, 384, 391-
 396, 398, 400, 401, 405, 408,
 409, 411, 420, 422, 429, 435-
 437, 438, 441, 443, 450, 468,
 484, 487, 497, 508, 513, 523,
 530, 531, 537, 539, 549, 553,
 554, 556-558, 560, 563-565, 569,
 646, 647, 686, 706, 725, 749
 pan-Osmanizm 583
 pan-Slavizm 122, 131, 140, 158, 222,
 260, 525, 526, 539, 583
 pan-Turanizm 567, 696
 pan-Türkçülük 19, 121-123, 144,
 513, 523, 531, 539, 553, 556,
 557, 560, 563-565, 569, 670,
 680, 686, 698, 699, 723, 731, 732
 Pankratova, A. M. 66
 Papa 26
 Papa IX. Pius 465
 Papadopoulos 220
 Paris 232, 244, 248, 253, 288, 317,
 367, 384, 395, 398, 400, 407,
 408, 455, 456, 476, 477, 479,
 506, 509, 550, 610, 649, 655,
 682, 684, 695, 719, 720, 727,
 729, 741, 777
 Antlaşması xviii, 21, 62, 133, Ba-
 rışı (1856) 132
 Parla, Taha 694, 714, 715
 parlamentarizm 371
 Parvus (Alexander Helphand) 722
 paşalar 275
 Patrie (Vatan) 609, 610, 612
 Patrik Nerces 387
 patronaj (lütuf-u şahane) 419
 Paul de Regla 244
 Pavloviç, Peko 258
 Payitaht (İstanbul) 349
 Peç (Viyana) 521
 Peçenekler 630
 Pederküş 560
 pederşahi 353
 Pekin Darü'l-ulûm-ı Hamidiye 437
 Pelenski 125
 Pera 176, 719
 Perestü 292
 Peresvetov 125
 Perovski 105
 persona non grata 432
 Pertev Efendi 96, 201
 Peşaver 153, 430
 Petit Parisien 244

- peygamberlik 372
 Peyk-i İslâm 390-392
 Peyman 696
 Philadelphia 434
 Philippopolis (Plovdiv) 231
 pîr 32
 Pir Muhammed Mirza (Mehmed Latif) 104
 Pirlepe 321
 Piskopos Danilo 328
 Pişkent 104
 pişva 101
 plantasyon 100
 Plevne Kalesi 265, 269, 352
 Pogodin, Nikolay 127
 Polonyalı 317
 Ponsonby 268
 Popov, V. 558
 popüler 81, 366
 dinî tarikatlar 487, kültür 366, popülist-modernist 192, popülizm 12, 192, 230, 235, 384, 544, 616, 628, 661, 733, 734, 747, 771, tarikatlar 163
 Portekizliler 91
 Porto Novo 85
 postmodernist 30
 postoryantalist 30
 Poti 59
 Poulantzas, N. 573
 pozitivizm 179, 314, 406, 408, 539, 549, 554, 656, 681, 682, 686-688, 690, 693, 706, 745, 772, 777, 779
 din 689
 Pravoslavni Sobesednik 520
 Prens Kato-Hito 436
 Prens Lütfullah 730
 Prens Sabahaddin 129, 681, 683, 730, 772
 Prizren (Kosova eyaleti) 388
 Prizren Birliği 439, 595, 685
 Prizren Ligi 277
 pro forma 686
 progresizm (ilericilik) 539
 proletarya 12
 protektora (himaye) 106, 124, 506
 Protestanlık 17, 173, 258, 370, 428, 525, 600, 671
 protomilliyetçi ideoloji 248
 Prut (Stanileşti) Savaşı 127
 Punjab Times 461
 Putnalı Sadıkpur 52
 püritanizm 42

 Qeyamuddin Ahmed 53, 54
 quasi (görünürde) xxi

 rabita-i tâbiyet 94
 Rabih Fadlullah 510
 racalık 49
 radikal milliyetçilik 499
 Rae Bareb 393
 rakabe xxi
 Ramazan 188
 Ramazanoğulları 588
 rasathane 143
 rasyonalizm 686
 Read, Anthony 93
 reaya 577
 Rezaizade Mahmud Ekrem 671, 668, 673
 Recep 188
 Redhouse 356
 Refah Partisi 195
 Refet 663
 reformizm 5, 201, 216, 367, 607, 762
 rehber 207
 Reid, Anthony 25, 93, 97, 98
 resmî İslâm 414

- resmî milliyetçilik 654
 Resultade 565
 Reşat Efendi (V. Mehmed) 246, 657
 Reşid Paşa 138, 578, 582, 621
 Reşid Rıza 440, 476, 642
 Reşidiler 44
 Reşit Galip 679, 736
 Revan 533
 Rifailer 39, 193, 194, 356
 Rıza Tevfik 668
 Rızaeddin bin Fahreddin (Fahreddi-noğlu) 545, 554
 Rif'a Bedevî Tahtavi 619
 Rifat Paşa 317
 Rio de Oro 497
 Riyad 44
 Riyaseticumhur Filarmoni Orkestrası 418
 Robert A.T. Gascoyne-Cecil 233, 265
 Robert College 427, 428
 Rodop Dağları 235, 237, 238, 276, 277, 389
 Rodop İsyanı 239
 Rodoplu Müslümanlar 239
 Roma İmparatorluğu 224, 408, 609, 703
 Roma Kilisesi 125
 Roma-Bizans 576
 Roma-Germen 703
 Romanov 660
 romantizm 672
 Romanya 128, 132, 271, 765
 Royal Geographical Society 105
 ruhban sınıfı 689
 Rum 174, 176, 178, 313, 314, 342, 583, 602, 683, 724
 grupları 630, Hristiyanları 628, Lakhan Shukla 456, Mavroyani 292, Rumlar xxiv, 18, 138, 167, 333, 338, 408, 543, 593, 599, 600, 603, 645, 682, 732, 743
 Rumeli 6, 19, 171, 188, 340, 341, 365, 521, 615, 618, 629, 632, 633, 648, 659, 685, 742, 749, 766, 773, 774
 Rumenler 337, 630
 Rus xvi, 34, 36, 48, 56, 63, 239, 267, 269, 322, 330, 342, 344, 513, 532, 536, 539, 571, 591, 601, 660
 çaricesi 130, çarları 127, 131, 156, entelijensiyası 525, entrikaları 152, Hristiyan milleti 543, liberalleri 555, Ortodoks Hristiyanlığı 124, Ortodoks Semineri 546, Rusça 403, 523, 536, 538, 545, 569, Rusçuk 270, 328, Rusçuluk ideolojisi 525, Ruslar 57-59, 62, 65, 66, 70, 71, 87, 104-107, 111, 112, 128, 131, 135, 148, 149, 151, 154, 157, 158, 202, 223, 243, 265, 268, 274, 277, 316, 328, 331, 379, 399, 404, 455, 533, 534, 598, 613, 670, 716, Türkistan'ı 331, Türkleri 618, ve Sovyet 518, ve Tatar okulları 538, ve Türk 126
Russian World 113
 Rusya 2, 21, 27, 28, 56, 60, 64, 65, 74, 80, 84, 90, 97, 106, 115, 119, 121, 122, 125, 127, 129, 130, 132-134, 138, 140, 141, 144-147, 150, 153, 155, 156, 161, 163, 167, 201, 205, 221, 222, 227-229, 235, 247-251, 255-257, 259, 260, 265-271, 275, 302, 317, 324, 327, 332, 333, 338, 341, 342, 355, 363, 364, 380, 384, 386, 391, 394, 398, 407, 410, 430, 435, 437, 448, 464, 480, 492, 514, 516, 519, 520, 524,

- 525, 531, 532, 534, 540, 541, 543, 544, 547-549, 551-553, 555, 560, 561, 563, 566, 567, 611, 614, 633, 695, 696, 698, 707, 720, 722, 736, 756, 759, 763-767, 774
Devlet Şurası 527, göçmenleri 176, 733, kapitalizmi 522, 523, Müslüman entelektüel uyanış 545, Müslümanları 19, 121-123, 126, 129, 130, 133, 139, 141, 143, 149, 156, 159, 160, 205, 513, 514, 516, 518-520, 522, 525-527, 531, 543, 544, 546, 550, 551, 552, 554-557, 560, 562, 564, 566, 568, 598, 611, 700, 706, 707, 721, 723, 748, Tatarları 553, Türkleri 20, 679, 680, 683, 696, ve Avusturya 265
ruşen-fikir 179
rüşdiye 178, 181-185, 623
- Sabah* 220, 542, 627
Sabri Bey 310
Sabri Efendi 582
Sabunji, John Louis 367, 460
Sadakat 220, 717
Sadık Bey 435, 481
Sadık el-Müeyyed 485
Sadık Rifat Paşa 15
Sâdi-i Şirazi 609
Sadrazam Âli Paşa 251
Sadrazam Mustafa Reşid Paşa 145
Sadri Maksudi (Arsal) 556, 679
Safa, Peyami 709
Safeviler 740, 741
Saffet Paşa 97, 457
safkan Türkçüler 732
Sağırlar ve Körler Okulu 309
Sahâbe 200
Sahib Giray 124
Sahra 76, 253, 478, 480, 486, 511
Sahra Çölü 251
Sahyun 378
Said Halim Paşa 301, 582
Saint Petersburg 63, 219
Sait Paşa 246, 309, 351, 391, 396, 645, 674
Salih Keramet Nigâr 730
Salisbury 264-266, 327, 330, 403, 480, 503
Salname-i Türkî 552
saltanat 120, 211, 360, 414, 415, 418, 450, 578, 719
Samerra 371
Sami Bey 507
Samih Rifat 618
Samipaşazade Sezai 224, 673, 699
sanat 372
Sanayi-i Nefise Mektebi 311
sancak 588
Sancılı Zamanlar (Stirring Times) 639
sansür 244, 245, 360
saraylar 290
Sardou, Victorien 612
Sarekat İslâm (Müslüman Birliği) 98
Sarf-ı Türkî (Türkçe gramer) 625
Sarı Saltuk 740
Sason 402
Sâtı el-Husri (Sâtı Bey) 702
Savonarola 335
Sayda-Lübnan 368
Scalieri-Aziz Bey 306
Schuyler, E. 318
Sebilü'r-Reşad (1908-1912) 554, 732
Seignobos, Charles 680
sekreterler (kâtipler) 577
sekülerizm 208, 282, 384, 408, 414, 415, 442, 516, 517, 583, 608, 632, 682, 689, 701, 706, 744,

- 745, 750, 767, 777, 778
milli kimlik 538
Selahaddin el-Kasımı 642
Selâmi Mustafa Tekkesi 207
Selânik 270, 288, 300, 320, 321, 358,
380, 401, 632, 649, 657, 675, 694
Selçuklular 16, 588, 630, 654, 677,
703, 738, 739, 742
self-determination 530
Selim I. (Yavuz) xiv, 130, 143, 146,
147, 461, 726
Selim II. 224
Selim III. xvii, 11, 88, 89, 167, 201,
224, 413, 578
sema gösterileri 319
Semerkand 141-143, 146
Sened-i İttifak xxi, 167
Seniha Sultan 129, 681, 730
Senusi-Osmanlı 484
Senusiler 38, 39, 75, 76, 80, 358, 483-
486, 488, 490, 491, 760
Sepoy (Sipahi) İsyanı 55, 132, 767
Serbest Cumhuriyet Fırkası 321, 695
Sergüzeşt 673
Seringapatam 86, 88, 89
Serkeş el-Katiri 359
Servet-i Fünun 671
Sevr Antlaşması 645
Seyahatname (Evliya Çelebi) 314, 356,
675
Seyla 503
Seyyid (Seyd) Ahmed Barelvi 35, 39,
46, 50-55, 591
Seyyid Abdurrahman 375
Seyyid Ahmed Han 54, 393
Seyyid Ahmed ibni Sultan 101
Seyyid Ali bin Hammud 508, 509
Seyyid Ali Pak 369
Seyyid Bergas 506, 508
Seyyid Ebu'l-alâ el-Mevdudî 35
Seyyid Ebubekir bin Abdi Rab 101
Seyyid Fadl Paşa 460
Seyyid Hamza 485
Seyyid Hasan Hayrullah Efendi 154
Seyyid Hüseyin 423, 424
Seyyid ibni Şeyh Ali 101
Seyyid İbrahim Senusi 493
Seyyid II. Halife 509
Seyyid Mahmud 393, 394
Seyyid Mansur 150
Seyyid Mecid 506
Seyyid Mehmed Necmeddin 150
Seyyid Mehmed Ömer Han 144
Seyyid Meku ibni Sultan Ahmed 101
Seyyid Muhammed İbni Sultan 101
Seyyid Muhammed Şevki 486
Seyyid Murtaza 424
Seyyid Safir 463
Seyyid Said 505, 506
Seyyid Said Zanzibar 505
Seyyid Senusi 494
Seyyid Sultan Said bin Ahmed 505
Seyyid Yakub Efendi 107
Sezai 225
Sezar ve Allah xv
Shams al-Din (Şemseddin) 199
Shaw, Robert 105
Shukla 107
Shumpeter, Joseph 30
sıbyan okulları 180, 184
sınıf egemenliği aracı 12
sınıf xix, xx, 165, 585, 778
sınıfsız 295
Sırat-ı Müstakim 50, 54, 299, 554,
732
Sırbistan 129, 172, 220, 257, 262,
263, 265, 271, 272, 302, 388,
600, 631, 684, 765
Sırbistan'ın Shakespeare'i 328
sırkâtibi 678

- Sırp-Hırvat 197
 Sırlar 18, 122, 131, 197, 257, 265, 271, 272, 277, 328, 337, 521, 550, 592, 630, 638, 659, 685, 724
 Sibillan muharebesi 45
 Sibir 518
 Sibirya 71, 123, 127, 157
 Sicill-i Osmani 675
 sicill-i nüfus 601
 Siegel, James T. 98
 Sihler 52
 Siirt 590
 Silifke 463
 Silistre ve kalesi 613
Silsilename-i Khwajan-ı Naqhiband 199
 Simav 231
 Simavnalı Şeyh Bedreddin 740
 Simbirsk (Uliyanovsk) 527, 534, 718
 Sina Yarımadası 471
 Sincar 378
 Singapur 436, 511
 Sipahi 166, 173, 666
 Sir Henry Elliot 304
 Sir Percy Cox 44
Sirac (Işık) 612
 Sirenaika 75, 76
 Sirhindi, Ahmed, 35, 46, 50, 199, 200
 Siri Derya 559
 sitare-i şerif 424
 Sivas 588
 sivil toplum 577
 Sivrihisar 203
 siyasi elitizm 779
 siyasi 361
 İslâm 429, liberalizm 312, 361, 513, özgürlük 230, 245, 544, üniterlik 525
 Siyonistler 566
 Siyonizm 602
 Slavlar 131, 257, 277, 328, 341, 521, 526, 569, 575
 Ortodoks Hristiyan 222, 532, Yardım Komitesi 526, Slavofiller 148, 550
 Smirnov, V. D. 720
 Smith, Anthony D. xiii, 18, 30, 702
 Smith, W. C. 28
 softalar 188, 294, 295, 298
 Sofya 270
 Sokolo 405, 510
 Somali 489, 506
 son Osmanlı halifesi 729
 Sorbonne Üniversitesi 741
 Sorel, Albert 693, 719, 721
 sosyalizm xxii, 185, 556, 714
 sosyo-kültürel xx
 sosyolojik model 715
 Sovyetler Birliği 67, 158, 159, 198, 269, 426, 524, 529, 535, 548, 553, 557, 561, 563, 568, 584
 Türkleri 569
 soy (akraba grupları) 576, 697
 Söğüt 421, 677
 sömürgecilik 330, 408, 429, 640
 St. Petersburg 59, 117, 526, 527, 531, 533, 540, 555, 559, 694, 764
 Stalin 67, 531, 563, 565, 568, 735
 Stanley, Edward Henry 266
Statesman 391
status quo ante bellum (savaştan önceki durum) 257
 Steve Hahn xxviii
 Stolipin, Piyetr A. 539, 557, 565
 Stowe, Harriet Beecher 673
 Stratford Canning 136, 173, 327, 621
 Straus, Oscar S. 432, 433
 Strauss, Johann 418
 Stroheimer, Martin 178
 Suakin (Suevvakin) 502, 503

- Subaşı Köyü 128
 Subaylar Ayaklanması 498
 Sudan 318, 402, 439, 464, 479, 489, 498, 501-504, 508
 sufi 35-37, 45, 46, 51, 77, 78, 141, 163, 193-195, 203, 205, 497, 632, 639, 693, 714, 738, 740, 741, 761
 baba 739, uyanış 8, 9
 Suhumkale (Şuhumi) 157
 Sukarno 98
 Sultan 448
 Sultan Abdullah 100, 101
 Sultan Ali Dinar 488
 Sultan İbrahim 92
 sultan 152, 211, 217, 283-286, 290, 343, 344, 449, 452, 453, 456, 459, 460, 462, 463, 464, 467, 508, 578, 584, 585, 756, 757, 762
 halife 9, 138, 141, 146, 148, 156, 362, 442, 475, 508, 530, 544, 585, 689, 700, 759
 Sultangaliyev 565
 sultani 182
 sultanlık 316, 413, 438, 442
 Sultanov 534, 551
 Sulu Adaları 434
 Müslümanları 433
 Sumatra 91-93, 95, 98, 119, 429, 436
 Müslümanları 97
 Sunley 101
 Suphizade Ayetullah 220
 Suriye 19, 41, 73, 116, 126, 134, 169, 171, 236, 256, 304, 325, 339, 342, 356, 357, 378-379, 381, 398, 407, 408, 441, 451, 463, 464, 469, 472, 475, 479, 491, 587, 595, 601, 623, 641, 642, 703, 739
 Arap Kongresi 642, aristokrasisi 469, Suriyeliler 387, 469, 594, 630, Türkmenleri 740
 Surre Alayı 424
 Sursuklar 469
 Suski el-Hac Hasan 206
 Suudi Arabistan 36, 42, 44, 45, 81, 82, 114, 116, 298, 426, 467, 476, 769
 sübjektivizm 672
 Sühreverdiyye 51
 Süleyman Nazif 672
 Süleyman Paşa 237, 566, 625, 713
 Süleymanlılar 195
 Süleymaniye Camii 204
 Süleymaniye Elyazması Eserler Kütüphanesi 214
 Sünbül 194
 Sünnet 56, 208
 Sünni-Şii 150, 367
 Sünniler 143, 159, 200, 274, 299, 368-370, 372-376, 378, 379, 421, 424, 467, 569, 740
 Süryaniler 600
 Süveyş Kanalı 108, 470
 Süyebaşı 718
 Svat ahu (dinî lider) 154
 syllogos 600
 Şaban 188
 Şabani 194
 Şafii 223
 Şah Abdülaziz 50
 Şah İsmail 368, 373
 Şah İsmail Şiiliği 143
 Şah Veliyullah Dehlevi 35, 50
 Şam 73, 162, 183, 186, 192, 199, 203, 241, 252, 253, 283, 398, 424, 440, 463, 469, 470, 473, 666
 Merkez Komisyonu 472, Süfiyye türbeleri 423

- Şamanizm 197, 739
 Şamlı Şeyh Mahmud Ebu Şemmat 358
 Şammar 44
 Şapsug (Çerkez) 290
 şarap ihracatı 282
 Şavat Ali 476
 Şazede Sultan 390
 Şazede Sultan İbrahim 390, 452
 Şazeliye 357, 358
 Şebbsuz 58
Şecere-i Türki 566
 Şefika Gaspıralı 718
 Şefkat 419
 Şehabeddin Süleyman 674
 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi 75, 485
 şehir entelijensiyası 178
 Şekib Arslan 440
 Şemseddin (Günaltay) 649, 679
 Şemseddin Sami (Fraseri) 142, 450, 618, 626, 627, 636, 667
 şer'i 180
 şeriat mahkemeleri 326
 şeriat xv, 47, 70-72, 101, 137, 177, 180, 190, 209, 284, 297, 347, 447, 725, 726
 Şerif Abdullah 377
 Şerif Abdülmuttalib 458
 Şerif Hüseyin 45, 475, 476, 639, 642
 Şerif Hüseyin Paşa 456, 457
 Şerif Muhammed Maruf 505
 şerif 73, 96, 451, 476, 496
 Şestakov, A. V. 66
 Şevket Süreyya (Aydemir) 701
 Şevki Celalettin 441
 Şeybaniler 143, 518
 Şeyh Abdullah 118
 Şeyh Abdullah bin Faysal ibni Suud 118
 Şeyh Abdülkadir Geylani 70
 Şeyh Ahmed Dağıstanlı 203
 Şeyh Ahmed Efendi 377
 Şeyh Ahmed Efendi Dağıstani 283
 Şeyh Ahmed Sirhindi 199
 Şeyh Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi 203
 Şeyh Ali Bey 481
 Şeyh Ata 206
 Şeyh Ebulhuda es-Sayyadî 342, 356
 Şeyh el-Mehdi 486
 Şeyh Halid 39, 46, 192, 204
 Şeyh Halid Şehrizarî Zaruga 200
 Şeyh Halife 117
 Şeyh Halil Harputi Efendi 463
 Şeyh Hamza 201, 202
 Şeyh Hamza Zafir 482
 Şeyh Hüseyin el-Cisr 178
 Şeyh İsmail 95
 Şeyh İsmail el-Kurdumi 201
 Şeyh Mahmud el-Müfti 254
 Şeyh Mansur Uşurma 57, 58
 Şeyh Mehmed Esad Efendi 206
 Şeyh Muhammed bin Zafir el-Medenî 485
 Şeyh Muhammed el-Halife 116
 Şeyh Muhammed el-Yaraghi 61, 201
 Şeyh Muhammed Zafir el-Madanî 357
 Şeyh Muhiddin 463, 656
 Şeyh Said Efendi 370
 Şeyh Süleyman Efendi 393
 Şeyh Süleyman el-Baruni 491
 Şeyh Şamil 37, 42, 56, 60-63, 65-67, 69, 70, 73, 97, 135, 140, 156-158, 201, 202, 206, 533, 760
 torunu Said Bey 70
 Şeyh Taha Efendi 370
 Şeyh Tahir el-Cezayiri 594
 Şeyh Ubeydullah 435
 Şeyh Ubeydullah Ahrar 193
 Şeyh Yahya 377

- Şeyh Zafir Efendi 319, 358
 Şeyh Zeynullah bin Habibullah 205
 Şeyh Ziyaüddin Halid'i (Şehrizorî) 73
 şeyh 39, 55, 56, 195
 Şeyhülharem (Medine muhafızı) Hayrullah Efendi 458
 Şeyhülislâm Ahmed Muhtar Efendi 237
 Şeyhülislâm Hayrullah Hasan Efendi 298
 Şeyhülislâm Musa Kâzım 448
 şeyhülislâm xiv, xv, 154, 156, 157, 192, 298, 300, 303, 332, 413, 414, 416, 423, 486, 493, 494, 575, 576, 686, 689, 707, 745, 757, 768
 Şihlik 378
 Şia 374
 Şia ahundları 369
 Şihabeddin Mercani 127, 545
 Şii İran 84
 Şii dinî lider 368
 Şii-Sünni 338, 373, 374
 Şiilik 274, 367, 369-372, 374-376, 435, 760, 766
 Şikago Fuarı 319
 Şimal Türkleri 546
 Şinasi 670
 Şir Ali Han 154-156, 263
 şirk 40
 Şirvan 150, 201
 Şirvanizade Ahmed Hulusi Efendi 154, 263
 Şura 546
 Şurayı Devlet 377, 452, 584
 Şuşa 695
 Şükrü Efendi 507
- Taaddüd-i Zevcat* 663
 taassup 43, 725
- Taba Limanı 471
Taba-i el-Istibdad (Despotizmin Doğası) 641
 Tabul 469
 Tacik 561
 Tacikistan 569
 Tacikler 519
 taç giyme 415, 416
 Taftazani 727
 Tahir Efendi 676
 Tahir el-Cezairi 440, 642
Tahlisü'l-lbriz 643
 Tahran 369, 435
 tahrirler 599
 Tahsin Paşa 288, 294, 308
 Tahtavi 620, 643
 tahvil 260, 261
 Taif 69, 129, 298, 304, 455
 takdir-i ilâhî 179
 taklit 40, 178, 225, 240, 273, 297, 688
Takvim-i Vekayi 217
 Takvimhane 425
 Takvimler 244
Takvimü's-sinin 500
 Takviyetü'l-İmam 54
 Talat Paşa 323, 649, 650, 700, 710, 748
 Tamim-i Maarif Cemiyeti 549
 Tanca Şerifi 496
Tanin 747
 Tanpınar, Ahmet Hamdi 365
 Tanzimat xvii, 11, 139, 164, 173, 252, 255, 282, 311, 313, 326, 332, 333, 347, 449, 565, 578, 582, 586, 591, 592, 597, 607, 620, 664, 670, 679, 685, 698, 716, 722, 727, 728, 740, 743, 768, 776
 Tarde, Gabriel 693, 704, 719

- tarım 166, 170, 176, 208, 210, 296,
340, 758, 759
müteşebbisleri 177, tarımsal elit
tabakası 297
- tarih 539
Tarih-i Âlem 625
Tarih-i Cevdet 347
Tarih-i Devlet-i Osmanîyye 674
Tarih-i Edebiyat-ı Osmanîye 674
Tarih-i Kadim 671
Tarih-i Kebir 50
Tarih-i Lütîfi 542
Tarih-i Osmani Encümeni 677-679
tarihbilim 541
tarikatlere 11, 13, 80, 81, 196, 202,
206, 319, 356, 358, 398, 588, 778
Tarikatü'l-Hanîfe 359
Tartar veya Tatar 546
tasarruf (tımâr) 758
tasavvuf 23, 32, 45, 64, 70, 77, 208
Tasvir-i Efkâr 217, 218
Taşkent 71, 104, 112, 142, 146, 560
Taşlak Müftüsü Mehmed Efendi 277
Taşlıca Müftüsü Mehmed Nureddin
439
Taşlıca Müftüsü Mehmet Efendi 388
Taşnak Derneği 402
taşra xx, xxiii, 187, 316, 587
entelijensiyası 178, eşrafi 722,
756, 758, 778, orta sınıf 772, seç-
kinleri 185
- Tatar 127, 128, 158, 339, 514, 519,
521, 522, 536, 537, 539, 545,
552, 557, 558, 564, 568, 636,
700, 718-720, 723, 732
İslâmcı 322, mollaları 538, Müslü-
man entelijensiyası 538, Tatarca
523, 536, ve Kazak 523
- Tatar* 545
Tatar Cemiyet-i Hayriye 554
- Tatarcık Abdullah Efendi 42
Tatareskiya 527
Tataristan 546
Taylor 387
Tazminat dönemi 333
Tearuf-ı Müslimin 554
tecdit (yenileşme) 35
teceddüd 364
tedrisat 540
tefekür 549
Tekinalp 604
tekke 194
teknoloji 710
telgraf 131, 262
telgraf merkezleri 186
Telhis-i Amal-i Vatanperverane 244
Temaşa-i Dünya 313
Teodor Kasap 220
teokrasi 320, 334, 595, 596
tepkî 11
Terakki 220
Terakki ve İttihad 656
terakki 179
Tercüman 245, 289, 367, 552, 719
Tercüman-ı Hakikat 223, 241, 245,
278, 285, 361, 364, 396, 666, 671
Tercüme Bürosu 138, 449
Terek Irmağı 56
teritoryal 325, 441, 770
Tesalya 271, 276, 330, 400, 403
Tetimme-i Rabia Medresesi 423
Tevazin 481
Tevfik Fikret 671
Tevfik Paşa 317
tevhid 84, 338, 368, 373, 586
tevhid-i etrak (Türklerin birleşme-
si) 731, tevhid-i İslâm 731, tevhid-
i vücud 51
- Tevrat 521
tezakir-i Osmaniye 601

- The New York Times* 534
 Theodore Chu 246
 Thompson, E. P. 30
 Tıbbiye 716
 tımar xx, 166, 419, 578
 tıp 183
 Tibi, Bassam 640
 Ticaniler 73, 194, 196, 497
 ticaret 166, 208, 309
 serbestliği 755, ve ziraat okulları 183
 Tiflis 527, 530
 Timur (Timurlenk) 83, 104, 141, 142, 224, 516-518, 520, 727
 Timurbek Asarbekov 535
 Tir-i Müiğan Kadınefendi 290, 292
 tiyatro 299
 Togan, Zeki Velidi 565, 679, 680
Tom Amca'nın Kulübesi 673
 Topçubaşı(yev) 535
 Topkapı Sarayı 290-292, 415
 Kütüphanesi 314
 Toprak Kanunu 169
 Toprak Reformu Kanunu xxiii
 toprak 577, 609, 611, 635, 761
 mülkiyeti xxiii, rejimi ve mülkiyet xx, 186
 Toprak, Zafer 683
 Toprakları Geri Alma Yasası 49
 Toros 587
 Toynbee, Arnold 11
 töre 284
 Trablus 483, 486, 489, 509, 510, 688, 719
 Trablusgarb 74, 75, 251, 252, 397, 433, 464, 478, 479, 482, 487, 489, 492, 510, 511, 611
 Trablusşam 115, 178
 Trabzon 65, 186, 274
 Trakya 128, 600, 684
 tramvay 299
 Transkafkasya 519
 transnasyonal 519
 Transvaal 430
 Travancore 86
 Travnik 197
 Treub, Marie W. F. 98
 Tso Tsung T'ang 111
 Tuareq 510
 tuğ'u (at kuyruğu) 417
 tuğra 417-419
 tuğrakeş 417
 Tuna 176, 188, 269, 270, 584, 613, 615, 616
 Tunahan, Süleyman Hilmi 195
 Tunalı Hilmi 746
 Tunaya, Tarık Zafer 688, 704, 706
 Tunus 24, 27, 74, 76, 251-253, 278, 357, 395, 398, 401, 477, 478, 482, 486, 489, 492, 498, 611
 Tunus Beyi 397
 Tunuslu Ali Nureddin Yaşrutı 505
 Tunuslu Hayreddin Paşa 395
 Turan 144, 567, 696, 717
Turan 695
 Turan Kuskulov 568
 Turfan 105
 Turgenyev, İvan S. 550
Türkiyya 499
 turquerie 566
 tutucu İslâmcılar 168, 708, 749, 758
 Tuzla Müftüsü Mehmed Tefik Efendi 341
 tüccar 577
 Türbeleri Koruma ve Yaşatma Derneği 731
Türk 666, 720, 724, 726, 726
Türk Derneği 696, 698, 735
Türk Edebiyatı Tarihi 674
Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar

- 735, 738
Türk Sözü 700
Türk Tarih Encümeni 288, 679, 736
Türk Tarih Kurumu 679
Türk Tarih-i Edebiyatı Dersleri 674
Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti 679
Türk Yılı 627, 653, 718, 721, 723
Türk Yurdu 546, 642, 697-699, 717, 722, 732
Türkçülüğün Esasları 653, 701, 710, 713
Türkçülük Nedir? 701
Türk xxiv, xxv, 6, 11, 197, 205, 277, 313, 346, 353, 381, 496, 516, 521, 541, 542, 552, 560, 566, 574, 599, 604, 615-618, 623, 628, 631-634, 638, 648, 651, 654, 659, 660, 669, 674, 676-678, 683, 684, 689, 698, 702, 712, 726, 729, 732, 737, 749, 750, 763, 771, 774
 Alevileri 588, aşçılık sanatı 291, burjuvazisi 722, 747, devleti 621, dili 182, düşmanı 258, edebiyatı 712, 770, entelijensiyası 179, folk müziği 711, halk edebiyatı 738, Hükümeti 349, İslâm 144, kavmi 703, Kurtuluş Savaşı 37, 484, milleti xiii, 335, 553, 566, 743, 745, milliyetçiliği 19, 145, 206, 541, 604, 617, 625, 632, 653, 654, 679, 691, 693, 701, 708, 720, 743, 744, 750, 752, 771, 773, modernizmi 775, musikisi 299, 711, 712, Ocağı 698-700, Ocakları 417, 751, Şiileri 424, Tarih Kongresi 679, Tarih Kurumu 721, Tarih Tezi 679, Tarihi Tetkik Cemiyeti 721, Türkçe xxv, 20, 227, 234, 241, 362, 365, 552, 574, 575, 623, 625, 626, 628, 635, 641, 643, 644, 646, 660, 665, 677, 687, 696, 711, 713, 749, 752, Türkçülük 18, 422, 517, 531, 553, 556, 562, 566, 604, 605, 659, 660, 669, 677, 681, 687, 689, 690, 693, 694, 698, 701, 708-710, 714, 717, 726, 732, 743, 746, 771, 774, 775, ve Amerikan 432, ve Arap 354, ve Fransız 481, ve İslâm 593, 630, 695, ve Kafkas 359, ve Moğol 576, ve Rus Savaşı 63, 407, 631
 Türki (Türk) 159, 198, 513, 515, 516, 520, 531, 546, 552, 553, 559, 568, 621, 680, 696, 711, 770
 Türkistan 112, 144, 146, 223, 530, 559, 561, 660
Türkiyalılık 682
Türkiyat Mecmuası 736
 Türkiye xvi, xvii, xx, xxviii, 3, 12, 56, 67, 143, 168, 169, 180, 185, 195, 230, 259, 262, 266, 268, 271, 276, 277, 281, 316, 318, 333, 352-354, 361, 362, 404, 409, 414, 425, 426, 457, 509, 510, 517, 519, 530, 545, 568, 569, 636, 638, 639, 646, 647, 651, 652, 654, 655, 675, 687, 695, 705, 714-716, 729, 730, 731, 732, 734, 735, 739, 744, 750, 752, 753, 757, 765, 778, 779
 askerler 353, dış borçları 326, Türkiye Büyük Millet Meclisi 475, Türkizm 566, 569, Türkler xxv, 6, 16, 259, 266, 274-276, 278, 285, 323, 354, 363, 364, 387, 406, 416, 421, 422, 431, 451, 454, 575, 592, 593, 599, 603, 616, 618, 622, 626, 634, 641, 642,

644, 652, 655, 662, 664, 667,
668, 671, 676, 703, 708, 711,
726, 732, 733, 738, 744, 747,
748, 751, 752, 771, 773, 775, ve
Fas 497

Türklerin İslâmlaşması 517

Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri
675, 676

Türkleşme 658

*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaş-
mak* 567

Türkleştirme 3, 650, 778

*Türkleştirmek, İslâmlaştırmak Avru-
palılaştırmak* 567, 695

Türklük 18, 20, 562, 636, 659, 677,
687, 693, 697, 699, 709, 712,
717, 729, 750, 770

Türkmen-Oğuzlar 655

Türkmenistan 149, 569

Türkmenler 145, 198, 339, 387, 740,
741

Türkoloji 566

Tütün İsyanı 379

Ubıh 290, 591

Ufa 528, 538, 551

ukr 172

Ukrayna 569

Ulahlar 630

uleebalang (mahallî derebeyleri) 92,
98

ulema 79, 98, 100, 133, 178, 190-
192, 213, 214, 286, 299, 303,
311, 380, 524, 762

Ulu Muhammed 124

Uluğ Bey 142, 727

Ulûm 232

ulûm 179

ulum-ı âliye-i diniye 180

Ulus 321

ulus-devlet 14, 715, 753

ulusal 548, 635

komünizm 568, kültür 586, 587,
marş 418

Umar Tal 510

Umman 118, 461, 465, 467, 505

umran 15

Ural 515

Ural-Altay 709

Urallar 514, 544, 560

Urduca 52, 54

Urgama 397

Urquhart, David 660

Us, Hakkı Tarık 189

usul-i cedid (yeni yöntem) 538, 551

Utarit 288

Uttar Pradeş 46

uyanış hareketleri 33, 36-38, 77, 78,
79, 80-81, 92, 120, 233, 241,
325, 439, 597, 755, 759, 776

uygarlık 15

Uygur 16, 665

Uygurca 113

Uzak Asya 119

Uzbek 514

Uzlar 630

Üç Cereyan 709

Üç Tarz-ı Siyaset 720, 724, 732

Üçüncü Bütün-Rusyalı Müslümanlar
Kongresi 556

Ülgün (Dulcigno) (Ulcinj) 330

Ülken, Hilmi Ziya 218

Ülkü 736

ümera 664

ümmeť xiii, 17, 24, 27, 32, 33, 36,
200, 217, 230, 280, 338, 574,
579, 595, 641, 703, 706, 708, 709

Ümmü'l-Kura' (Köylerin Anası) 641

üniter millet-devlet 338

- üniversite (sultaniye) 182
 Ünsizade Celâl ve Said kardeşler 547
 Ünver, Fadıl 48
 Ürdün 56
 Üsküdar Özbekler Tekkesi 206
 Üsküp 684
 Üss-i İnkılab 361, 664
 Üstad-ı Avval (Evvel) 534
 Üveysi 506
- Vaday 75, 405
 Vadi el-Fasi 481
 Vahideddin 475, 581, 650
 vahşi Türk 257
Vak'a-nuvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi 106
 vak'anuvîs 107, 347
 Vaka-i Ahmedi 50
 Vakfiye 47
 vakıf 1, 7, 48, 49, 161, 148, 166, 191, 380, 422, 555, 561
 ve imaret 46, 47
 Vakıflar Bankası 48
 Vakıflar Genel Müdürlüğü 48
Vakit 220, 223, 367, 396, 542
 Vali I. Abbas 204
 Valide Sultan 292
 Valide Sultan Camii 311
 Validem 673
 Vamberg, Arminius 25-27, 198, 273, 282, 293, 544, 607, 668
 Van 387, 388, 590, 651
 varis ve tilmizler 195
 Varna 328
 vasal 130, 133, 520
 Vatan Partisi 399
Vatan yahut Silistre 611, 616, 618, 631, 663, 717
 vatan 5, 223, 320, 325, 350, 441, 530, 560, 608-610, 612-615, 617-620, 637, 643, 769
 şairi 617
 Vatandaşlık Kanunu xviii
Vazife 717
 Vehhabîler xiv, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 49, 74, 77, 82, 90, 115, 200, 344, 398, 452, 505, 638, 729, 759
 Veli 448
 Veli Han Töre 104
 Veliyullah 51
 vergi 379, 380, 381
 vergi mültezimi 756
 Verny (Almatı, Almaata) 146
 Versailles Sarayı 86, 291
 Veziriazam Karamani Mehmed Paşa xiv
 Vezneciler semtinde Kuyucu Murad Medresesi 423
 vîjitalizm 42
 Vilayat Ali 51
 vilâyet 588
 vird 70
 Vis'ler (Üveys) Kazaklar 71
 viskonsül Halil Halid 464
 Viyana 127, 409
 Vodinalı Ömer Hulusi 625
 Volga 123, 126, 515, 555
 Tatarları 522
 Volkan 300
 Voll, John O. 35
 Voltaire 363
 Von der Goltz 650
 Vurguma Kabilesi 481, 611
 Vuslat 673
- Waday 488, 510
 Waddington, William Henry 480
 Wallerstein 297
 Weber, Max 30, 413, 577, 578
 Wellesley 88, 89

- Werner, Franz von 27
 Wilhelm, Kayzer 408
 William Sunley 100
 William White 402
 Wilson, C. W. 387, 400
 Wisconsin Madison Üniversitesi xxviii
 Wittek, Paul 741
 Wolfe, Henry Drummond 503
- Xinjiang (Sankiang=Yeni Eyalet) 113
- yabancı sermaye 296, 297
 Yafa-Kudüs 473
 Yahudiler 150, 268, 323, 326, 339,
 342, 358, 363, 426, 521, 552,
 599, 629, 633, 644, 724
 Yahya Efendi Tekkesi 319
 Yahya Kemal (Beyatlı) 684
 Yakub Bey 102, 103, 105-107, 109-
 113, 119, 151
 Yakub Töre Han 105, 106, 152
 Yaltkaya, Şerafeddin 707
 Yankand 108
 Yanya 627
 Yarbay Kohler 315
 yardımlaşma derneği 253
 Yarkend 102, 105
 yasak gazeteler ve kitaplar 244
 Yassıada 737
 Yaşrutıye tarikatı 505
 yatılı okullar 185
 yaver-i ekrem 352
 Yavuz Selim 442, 621
 Yavuz Selim Camii 731
 Yedişehir hükümdarı 109
 Yekdest 199
 Yekta, Rauf 711, 712
 Yeltsin, Boris 71
 Yemen 183, 199, 236, 338, 342, 344,
 359, 368, 376, 377, 379, 446,
 463, 466, 469, 471, 630
 Valisi Mustafa Paşa 96, Yemenli
 Seyyid Safir Efendi 462, Zeydileri
 376
 yemin 415
 Yeni (Genç) Osmanlılar xviii
 Yeni Mecmua 700
 Yeni Osmanlılar xix
 Yeni Türk Elifba Komitesi 547
 Yeni Yol 547
 yeni Alman vatani 342
 yeni ile eski 313
 yeni Osmanlı orta sınıfları 247
 yeni tipte sosyal değişme xvii
 yeni toplumsal sınıflar 513
 Yenice-Vardar'daki Yazıcı Mehmed
 Camii 423
 Yeniçeriler 11, 143, 173, 201, 452,
 578, 711
 yeniden İslâmlaştırma 3
 yeniden yapılandırma 635
 yenileşme 539
 yenilikçiler 192, 233, 348, 540, 545,
 662, 692, 756
 Yenipazar 439
 yerli 634
 Yesevi tarikatı 739
 Yesi (Türkistan) 141, 146, 198
 Yezidiler 378, 601
 Yıldız Albümleri 307
 Yıldız Köşkü 238, 239
 Yıldız Köşkü'nün Sırrı 244
 Yıldız Kütüphanesi 310
 Yıldız Sarayı 240, 288, 291, 293, 299,
 300, 308, 309, 342, 348, 352,
 358, 374, 428, 509, 590
 yobazlık 225, 725, 778
 Yomut 149
 Yozgat 355
 yöneticiler 577

- Yugoslav çok-kültürlülüğü 197
Yugoslav Müslümanları.197
Yunan Harbi 572
Yunanistan 3, 129, 131, 271, 272, 313, 314, 330, 354, 400, 402, 403, 431, 600, 630, 684
Yunan 491, 569, 659, Yunanlılar 130, 272, 276, 283, 316, 326, 331, 337, 550, 566, 573, 599, 683, 685
Yunus Emre 738
Yunusoğulları 719
yurttaşlık 229
Yusuf Tahir 534
Yüksek Eğitim 309
Yüksek Konsey 100
Yüzbaşı Ali Kâzım 108
zabt u teshir 112
Zafar vilâyeti 359
Zafir el-Medani Tekkesi'nin (Ertuğrul Tekkesi) 342
zalim 257
Zamboanga 433
Zan 58
Zanzibar 505-509
Zarifi, G. 282, 600
zaviye 75, 485
Zebur 521
Zeine, Zeine N. 640
zekât 53, 78
Zeki Paşa 483
Zenbilli Ali Cemali Efendi xiv
Zeyd bin Ali Zeynelâbidin 376
Zeydiler 344, 368, 376, 457
Zeylan (Zilan) 533
Zeynelabidin Tagiev 534
Zeynullah el-Kazani 206
zımmi 136
zikirciler 71
zilyet 172
ziraat xx, 309
Ziver Efendi 509
Ziya Gökalp 19, 187, 566, 567, 605, 632, 635, 641, 653, 654, 662, 667, 684, 689, 691, 690, 692-695, 697, 698, 699, 700-705, 706-717, 718, 720, 726, 733, 734, 735, 737, 738, 743, 744, 746, 747, 748-750, 753, 773, 774
Ziya Paşa xviii, 232, 243, 283, 303, 625
Ziya-i Kafkasya 547
Ziyaeddin Gümüşhanevî xxiii, 196, 204, 206
ziyalı 179
Zoe (Sofya) 124
Zografos 600
Zohrab 387, 456, 457, 459
Zola, Emile 672
zulüm (tiranlık) 286, 361
zührevî hastalıklar 688

İslâm'ın Siyasallaşması, Türkiye'nin yetiştirmiş olduğu en önemli bilim adamlarından olan; yıllarca çalışmalarıyla ülkemizin siyaset ve sosyal bilimlerine katkılarda bulunmuş Kemal H. Karpat'ın, kendi ifadesiyle "meslekî hayatı boyunca zihninde yoğurduğu" en önemli eseridir.

Eserde, özellikle imparatorluğun son dönemlerinde II. Abdülhamid'in dış siyasetinin devletin bütünlüğünü korumaya yönelik anlayışına, eğitim sisteminin yeniden biçimlendirilmesine, saltanatın siyasi gücünün artırılmasına yer verilmiştir. Karpat, padişahın son saltanat yıllarında ortaya çıkan değişmelerle birlikte, istibdata yönelik eylemlerin nasıl bir rejim değişikliğine ve hürriyet özlemlerine kaynaklık ettiğini de geniş bir düşünsel çerçeve içinde incelemektedir.

Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan Türklerin büyük çoğunluğunun "orta yolda", modernist, ilerici ve demokratik düşünceli olduğunu öne süren, ama aynı zamanda da dinin emirlerini yerine getirsin veya getirmesin Müslüman olduklarını savunan Kemal H. Karpat, bu kitabında, Türkiye'de modernlik, demokrasi ve İslâm'ın birbiriyle çatışan değil, birbirlerini tamamlayan ve bütünleyen kavramlar olduğuna dikkat çekmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya sistemine dahil olduğu 19. yüzyılda kapitalizmin imparatorluk üzerine etkilerini ele alan bu kitap, dönemin ekonomisi ve toplumunu temel alan birinci sınıf bir entelektüel tarih çalışmasıdır.

Feroz Ahmad

Kemal Karpat bu kitapta Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâm ve modernite arasında yaşadığı dönüşümü bütünlüklü bir şekilde resmederek, bu dönüşümü göstermekle kalmıyor, bu değişimin 19. yüzyılın sonlarına kadar nasıl gerçekleştiğini derinlikli bir tahlilden geçirmiş ve bu süreçte İslâm'ın siyasallaşması ve geleneğin keşfi üstüne pek çok katkı yapmıştır.

M. Şükrü Hanioglu Princeton University

KAPAK: MECLİS-İ MEBUSAN'IN 1908'DEKİ AÇILIŞINDA
MEBUSLAR II. ABDÜLHAMİD'İ SELAMLİYOR.

ISBN 978-975-6857-58-7



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI