ADİL BAKTIAYA

# OSMANLI SURİYESİ'NDE ARAPÇILIĞIN DOĞUŞU

## SOSYO-EKONOMİK DEĞİŞİM VE SİYASİ DÜŞÜNCE



iletişim

ADİL BAKTIAYA

# Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu

**ADİL BAKTIAYA** İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi'ni bitirdi. Yüksek Lisans (1994) ve doktorasını (2002) İstanbul Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde yaptı. İÜ İktisat Fakültesi ve İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde dersler verdi. 19. yüzyıl Ortadoğu tarihi, Arap tarihi, Arap siyasi düşüncesinin tarihsel gelişimi, Osmanlı eğitim tarihi, 19. yüzyılda uluslararası güvenlik ve Osmanlı'da kadınların içinde bulunduğu toplumsal koşullar üzerine çalışmaları olan yazar halen İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Bengi Yayınları, 2009 (1 baskı)

İletişim Yayınları 2511 • Tarih Dizisi 119
ISBN-13: 978-975-05-2127-7
© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2017, İstanbul

*EDİTÖR* Kerem Ünüvar
*KAPAK* Suat Aysu
*KAPAK FOTOĞRAFI* "Üçüncü mevkide yolcular", Suriye, 1908, Library of Congress
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*DÜZELTİ* Remzi Abbas
*DİZİN* Berkay Üzüm
*BASKI* Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
*CİLT* Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ADİL BAKTIAYA

# Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu

## Sosyoekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce

iletişim

*Babama…*

## *İÇİNDEKİLER*

*KISALTMALAR* ..... 13

*TEŞEKKÜR* ..... 15

**GİRİŞ** ..... 17

*BİRİNCİ KISIM*

***19. Yüzyılda Suriye'de Sosyoekonomik Değişim ve Reform***

BİRİNCİ BÖLÜM

**OSMANLI YÖNETİMİNDE SURİYE** ..... 27

**Genel bilgiler ve idari yapı** ..... 27

**Suriye'de Osmanlı idaresinin etkinliği** ..... 37

**Nüfus ve nüfus bileşimi** ..... 47

İKİNCİ BÖLÜM

**LİMAN KENTLERİNİN YÜKSELİŞİ VE SOSYOEKONOMİK DEĞİŞİM** ..... 55

**Suriye'nin rekabet alanı haline gelişi** ..... 55

**Buharlı gemilerin etkisi** ..... 62

**Karayolları ve demiryollarında gelişmeler** ..... 64

**Liman yapımının etkisi** ..... 69

**İmalat ve tarım sektöründe gelişmeler** ... 72
**Beyrut'un yükselişi, iç kentlerin gerileyişi** ... 76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**MISIR VE OSMANLI YÖNETİMLERİNDE SURİYE'DE REFORM** ... 87
**Osmanlı İmparatorluğu'nun Mısır'dan devraldığı miras** ... 87
*Suriye'de Mısır egemenliği dönemi* ... 87
*Mısırlıların Suriye'de yaptığı belli başlı reformlar ve getirdikleri yenilikler* ... 95
*Adliye, yerel idare, maliye, ziraat alanlarında yenilikler ve merkezileştirme* ... 95
*Eğitim ve basın yayın* ... 99
*Mısır yönetiminin sonu* ... 101
**Tanzimat** ... 103
*Osmanlılarca getirilen yenilikler* ... 105
*Matbaa ve gazete* ... 105
*Suriye'de çeşitli Osmanlı reformları ve imar faaliyetleri* ... 108

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

**OSMANLI DEVLETİ'NİN BATI NÜFUZUNA KARŞI DİRENİŞİNE BİR ÖRNEK: SURİYE'DE MİSYONERLER, MİSYONER EĞİTİMİ VE OSMANLI EĞİTİM KURUMLARI** ... 117
**Suriye'de misyonerlik faaliyetlerinin gelişimi ve etkinliği** ... 119
**Misyoner eğitiminin dönüşümü** ... 126
**Eğitim alanında Osmanlı-Batı mücadelesi** ... 130
*Osmanlı Devleti'nin dinsel özgürlük ve misyonerler karşısındaki genel tutumu* ... 130
*Okullara karşı genel Osmanlı tavrı* ... 142
*Suriye'de eğitim konusunda Osmanlı tavrı* ... 145
*Suriye ve Beyrut'ta okul savaşları* ... 152
*Suriye'de okul sistemlerine dair genel gözlemler* ... 152
*Müslümanların girişimleri, eğitim ve Osmanlıcılık* ... 156
*Bölgedeki okullarla ilgili istatistiklerin değerlendirilmesi* ... 159

*İKİNCİ KISIM*

## *Arapların Gelecek Tahayyülünde İki Dönüm Noktası: Lübnan-Şam Olayları ve Osmanlı-Rus Savaşı*


BEŞİNCİ BÖLÜM

**CEMAATLER ARASI İLİŞKİLERDE DENGENİN BOZULMASI** ..... 183

**Gayrimüslimlere karşı Müslüman tepkisinin gelişimi** ..... 183

**Lübnan'da Maruni-Dürzi dengesinin bozulması** ..... 191

ALTINCI BÖLÜM

**1860 OLAYLARI VE DEĞİŞİM** ..... 199

**Devletin tutumunda değişim** ..... 202

**Müslümanların Hıristiyanlara karşı tutumlarında değişim** ..... 205

**Hıristiyan tutumunda değişim** ..... 214

YEDİNCİ BÖLÜM

**BİR DÖNÜM NOKTASI OLARAK 1877-1878 OSMANLI-RUS SAVAŞI** ..... 217

**1860 olayları ve sonrasında bir lider olarak Abdülkadir el Cezayirî** ..... 219

**Kriz yıllarında Müslümanların durumu ve Abdülkadir liderliğinde ilk ayrılık projesi** ..... 224


*ÜÇÜNCÜ KISIM*

## *Uyanış ve Uyanış İçinde Beliren Siyasi Eğilimler*


SEKİZİNCİ BÖLÜM

**ARAP UYANIŞINDAN PORTRELER: YELPAZENİN İKİ UCUNDA İKİ HIRİSTİYAN** ..... 241

**Osmanlıcı bir misyoner yetiştirmesi: Butros el Bustani** ..... 250

***Butros el Bustani ve Arap uyanışı*** ..... 251

***Bustani ve Osmanlıcılık*** ..... 256

**Arapçı ayrılıkçılık ve Necip Azuri** ..... 261

DOKUZUNCU BÖLÜM

**ARAP UYANIŞINDAN PORTRELER: ISLAHATÇILIK, ANTİ-KOLONYALİZM VE ARAPÇILIK** ..... 277

**Ulemanın güç kaybetmesi** ..... 277

**Batı bilimi ve düşüncesinin ithal edilmesi ve uyanış** ..... 281

**Uyanış ve dinsel ıslahat** ..... 291

***"Islah" kavramının anlamı ve modernleşme karşıtı ıslah düşüncesi*** ..... 291

***İslâm'ın modernleşmeci ıslahatçıları: Muhammed Abduh*** ..... 298

***Şam'da dinsel ıslahat*** ..... 307

*Şam'da Abdülkadir el Cezayirî çevresi ve ıslahatçıların Mısır ulemasıyla teması* ..... 307

*Uyanış ve Tahir el-Cezayirî* ..... 311

**İslâmcı anti-kolonyalizm: Cemaleddin Afgani** ..... 315

***Cemaleddin Afgani*** ..... 315

***Afgani'de sömürgeci Batı karşıtlığı*** ..... 319

***Afgani'de ilerlemenin aracı olarak din*** ..... 323

***Bir etkinlik olarak İslâmiyet*** ..... 326

***İslâmî dayanışma*** ..... 331

***Arap uyanışında Afgani'nin etkisi*** ..... 336

**İslâmcılıktan Arapçılığa: Abdurrahman el-Kevakibî** ..... 339

***Abdurrahman el-Kevakibî*** ..... 339

***Kevakibî'nin istibdat eleştirisi*** ..... 343

***İslâm'da düşüşün tespiti ve diriliş koşulları:* Umm el-Kura** ..... 350

***Arapçılık ve Arap hilafeti*** ..... 254

***Kevakibî ve uyanış*** ..... 358

**SONUÇ** ..... 361

**EKLER** ..... 369

Ek 1 **Suriye'nin Nüfusu ve Etnik Bileşimi** ..... 371

Ek 2 **Suriye Vilayeti Nüfusu (1897)** ..... 374

EK 3 **Sancaklara Göre Beyrut'ta Cemaatlerin Nüfus Dağılımı (1904)** ..... 375

Ek 4 **Sancaklara Göre Halep Vilayeti Nüfusu (1894)** ..... 376

Ek 5 **Taşıdıkları Sancağa Göre Beyrut Limanına Bir Yıl İçinde Girip Çıkan Gemilerin Sayısı ve Tonilatosu** ..... 377

Ek 6 **Beyrut Liman ve Rıhtım İşletmesinin Kuruluşundan 1906 Yılına Kadar Gelirleri** ..... 378

Ek 7 **1859-1861 Yılları Arasında İpek Üretimi ve Dokuma Tezgâhı Sayıları** ... 379
Ek 8 **1880 Yılında Beyrut Sokaklarında Duvarlara Asılan Türk Aleyhtarı Afiş** ... 380
Ek 9 ***Ligue de la Patrie Arabe* Tarafından Yayınlanan Birinci Bildiri** ... 381
Ek 10 ***Ligue de la Patrie Arabe* Tarafından Yayınlanan İkinci Bildiri** ... 383
Ek 11 **Meşihat Kalemi'nin Abdurrahman el Kevakibî'ye Nişan Verilmesi Talebi** ... 386

*Kaynakça* ... 387
*Dizin* ... 401

| | |
|---|---|
| a.b. | Aynı belge (Arşiv belgelerine yapılan ikinci atıflarda kullanılmıştır.) |
| ABCFM | American Board of Comissioners for Foreign Missions |
| A.MTZ.CL | Eyalat-ı Mümtaze Defterleri / Cebel-i Lübnan |
| BOA | Başbakanlık Osmanlı Arşivi |
| CMS | Church Missionary Society |
| DR | *Dehriyyun'a Reddiye* adlı kitap (Kaynakçada Cemaleddin Afganî'ye bkz.) |
| DH-SYS | Dahiliye Nezareti Siyasi Evrak |
| FO | Foreign Office |
| h. | Hicri tarih |
| İA | *İslâm Ansiklopedisi* (MEB yayını) |
| m. | Miladi tarih |
| ok. | Okunamadı (Arşiv belgelerinde okunamayan metinler için kullanılmıştır.) |
| PRO | Public Record Office |
| SNMU | Salname-i Nazaret-i Maarif-i Umumiye |
| SVB | Salname-i Vilayet-i Beyrut (Beyrut Vilayet Salnamesi) |
| SVH | Salname-i Vilayet-i Halep (Halep Vilayet Salnamesi) |
| SVS | Salname-i Vilayet-i Suriye (Suriye Vilayet Salnamesi) |
| TDV İA | *İslâm Ansiklopedisi* (TDV yayını) |
| Tİ | *Tebayi-i'l İstibdad* adlı kitap (Kaynakçada Abdurrahman Kevakibî'ye bkz.) |

| | |
|---|---|
| UK | *Umm el Kura* adlı kitap (Kaynakçada Abdurrahman Kevakibî'ye bkz.) |
| UV | *Urvet'ül Vuska* adlı dergi (Kaynakçada Afganî ve Abduh'a bkz.) |
| ve d. | ve devamı |
| YA-Hus | Yıldız Arşivi Hususi Evrak |
| YA-Res | Yıldız Arşivi Resmi Evrak |

# *TEŞEKKÜR*

Bu çalışma 2002 yılında sunduğum "19. Yüzyıl Suriye'sinde 'Nahda'yı Hazırlayan Sosyoekonomik Koşullar ve 'Nahda' İçinde Beliren Siyasi Eğilimler" başlıklı doktora tezime dayanmaktadır. Tezin hazırlanmasında danışmanlığımı üstlenen sayın hocam Prof. Dr. Murat Özyüksel'e çalışmam süresince bana gösterdiği sabır ve dostluk için teşekkür ederim.

Araştırma sırasında TİNÇEL Vakfı'nca verilen üç aylık yurtdışı araştırma bursu son derece yararlı olmuştur. Londra'da değerlendirdiğim bu burs süresince ayrıca sevgili abim Selim Baktıaya ile sayın hocam Prof. Dr. Ülke Arıboğan'ın yardımlarını aldım. Arapça bazı metinlerin okunmasında Suat Yiğit, çalışmada yararlanılan Fransızca bildirilerin okunmasında da Diren Kurtiran bana yardım etmişlerdir. Pek çok kaynağa ulaşmam dostum ve meslektaşım N. Sinan Turan olmasaydı mümkün olmazdı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Foreign Office yetkilileri ve memurları da işimi kolaylaştıran yardımlarda bulundular. Adı geçen kurum ve kişilere teşekkür ederim.

Son olarak onlar olmasa bu çalışmamı sonuçlandırmamın imkânsız olduğu aileme teşekkür ederim.

# GİRİŞ

Bu çalışma Suriye'de 19. yüzyıl ortalarında yaşanan ve yaygın olarak *Nahda* şeklinde adlandırılan edebi ve kültürel uyanışı ortaya çıkaran sosyoekonomik etkenleri ortaya koymayı, söz konusu etkenlerin ve önemli dönüm noktaları olarak tespit edilecek tarihsel olayların Suriyeli Hıristiyan ve Müslüman Arapların siyasi eğilimleri ve ufukları üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu süreç içinde Suriye'nin çeşitli cemaatleri ve toplumsal kesimleri arasında, olgunlaşmak için 20. yüzyılı bekleyecek olan bazı siyasi eğilimler ortaya çıkmış, bu eğilimler özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında Arap dünyasında büyük önem kazanmıştır.

Birinci Kısım 19. yüzyılda Suriye'de Batı nüfuzunun artışını ve 19. yüzyılın teknolojik gelişmelerinin Suriye'deki etkilerini ele almaktadır. Suriye'nin modernleşmesi olarak da görülebilecek olan bu süreç içerisinde Mısır yönetimi ile Tanzimat sonrası Osmanlı yönetiminin önemli etkileri olmuştur. Her iki yönetim sırasında Suriye'ye getirilen yenilikler bu kısımda ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

Batı nüfuzunun artışı Mısır yönetiminde de, Osmanlı yönetiminde de devam etmiş ve devleti Suriye'de daha etkin müdahalelerde bulunmaya davet etmiştir. Osmanlı Devleti'nin Batı nü-

fuzuna karşı direnişi eğitim alanında barizdir. Öte yandan eğitim alanındaki gelişmeler *Nahda*'yı ortaya çıkartan sosyoekonomik değişimler arasında özel bir öneme de sahiptir. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin Batı nüfuzuna karşı direnişini ve *Nahda*'ya katkısını gösteren bir örnek olarak devletin misyonerler karşısındaki tavrı ve eğitim alanındaki atılımı ayrı bir başlık altında ele alınarak incelenmiştir. Osmanlı Devleti Suriye'deki misyoner faaliyetlerinin etkilerini azaltmaya ve misyoner eğitim kurumlarının yerine kendi okullarını ikame etmeye çalışmıştır. Başlarda misyoner okulları Suriye'de modern eğitimin verildiği kurumların büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır. Ancak Osmanlı Devleti'nin 1860'larda başlayan ve II. Abdülhamid döneminde zirveye ulaşan eğitim kampanyası sonucunda, 20. yüzyıla okuryazarlarının büyük çoğunluğu devlet kurumlarından mezun edilmiş olan bir Suriye miras kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin girişti̇ği bu eğitim kampanyasının tek saiki elbette misyonerlerle rekabet etme değildir. Tanzimat döneminde bir bütün olarak eğitime özel bir önem verilmiştir. Bu kısımda Osmanlı Devleti'nin eğitim kampanyasını yönlendiren bu ilk saike özel bir önem verilmiş, okul açmak için yer seçimi kararlarının alınmasında misyonerlerin varlığı ve faaliyetlerinin etkisi incelenmiştir.

İkinci Kısım'da Suriyelilerin siyasi yönelişlerini belirleyen tarihsel dönüm noktalarının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Burada tespit edilen dönüm noktaları 1860 Lübnan olayları ve Şam katliamı ile 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'dır. Bu dönüm noktaları Suriyelilerin siyasi tercihlerinin oluşumunda yalnızca teknolojik gelişmelerin yarattığı tedrici sosyoekonomik değişimlerin değil, aynı zamanda bunalım dönemlerinde ortaya çıkan güncel sorunlara yönelik çözüm arayışlarının da önemli bir etken olduğunu, gündelik ihtiyaçların büyük oranda belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada söz konusu tarihsel olaylar, cemaatlerin birbirleriyle ilişkilerinde yarattığı değişiklikler nedeniyle, cemaat üyelerinin siyasi ufuklarını da değiştiren dönüm noktaları olarak ele alınmıştır.

1860 olaylarını önemli bir dönüm noktası haline getiren başka gelişmeler de vardır. Tanzimat reformları ancak bu olayla-

rın sonrasında Suriye'de etkin bir şekilde uygulanabilmiş ve bu uygulama Osmanlı Devleti'nin eşrafla olan ilişkisinde değişiklikler yapmasını, dengeyi kendi lehine değiştirmesini gerektirmiştir. Yine 1860 olayları sonrasında Osmanlı Devleti'nin cemaatler politikasında da önemli bir değişiklik yaşandığı görülmüştür.

Her iki dönüm noktasında da Suriye'deki en önemli siyasi sima olarak Abdülkadir el Cezayirî öne çıkmaktadır. Sözü edilen tarihsel dönüm noktalarında, Abdülkadir el Cezayirî'nin rolü üzerinde özellikle durulacaktır. Zira Cezayirî'nin nezdinde Müslümanlar arasında yaşanan değişimin ve özellikle de ulema arasında yaşanan farklılaşmanın ipuçları görülebilmektedir. Öte yandan Abdülkadir el Cezayirî ilk örgütlü ayrılıkçı hareketin merkezinde yer almaktadır.

Üçüncü Kısım'da basım, yayın, dil, edebiyat gibi alanlarda yaşanan gelişmeler ele alınmış, ardından *Nahda* içinde beliren siyasi eğilimler öncü düşünür ve siyasetçilerin kısa biyografilerini ele almak suretiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hıristiyanlar arasında Butros el Bustani ve Necip Azuri'nin siyasi fikirleri incelenmiştir. Kuşkusuz bunlar bütün Hıristiyan cemaatini ve onların siyasi yönelişlerini temsil etmek için yeterli değildir. Ancak her iki şahsiyet Osmanlı Devleti'yle aralarındaki mesafe bakımından Hıristiyanlar arasında ortaya çıkan siyasi eğilimlerin iki kutbunu oluşturmaktadır. Biri Osmanlıcı bir çizgiyi tercih ederken diğeri ayrılıkçı bir programdan yana olmuştur.

Uyanışın Müslümanlar arasındaki tezahürlerinin ve Müslümanlar arasında beliren siyasi eğilimlerin incelenmesi, konuyla yakından ilgili olan bir başka alanın, dinde ıslahatın incelenmesini gerektirmiştir. Hıristiyanlar açısından din-devlet ilişkileri ve Batı'nın bilim ve teknolojisi ile kurumlarının ithali, dinin köklü bir şekilde sorgulanmasını gerektirmemiş, bu noktada önemli bir sorun ortaya çıkmamıştır. Ancak Müslümanlar modern dünyanın bu unsurlarıyla bir arada yaşamak için dinle ilgili yorumlarında bir değişiklik yapmak durumunda kalmışlardır. Müslümanlar arasında Rifa Rafii et Tahtavî dışında aşa-

ğıda ele alınan öncülerin hepsi (Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Tahir El Cezayirî ve Abdurrahman el Kevakibî) basım, yayın, Arap dili gibi alanlardaki öncü faaliyetlerinin yanı sıra dinde ıslahatın da öncüleridir. Bu öncülerin arasında en yaşlısı olan Tahtavî ıslahat çağrısı yapmamış olsa da Batılı kurumları meşrulaştırmaya çalışırken sürekli olarak şeriata göndermelerde bulunmuştur.

19. yüzyıl pek çok açıdan dinde ıslahatın bir zorunluluk olarak kendini dayattığı bir yüzyıl olmuştur. Avrupa'nın tehdidi daha yakından hissedilmiş, ona karşı durabilecek güçte bir İslâm dünyasının yaratılması ihtiyacı dinde ıslahat yapılması için itici bir güç olmuş ve bu ıslahata aciliyet kazandırmıştır. Arap dünyasında modernleşmeci dinsel ıslahat hareketi Cemaleddin Afganî'den ilham alan, büyük ölçüde Mısır kökenli bir harekettir. Burada, ıslahatın en önemli siması olan Cemaleddin Afganî'nin öğrencisi Mısırlı Muhammed Abduh'un düşüncelerinin belirleyici olduğu bir hareket söz konusudur. Ancak Suriye'de de Abdülkadir el Cezayirî'nin himayesi ve etkisi altında daha çekingen tezlere sahip bir hareket vardır ve sonraki yıllarda bu hareket Mısır kökenli hareketle temasa geçmiştir. Tahir el Cezayirî'nin önünü çektiği Suriye'deki ıslahat hareketi ıslahat konusunda Muhammed Abduh'un görüşlerinden etkilenmiş, ama bunun da ötesinde Abduh'un Arap diline verdiğini önemin daha milliyetçi vurguları olan yeni bir kalıba sokulmasında etkili olmuştur.

Dinde ıslahat yukarıda değinildiği gibi Afganî'den ilham almış, ama Afganî'nin öğrencisi olan Abduh tarafından geliştirilmiştir. Bununla birlikte ıslahatçılık 19. yüzyılda İslâm dünyasının hemen her yerinde etkileri olmuş bir şahsiyet olan Afganî'yi en iyi ifade eden sıfat değildir. Afganî daha çok Batı'nın sömürgeciliğine karşı Doğuluları dirilişe çağıran bir aktivisttir. Bu çalışmada Afganî çoğunlukla ele alındığı şekliyle, yani panislâmizmle ilişkisi bağlamında değil bu anti-kolonyalist yönü ve uyanış içerisindeki rolü ve etkisi bağlamında ele alınmıştır.

Son olarak Arap ırkını yücelten bir düşünür olan Abdurrahman el Kevakibî'nin düşünceleri incelenmiştir. Kevakibî Ab-

duh'un öğrencisidir ve Abduh'un atmadığı bir adımı atarak bir Arap hilafeti ile bağımsız bir Arap devletinin kurulması yönünde görüşler ifade etmiştir. Kevakibî ayrıca çağdaşı olan Müslüman Araplar arasında laiklik yönünde atılmış en cesur adımı temsil etmektedir. Öte yandan Kevakibî *Nahda*'nın Müslümanları ile Hıristiyanlarının buluşma noktasını temsil etmektedir. Kevakibî'nin düşünceleri ile Hıristiyan Azuri'nin düşünceleri arasında hedefler açısından ortaklıklar olduğu görülecektir.

* * *

Çalışma içerisinde kullanılan "Arapçılık" terimi bir ön açıklama gerektirmektedir. Yakın tarihlerde Hasan Kayalı tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada Arapçılığın sınırları; Miroslaw Hrosh ve Eric Hobsbawm'ın kuramsal olarak milliyetçilik üzerine, Ernest Dawn'ın ise Arap milliyetçiliği üzerine yaptığı çalışmalardan yola çıkılarak çizilmiştir.[1] Buna göre Arapçılık Arap milliyetçiliğinin erken bir evresini ifade etmektedir. Arapçılık, Türkçülük gibi kavramlar yaygın olarak Arap ve Türk kültürel ve edebi düşünceleri ve akımları bağlamında kullanılır. Arapçılık hem gizli kalmış hem de yeni biçimlendirilmiş kimlik ögelerinin harekete geçirilmesi sonucunda ortaya çıkmış ve Osmanlıya karşı muhalefetin bir ifadesi olmuştur. Ernest Dawn'ın çalışmaları sonucunda Arapçılık çoğu kez "Arapların hükümranlık talep etmeyen her türlü siyasi etkinlik ve akımı" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu tanımda özellikle önemli olan Arapçılığın siyasi bir milliyetçiliğe doğru evrim göstermemiş olduğudur.

Hobsbawm, Hrosh'u takip ederek milliyetçi hareketlerin gelişimini üç evreye ayırmaktadır. *A evresi*: Tümüyle kültürel, edebi ve folkloriktir. Hiçbir siyasal, hatta ulusal mahiyeti yoktur. *B evresi*: Militan ve eylemcilerin kültürel grubu harekete geçirmek üzere siyasi propaganda yaptıkları evredir. *C evresi*: Milliyetçi programların belirli bir ölçüde kitle desteğini ka-

1 Hasan Kayalı, *Jöntürkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık: (1908-1918)*, çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 10-12.

zandığı evredir.[2] Kayalı'ya göre Arapçılığın ilk evresi I. Meşrutiyet'ten öncedir. Arap hareketi yeni ifade özgürlükleriyle ve siyaset yapabilmenin ilk adımlarıyla 1908'de başlamıştır. Ancak bu dönem içinde tutarlı bir dışlayıcı ve ayrılıkçı Arap milliyetçiliği ortaya çıkmamış, Arapçılık C evresine ulaşamamıştır.[3]

Bu çalışmada bir kavram olarak Arapçılık tanımlanan bu sınırlar içinde ele alınmıştır ve milliyetçiliğin A evresine denk düşmektedir. Ancak Hobsbawm'ın A evresinin siyasal hatta ulusal mahiyeti olmadığı şeklindeki yargısını biraz yumuşatmak, evreler arası sınırın çok da kesin olmadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Ya da belki de Araplar arasında A evresi ile B evresinin çoğu durumda iç içe geçtiğini söylemek daha doğrudur. Arap topraklarına mahsus reform istekleri, Araplara özerklik verilmesi talepleri 19. yüzyılın ortalarından itibaren ifade edilmiş, tutarlı bir milliyetçilik ortaya çıkmamışsa da kimi tarihsel fırsatlar ayrılıkçılığın da telaffuz edilmesine vesile olmuştur. Milliyetçilik bu çalışmanın doğrudan hedefi olmasa da A evresinin sınırlarının aşıldığına dair örneklere metin içinde yer verilecektir.

* * *

Arapçı uyanışa dair yapılacak bir inceleme, incelemeyi yapan kişi ister Suriye'nin ister Mısır'ın bu uyanışın merkezi olduğunu düşünsün, her iki merkeze de uğramak zorunda kalacak ve sonunda muhtemelen böylesi bir tek merkez aramaktan vazgeçektir. Suriyeliler ve Mısırlılar hem sürekli bir etkileşim içindedir hem de özellikle Mısır'da Suriyeli Araplar entelektüel hayatta son derece faaldir. Neredeyse hepsi ömürlerinin bir kısmını Mısır'da geçirmişlerdir. Bu nedenle özellikle Suriye'de yaşanan sosyoekonomik değişimler ele alınmış olsa da ne Mısır ne de Mısırlılar çalışma dışında bırakılabilmiştir. Bu mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir.

---

2 Eric J. Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: "Program, Mit, Gerçeklik"*, çev. Osman Akınhay, 2.basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 26-28.

3 Kayalı, *a.g.e.*, s. 12.

Son olarak biyografileri ve düşünceleri incelenen entelektüel ve aktivistlerin geniş bir siyasi yelpazeyi temsil etmesine de çaba gösterilmiştir. Ancak söz konusu siyasi ve dinsel hareket önderlerinin bugünden geriye doğru bakıldığında çok farklı şekillerde yorumlanabilecek, farklı kategorilerde sınıflandırılabilecek bir düşünce ve hareket çerçevesi çizdikleri belirtilmelidir. Kısacası siyaseten nasıl sınıflandırılabilecekleri konusu muğlaktır. Bir örnek vermek gerekirse Kevakibî'nin düşüncelerinden tutarlı tekil bir siyasal eylem planı ya da bir ideolojinin savunusunu çıkarmak çok güçtür. Buna karşılık Kevakibî hemen her siyasi eğilimden siyasetçi ve yazarların başvuruda bulunduğu bir yazar olmuştur. Arap milliyetçiliğinin önderi, hatta Suriye ve Mısır arasındaki birleşmeyi önceden haber veren bir kâhin; Osmanlıya karşı olması nedeniyle anti-emperyalist ya da İslâm birliğinin savunucusu olarak Osmanlı dostu; daha da ileri giderek sosyalist, komünist, İslâm reformcusu, ve modernleşmeci. Çağın baskın siyasi eğilimi ne ise Kevakibî de o yönde yorumlanmış, o şekilde kullanılmıştır. *Umm el-Kura*'nın milliyetçi bir dönem olarak bilinen 1950'lerdeki baskısının kapağında Kevakibî'nin geleneksel Arap giysileri içinde bir resmi yer almaktadır. Aynı kitabın İslâmî hareketlerin güçlendiği dönem sayılan 1970'lerdeki baskısında ise Kevakibî'nin dinsel kıyafetler içindeki resmi öne çıkarılmıştır. Din ile devletin ayrılmasını savunan bir yazar kitabına isim olarak *İmam Kevakibî* adını vermiştir. Bu kitapta yazar, din ile devlet işlerinin ayrı olması gerektiği, din adamlarının dahi bunu söylediği tezini işlemektedir. Kevakibî'nin yorumlanmasının serüveni sonraki yıllarda da değişerek devam etmiştir.[4]

4 Ronen Raz, "Interpretations of Kawakibi's Thought, 1950-1980s", *Middle Eastern Studies*, cilt 32, Ocak 96, sayı 1, s. 179-190.

## *BİRİNCİ KISIM*

# *19. Yüzyılda Suriye'de Sosyoekonomik Değişim ve Reform*

BİRİNCİ BÖLÜM

# OSMANLI YÖNETİMİNDE SURİYE

## Genel bilgiler ve idari yapı

"Coğrafi Suriye" ya da "Büyük Suriye" (*Greater Syria*) adı, bugünkü Suriye, Filistin, İsrail, Ürdün ve Lübnan'ı kapsayan bölgeye verilen isimdir. Bu bölge antik çağda yalnızca "Suriye" olarak adlandırılıyordu. "Suriye" adı Akdeniz'in en doğudaki kıyılarından Arap çölüne, İskenderun'dan San'a'ya kadar uzanan bölgeyi ifade etmek üzere kullanılıyordu. 20. yüzyılda "Suriye" adı şimdiki Suriye'nin sınırlarıyla az çok örtüşen daha küçük bir bölgeyi ifade etmek için kullanıldığında, Arap milliyetçileri, eski kullanımın işaret ettiği daha geniş bölge için "Büyük Suriye" adını kullanmaya başladılar.[1] Bilad-ı Şam, Berr-i Şam, Arz-ı Şam gibi isimler aynı bölgenin adlarındandır. Türkler ve Araplar daha çok Bilad-ı Şam adını, Avrupalılar ise Suriye adını kullanmaktaydılar. Bu isimlendirmede çoğu kez Halep ve çevresi dışarıda bırakılıyordu. Bilad-ı Şam'ın güney bölgesi için *Filistin* ve dağlık sahil kesimi için *Lübnan* adları, bugün olduğu gibi, Osmanlılar zamanında da kullanılmaktaydı.[2]

1 KCB, "Syria", *Encyclopædia Britannica*, cilt 21, Londra, 1957, s. 715.

2 Beyrut ve Cebel-i Lübnan antik dönemde *Finike* olarak adlandırılıyor ve Finike ile birlikte *Filistin* ve *Suriye* bir arada coğrafi Suriye'yi oluşturuyordu.

19. yüzyıl ve öncesinde, pek çok yerde olduğu gibi Suriye'de de sınırların bugünkü gibi belirli ve kesin olmadığını belirtmek gerekir. Sınırların belirliliği ve kesinliği modern döneme ait bir olgudur ve pek çok tarihçinin modern dönemin bu görüngüsünü tarihte arayışı karmaşa yaratmıştır.[3] Oysa, kalıcı olarak ortada yalnızca, çoğu zaman antik dönemlerdeki idari bölünmeden kalma ya da farklı tarımsal özelliklerden kaynaklanan, yöre halkının bilincinde yer etmiş kabataslak bir taksimat vardır. Bunun dışında idari düzenlemeler son derece değişkendir. Sözgelimi Sayda, başta Şam'a bağlıyken 1614 yılından itibaren birkaç yıl Şam'dan ayrı olmuş, 1660'ta Şam'dan ayrılığı süreklilik kazanmış; Trablusşam'a bağlı olduğu kabul edilegelen Hums defalarca Trablusşam'dan alınıp Şam'a bağlanmıştır.[4] Aynı tarihlerde bile hangi sancağın hangi eyalete bağlı olduğu konusunda muğlaklık görülebilmektedir. Örneğin 18. yüzyılda beş sancaktan oluştuğu görülen Halep'in sancakları arasında kimi kaynaklarda bir, kimi kaynaklarda iki sancak daha sayılmaktadır. Bunlardan biri olan Cebeliyye sancağı 1701 tarihli bir kaynakta Trablusşam Eyaleti'ne bağlı bir sancak olarak gösterilmiş, 1708 tarihli bir başka kaynakta ise Şam eyaleti içerisinde gösterilmiştir.[5] Ancak bu karmaşa, çoğunlukla "genel bilgiler" kapsamında, bölgenin hangi coğrafyaya denk düştüğü, incelenen dönemde hangi vilayetlerin ve hangi livaların olduğu belirtilmek suretiyle kısaca açıklanan idari taksimatın bizzat bu değişken yapısı, biraz daha yakından bakıldığında bölgede çatışan

---

*Kâmûs-el Âlâm* adlı ünlü ansiklopedisinde Şemseddin Sami, yabancıların kullanmakta olduğu Suriye adını "metruk ve meçhul" bulduğundan kısa bir açıklamadan sonra okuyucuları "Şam" maddesine göndermektedir. Bkz. Şemseddin Sami, *Kâmûs-el Âlâm*, cilt 4, Mihran Matbaası, h1311 (1894), s. 2681.

3 Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus: 1708-1758*, Princeton University Press, Princeton, 1980, s. 16. Harita basımı ile uğraşanların dahi bölgelerin sınırlarını pek bilmediği anlaşılıyor. Sözgelimi ilk basımı 1818'de yapıldığı anlaşılan bir haritada Akka Paşalığı Beyrut, Akka ve Sur'u içine alıyor. Akka ile Gazze paşalıkları gösterilmiş olsa da ikisi arasındaki sınır gösterilmemiştir. Bkz. *FO* 925/2133.

4 Barbir, *a.g.e.*, s. 16.

5 Orhan Kılıç, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı: Eyalet ve Sancak Tevcihatı*, Ceren Matbaası, Elazığ, 1997, s. 55-59.

güçlere ve yaşanan değişimlere dair ipuçları verecek bir projeksiyon olarak da ele alınabilir.

Önceden belirtmek gerekirse idari taksimatta değişiklikler yapma gereksinimi genelde üç sebepten kaynaklanıyordu: *i)* Devletin bölgeyi denetleyebilme isteği, *ii)* Kentlerin farklı düzeylerde gelişmesi nedeniyle kentler arası hiyerarşinin fiilen değişmiş olması, *iii)* Sosyal patlamalar ve karışıklıklar durumunda devlet tarafından getirilen ya da Batılı ülkelerin dayatmasıyla yapılan düzenlemeler. İdari taksimatta değişiklikler, genelde bu sebeplerin yalnızca biriyle değil, ikisi ya da her üçüyle ilgili olarak gündeme gelmekte, farklı endişelerin bileşimini yansıtmaktadır.

* * *

Osmanlılar 16. yüzyılın başlarında Suriye'yi ele geçirdiklerinde buradan beklentileri gelirlerin toplanması, haccın güvenli bir şekilde yapılması, Osmanlı egemenliğinin kabulü ve bu durumun sürüp gitmesinden ibaretti.[6] Bunun dışında kalan sosyal ve ekonomik faaliyetleri yöreye ve yerel özerk kurumlara bırakmışlardı. Bu nedenle Osmanlılar, Suriye'de, Memlûklerin kullanmakta olduğu idari taksimatı değiştirmeye de pek gerek duymamış, yeni bir terminoloji getirmekle yetinmişlerdi. *Niyabet eyalet*e, *naib* de *vali*ye dönüşmüştü. Vali, paşa unvanını taşıyor, bu nedenle vilayete *paşalık* dendiği de oluyordu. Memlûkler de Suriye'nin idari taksimatında Fatımi-Abbasi sistemini devam ettirmişlerdi. Buna göre Suriye, *Halep, Hama, Şam, Trablus, Safed* ve *Kerek* bölgelerine ayrılmıştı.[7] Halep 7 sancağa bölünmüş, Osmanlılar Şam'a Kudüs, Safed ve Gazze'yi eklemişlerdi. Ancak Yavuz Sultan Selim'in ölümünden kı-

---

6 Moshe Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine (1840-1861)*, Oxford University Press, Londra, 1968, s. 4. Osmanlıların bu beklentileri Suriye bölgesine has değildi. Daha çok Osmanlı fetih yöntemlerinin bir sonucu olarak görülebilecek olan bu beklentiler Balkanlar ve Doğu Avrupa için de geçerliydi. Bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", *Cogito*, sayı 19, 1999, s. 115.

7 Philip Hitti, *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*, 2. baskı, MacMillan Co Ltd, Londra, 1957, s. 637-638.

sa bir süre sonra eski Memlûk Şam naibi / yeni Osmanlı Şam valisi olan Gazali bağımsızlığını ilan edince, bu isyan, yeni bir idari taksimatı gündeme getirmişti. İsyan bastırıldıktan sonra Suriye üç vilayete bölündü: *(i) Şam vilayeti* (Kudüs, Gazze, Safed, Nablus, Aclun, Laccun, Tedmur, Beyrut, Sayda, Sevbek ve Kerek olmak üzere on sancaktan oluşuyordu); *(ii)* Kuzey Suriye'yi kaplayan dokuz sancaklı *Halep vilayeti* ve *(iii)* Hums, Hama, Ceble içinde olmak üzere orta-güney bölgesinde beş sancaklı *Trablusşam vilayeti*.[8]

1660'lı yıllarda Köprülü Ahmet Paşa'nın Şam'ın idari yapısında yaptığı değişiklikler Lübnan Dağı'nın daha iyi denetlenmesi amacını taşıyordu. Bu amaçla beşinci bir eyalet oluşturuldu. Bu yeni eyaletin valisi Sayda'da ikamet ediyordu. Buna karşılık Şam paşasının Trablus ve Sayda paşaları üzerindeki üstünlüğü korundu. Şam şehri eyaletin idari merkeziydi. Kent bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun güneyi ile kuzeyi arasında (Hac yolunun durak yeri), diğer taraftan doğu ile batı arasında (Irak ile Filistin-Mısır'ı birbirine bağlayan) bir kavşak durumundaydı. Dolayısıyla pek çok açıdan son derece önemliydi.[9]

18. yüzyılda bölgenin idari taksimatındaki değişiklikler ve arayışlar devam etti.[10] 19. yüzyıla gelindiğinde Suriye bölgesinin dört vilayetten oluştuğu görülmektedir: *Halep, Şam, Trablusşam ve Sayda*. Kudüs, Yafa ve Gazze gibi diğer küçük şehirler bu bölümlemenin dışında bulunuyordu.[11] Abdullah Paşa örne-

---

8 *A.g.e.*, s. 664; Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü: Abdülgani Nablusi: Hayatı ve Fikirleri*, çev. Veysel Uysal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 9-10. Barbir Şam ve çevre vilayetlerin idari taksimatlarında 1527-1641 tarihleri arasında yaşanan değişimleri gösteren bir tablo hazırlamıştır. Bkz. Barbir, *Ottoman Rule...*, s. 102 (Tablo 3).

9 Hitti, *History of Syria...*, s. 664; Alaaddin, *a.g.e.*, s. 9-10.

10 18. yüzyılda bölgedeki idari taksimatla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç, *a.g.e.*, s. 55-59.

11 19. yüzyılın başlarında Gazze'nin de ayrı bir paşalık olduğu anlaşılmaktadır. 1818 tarihli bir haritada Suriye'nin Şam, Halep, Trablus, Akka ve Gazze paşalıklarından oluştuğu görülüyor. Bu düzenlemede Kudüs, el-Halil ve Beytüllahim Şam Paşalığı'nın sınırları içinde yer alırken Beyrut, Akka ve Sur Akka Paşalığı'nın içinde yer alıyor. Haritanın 1823'teki baskısında Gazze Paşalığı'nın üzerinde "Günümüzde Akka Paşalığı'nın sınırları içindedir" ibaresi bulunmaktadır. Bkz. *FO* 925/2133.

ğinde olduğu gibi Sayda valisi güçlü olduğu zamanlarda bu şehirleri kendi yönetimi altına alabiliyordu.[12]

Gerek ticari ve ekonomik faaliyetlerde değişimin en erken yaşandığı bölgelerden biri olduğu için, gerekse etnik yapısı itibariyle çok sık gerilim yaşanan bir yer olduğu için Beyrut ve çevresi, idari taksimatın sık değiştiği bir bölge olarak öne çıkmaktadır. Önceden Akka Paşalığı'nın sınırları içinde yer alan Beyrut şehri 1840 yılında Sayda eyaletinin merkeziydi.[13] 1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi ile Osmanlı Devleti'nin başka bölgelerinde olduğu gibi Suriye'de de birtakım değişiklikler gerçekleştirildi; eyaletler kaldırılarak yerine livalardan oluşan büyük vilayet üniteleri kuruldu. Mithat Paşa'nın Tuna Vilayeti'ndeki başarısından esinlenen bu uygulamanın sonucunda Şam ve Sayda, Suriye Vilayeti adıyla birleştirildi.[14] h1285 (1868) tarihli *Suriye Vilayet Salnamesi*'nde Suriye vilayetinin Şam, Kudüs-ü Şerif, Beyrut, Trablusşam, Akka, Hama, Havran, Belka livaları anılmaktadır.[15] Böylece Beyrut bir liva olarak Suriye vilayetine bağlanmış oluyordu.[16]

1887'de ayrı bir Beyrut vilayeti oluşturuldu ve Şam'dan ayrılan Beyrut vilayetin merkezi oldu.[17] Bu yeni durumda 1897 yılında Suriye vilayetinin livaları şöyleydi: *Merkez sancağı* (Bealbek, Bekaa, Duma, Vadi-il Acm, Nebk, Hasibiye, Raşeya kaza-

---

12 Şinasi Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de Hâkimiyeti Sırasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı", *Belleten*, cilt 8, Nisan 1944, s. 231. Örneğin 1851 tarihli kitabında Ubicini Sayda'nın livaları arasında şunları saymaktadır: Sayda, Akka, Nablus, Kudüs-ü Şerif, Trablusşam, Cebel-i Dürzi, Laskiye, Beyşehri. Aynı eserde Şam eyaletinin Şam-ı Şerif, Humus, Hama ve Hacilum livalarını; Halep'in ise Halep, Rakka, Antep ve Kilis livalarını içerdiği belirtiliyor. M.A. Ubicini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 49-50.

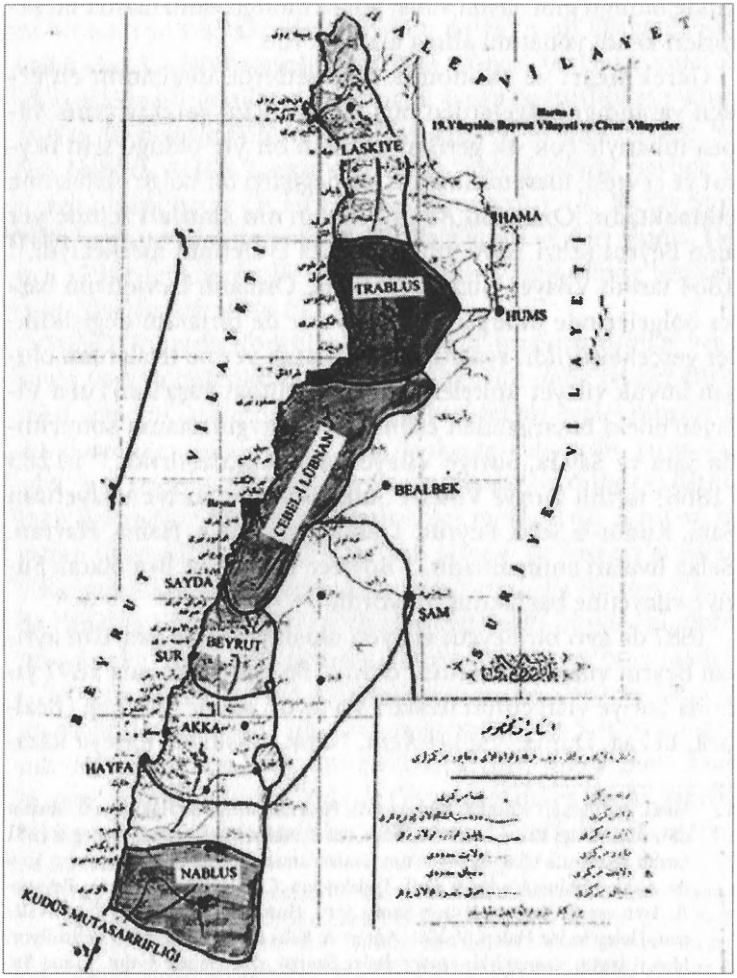
13 *Salname-i Vilayet-i Beyrut*, h1318 [1900] (2. defa) ve *Salname-i Vilayet-i Beyrut*, h1322 [1904] (5. defa). (Bu salnameler aşağıda *SVB*, h1318 [1900] ve *SVB*, h1322 [1904] olarak anılacaktır.)

14 İlber Ortaylı, *Tanzimatdan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yayınları, İstanbul, 1985, s. 53.

15 *Suriye Vilayet Salnamesi*, h1285 [1868] (1. defa), s. 29. (Aşağıda *SVB*, h1285 [1868] olarak anılacaktır.)

16 *SVB*, h1318 [1900] ve *SVB*, h1322 [1904].

17 *SVB*, h1318 [1900] ve *SVB*, h1322 [1904].




**Harita** 1. 19. yüzyılda Beyrut vilayeti (Kaynak: *Salname-i Vilayet-i Beyrut*, Sene-i Kameriye 1311-1312: Sene-i Maliye 1310).

ları), *Hama* (Hama, Humus, Selimiye, Hamidiye kazaları), *Havran* (Havran, Aclun, Cebel-i Havran, Kuneyrtra, Basr-el Harir, Dera kazaları) ve *Kerek* (Kerek, Maan, Tufile, Salt kazaları).[18] Beyrut vilayeti ise Laskiye, Trablusşam, Beyrut, Akka, Nablus sancaklarından oluşuyordu. Vilayet birbiriyle komşu halinde olmayan iki bölgeden oluşuyordu: Üst kısımda Laskiye ve Trablusşam, alt kısımda ise Beyrut, Akka ve Nablus sancakları vardı. Bu iki bölgenin arasındaki boşlukta, 1861'de uluslararası bir anlaşma sonucunda oluşturulan ve vilayetin sancaklarına kıyasla çok büyük olan Cebel-i Lübnan bulunuyordu. Cebel-i Lübnan'ın tam ortasında ise bir adacık olarak vilayetin merkezi olan Beyrut şehri duruyordu.[19]

Şehrin vilayet merkezine terfi etmesinde elbette kaydettiği ticari, ekonomik ve kültürel gelişim rol oynamıştı, ama tek etken bu değildi. İster Lübnan Nizamnamesi'nden önce, ister Nizamname'den sonra olsun, Cebel-i Lübnan'ın varlığı Beyrut vilayetinin hayatı açısından her zaman belirleyici bir faktör oldu. Örneğin, 1895'te yeni yeni duyulmaya başlayan "hükümet-i Arabiye" ya da "muhtariyet" talepleri karşısında bir önlem olarak Beyrut vilayetinin Suriye ile birleştirilmesi gündeme geldiğinde, Osmanlı hükümetinin bu öneriye sıcak bakmadığı görülmektedir. Osmanlı devlet adamlarına göre Cebel-i Lübnan mutasarrıfının yanı başında, böylesi nazik bir bölgede, Beyrut'un başında bir mutasarrıfın değil bir valinin bulunması daha uygun olacaktı.[20]

Beyrut'ta olduğu gibi Halep'te de ticari ve ekonomik faaliyetlerdeki gelişim beraberinde yeni idari düzenlemeler getirmiştir. Tuna'dan esinlenerek Suriye vilayetinde yapılan değişiklikler bir sene kadar sonra Halep'te de gerçekleştirildi ve yeni sistemde vilayet Halep, Kozan, Adana, Maraş, Urfa, Payas livaları ve Zor kıtasını içerecek şekilde genişletildi.[21] 1894'te ise vilayet,

18 *Salname-i Vilayet-i Suriye*, h1315 [1897] (29. defa). (Aşağıda *SVS*, h1315 [1897] olarak anılacaktır.)

19 Bkz. Harita 1, s. 32.

20 *BOA.YA-Res.* 74/33, Meclis-i Mahsus 2280 no'lu Karar, 14 Şaban 1312 (11 Ocak 1895). Farklı bir yaklaşım için bkz. Kayalı, *a.g.e.*, s. 47-48.

21 *Salname-i Vilayet-i Halep*, h1284 [1867] (1. defa). (Aşağıda *SVH*, h1284 [1867] olarak anılacaktır.) Vilayetin oluşturulma süreci için ayrıca bkz. Cev-

sadece "Halep, Maraş, Urfa namlarında 3 sancaktan, 23 kazadan" oluşmaktaydı.[22] Burada özellikle hızla gelişen Adana'nın ayrılması önemlidir. Kentler arasındaki hiyerarşiyi değiştiren benzer gelişmeler, demiryolları ve denizyolu ulaşım hatlarının düzenine bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok yerinde gözlenmektedir: Adana vilayetine gittikçe yeni yerlerin dahil edilmesi, Aydın vilayetinin merkezi Aydın'ken sonradan İzmir olması, Samsun'un gelişmesi nedeniyle Canik sancağının Trabzon vilayetinden ayrılması, vb.[23]

Son olarak idari yapıda değişikliklere sebep olan bir diğer etken de bölgenin Batı'yla entegrasyonunu kolaylaştırmak isteyen Avrupa'nın baskısıydı. Lübnan'da bu şekilde gerçekleştirilmiş olan düzenlemelerle bölge çok daha serbestçe ve hukuki güvenceler altında Avrupa'yla bütünleşecek, hinterlandı olan Suriye ve Mezopotamya'nın zenginliklerini Atlantik bölgesine aktarabilecekti.[24]

Osmanlı yönetimine ilk girdiği tarihte bile Lübnan'ın istisnai bir durumu vardı. Daha Yavuz Sultan Selim Şam'da iken başta Fahrüddin el-Maani olmak üzere Lübnan'ın emirlerinden oluşan bir heyet kendisini ziyaret edip otoritesini tanıdığını bildirmiş, kendi konumlarının korunması konusunda söz almış ve böylece Memlûkler zamanında sahip oldukları özerkliği devam ettirmişlerdi.[25] Öte yandan Osmanlıların Maan oğullarına gösterdiği bu cömertlik de, aslında onların bağlılığını kazanma amacını taşımaktadır.[26] 18. yüzyılın sonuna kadar Lübnan'da bu emirler etkinliklerini koruduğu gibi bölgede yaşayan farklı cemaatler arasında da önemli bir sorun yaşanmadı. Ancak Batı nüfuzunun artışına paralel olarak cemaatler arasında gerilim-

---

det Paşa, *Tezâkir: (21-39)*, yay. Cavid Dursun, TTK, Ankara, 1991, 30, 31 ve 32 no'lu tezkireler.

22 *Salname-i Vilayet-i Halep*, h1312 [1894] (22. defa) (Aşağıda *SVH*, h1312 [1894] olarak anılacaktır.)

23 İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye ve Lübnan Üzerine Bazı Notlar", *Osmanlı Araştırmaları*, sayı 4, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 146-147.

24 *A.g.e.*, s. 51.

25 Hitti, *History of Syria...*, s. 665-666.

26 İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, cilt II, TTK, Ankara, 1995, s. 286-287

ler ve kanlı olaylar ortaya çıkmaya başladığında bu durum Avrupalı güçler tarafından nüfuzlarını artırmaya yarayacak yeni bir fırsat olarak görüldü.

Lübnan'ın başlıca güçlerini oluşturan Dürziler ile Maruniler arasındaki ilk önemli çatışma 1841'de ortaya çıktı. Sorunu çözmek üzere Lübnan'da çifte kaymakamlık sistemi oluşturulmuş, ama bu sistem anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaya yetmemişti.[27] Cebel'deki sorun Dürzilerle Marunilerin (ve diğer cemaatlerin) sınırlarla ayrılıp ayrı ayrı yönetilemeyecek kadar iç içe geçmiş olmasıydı. Nasıl bir taksimat yapılırsa yapılsın ortaya çıkan her bir birim çeşitli cemaatlerden oluşuyordu. 1861 yılında imzalanan Lübnan Nizamnamesi zorunluluklar nedeniyle zamanında uygulanmış ve üzerinde az çok ittifak olan bir yöntemi, çoğunluk mezhebinden (Hıristiyan) tek bir yönetici seçilmesi yöntemini kabul etti. Bu eski yöntemde Lübnan, Hıristiyan *Kaab* kabilesinden seçilen bir Hıristiyan tarafından yönetilmekteydi.[28] Edouard Driault bu yöntemin Fransa'nın himayesinde bir asırdan beri uygulanmakta olduğunu (Driault'un eserinin tarihine bakıldığında 1810'ları kastettiği anlaşılıyor) belirtmektedir. Driault Lübnan'ın "bir nev'-i cumhuriyet"[29] olduğunu yazmaktadır. Bu ifade, Lübnan'a yönelik bir sempati yaratmak amacıyla kullanılan (aşağıda değinileceği gibi bu tutum dönemin Batılı yazarları arasında yaygındır) ama ayrıca bölgenin merkezi iktidardan büyük ölçüde özerk olduğunu da anlatan bir ifade olarak görülebilir.

Lübnan Nizamnamesi'nin asıl önemli tarafı diğer maddelerinin Cebel-i Lübnan'ı diğer tüm vilayet ve özellikli bölgelerden

---

27 Lübnan'daki Dürzi ve Maruni çatışması aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bkz. s. 191-198.

28 Edouard Driault, *Şark Meselesi: Bidayet-i Zuhurundan Zamanımıza Kadar*, çev. Mehmet Nafiz, Muhtar Halid Kütüphanesi yayını, Bâb-ı Âli, 1329 [1913], s. 210. Ayrıca bkz. M.C. Şehabeddin Tekindağ, "Lübnan", *İA*, cilt 7, s. 105-106.

29 "...Bir asırdan beri daima Fransa'nın taht-ı himayesinde olarak 'Kaab' hanedanı azasından müntehib ve hükümet-i Osmaniye'ye vergi verir bir Hıristiyan emir tarafından idare olunur bir muhtariyete, bir nev'-i cumhuriyet-i idareye malik bulunuyordu." Driault, *a.g.e.*, s. 210.

ayırmasıydı.[30] Cebel-i Lübnan örneği Avrupalıların Osmanlının her vilayetinde görmek istediği, buna karşılık Osmanlı Devleti'nin korktuğu bir örnekti. Zira bu statüyle birlikte Cebel-i Lübnan mülkî, adlî ve mâli alanlarda adeta bağımsızlık kazanıyor, Suriye ve Beyrut valilerinden bağımsız olduğu gibi, yıllık belli bir vergi vermek dışında merkeze karşı herhangi bir sorumluluğu da bulunmuyordu. Merkezî devletin müdahale ve memur atama hakkı sınırlıydı. Hele Lübnan Nizamnamesi'nde öngörüldüğü gibi zabıtanın yönetiminin yerel özerklik konusu olması Osmanlı Devleti'nin kabul edebileceği bir şey değildi.[31] Bu nedenle Cebel-i Lübnan eyalet yönetiminde ademi merkeziyetçiliğin en uç örneğini teşkil etmiş ve bir istisna olarak kalmıştır.[32] Nitekim sonraki yıllarda kimi Arapçıların Beyrut'un Cebel-i Lübnan'a katılmasını[33] ya da çeşitli bölgeler için Cebel-i Lübnan'ınkine ben-

30 Buna göre Bâb-ı Âli'nin yürütme kuvvetinin bütün yetkilerini taşıyan Hıristiyan bir mutasarrıf seçilecek ve Lübnan halkını oluşturan her bir cemaat mutasarrıfın yanında bir vekil bulunduracaktı. Mutasarrıfın yanında her cemaat tarafından seçilmiş ikişer üyeden oluşan bir meclis oluşturulacaktı. Bkz. Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 169-171. Bu uygulama Cebel'e özgü bir ayrıcalık olarak kaldı. 1864 ve 1871 Vilayet Nizamnamelerinin hiçbirinde vilayet, liva ve kaza meclislerine giren gayrimüslimlerin cemaatleri tarafından seçilip gönderileceği hususu yer almaz. Uygulamada da kesinlikle bu yola gidilmemiş, Osmanlı yönetimi cemaatlere böyle bir yetki tanımayı egemenlik hakları için bir tehlike saymıştır. Bkz. Ortaylı, *Tanzimatdan Cumhuriyete*..., s. 51. Nizamnamenin diğer maddelerine gelince: Cebel altı kazaya bölünerek her birinde çeşitli cemaatler tarafından atanacak 3 ile 6 üyeden oluşan bir meclis bulunacaktı. Kazalar mümkün olduğu kadarıyla homojen bir nüfustan oluşan nahiyelere bölünecekti. Her nahiyede her cemaatin bir sulh yargıcı olacaktı. Merkez livada (Dayr el Kamer) ise her cemaatin iki temsilcisinden kurulu bir temyiz divanı bulunacaktı. Son olarak güvenlik işleri yerli ve karma bir zabıta kurulu tarafından yönetilecekti. Bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, s. 169-171.

31 1878'de Osmanlı Rus Savaşı sırasında İngiltere'de bazı gazeteler Lübnanlıların ayaklanarak asker teçhiz etmeyi reddettikleri yönünde bir ajitasyona girişmişlerdi. Bu ajitasyon elbette başarısız olmuştu çünkü Nizamname'den haberdar olmayan ajitatörler, haliyle Lübnanlıların asker teçhiz etme yükümlülüklerinin zaten olmadığını bilmiyorlardı. Lübnan yalnızca kendi yerel güvenlik teşkilatı olan jandarmayı finanse ediyordu. *FO* 78/2847, No. 2, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 5 Ocak 1878.

32 Ortaylı, *Tanzimatdan Cumhuriyete*..., s. 52.

33 *YA-Res*, 74/33, Meclis-i Mahsus 2280 no'lu Karar, 14.Şaban.1312. (Cebel-i Lübnan'ın ortalarında yer alan Beyrut şehri Cebel'e değil Beyrut vilayetine dahildi.) Aynı şey başka bölgeler için de talep ediliyordu. Örneğin: "Zahle'de

zer bir özerklik verilmesini ya da kimilerinin Cebel-i Lübnan'ın imtiyazlarının artırılmasını talep ettiği görülecektir.[34] Bu talepler Osmanlı Devleti'nin Cebel-i Lübnan örneğinden korkmakta haklı olduğunu göstermişti.

## Suriye'de Osmanlı idaresinin etkinliği

Osmanlı İmparatorluğu daha 16. yüzyılda Arapların yaşadığı bölgeleri kontrol etme güçlüğüyle karşı karşıya kalmıştı. Özellikle Mısır'da merkezî devletin kontrolü her zaman vahim durumda olmuştu.

Osmanlı yönetimine geçmesinden Bonapart'ın işgaline kadar geçen yaklaşık 280 yıllık dönemde, Mısır'da yüzden fazla Osmanlı valisi görevlendirilmiş ve bunların hepsi de tartışmalı bir otoriteye sahip olmuştur.[35] Valilerin fiili güç dengesi içinde zaten zayıf olan konumlarının yanında başka dezavantajları da vardı. Arapça bilmemeleri, bölgeyi tanımamaları ve çok kısa bir süre görevde kalmaları gibi sebeplerle daha da zayıf düşmüş ve zamanla ordu üzerindeki hâkimiyetlerini de yitirmişlerdi. Mısır'da çok açık şekilde görüldüğü gibi valiler iktidarı *bey*lerle paylaşmak durumunda kalmış ve ancak *bey*ler arasındaki çekişmelerin doruğa çıktığı dönemlerde iktidar sahibi olabilmişlerdir. Kimi zamanlar ise *bey*lerin valileri kovduğu, bağımsızlıklarını ilan ettikleri, kendi adlarına para bastırıp hutbe okuttukları görülmüştür. Kısacası sonraki yıllarda patlak verecek olan Mehmet Ali Paşa olayı bile salt bir isyan olarak bakıldığında aslında bölge açısından çok ilginç değildi; Mehmet Ali

---

neşr olunan Zahlet-el Fetat gibi birtakım gazetelerin Bekaa kazasının dahi Cebel-i Lübnan'a ilhakına dair bazı makalat yazmakta olduğu ve hatta maksadı temin için teşebbüsat icrası hakkında hâlâ belediye reisi imzasıyla ahali namına telgraflar yazıldığı gibi bu babda Bekaa ahalisi tarafından dahi arzuhal yazılması için Zahle'deki birkaç kişinin teşvikatta bulunacakları haber alınması üzerine..." *DH-SYS* 86.2/21 (1330.09.12) Suriye Valisi Nazım'dan Dahiliye Nezareti'ne.

34 *DH-SYS*, 45/5, Mısır Fevkalade Başkomiserliği'nden Sadaret'e, 16.[ok.].1327. (1909).

35 Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, cilt 2, çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 1166-1167.

Paşa ve oğlu, Memlûklerden fazla olarak birtakım reformlara giriştiklerinden elbette farklıydı; fakat Mısırlı bir paşanın ayaklanarak Suriye'yi işgal etmesi daha önce de olmuştu. Mısır'daki Memlûk *bey*lerinden Ali Paşa ve damadı bunu daha 1771'de yapmıştı.[36]

Aynı şekilde Mehmet Ali Paşa'nın da valilik makamını Osmanlı merkezinin önceden planlayarak öyle uygun görmesinden çok, güç dengeleri içinde valiliği fiilen ele geçirmiş olmasına borçlu olduğu söylenebilir. Zira, padişahın yakınlarından Salih Paşa durumu berraklaştırmak üzere Mısır'a gönderildiğinde "eline, hangi taraf güçlü ise ona verilmek üzere, biri yerinde bırakma, biri de atama fermanı olmak üzere iki ferman" verilmişti. Mehmet Ali Paşa rakiplerine üstünlük sağlayarak Salih Paşa'yı kendi tarafına çekmeyi başarmış ve valiliğe atama fermanını almıştı.[37]

Suriye'ye dönecek olursak burada da durum Mısır'dan daha parlak değildi. Mısır'dakine benzer bir örnek vermek gerekirse 1517-1697 arasında Suriye'de en az 133 valinin ve Halep'te sadece üç yıllık bir zaman zarfında dokuz ayrı valinin görev yaptığını söylemek istikrarsızlığı göstermek için yeterli olacaktır.[38] 1640 yılında bölgeyi gezen William Lithgow padişahın çeşitli yollarla Şam sancaklarının başındaki *bey*leri birbirlerine karşı kullandığını ve böylece bölgeyi yönetebildiğini söylemekteydi.[39]

Osmanlı egemenliğinin geleneksel olarak güçlü olduğu Halep'te halk, 1655'te yeni atanmış olan vali Ahmed Paşa'yı kente sokmamış, iki ay boyunca Halep'i kuşatan vali, kente girme-

---

36 *A.g.e.*, s. 1166-1169.

37 Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat: Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, cilt III-IV, haz. Neşet Çağatay, TTK Basımevi, Ankara, 1980, s. 266.

38 Hitti, *Siyasi ve Kültürel...*, s. 1178. Bir başka kaynağa göre 1516 ile 1600 arasında 45, 17. yüzyıl boyunca da 75 vali görev yapmıştı. (Barbir, *Ottoman Rule...*, s. 40-41.) Bu, birinci dönemde bir valinin ortalama olarak yaklaşık 2 yıl, ikinci dönemde ise 1,3 yıl görev yaptığı anlamına gelir. 16. ile 17. yüzyıllar arasında valilerin görev sürelerinde bir azalma görülmektedir.

39 William Lithgow, *The Total Discourse of the Rare Adventures*'tan aktaran Tanju Sarı, *Gezginlerin Gözüyle Bir İmparatorluk: İngiliz Seyahatnamelerinde 17. Yüzyıl İktisadi Yapısı*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1998, s. 75.

yi başaramayınca sonunda başka yere tayin edilmişti.[40] 1683-1699 arasında yaşanan savaşlar nedeniyle imparatorluk dikkatini Batı'ya yönelttiğinde ve mali güçlüklerle karşı karşıya kaldığında Basra ve Mısır'ın yanında Suriye'de de bunu bir fırsat olarak gören yerel güçler ayaklanmışlardı. Karlofça Antlaşması'nın hemen sonrasında Osmanlı Devleti bu bölgedeki otoritesini yeniden kurmaya çalışmış, 1701'de Şam'dan itibaren başlayıp Kudüs, Gazze ve Nablus'a kadar yayılan isyanları bastırması için Şam valisine ferman gönderilmişti. Özellikle Anadolu ve Suriye sınırı üzerinde bulunan ve "Çölbeyliği" denilen Selimiye ve Deyrirahbe sancağını elinde tutan Arap *bey*inin direnişi Osmanlı güçlerini uzun süre meşgul etmişti.[41] Yine Halep'te 1791'de Köse Mustafa Paşa'dan memnun olmayan kent sakinlerinin dört gün boyunca sarayı kuşattıkları, sonra da valiyi kenti terk etmeye mecbur bıraktıkları görülmüştü.[42]

19. yüzyılın başlarında bölgede yine yerel güçler belirleyiciydi. Örneğin Sayda valisi olan Abdullah Paşa, merkezî hükümetin zayıflığı nedeniyle, Sayda ve Trablus'tan Sina yarımadasına kadar olan bölgede yarı-bağımsız olarak hüküm sürüyor, imzasını "Sayda, Trablus, Gazze, Kudüs, Nablus ve Cenin Valisi" olarak atıyordu.[43] Abdullah Paşa otoritesini Şam paşalığına da yaymaya çalışmış, bunun üzerine Osmanlı merkezi Şam ve Halep valilerini üzerine göndermişlerdi. Ancak iyi istihkâm edilen Akka ele geçirilemeyince Paşa, yeniden Sayda valisi olarak tanınmıştı.[44]

Suriye bölgesinin diğer kısımlarında da benzer bir siyasi yapı ve benzer dengeler görülür. Halep'te güç, kendi aralarında iktidar için mücadele etmekte olan yeniçerilerle eşraftaydı. Vali bazen bu grupları birbirlerine karşı kullanarak şehre hâkim olabiliyordu. 1813'te Celaleddin Paşa bu yolla şehirde Os-

40 André Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev. Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995, s. 10.

41 Ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, cilt IV-Kısım I, s. 3 ve d.

42 Raymond, *a.g.e.*, s. 10.

43 Altundağ, *a.g.e.*, s. 231-232.

44 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 5-6.

manlı otoritesini yerleştirebilmişti. Ancak ardından gelen vali Muhammed Paşa selefi kadar becerikli olmadığından makamından indirilmişti. Yıllar süren gerilimden sonra yerel *bey*lerin ağır vergileri ileri sürerek kışkırttığı bir ayaklanma 1819'da patlak verdi ve bir ihtiyarlar meclisinin yönetiminde gönderilen takviye kuvvetlerine direnen kent, ancak 101 gün sonra ele geçirilebildi.[45] Benzeri bir ayaklanma yeniçerilerin kışkırtmasıyla 1831'de Şam'da patlak verdi. Bu ayaklanma sonucunda vali öldürülmüş, askerler şehir dışına çıkarılmış, hükümet binaları yakılmıştı. Trablus'ta da buna benzer ayaklanmalar oluyor ve bu olaylar Osmanlı yöneticilerinin kovulmasıyla sonuçlanıyordu. Yine 1808-1809 ve 1825'te Kudüs'te, Suriye'nin kuzey sınırlarında ve Mısır sınırlarındaki Gazze'de isyanlar ortaya çıkmıştı.[46]

Bölgenin Cebel-i Lübnan dışında kalan diğer dağlık kesimlerine doğru gidildiğinde devletin varlığının daha da silik olduğu görülür. Suriye ve Filistin'in dağlık kesimlerinde, her birinde ikişer olmak üzere dört ayrı bölge vardır. Bu bölgelerin Suriye'de yer alan ikisinde heterodoks İslâm mezheplerine mensup iki cemaat egemendir: Dürziler ve Nusayriler.[47] Bunların ilki Cebel-Drüz'de (Dürzi Dağları) ve Havran'da özerk bir egemenlik bölgesi kurmuştur. İkinci grup ise Cebel Ensariyye'de (Nusayri Dağları, Laskiye'nin dağlık kesimleri) yer alır. Filistin'de ise Cebel Nablus'ta ve Kudüs civarındaki dağlık kesimlerde Sünni Müslümanlar bulunmaktadır ve buralar da adeta bağımsız bölgeciklerdir. Cebel Nablus'ta güçlü aileler, Kudüs civarında yine yerel *bey*ler hüküm sürmektedir. Dağlık bölgelerdeki durumu en açık bir şekilde ifade edenlerden biri Havran dağlarında

45 Raymond, *a.g.e.*, s. 10.

46 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 6-7.

47 Akademik Osmanlı tarihi çalışmaları içinde son yıllarda heterodoksiye yönelmiş bir ilgi görülmekteyse de Dürzi ve Nusayrilerle ilgili ciddi bir araştırmaya pek rastlanmamaktadır. Bu konuda hâlâ Baha Said Bey'in çalışmalarına gönderme yapılmaktadır. Halihazırda bu mezhepler için yazılanlar daha çok Sünni İslâmla aralarındaki mesafeyi tespit etmek üzerinedir. Dolayısıyla esrarlı dinî inançlarının çekiciliğinden sıyrılıp Osmanlı Devleti ile ilişkilerine odaklanan tarihsel çalışmalar daha da seyrektir.

nüfuzlu bir şeyh olan Şeyh Abdurrahman Amir'di. Şeyh, "İstanbul'da sultan Abdülmecid'dir, burada sultan benim" demişti.[48]

Nusayri dağlarında Nusayri kabileleri çoğu zaman ya birbirleriyle ya da diğer mezheplerle savaş halindeydi. Lübnan'da ve Filistin'de de Kaysî ve Yemenî gibi çok eskilere dayanan bölünmeler de dahil olmak üzere, kabileler arası düşmanlıkların ve farklı hiziplerin varlığı benzeri sonuçlar doğuruyordu. Bölge yerel aileler, köyler, aşiretler, mezhepler vb. topluluklar arası çatışmalar nedeniyle bir "sürekli iç savaş" halindeydi.[49] Bunların üzerine Osmanlı Devleti'nin girdiği savaşların getirdiği yük de binmekte, durumu daha da şiddetlendirmekte, kimi kabileler yağmacılığa başlamaktaydı. Böyle durumlarda ilginç ittifaklar da ortaya çıkabiliyordu. Örneğin Sünni Müslümanlar Hıristiyanları yağmalamak üzere normalde nefret ettikleri Nusayrilerle ya da Dürziler Bedevilerle ittifak kurabiliyorlardı.[50] Bir Hıristiyan, İngiliz konsolosluğuna verdiği bir dilekçede yağma saldırılarından şöyle şikâyet etmektedir:

> Her tarafımız sürekli bize tecavüzlerde bulunan, bizi inanılmaz derecede rahatsız eden aç kurtlar tarafından sarıldı. Bu açgözlü düşmanlar doğudan ve kuzeyden Nusayri şefleri ile batıdan ve güneyden Müslüman kabile şefleridir. Sürekli bize saldırıyor ve her hafta birilerini öldürüyorlar. Tarlalarımızı yağmalıyorlar, koyunlarımızı çalıyorlar, evlerimize saldırıp yağmalıyorlar. Ekmek uğruna dışarıya çıktığımızda eğer öldürülmüyorsak soyuluyoruz. Köylerimizin çoğu gördüğü her şeyi çalan bu saldırganlar tarafından çöle çevrildi.[51]

Yağmacılığı sadece savaş zamanlarının koşulları nedeniyle bir zorunluluk olarak değil, bir geçim yolu olarak olağan dönemlerde de yapan Bedeviler, bölgedeki istikrarsızlığın sebep-

48 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 6 ve s. 108.

49 *A.g.e.*, s. 9.

50 Biraz daha geç bir tarihte, 1910'da, Dürzi-Bedevi işbirliği bir katliam getirmiş, Kerek'te başta mutasarrıf, kadı, nüfus memuru gibi yetkililer olmak üzere 6-7 memur ve 17 asker öldürülmüştü. *FO* 618/3, "Damascus 1910: General Reports-The Druze Affairs" adlı dosya, Şam, C.M. Marling'e, 13 Aralık 1910.

51 *FO* 78/2847, 40 no'lu kopyanın eki, Beyrut, Layard'a, 12 Nisan 1878.

lerinden bir diğerini oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti'nin bile "sürre" adı altında bir bedel ödemek suretiyle Hac kervanına saldırmamalarını temin etmeye çalıştığı Bedevilerin verdikleri zararlar da göz önüne alındığında bölgenin atmosferi az çok ortaya çıkmış olur.

Bedevilerin (aşağıdaki pasajda da görüleceği gibi Bedeviler, yerleşik halk tarafından, "Türk" sözcüğünün eskiden sahip olduğu anlamı çağrıştırır şekilde "Arap" olarak adlandırılıyorlardı) sık sık Osmanlı Devleti'nin hassasiyetle düzenli işlemesine çalıştığı Hac kervanlarına saldırdığı görülmekteydi. 1757 yılında gerçekleşen böylesi bir saldırıyı dönemin bir tarihçisi şöyle tanımlıyordu:

> Hac yönünden gelen bazı Şam yeniçerileri, beraberlerinde ikişer üçer halde bir hayvana binmiş ve ölüm derekesine düşmüş hacılarla görünmeye başladılar... halk bu durumu görünce, feryad ü figana başlayarak ağladı. Hasbünallah ve ni'me'l-vekil, verdikleri bilgilere göre, bunların ardında, yalın ayak, çırıl çıplak hacıların [...] beraberlerinde kadınlar, kızlar ve hatta Padişah'ın kızkardeşi dahi bulunuyordu. [Yapılan işkenceler anlatıldıktan sonra...] Araplar öyle kötü işler yaptılar ki, eskiden beri duyulmamıştı; ne puta tapanlardan ne de Hıristiyanlardan böylesi şeni şeyler görülmemişti... Sonra hacılar dört gün aç, susuz, ekmeksiz kaldılar ve kimisi açlıktan, kimisi susuzluktan ve kimisi de sıcaktan ya da soğuktan öldü... Arapların yaptıkları yetmiyormuş gibi, Maanlılar, daha fazlasını yaptılar. Allah'ın gazabı, laneti ve ateşi onların üzerine olsun.[52]

Bölgenin tarihinde, adlarının genelde bu tür saldırılarla ilgili olarak anılmasına karşılık, bütün Bedevilerin, yağmadan başka işi gücü olmayan topluluklar olduğunu düşünmemek gerekir.[53] Bedeviler her şeyden önce göçmen kabilelerdir ve bütün

52 Şeyh Ahmet el Bediri el Hallak, *Berber Bediri'nin Günlüğü (1741-1762): Osmanlı Taşra Hayatından Notlar*, çev. Hasan Yüksel, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995, s. 158-159.

53 Selim Deringil "bedeviyet-medeniyet" ilişkilerinin genelde bir çelişki olarak ele alınmasından şikâyetle, Bedeviler ile köylüler ve Osmanlı Devleti arasın-

göçmen kabileler gibi hayvancılıkla uğraşırlar. 1890'ların ortalarında bölgeyi gezen Dr. Şerafettin Mağmumi Halep'in başlıca ürünleri arasında çöl Araplarının yapıp getirdiği çeşitli mamulleri saymaktadır.[54] Çöl ile kent arasında, çöl ile köyler arasında basitçe bir zıtlık olarak tarif edilemeyecek olan daha karmaşık bir işbölümü mevcuttur.

Son olarak devletin tepkisinden çekinildiği durumlarda, bir yağma ya da soygun girişiminde bulunmaya niyet edenlerin, Bedevilerin kötü ününden yararlanarak bu işleri Bedevi kılığına girerek yaptıklarını belirtmek gerekir. 1861'de böylesi birkaç olayda herkes, bunların kısa bir süre önce işten atılmış gayrinizami kuvvetlere (Başıbozuklar) mensup Kürt askerler olduklarını düşünmüştü. Nitekim olayların mağdurları da soyguncuların Bedevi değil Kürt olduklarını anlatmışlardı.[55]

* * *

Buraya kadar anlatılanlardan Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgede göz ardı edilebilecek bir güç olduğu izlenimi edinilebilirse de, bu aceleci bir çıkarım olur. Tanzimat'la birlikte (II. Mahmud'la başlayan bir eğiliminin devamı olarak) Osmanlı Devleti'nin taşra üzerinde etkinliğini gitgide artırdığı bilinmektedir. Ancak sözü edilen çıkarım Tanzimat'tan önceki dönemler için dahi tam olarak geçerli değildir.

Osmanlı otoritesinin varlığıyla ilgili şüphe uyandırabilecek,

---

daki ilişkinin yeni tarih çalışmalarında daha gerçekçi bir bağlamda ele alınmakta olduğunu söylemektedir. Buna göre "Bedeviyet" "medeniyet"le çelişmediği gibi çoğu kez bizzat kurulu düzenin içinde yer almaktadır. Bedevileri hazır bir askerî güç olarak gören Osmanlılar (en azından 17. yüzyılda) onlara gerçekçi bir biçimde yaklaşmaktalar. Böylece "olamaması gereken" bazı şeyler, örneğin bir Bedevi'nin yeniçeri olması ve bunun olağan karşılanması gibi ya da köylülerin Bedevilerle işbirliği yapıp başka köyleri yağmalaması gibi olaylar görülmekte ve buna benzer örnekler, aradaki ilişkinin "doğal bir düşmanlık"tan daha karmaşık olduğuna delalet etmektedir. Konuyla ilgili olarak Deringil'in kısa tanıtım yazısına ve yazıda ele alınan kaynaklara bakılabilir. Bkz. Selim Deringil, "Filistin ve İsrail'de Osmanlı Tarihi Araştırmaları", *Virgül*, sayı 3, Aralık 1997, s. 27-29.

54 Şerafettin Mağmumi, *Bir Osmanlı Doktorunun Anıları: Yüz Yıl Önce Anadolu ve Suriye*, haz. Cahit Kayra, Büke Yayınları, İstanbul, 2001, s. 232.

55 *FO* 78/1586, No. 27 içinde, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 10 Kasım 1861.

bir kısmı yukarıda anılmış olan ayaklanmalar, aslında, daha çok belirli bir Osmanlı yöneticisinin zorbalığına ve baskısına yönelmişti. Valiler, atanmak için gidecekleri bölgenin zenginliği ile orantılı hediyeler vermek ve bağışlar yapmak durumundaydılar. Bölgede kendilerini geçici ve geleceklerini de belirsiz gördüklerinden kısa vadede en çok geliri elde etmek suretiyle yatırımlarının semeresini almaya çalışırlardı. Bir açıdan görev yerlerinin "mültezimleri" gibiydiler.[56] Bu yüzden adaletsiz vergiler salan ya da mültezimler eliyle halkı soyan, olası bir isyan karşısında elebaşı olduğunu düşündükleri kişileri yargılamaksızın asan valiler, böylesi davranışlarla isyanlar için uygun bir ortam hazırlamış olurlardı. Bu koşullarda halkın yoksullaşması ve hatta yaşadıkları bölgelerden daha uygun koşulların olduğu yerlere ya da daha uç bir noktada otoritenin pek ulaşmadığı dağlara kaçması doğaldı. 18. yüzyılda Suriye'de Azm Paşa ve 19. yüzyılın başlarında Filistin'de Süleyman Paşa bu gidişi durdurmayı başarabilmiş birkaç yöneticiden biridir.[57]

Bununla birlikte istikrarsızlık yalnızca adaletsiz ve zalim Osmanlı valilerinden, muhteris yöneticilerin saltanat rüyalarından kaynaklanmıyordu. Üstelik Osmanlı valileri, halkın gözünde her zaman zorba da değildi. 1741-1762 dönemi için Suriye ile ilgili ayrıntılı bilgiler veren Şeyh Ahmet el Bediri el Hallak bazı valileri şöyle övmektedir: "Osman Paşa'nın valiliği süresince Şam'da en ufak bir keder olmadı. Paşa, reayaya karşı adil davrandı ve Şam halkı, bunun valiliği süresince, çok rahat bir yaşam sürdü."[58] Buna karşılık el Hallak'ın günlüğünden 18. yüzyılın ikinci yarısında halkın nefretinin kentin ileri gelenlerine de yönelebildiğini görebiliyoruz:

> Hüseyin Paşa b. Mekki Dımaşk-ı Şam'a vardı... Bütün halk kendisine dua ederek, yalvararak ve pahalılık ile Şam âyânlarının zulmünden şikâyet ederek yalvarıp bağırışıyorlardı... İkinci gün efendiler ve âyânlar, Paşa'yı tebrik etmek (selamlamak)

56 Raymond, *a.g.e.*, s. 4.

57 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 8-9.

58 El Hallak, *a.g.e.*, s. 179.

için saraya geldiler. Halkın tamamı, bunların yolları üzerinde durdular.... Halkın çoğu, bu âyânlara ve efendilere sövdü ve bunları taşladı.[59]

Ayaklanmalar Osmanlı egemenliğini tehdit edebilecek bir büyüklüğe ya da nihai bir ayaklanmaya dönüşmüyordu. Halk da, ileri gelenler de ne kadar uzakta ve ne kadar zayıf olursa olsun Osmanlı Devleti'nin nihayetinde yerel iktidar odaklarıyla baş edebileceğini bilirdi. Sözgelimi valinin ve askerlerin öldürüldüğü, kentin harap hale geldiği 1831'deki Şam ayaklanmasından sonra bile kent halkı padişahı karşısına aldığını düşünmüyordu. Bu ayaklanmanın bir tanığı sonucu şöyle anlatıyordu:

> İki gün sonra bütün kent ahalisi toplandı, Bâb-ı Âli'ye bir şikâyetnâme kaleme alındı, herkesin mührü basıldıktan sonra gönderildi. Şikâyetnâmede şöyle yazıyordu: "Efendim, Sultanım, Mehmet Selim Paşa Şam'a girdi, biz de ona tam olarak itaat ettik, ferman gereğince bütün mahallelerin sayımını yaptık, ancak El-Amara Mahallesi sakinleri hepsi çiftçi, aptal ve eşek olduklarından iki saatlik bir karşı hücumda bulundular. Haber valiye gider gitmez derhal asker yolladı. Bunlar kenti soymaya ve küfürler savurmaya başladılar. Askerlerin ilk ulaştıkları mahalle el Kanavat Mahallesi oldu, mahalleyi soyup kadınları da tartaklayıp küfür ettiler. Sonra da mahalleyi ateşe verdiler. Bu olaylar ferman uygulanmaya başlar başlamaz ortaya çıktı. Bunun yanında vali kaleye haber salarak kente top atışı yapılmasını emretti. Tabii ki kenti harabeye çevirmek istiyordu. Bundan dolayı kent halkı ırzına, kanına sahip çıkmak için saraya girdi. Bu esnada vali sarayı da yakarak kaleye girdi, her tarafı ateşe verdi. Böylece dükkân, çarşı, cami ve evler alev aldı, yandı kül oldu. Yananların çoğu da Haremeyn-i Şerifeyn'e aittir. [Hac malzemeleri aslında yağmalanmıştır, yazar daha sonra başka bir yerde bunu açıklamaktadır – A.B.]. Vali gece gündüz kaleden kentin üzerine saldırıları sürdürdü ve kimsenin gelip kendisiyle görüşmesine rıza göstermedi. Efendim şikâyet önce Allah'a sonra sizedir. Çün-

59 *A.g.e.*, s. 151.

kü siz bizim hamimiz, biz sizin köleniziz. Dizlerinize kapanıp emirlerinize itaat ediyoruz. Ayrıca mevlânın kölelerine hükmetmesi gibi bize hükmetmesi için siyasilerinizden birini bize göndermenizi istirham ediyoruz."[60]

Bir başka örnek vermek gerekirse, 1725 ile 1783 arasındaki 58 yıllık dönemde, Şam'da, Azm ailesi paşalık görevini tekeline almış, Esad el Azm 1743 ile 1757 arasında tam 17 yıl mutlak yetkiyle iktidarda kalmıştı. Bununla birlikte halk her yıl görev süresinin yenilendiğine dair fermanı bekler, gecikirse kaygılanırdı.[61] 1757'de Osmanlı hükümeti Şam Paşalığını elinden alıp onu Halep'e göndermeye karar verdiğinde "kadir-i mutlak" paşa buna boyun eğdi ve on beş gün içinde Şam'ı terk etti.[62]

Yerel *bey*lerin bölgenin diğer kısımlarına kıyasla çok güçlü olduğu Lübnan'da dahi Osmanlı Devleti'nin varlığı güçlü bir şekilde hissedilmekteydi. Örneğin Lübnan Emiri Ahmed Maan'ın arkasında bir varis bırakmadan ölümü sonrasında Lübnan'ın ileri gelenleri bir seçim yapmış ve Ahmed Maan'ın kızından olma torununu *emir* olarak seçmişlerdi. Bu seçim Osmanlı Devleti tarafından hemen kabul edilmedi. Osmanlı yetkilileri bu adayın şeceresini Sayda müftüsüne de danışarak inceleme gereğini duymuş ve ancak şecere konusunda tatmin olduktan sonra olur vermiş, emirliğin Maan soyundan Şihab soyuna geçişi böyle gerçekleşmişti.[63]

Sonuç olarak "Osmanlı sarayı ile taşra eyaletleri arasındaki

60 *Müzekkirât Tarihiyya 'ân Hamlet İbrahim Başa 'elâ Suriyya*, Ahmed Gassan el-Sabanu (haz.), Dar Kuteyba, Dimaşk, t.y., s. 32. Yazıldığı tarih bilinmemekle birlikte bu eser tahminen 1840 yılında, adı bilinmeyen bir kâtip tarafından kaleme alınmıştır. Aşağıda bu esere, adı *El Müzekkirât* şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.

61 Raymond, *a.g.e.*, s. 9.

62 el-Hallak, *a.g.e.*, s. 149. Nitekim Albert Hourani de Azm ailesinin iktidar ve istikrarlarından İstanbul'la kurdukları ittifakın istikrarı bağlamında söz etmektedir. Bkz. Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 303-304.

63 Ussama Makdisi, "Corrupting the Sublime Sultanate: The Revolt of Tanyus Shahin in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon", *Society for Comparative Study of Society and History*, 2000, s. 184-185.

bağlar, en gevşek zamanlarında bile, temkinli bir şekilde yorumlanmalıdır. En uzak ve görünürde en "bağımsız" eyaletlerde bile, sultanın hükümranlığı, uzaktan da olsa bir gerçeklik olarak hissediliyordu."[64]

## Nüfus ve nüfus bileşimi

Bürokratik kayıtların eksikliği ve ilkelliği nedeniyle Osmanlı döneminde Suriye ve Lübnan bölgesinin nüfusunu ve nüfusun etnik bileşimini tam olarak kestirmek mümkün değildir. Bütün Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi Suriye'de de vergi ve çeşitli angaryalardan kurtulmak için nüfusa kaydolmaktan kaçınmak yaygındı.[65] Bununla birlikte çeşitli kaynaklardan bazı ipuçları elde etmek mümkündür. Osmanlı İmparatorluğu'nun çoğu yeri gibi Suriye'nin nüfusu da 1800 yılında 1600 yılına kıyasla daha düşüktü.[66] 19. yüzyılda ise bir nüfus artışı göze çarpmaktadır. Suriye'de 1835 ile 1914 arasındaki nüfus artışı farklı kaynaklara göre % 0,8 ile % 1,2 arasında tahmin edilmektedir. Bu rakamlar Irak ve Mısır'daki yüksek nüfus artışı da hesaba katıldığında Arap ülkelerindeki nüfus artış oranının diğer Asya ve Afrika ülkelerinden belirgin bir şekilde daha yüksek olduğunu göstermektedir.[67]

Bir konsolosluk raporundan alınan ve şehir nüfuslarını da gösteren 1900 tarihli bir haritaya göre Suriye'nin önemli kentlerinin nüfusları Tablo 1'deki gibidir.[68]

---

64 Raymond, *a.g.e.*, s. 9.

65 Örneğin 1886'da Dürziler, sayımı vergi ve askerliğin bir adımı olarak gördüklerinden sayım vermemek üzere ayaklanmışlardı. Bkz. *FO* 424/143, No. 7 içinde ek olarak, Şam, Dickson'dan Sir E.Thornton'a, 14 Nisan 1886.

66 Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul, 1996, s. 224.

67 Charles Issawi, "Middle East Economic Development, 1815-1914: The General and the Spesific", *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day* içinde, ed. M.A. Cook, Oxford University Press, Oxford, 1978, s. 397.

68 Burada şehirleri vilayetlere göre gruplayarak verdim. 1896 tarihli daha ayrıntılı nüfus sayımları için bkz. *FO* 925/41044. (Burada verilen nüfus bilgileri ayrıca ekte sunulmuştur. Bkz. Ek 1)

**TABLO 1**
**1900 Tarihi İtibarıyla Suriye Kentlerinin Nüfusları**

| | | | |
|---|---|---|---|
| Beyrut | | Suriye | |
| Beyrut | 150.000 | Şam | 250.000 |
| Laskiye | 20.000 | Hama | 60.000 |
| Trablusşam | 35.000 | Hums | 50.000 |
| Sayda | 25.000 | Bealbek | 5.000 |
| Sur | 7.000 | Raşeya | 3.000 |
| Hayfa | 35.000 | | |
| Nablus | 25.000 | Kudüs-ü Şerif | |
| Safed | 15.000 | Kudüs | 84.000 |
| | | Yafa | 45.000 |
| Halep | | Gazze | 25.000 |
| Halep | 200.000 | | |

Kaynak: Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", Ekte verilen harita.

Bunun dışında bölgenin üç vilayetine ait salnamelerden elde edilen bilgilerden yola çıkarak Suriye vilayetinin (Kerek hariç) yaklaşık olarak 600.000 (1897), Halep vilayetinin Halep sancağının 520.000 (1894), Beyrut vilayetinin 635.000 (1900) nüfusa sahip olduğu tahmin edilebilir. Birbirine yakın tarihlerdeki bu rakamlarla 1.755.000'e ulaşan Suriye nüfusuna Kerek, Cebel-i Lübnan ve Kudüs-ü Şerif nüfuslarını eklemek gerekecektir.[69] 1896'da bölgenin nüfusunu 1.880.000 olarak hesaplayan bir başka tahmin rakamları doğrulamaktadır.[70]

* * *

Suriye Osmanlı ülkeleri içinde yurtdışına işçi göçü olayını en erken yaşayan bölgeydi. Britanya'nın Beyrut'taki başkonsolosu 1893'te, önceki yıl 4.500 Lübnanlının Yeni Dünya'ya göç ettiğini yazmıştı. Başkonsolos bunlardan 2.500'ünün Brezilya'ya,

69 Suriye için söz konusu rakamlar kadın nüfusunun verilmediği yerlerde erkek nüfusla kadın nüfusun denk olduğu varsayılarak hesaplanmıştır. Buradaki nüfus rakamları salnamelerden derlenen ve ekte sunulan tablolarda dinî/etnik sınıflandırma ile birlikte ayrıntılı olarak verilmiştir. (Bkz. Ek 2, 3 ve 4) Filistin kentlerinin nüfusuyla ilgili daha ayrıntılı bir araştırma için bkz. Fred M. Gottheil, "The Population of Palestine, Circa 1875", *Middle Eastern Studies*, cilt 15, sayı 3, Ekim 1979, s. 310-321.

70 Bkz. Ek 1. 1840 tarihli diğer bir haritada toplam nüfus yine 1.817.000'dir. Bkz. *FO* 925/2799. Şimdiye kadar verilen nüfus tahminlerinde Bedevilerin göz önünde bulundurulmadığını hatırlamak gerekir.

500'ünün Amerika'ya, 500'ünün de Avustralya'ya göç ettiğini bildirmektedir. Gidenlerin bir kısmının geri döndüğü oluyorsa da Yeni Dünya'da bir Lübnanlı azınlık oluşmaya başlamıştır. ABD'de göçmenlerin Osmanlı konsolosları için başlıca sorun olduğu, ancak gidenlerin orada örgütlenmeye başladığı ve New York'ta *Kewkeb-i Amerika* adıyla gazete çıkarttığı, göçmenlerin işsizlik ve para sıkıntısı kadar, askerlik hizmetinden kurtulmak için de Yeni Dünya'ya gittikleri aynı raporda belirtilmektedir.[71]

Göçün başlıca nedeni ekonomikti. Avrupa ile ilişkiler nedeniyle canlanan ve bir çekim merkezi haline gelen liman kentlerinde yeni iş fırsatları oluşmaktaydı ve kuşkusuz iç bölgelerden liman kentlerine doğru bir nüfus akışı yaşanmaktaydı. Ama öte yandan Avrupa mallarının rekabeti bir işsizlik sorununu da ortaya çıkartmıştı. Aynı sıralarda, örneğin Sao Paolo'dan Brezilyalı bir büyük toprak sahibi Osmanlı Hariciye Nezareti'ne büyük sayıda tarım işçisi almak üzere başvuruda bulunuyor, böylece arz ve talep buluşuyordu. İlk gidenlerin oluşturduğu çekirdek kitle, kültürel ve siyasi nedenlerle göç etmek isteyen daha aydın bir kesimin gözünde Amerika kıtasının cazibesini artırmıştı.[72] 19. yüzyılın sonlarındaki Arap edebiyatının kimi temsilcilerinin Suriye ve Lübnan bölgelerinden gidip Kuzey ve Güney Amerika'ya yerleşen bu göçmenler arasından çıktığı bilinmektedir.[73]

1890'lı yıllarda Suriye ve Lübnan'dan her yıl 5.000 ile 10.000 arasında, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesindeki yıllarda ise her yıl 15.000 ile 20.000 arasında insanın göç ettiği tahmin edilmektedir. Bu rakamlar ciddi bir nüfus kaybı olduğu anlamına gelmektedir. Zira söz konusu tahminler 1860-1900 dö-

---

71 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 157. Buradaki bilgileri İngiliz konsolosun raporundan aktaran Ortaylı haklı olarak "askerlik hizmeti" ibaresinin yanına soru işareti koymuştur. Konsolosun "askerlik hizmeti" ile neyi kastettiği açık değildir. Zira Lübnanlılar Osmanlı Devleti'ne asker vermez, sadece kendi zaptiyelerini kendileri oluştururlardı. İngiliz konsolosun Cebel'lilerle birlikte Beyrutlulardan da söz ediyor olması muhtemeldir.

72 Kemal H. Karpat, "The 'Syrian' Emigration from the Ottoman State, 1870-1914", *Les Provinces Arabes et Leurs Sources Documentaires á l'Époque Ottomane*, Tunus, 1984, s. 287-289.

73 Hüseyin Yazıcı, "Bir Arap Milliyetçisi Reşid Selim el-Huri, Hayatı ve Şiiri: (1887-1984)", *Şarkiyat Mecmuası*, cilt 8, İÜEF, İstanbul, 1998, s. 167-168.

nemi için 120.000 ve 1900-1914 dönemi için 210.000 kişilik bir toplam nüfus kaybına işaret etmektedir.[74] Amerikan sefaretinden İstanbul'a gönderilen 1893 tarihli bir belgeden gerçekten de Osmanlı konsoloslarının bu göç meselesini ciddiyetle ele aldıkları anlaşılıyor. Belgede, alınan önlemler sayesinde göçün bir önceki yıla kıyasla yarı yarıya azaldığı belirtiliyor.[75] Yine bir başka belgeden Cebel-i Lübnan'dan Amerika'ya göçlerin olduğu, bu durum karşısında devletin göçleri yasakladığı anlaşılmaktadır. Söz konusu belgeden anlaşıldığına göre Nablus Mutasarrıfı Beyrut Valisi Nasuhi'yi, pek çok yolsuzlukla suçlamakta ve ayrıca Cebel'den "firar" edenlerle ilgili alınan önlemlere dair bir soruşturma açılmasını istemektedir.[76]

* * *

Bölgedeki cemaatlerin en önemli özelliği bu cemaatlerin aynı kültürel temellere dayanmalarıdır.[77] "Uzlaşmaz düşman cemaatler", "yüzyıllar öncesine dayanan düşmanlıklar" vb. önyargılar 19. yüzyılda yaratılmıştır.[78] 19. yüzyıldaki şiddet olaylarına benzer olaylar 18. yüzyılın sonlarına kadar ortaya çıkmamıştır.

Lübnan'daki cemaatler arası şiddet üzerine çalışan kimi yazarlara göre bu cemaatler "icat edilmiş kabileler" olarak adlan-

74 Roger Owen, *The Middle East in the World Economy: 1800-1914*, I.B. Tauris&Co Ltd, Londra, 1993, s. 244. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki söz konusu olan yerli nüfus kaybıdır; öbür tarafta, başta Çerkes ve Yahudi olmak üzere ülkeye akan göçmenlerden ötürü bu dönemlerde Suriye'nin nüfusunda bir artış göze çarpmaktadır.

75 *BOA.YA.Res.* 80/84, 11.2.1314, Daire-i Sadaret Tezkiresi ve *BOA.YA.Hus* (1311.10.12) 294/18. Ancak söz konusu belgede verilen rakamların Britanya Beyrut başkonsolosunun verdiği rakamların epey altında olduğunu belirtmek gerekir. Amerikan sefaretine göre 1892'de tüm Osmanlı Devleti'nden Amerika'ya 6.335 kişi göçmüş, 1893'te bu rakam 3.033'e inmiştir. Gidenlerin en büyük kısmını "işsiz güçsüz olanlar" grubu oluşturmaktadır.

76 *BOA.YA.Res.* (1314.2.11) 80/84 Daire-i Sadaret tezkiresi.

77 Kültürel birlik konsolosluk raporlarında da ifade edilmektedir. Kimi bölgelerdeki Hıristiyan nüfusa dair bilgi aktaran konsoloslar, ilgilendikleri Hıristiyanların "kültürel açıdan Müslüman komşularından ayırt edilemediğini" bildirmişlerdir. *FO* 195/1154, No. 29 içinde, Şam, Jago'dan Earl of Derby'e, 17 Aralık 1877.

78 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, Berkeley, 2000, s. 5.

dırılabilir. Buna göre bölge ile ilgili ilk yazıları kaleme alan yazarlarla, Cizvit ve Amerikan misyonerler bu cemaatler için birer tipoloji oluşturmuşlardır. Söz konusu tipolojileri oluştururken birbirlerinin yazılarından serbestçe yararlanmış, sözgelimi "Dürziler savaşçı bir kabiledir" gibisinden pek çok yargıda bir kısır döngü içinde birbirlerine gönderme yapmış, böylece Cebel-i Lübnan kabilelerinin yapısına dair bir söylem yaratmış; sonuç olarak, örneğin Dürzilerle Maruniler gibi aynı köylerde yaşayıp, aynı geleneklere sahip olan ve aynı *emire* sadakat gösteren iki cemaat, Avrupa literatüründe ayrı olarak tanımlanmış ve Cebel-i Lübnan'da da ayrı oldukları kabul edilip o şekilde davranılmıştır. Bu görüş elbette cemaatler arasındaki farkların tamamen hayali olduğunu ya da böylesi cemaatlerin olmadığını ileri sürmemektedir; ancak oluşturulan söylemin ve yaratılan tipolojilerin katı bir kesinliğe sahip olan terimlerinin bölgenin sakinlerinin kendilerini tanımlayış şekilleriyle uyuşmadığını iddia etmektedir.[79] Bununla birlikte Avrupalılar rekabet içinde, kendi kamuoyları nezdinde bölge sakinlerine yöneltilecek bir sempatiye ve bölgenin Osmanlı Devleti'nden farklı olduğuna dair bir imaja ihtiyaç duyduklarından gerçeklerle uyuşmayan kimi mitleri yaymış, sözgelimi Dürzilere bir hayranlık duyulmasını sağlamışlardır. Bölge ile ilgili 1853'te bir kitap yazan Churcill, Dürzi ve Marunilerden "gürbüz Highlander'lar"* olarak söz etmektedir. İskoçyalılara benzetme, hatta İskoçyalılarla akrabalık kurma girişimleri diğer bazı yazarlarda da görülmektedir.[80]

Suriye'de nüfusun hemen hepsi Arapça konuşmaktadır. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumlar, Ermeniler, Museviler gibi, komşularından yalnızca dinleriyle değil, dilleriyle de ayrılan farklı cemaatleri barındıran diğer bölgelerine kıyasla Suriye'nin bir özgünlüğüdür.[81] Ancak Babil kulesi lanetinin** böl-

79 *A.g.e.*, s. 23.

80 *A.g.e.*, s. 25.

81 Lewis, *Ortadoğu...*, s. 229.

(*) Highlander Kuzey İskoçyalılar için kullanılan bir terimdir.

(**) Babil Kulesi efsanesine göre insanların kendisine meydan okurcasına kuleyi yapıp yükselttiklerini gören Tanrı, bir araya gelen insanların nasıl bir güç oluşturduğunu gördükten sonra insanları lanetlemiş ve "bundan sonra hepi-

gede dilsel açıdan değilse de dinsel açıdan gerçekleştiği söylenebilir. Örneğin Beyrut Vilayetine ait h1318 (1900) tarihli salnamede verilen nüfus tablosunda yer alan cemaat adları şöyleydi: İslâm, Ortodoks, Maruni, Katolik, Protestan, Latin, Ermeni Katolik, Süryani, Musevi, Ermeni Kadim, Kıpti, Samiri. Bu liste elbette bölgedeki çeşitliliği tam olarak yansıtmamaktadır. Müslümanların içinde Şiiler, Nusayriler, Dürziler, Mütevaliler gibi ayrı gruplar vardır. Nihayet bu gruplara Tatar ve Çerkes muhacir grupları da eklendiğinde dinler ve etnik gruplar tablosu tamamlanmış sayılabilir.[82]

Suriye, Avrupa toprakları bir yana bırakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimlerin en yoğun olarak yaşadığı bölgedir. Ekte sunulan nüfus tablolarından anlaşıldığına gö-

niz ayrı dilleri konuşacak ve böylece birbirinizi anlayamayacaksınız" demiştir. (*Tekvin* 11:1-9) Babil efsanesinin bölgede popüler olduğu anlaşılıyor. İleride geniş olarak ele alınacak olan Butros el-Bustani de Arapçada reform girişimlerinde bulunurken "Suriye dinlerin Babil'i olduğu gibi dillerin de Babil'i olmasın" sloganını kullanacaktır. Bkz. Butrus Abu Maneh, "Christians Between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus al-Bustani", *IJMES*, cilt 11, s. 291.

82 17. yüzyılda Suriye çeşitli aşiretlerin iskân edilmesi için sıkça tercih edilen bir bölgeydi. (Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*, Eren Yayınları, İstanbul, 1987, s. 55-65.) 18. yüzyılda devletin iskân siyasetinde yine Halep, Hama, Hums ve Rakka'nın önemli bir yeri vardır. Bu kentler belli başlı iskân bölgelerindendir. Kimi zaman iskân bir sürgün olarak gerçekleştirilirken, bu şekilde gerçekleştirilen iskânlar sonrasında nüfus dengesi bozulacak gibi olduğunda, bu sefer dengenin yeniden sağlanması için yeni iskânların yapıldığı görülmektedir. Nitekim adı geçen bölgelerde çeşitli Arap kabilelerinin iskân edilmesi, bir süre sonra Çerkes, Türkmen vb. Arap olmayan aşiretlerin iskânını da davet etmiştir. (Bkz.Yusuf Halaçoğlu, *XIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, 2. baskı, TTK Basımevi, Ankara, 1991, s. 139.) Aynı şekilde 19. yüzyılda da, özellikle Kırım Savaşı'ndan sonra Rusya'dan çok sayıda göçmen gelmiş, bunlar önce Anadolu'da ve Rumeli'de çeşitli yerlerde birkaç yıllığına iskân edildikten sonra farklı tarihlerde Suriye'ye gönderilmişlerdi. 1906 yılında Hums'ta 100, Şam'da ise 40 "aile" vardı. Çoğu 1876-1877'de, küçük bir kısmı 1903 ve 1906'da Suriye'ye gönderilen bu ailelerin hepsi köylüydü ve hemen hepsi Çerkesdi. Muhtemelen nüfusları 30.000'i geçiyordu. Bölgede Bedevilere, Dürzilere ve yerli Müslüman köylülere karşı mücadele ediyor, yerleştirildikleri yeri kolonileştiriyorlardı. (Bkz. *FO* 618-3, d5, "Quarterly Reports Reports, Nationality of Certain Persons", 8 Mart 1906 ve ekleri) 1878'de gelen göçmenleri rapor eden sayısız belgeye bir örnek olarak 1.000'e yakın Çerkes ve Müslüman göçmenin ulaştığını haber veren bir rapor için bkz. *FO* 78/2847, Beyrut, 26 Şubat 1878, Konsolos Eldridge'in telgrafının sureti.

re yaklaşık rakamlarla Beyrut vilayetinin % 9'u, Suriye vilayetinin tahminen % 17'si, Halep sancağının % 14'ü gayrimüslimdir. Söz konusu oranlar kaba bir tahminle 270.000 gayrimüslim nüfusa işaret etmektedir. Bu hesaba bugünkü Lübnan'ın önemli bir kısmını oluşturan, Hıristiyanların çoğunlukta olduğu, ama nüfus bilgileri daha bulanık olan Cebel-i Lübnan dahil edildiğinde Hıristiyanların oranı ve sayısı elbette çok daha yükselmektedir. Yahudileri ve diğer küçük azınlıkları hesaba katmayan 1896 tarihli bir diğer tahmine göre Hıristiyanlar bütün bölgede (Cebel dahil) 712.000 nüfusa ulaşmakta, buna karşılık Dürziler de dahil edildiğinde Müslümanlar 1.031.000'i bulmaktadır. Bu tahmin bize Cebel-i Lübnan'ın iki büyük gücü olan Dürzilerle Marunilerin sayıları hakkında da fikir vermektedir. Buna göre 164.000 nüfusla Dürziler toplam nüfusun % 9'unu oluştururken, Maruniler 305.500 nüfusla toplam nüfusun % 16'sını oluşturmaktadır.[83] Bu rakamlar Cebel'de Hıristiyanların nüfusun önemli bir kısmını oluşturduğunu göstermektedir.

16. yüzyıla gidildiğinde dahi Marunilerin Cebel'deki en kalabalık mezhebi oluşturduğu görülmektedir. Maruniler Beyrut'un doğusu ve kuzeydoğusunda yaşamaktaydılar. Ancak ülkedeki etkinlikleri fazla değildi. Bununla birlikte Dürzilerle iyi geçinmekteydiler. Dürziler daha çok Beyrut'un doğusu ile güneydoğusunda bulunan ve *Şuf* diye bilinen dağlık yörede yaşıyorlardı. 16. yüzyılda "Kaysi" ve "Yemeni" diye bilinen iki kabile arasında bir çekişme vardı. Çekişme "Kaysi" kabilesinin üstünlüğü ile sonuçlandı. Dürzi toplumunda 6 büyük aile (Canbolat, Şihab, Aslan, Talhuk, Abullam ve Abdülmalik) arasında bir mücadele vardır ve bu mücadele günümüzde halen sürmektedir.

---

83 Marunilerin de Dürzilerin de dağınık olarak yaşadıkları bazı bölgeler mevcuttur. Örneğin Dürziler Şam dolaylarında ve yukarıdaki tabloda 3.000 nüfuslu Raşeya'da da bulunmaktaydılar. Ancak her iki grubun da nüfuslarının asıl önemli kısmının Cebel'de olduğunu belirtmek gerekir. Bütün Suriye'ye ve Cebel'e dair en ayrıntılı etnik dağılım tablolarından biri için bkz. Ek 1. 1840 tarihli bir başka harita Dürzileri 186.000, Marunileri ise 104.000 olarak vermektedir. Bkz. *FO* 925/2799.

18. yüzyılda Dürziler zayıflamaya başladı. Aralarındaki kanlı çekişmeler ve ekonomik gerilemeleri yüzünden üstünlüklerini yavaş yavaş kaybetmeye başladılar. Bu dönemdeki asıl mücadele Canbolat ailesiyle diğer ailelerin oluşturduğu "Yazbaki" grubu arasındaydı. Şihab ve Abullam kabilelerinin içindeki kopmalar ve Hıristiyanlığa geçişler de Dürzileri zayıflatan etkenlerdendir.[84] Aşağıda cemaatler arası ilişkiler bağlamında yeniden ele alınacağı gibi, Dürzilerin zayıflamaları süreci 19. yüzyılın dinamikleriyle bir araya geldiğinde sosyal patlamalarla sonuçlanmıştır. Suriye toplumunun ekonomik ve sosyal değişimlere cevabı şiddet olmuştur.[85]

84 İrfan C. Acar, *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, s. 7-9.

85 Dominique Chevallier, "Western Development and Eastern Crisis in the Mid-Nineteenth Century: Syria Confronted with the European Economy", *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* içinde, ed. William R. Polk ve Richard Chambers, The University of Chicago Press, Chicago, 1968, s. 217-218.

İKİNCİ BÖLÜM

# LİMAN KENTLERİNİN YÜKSELİŞİ VE SOSYOEKONOMİK DEĞİŞİM

## Suriye'nin rekabet alanı haline gelişi

Napolyon Bonapart'ın Ortadoğu tarihinde oynadığı önemli rol, daha önce buralarda bilinmeyen şaşkınlık verici birtakım fikirleri getirmesinden çok, büyük güçler arasındaki rekabeti bir an önce net bir sonuca varmaya zorlaması, hızlandırması ve bunu Ortadoğu zemininde yapmasından kaynaklanmıştır. Suriye ile ilgili olarak başlarda Fransa ile Rusya arasında İstanbul'da bir nüfuz yarışı olarak yürüyen rekabet Mısır'ın işgaliyle (1798) birlikte başkentten çıkmış, Hindistan güzergâhının tehlikede olduğunu gören İngiltere'yi de ilk defa Doğu Akdeniz'le ilgilenmek durumunda bırakmıştır.

Napolyon'un Mısır seferine kadar İngiltere'nin bir Ortadoğu politikası yoktur. Burada bölgeyi rakip devletlerden koruyacak güçte bir Osmanlı varlığı ve bunu öngörmekten ibaret bir politika İngiltere tarafından tatmin edici görülmektedir.[1] Ancak Mısır'ın yalnız Mısır olarak anlam taşımadığı, yeni bir "Bü-

1 Nitekim Fransa için Mısır seferini mantıklı kılan koşullardan biri de İngiltere'nin Doğu Akdeniz'de savaş gemilerinin dahi olmayışıydı. Bkz. Matthew Smith Anderson, *Doğu Sorunu (1774-1923): Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme*, çev. İdil Eser, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 43.

yük İskender düşü" gören Napolyon'un yola çıkarken Bengal ve Ganj vadisi haritalarını da yanına aldığı; sonuç olarak Mısır'ın işgalinin "İngiltere'yi mahvetmenin" en kolay yolu olarak görüldüğü bilinmektedir.[2]

Bonapart'ın Mısır seferi, kayda değer bir direnç gösteremeyen Osmanlının gücüne olan güveni sarstığından İngiltere'yi ilgisini bu bölgeye sevk etmeye zorlamıştır. Nitekim bu güvensizlik nedeniyle İngiltere'yi Mısır'dan çıkartmak için Osmanlı İmparatorluğu'nun iki yıl uğraşması gerekmiştir. Bununla beraber İngiltere'nin Arap topraklarını ele geçirmek yönünde güçlü bir istek duymadığı da söylenebilir. Politikasına yön veren temel ilke diğer büyük güçleri bölgeden uzak tutmak, rakiplerinin nüfuzlarını sınırlamaktır.[3] Sonuç olarak bütün zayıflığına rağmen Osmanlı Devleti 1878 Berlin Kongresi'ne kadar İngiltere tarafından Hindistan yolu için en iyi bekçi olarak görülmüştür.

Sanayi Devrimi'ni yaşamakta olan İngiltere'nin Fransa'nın Mısır çıkartmasıyla şiddetlenen bu rekabetten galip çıkması Ortadoğu'yu yeni dengelerin içine çekmiştir. Kaybeden yalnızca Fransa olmamış, Fransa'nın Doğu Akdeniz'de etkinliği olan müttefikleri, Hollanda, Avusturya ve İtalya da bir anlamda buralardan sürülmüştür.[4] Ancak 1830-1840 yıllarında vardığı zirveden sonra İngiltere gemiciliğinin teknik üstünlüğünde bir düşüş yaşanmıştır. İngiltere liderliği elinde tutsa da, bir süre sonra ticaretin bir kısmını Avusturya ve Fransa hatta Mısır ile paylaşmak durumunda kalmıştır.[5] Bu rekabet çerçevesi içinde, Sanayi Devrimi'nin yarattığı hammadde ihtiyacı ile metropollerin beslenmesi sorunu, ulaşımdaki teknik gelişmelerle birleşince bölgenin Avrupa'yla ticaretinde bir patlama yaşanacaktır.

Mısır'ın işgali Osmanlı-Büyük Güçler ilişkilerinin tarihi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. İmparatorluğun er-

2 *A.g.e.*, s. 43.

3 David Fromkin, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, Avon Books, Londra, 1989, (Çevrimiçi). http:// coursesa.matrix. msu.edu /~fisher/hst373/readings/fromkin.html, 04.02.2000.

4 Owen, *The Middle East in the...*, s. 83-84.

5 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 92-93; Owen, *a.g.e.*, s. 85.

ken dönemlerinden Mısır'ın işgaline kadarki süreçte Osmanlı Devleti'nin en yakın Avrupalı dostu Fransa'dır. Bu tarihten 1877'deki Berlin Kongresi'ne kadar Fransa'nın yerini İngiltere, bu tarihten itibaren de İngiltere'nin yerini Almanya adım adım alacaktır. Ancak, Mısır'ın işgali ile birlikte gerçekleşen, yalnızca bir baskın gücün bir diğeriyle değişimi değil, bir rekabet alanı olarak Ortadoğu'nun Haçlı seferlerinden bu yana ilk defa Avrupalı güçlerin politikalarının odağına bu derecede yerleşmesidir. Bununla birlikte ekonomik canlanma yalnızca bölgenin Avrupalı güçlerin odağına yerleşmesinin sonucu olarak ortaya çıkmamıştı. Aşağıda değinileceği gibi Tanzimat'ın kendisi de başlı başına bir canlanma nedeniydi.

* * *

Suriye, 16. yüzyıldan itibaren burada bir varlığı olan Fransa'nın geleneksel nüfuz bölgesiydi. Öyle ki 16. yüzyılın ortalarında bölgede faaliyette bulunan İngiliz tacirler bunu Fransız koruması altında yapıyorlardı. İstanbul'daki tekelini bir başka ülke ile paylaşmak istemeyen Fransa, bütün çabalarına rağmen İngiliz elçisinin padişah tarafından kabulünü engellemeyi başaramadı; ama buna rağmen İngiltere Suriye'de diplomatik ve ekonomik etkinlik bakımından 19. yüzyıla kadar önemli bir güç haline gelemedi.[6]

1789'da Suriye'de yirmi civarında Fransız acentesi varken ve Fransa'nın ticaret hacmi tüm diğer ülkelerin toplamının iki katı kadarken[7] 1830'larda üstünlük tamamen İngiltere'nin eline geçti.[8] Napolyon savaşlarını takip eden ilk yıl İngiltere'nin bölgeye ihracatı 300.000 sterlindi. Bunun 190.000 sterlinlik kısmını pamuklu mamuller oluşturuyordu. Yalnızca iki yıl sonra bu rakam 550.000 sterlini pamuklu mamul olmak üzere 800.000 sterline çıkmıştı ki bu rakam bir öncekinin 2,66 ka-

6 Alfred C. Wood, *A History of the Levant Company*, Oxford University Press, Londra, 1935'ten aktaran Hassan Saab, *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Djambatan, 1958, s. 127.

7 Charles Issawi, "British Trade and the Rise of Beirut", *IJMES*, sayı 8, 1977, s. 91.

8 Owen, *The Middle East in the...*, s. 84.

tıdır. Fransa ise Napolyon savaşlarında kopan Doğu Akdeniz bağlantılarını yeniden kurmak için yıllarca uğraştı ve savaşlar öncesindeki ticaret hacmine ancak 1840'ların sonunda yeniden ulaşabildi.[9] Bu gerilemenin nedenlerinden bir diğeri de Avusturya'nın kumaş ticaretinde gösterdiği ilerlemeydi. Ancak daha sonra yeniden toparlanan Fransa'nın Osmanlı Devleti ile genel ticareti 1850'de 86 milyon franka ve 1864'te 223,5 milyon franka ulaşmıştır.[10]

Amerikan-İngiliz destekli Protestan misyonerlerin gelişi yine bu dönemdedir. Ancak İngiltere ticari üstünlüğü ele geçirse de kültürel üstünlüğü ele geçirememiş, Fransa'nın dinî-kültürel etkinliği güçlü bir biçimde devam etmiştir.[11] Rekabet ve ticaret nedeniyle Beyrut'un yükselişi ve Şam'ın gerileyişi adeta cemaatler arasındaki yükseliş ve düşüşün bir yansımasıdır. Bir taraftan Müslümanların yoksullaştığı diğer taraftan Hıristiyanların refah düzeyinin gittikçe arttığı görülecektir.

Başlarda İngiltere'nin Suriye'ye ilgisindeki temel motifin Hindistan yolunu güvence altına almak olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İngiltere'nin buradaki varlığı da bu amacı yerine getirmekle sınırlı olmaktaydı; kültürel ve ekonomik açılardan sahip olduğu güç ise tartışmalıdır. Sonraları bunun dönemsel olarak değiştiği ve İngiltere'nin ticari açıdan da Suriye'ye önem atfettiği görülecektir. Suriye'deki İngiliz tacirler ülkelerini bu istikamete çekmek için sürekli olarak uyarılarda bulunmuşlardır.

İngiliz tacirler hükümetlerini Doğu Akdeniz'i ihmal etmekle suçlamaya daha 1820'lerde başladılar. Onlara göre Britanya hükümeti bölge kentlerinde temsilcilik açma konusunda yalnız Fransa'nın değil, hemen hemen tüm Avrupa ülkelerinin ge-

---

9 *A.g.e.*, s. 86-87. Fransa'nın Osmanlı Devleti'yle olan ticareti yüzyılın sonlarına doğru yine hep İngiltere'nin gerisinde kalmıştır. Bkz. Salgur Kançal, "Fin de l'Empire Ottoman: Insertion Dans la Division Internationale du Travail (1880-1913)", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler*, TTK, Ankara, 1990, s. 101 ve 102'de 3 no'lu tablo.

10 Eugené Morel, *Türkiye ve Reformları: La Turquie et ses Réformes*, çev. S. Belli, Ütopya Yayınları, Ankara, 2000, s. 116.

11 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 92.

risinde kalmıştı. Ticaret Odası Başkanı Huskisson 1828'deki bir memorandumunda *Levant Company*'nin 1825'teki dağılışından sonra Suriye ile zaten zayıf olan bağların kendi haline bırakıldığını, İngiltere'nin İzmir ve Beyrut dışında varlığının kalmadığını yazıyordu. Bir başka memorandumunda Huskisson, Suriye'deki Avrupa temsilciliklerini saymaktadır. Bunlar: *Halep*'te Fransa, Avusturya, İsviçre ve Hollanda konsoloslukları; *Şam*'da Fransa temsilciliği; *Laskiye*'de Fransız konsolosluğu; *Beyrut*'ta Fransa, İngiltere ve Avusturya konsoloslukları ile biraz daha geç olarak katılan bir Sardunya viskonsülü, *Akka*'da Fransa ve Avusturya konsolosları.[12] İlave etmek gerekirse, *Halep*'te 1867'de Avusturya, İngiltere, Fransa, Prusya, İtalya, İspanya, İsveç, Portekiz, Belçika, Amerika, Danimarka devletlerinin temsilcileri bulunmaktaydı.[13] 1894'te bunlara İran Şehbenderi, Rusya konsolosu, Norveç konsolos vekili ile Yunanistan muvakkat konsolos memuru vekili eklenmiştir.[14] 1897 tarihli Suriye vilayet salnamesinde ise Rusya, Fransa, İngiltere, İtalya, Avusturya-Macaristan, Almanya, Yunanistan konsolosları, Amerika, Hollanda, İspanya viskonsülleri ve İran başşehbenderi sayılmaktadır.[15] Şam, Halep, Beyrut gibi kentlere bakıldığında hemen her Avrupa ülkesinin buralarda temsilciliğinin olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun pek az bölgesinde çeşitli yabancı devletlerin bu kadar çok konsolosluk bulundurduğu görülmektedir.[16]

1830'da İngiliz tacirlerin şikâyeti devam etmektedir. Aynı yılın Haziranı'nda J.W. Farren, Lord Aberdeen'e acilen Şam'da bir konsolosluk kurulmasını, Britanya mallarının ithali için bütün Asya Türkiyesi'nde İzmir ve İskenderiye dışında bir temsilcilik bulunmadığını yazıyordu.[17] İngiltere kendi ta-

12 Issawi, "British Trade...", s. 91-92. İlber Ortaylı Issawi'nin verdiği bu bilgilere 1898 tarihi için Şam ve Halep'e ait şu konsolosluk listesini eklemektedir: Fransa, Rusya, İtalya, İngiltere, Avusturya-Macaristan, Almanya, İran, ABD, Portekiz, İspanya ve Felemenk. Bkz. Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 93.

13 *SVH*, h1284 [1867].

14 *SVH*, h1312 [1894].

15 *SVS*, h1315 [1897].

16 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 93.

17 Issawi, "British Trade...", s. 92.

cirlerinden gelen bu şikâyetleri dikkate almış ve diğer ülkelere paralel olarak bu yıllarda temsilciliklerini hızla artırmıştır. Böylece 1845'te Beyrut'taki İngiliz ticaret evlerinin sayısı hızla artmış, 1861'de yeniden azaldığına dair şikâyetler görülmüştür.[18] 1867 tarihinde İngiltere'nin Suriye'deki diplomatik temsilciliklerinin diğer ülkelere kıyasla yetersiz bulunduğu anlaşılıyor. İngiliz Beyrut konsolosunun bu durumu inceleyen bir memorandumunda, siyasi ve ekonomik önemine rağmen İngiltere'nin Suriye'de, sahil kentlerinde (Beyrut hariç) bağımsız çalışan ya da ücretli memurlarının olmadığını, buna karşılık diğer bütün Avrupa ülkelerinin sahil kentlerinin hemen hepsinde iyi ücretlerle istihdam edilen acentelerinin olduğunu rapor etmekteydi.[19]

1871'de bu sefer Şam'daki İngiliz konsolosu İngiltere'nin konsolosluk kurumları açmakta diğer ülkelerin (hatta İran'ın) gerisinde kaldığını söyleyerek düşük maliyetli yeni bir organizasyon önermiş, on farklı yerde temsilcilik açılmasını istemişti. Konsolos ilginç bir saptama da yapmıştı. Buna göre önerileri hayat bulursa "Suriye'de İngiliz nüfuzu yeniden hissedilecektir. Son yıllarda İngiliz nüfuzu öyle azalmıştır ki 1850'nin konsolosluk danışmanının otoritesi 1871'in konsolosunun otoritesinden fazladır."[20] 1880'lerden itibaren de Avusturya-Macaristan ve Almanya ticari blokuyla İtalya, İngiltere için ciddi rakipler haline gelmiştir. Öyle görünüyor ki hammadde ihtiyacını daha çok uzak kolonilerden temin ettiği anlaşılan İngiltere'nin ticareti istikrarsız bir gelişme sergilemiştir.[21] Ancak özellikle 1800-1850 yılları arasında büyük bir atılım yapan, böylece ticaret hacmini 8 kat artırarak Suriye çölündeki Bedevilere Lancashire pamuğundan yapılmış gömlekler giydirmeyi başaran İngiltere,[22] bu iniş ve çıkışlara rağmen ticarette nihai ola-

18 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 148-150.

19 *FO* 78/1990, Beyrut, "Memorandum Proposing a New Organization of Vice Consulates on the Coast of Syria", Eldridge, 26 Kasım 1867.

20 *FO* 406/12, No. 58, Şam, Burton'dan Earl Granville'e, 24 Temmuz 1871.

21 Anderson da Yakındoğu'daki ticari kaygıların İngiliz politikasını derinden etkilemediğini belirtmektedir. Bkz. M. S. Anderson, *a.g.e.*, s. 112.

22 Hourani, *Arap Halkları...*, s. 318.

rak bir üstünlük kurmuş ve bunu Birinci Dünya Savaşı'na kadar korumuştur.[23]

* * *

1860-61 olaylarının bölgenin kaderi açısından önemli bir sonucu Suriye'de geleneksel olarak kültürel ve dinsel üstünlüğe sahip olan Fransa'nın etkinliğinin daha da artmasıydı. Olaylar sonrasında Hıristiyanlar Fransa'ya "Hıristiyanların asıl koruyucusu" gözüyle bakmaya başlamış, yakaladığı fırsatı değerlendirmeye çalışan Fransızlar, Suriye'nin her yerinde hızla okul, hastahane, yetimhane vb. kurumlar açmaya başlamışlardı. Dinsel ve kültürel alanda var olan ve gittikçe artan bu nüfuzun meyvelerini toplamak kolay olmadı. Bunun en önemli nedeni 1871'de Prusya ile yaşanan savaştı. Bu savaş sonrasında Fransa'nın Osmanlı Devleti üzerindeki diplomatik ve politik nüfuzunda önemli bir düşüş yaşandı. Bununla birlikte 1871 sonrası dönem, Fransız etkisinin çok güçlü olduğu istisnai bölgelerden biri olan Suriye açısından bakıldığında yine de verimli bir dönemdi. Almanya ciddi bir rakip olarak çıktığında dahi Fransa, Almanya'ya verilen her imtiyazın karşılığında bir imtiyaz elde etmeyi başarmıştı. Bunların başında Beyrut limanı işletmesi, çeşitli demiryolu şirketleri ve tramvay işletmesi geliyordu.[24]

Sonuç olarak ticaret konusunda Fransa İngiltere'nin gerisinde kalsa da dinsel ve kültürel üstünlüğünü korumuştur. 20. yüzyılın ilk yıllarında dahi Fransa'nın bu üstünlüğü gözlenebilmektedir. Lübnan'da bu üstünlük daha da barizdir. Örneğin 1905'te Cebel-i Lübnan'ın Aziz kasabasında gençlerin hükümet konağını basıp "Marsiyez" marşını okumaları dikkat çekiciydi.[25]

---

23 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 148-150.

24 William I. Shorrock, *French Imperialism in the Middle East: The Failure Policy in Syria and Lebanon: 1900-1914*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1976, s. 14-18.

25 *A.MTZ.CL*, 5/198, Mutasarrıfiye-i Cebel-i Lübnan'dan Sadaret'e, 15 Teşrin-i Sani 1323 (28 Kasım 1908).

## Buharlı gemilerin etkisi

Rekabetle birlikte kendini gösteren ticari faaliyetteki bu yükseliş 19. yüzyıla damgasını vuran teknik gelişmelerle de destekleniyordu. Sahil kentleri, özellikle demiryolları ve telgrafın gelişimi ile birlikte baş döndürücü bir hıza ulaşacak olan ekonomik ve sosyal değişimi, buharlı gemiler nedeniyle daha erken tarihlerde yaşamaya başlamışlardı. 1830'lu yıllara kadar Doğu Akdeniz ticareti yelkenli ticaret gemilerinin 100 ile 200 ton arasındaki yük taşıma kapasiteleriyle teknik olarak sınırlanmıştı. Doğu Akdeniz'e ilk düzenli buharlı gemi seferlerini 1835 yılının başlarında İngilizler başlattı.[26] Aynı yıl Fransa'da Marsilya-İstanbul ve Marsilya-İskenderiye arasında buharlı seferlerinin finansmanına dair bir kanun çıkartıldı. Öngörülen 10 gemilik proje kısa sürede gerçekleştirildi ve devletçe desteklenen 750 tonluk Fransız gemileri ilk olarak 1837'de İstanbul'a ulaştı. Hat üzerindeki uğrak limanları "Livorno, Venedik, Napoli, Malta, Suriye ve İzmir" olarak belirlenmişti. Diğer bir hat İskenderiye'ye gidiyor ve Suriye'de birinci hatta bağlanıyordu. Bu ilk Fransız gemilerinin bazıları kayboldu, bazıları ise bozuldu; ancak hatları işleten *French Messageries* şirketi (şirket Fransız siyasal yaşamıyla uyumlu olarak zaman içinde *Royales, Nationales, Impériales* gibi ekler aldı ve nihayet en sonunda daha istikrarlı bir isim olan *Maritimes* ekinde karar kıldı) İkinci Dünya Savaşı'na kadar işleyecek olan "Marsilya, İzmir, Rodos, Tarsus, Laskiye, Trablus, Beyrut, Yafa, İskenderiye" hattını oturtmayı başardı.[27]

---

26 Chevallier, *a.g.e.*, s. 206-207. İlk buharlı geminin Osmanlı sularına girişi ise 1828 yılındadır. Swift adlı İngiliz gemisi İzmir'e uğradıktan sonra Boğazlardan geçmiş ve birkaç gün sonra Ermeni darphane müdürü ile iki arkadaşı tarafından satın alınarak padişaha hediye edilmiştir. Geminin mürettebatı da Osmanlı mürettebatını eğitmek için gemide kalmıştır. 1830'da İngiliz posta gemileri Cebelitarık ve Malta yolu ile Korfu'ya ulaşmış; 1833'te Rus Odesa şirketi İstanbul seferlerinin resmî açılışını yapmış ve 1834'te Avusturya *Danube* Şirketi'nin gemileri Galatz'a ulaşmıştır. Bkz. Charles Issawi, "Steam Navigation in the 1830s and 40s-Austrian Lloyd", *The Economic History of Turkey: 1800-1914*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980, s. 161.

27 *A.g.e.*, s. 161.

Avusturya ise 1832'de kurulan *Lloyd* şirketi ile yarışa katıldı. 1837 yılında *Ludovico Arciduca d'Austria* adlı gemi Ankona, Korfu, Patras, Pire, Suriye ve İzmir'den sonra İstanbul'a ulaştı. 1840'ta Avusturyalılar her dört haftada bir İstanbul-Suriye ve Mısır seferinin yapılacağını duyurdular. 1839 yılında Trieste atelyelerinden Doğu Akdeniz seferleri yapacak ve navlun giderlerini % 21 azaltacak yeni buharlı gemiler suya indirildi. Böylece İngiltere, Fransa ve Avusturya arasında başlayan rekabet, daha 1841 tarihinde 76 buharlı geminin Akdeniz'de sefere koyulmasına sebep oldu. 1866 yılına gelindiğinde deniz yoluyla Beyrut'la yapılan 400.000 tonluk ticaretin 280.000 tonu buharlı gemilerle yapılmaktaydı.[28] 1896 yılına gelindiğinde ise ton bazında Beyrut limanının ticaret hacminin % 88'i buharlı gemilerle taşınmaktaydı. Geri kalan % 12'lik yükün % 74'ü Osmanlı yelkenli gemileriyle taşınıyordu. Limana yük indirip alan 2.805 yelkenli geminin 2.750'si Osmanlı sancaklıydı; İngiltere ile Fransa yelkenli ile taşımacılığı tamamen bırakmış, diğer ülkeler ise (buharlı gemileri yelkenlilerle birlikte yaklaşık olarak yarı yarıya kullandıkları anlaşılan İtalya ve Yunanistan dışında) taşımacılığın sadece çok küçük bir bölümünü yelkenli ile yapar olmuşlardı.[29]

Buharlı gemiler, taşımacılığın yanında posta işlevi de görerek Levant ile Avrupa arasındaki iletişime hız kazandırmışlardı. Telgrafın gelişiminin iletişimi hızlandırması ve yaygınlaştırması postanın önemini azaltmamıştır. Zira telgraf hız gerektiren ticari ilişkiler için uygun olsa da ağırlıklı olarak mektuba, çeşitli yazılı metinlere ve özellikle gazeteye ihtiyaç duyan kültürel ilişkiler için uygun değildir. Seyahat de öneminden bir şey kaybetmiş değildir.

Buharlı gemilerle birlikte önceleri 40 ya da 50 günde gerçekleşen İstanbul-Paris seferi buharlı gemilerle birlikte 21 güne inmişti.[30] Eski usulle tatarlar (postacılar) İstanbul'dan Şam'a 314

28 Chevallier, *a.g.e.*, s. 206-207.

29 *Salname-i Vilayet-i Beyrut*, h1311-1312 [1894], s. 389. (Aşağıda *SVB*, h1311 [1894] olarak anılacaktır.) Ayrıntılı bir tablo için bkz. Ek 5.

30 Issawi, "Steam Navigation...", s. 161.

saatte (13 gün) ulaşırken[31] İstanbul'dan yola çıkıp İzmir, Çeşme, Rodos ve Larnaka'ya uğrayan bir buharlı gemi Beyrut'a 6 günde gitmektedir.[32] 1840'larda Suriye de dahil olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun hemen hemen bütün önemli limanlarına, hemen her ülke buharlı gemilerle posta hizmeti vermekteydi. Bunların bazıları bu işlevlerinden ötürü özel imtiyazlarla donatılmıştı.[33] 1894 tarihli Halep vilayet salnamesinde düzenli olarak İskenderiye ile İskenderun arasındaki Doğu Akdeniz sahili iskelelerini dolaşan ve iskelelere haftada bir ya da iki haftada bir uğrayan çok sayıda kumpanya adı anılmaktadır. "İdare-i Mahsusa Posta Vapurları", "Hidivî Posta Vapurları", Fransız "Mesajeri Maritim Kumpanyası Posta Vapurları", Avusturya "Lloyd", Fransız "Fabir", İngiliz "Bil Kumpanyası" bunlardandır. Bunların dışında bazı yazlar Liverpool'dan ve Londra'dan 15 günde bir'lik bir periyodla seferler konulduğu, İtalyan ve Yunanistan'dan birer kumpanyanın da bazı sezonlarda her 15 günde bir sahili dolaşan seferler koyduğu ayrıca belirtilmektedir.[34]

## Karayolları ve demiryollarında gelişmeler

Deniz taşımacılığındaki teknik gelişmelerin dönüştürücü etkisi sahil kentleriyle sınırlı kalmadı; tüm bir ulaşım şebekesinin liman-merkezli olarak yeniden örgütlenmesini gerektirdi. Diğer ulaşım yollarına kıyasla büyük avantajlar taşıyan buharlı gemi taşımacılığı, karayollarının limanlara ve limanlardan hinterlanda mal taşıyan kanallara dönüşmesine sebep oldu. Böylece yüzyıllardan beri ilk kez askerî amaçlar dışında karayolları yapılmaya başlandı.[35] 1860-61 olaylarından sonra, krizden bölgede güçlenerek çıkan Fransızların Suriye içlerine doğru ulaşım yollarının yapım ve işletme imtiyazlarını ele geçirmeye başladığı

31 Ubicini, *a.g.e.*, s. 208.

32 *A.g.e.*, s. 293.

33 *A.g.e.*, s. 292-295.

34 *SVH*, h1312 [1894].

35 Orhan Koloğlu, *İslâm'da Değişim: Tabu, Gelenek Oluşturma ve Köktencilik*, Gür Yayınları, İstanbul, 1993, s. 68.

görüldü. Örneğin, 1863 yılında *Compagnie Ottomane de la Route de Beyrouth á Damas* adlı bir Fransız şirketi Beyrut-Şam karayolunu inşa etmiş, düzenli trafik sayesinde önemli kazançlar elde etmişti.[36]

Hinterland ile metropoller arasında bağlantıyı sağlayan bir diğer önemli teknik gelişme olan demiryolları da karayolları gibi buharlı taşımacılığın gereklerine göre biçimlendi. Demiryolu, buharlı deniz taşımacılığının tamamlayıcısıydı. Sahil kentlerinin tümünün gelişimi bir yana, İngilizler ile Fransızlar arasındaki demiryolu rekabetinin seyrinin bu kentler arasından özellikle Beyrut'u öne çıkardığını belirtmek gerekir.

1880'lerin ortalarında Suriye'nin tarım açısından verimli bölgelerini Beyrut'a bağlayacak, böylece hinterlanddan Beyrut limanına meta akışını sağlayacak demiryolu projeleri üretilmeye başlandı. Bu amaçla 1891 yılında Beyrut eşrafından Hasan Beyhum Efendi Beyrut ile Şam arasında bir buharlı tramvay imtiyazı elde etti ve ardından bu imtiyazı yeni kurulan bir Fransız şirketine devretti. Bir başka Fransız şirketi Suriye'nin zengin tahıl bölgesi olan ve kervan yollarının merkezi durumundaki Müzeyrib ile Şam arasındaki 100 km'lik hattın yapım imtiyazını elinde tutuyordu. Buna karşılık İngilizler Hayfa-Şam imtiyazını almışlardı ki bu da Fransızlar için önemli bir endişe kaynağıydı. Söz konusu rekabet Müzeyrib'in denize *Müzeyrib-Şam-Hayfa* yoluyla mı yoksa *Müzeyrib-Şam-Beyrut* yoluyla mı ulaştırılacağı konusundaydı. Hayfa ve Akka hinterlandın geleneksel limanlarıydı ve teknik birtakım nedenlerden dolayı işletmecilik ve yapım maliyetleri açısından avantajlı durumdaydı. Ancak İngilizler finansman güçlükleri ile uğraşırken Fransızlar Beyrut-Şam (1895) ve Şam-Müzeyrib (1894) demiryollarını tamamlayıp birbirine bağlayarak bölgeyi limana ulaştırmayı başardılar. Böylece Fransızların Beyrut'un öneminin azalması yolundaki endişeleri de boşa çıkmış oldu.[37] 1899 ile 1911 yılları

36 Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 30.

37 Murat Özyüksel, "Bir Nüfuz Mücadelesi Olarak Suriye Demiryolları: (1888-1914)", *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, sayı 10, Temmuz 1997, s. 3-5. Beyrut'u besleyecek bu en önemli hattın dışında Fransızlarca gerçekleştirilen

arasında Suriye demiryolları ile yapılan taşımacılığın en büyük kısmı Beyrut-Şam-Müzeyrib hattı ile gerçekleşti. Osmanlı Devleti tarafından inşa edilmiş olan Hicaz demiryolu ile 1911 yılında 77.523 ton, Kudüs-Yafa demiryolu ile 46.000 ton, Hums-Trablus demiryoluyla 75.054 ton ve Rayak-Hums-Halep demiryoluyla 103.643 ton taşınırken Beyrut-Şam-Havran demiryoluyla 198.392 ton yük taşınmıştır.[38] Fransa'nın Müzeyrib'in kıyıya bağlanması konusunda çeşitli etaplarda başta Hicaz demiryolu olmak üzere rekabetle karşı karşıya kaldığı, ancak siyasi etkinliğini ve Osmanlı maliyesinin içinde bulunduğu zor durumu kullanarak bu rekabetten galip çıktığı görülecektir.[39]

* * *

Bölge sakinlerinin önemli bir kısmı, kendilerini büyük kentlere bağlayacak, ama böylece devlet otoritesini de kendilerine yakınlaştıracak ve devletin müdahalelerini kolaylaştıracak olan

---

iki proje daha bulunmaktaydı. Bunlardan biri Fransızlar tarafından ulaşıma açılan ilk demiryolu (1892) olan Yafa-Kudüs hattıydı. Ancak başlıca müşterileri Hıristiyan hacılar ile turistler olan bu hat beklenen ticari başarıyı gösterememiş, işletmeci şirket sonraki yıllarda yeniden faaliyete geçip kâr edecek olsa da finansman güçlüklerinden dolayı 1894'te faaliyetine ara vermiştir. Son olarak 1890'da Trablus-Sayda arasında buharlı tramvay yapıp işletme imtiyazı alan bir Fransız şirketi, 1898'de yerel trafiğe hizmet veren ve yalnızca 19 kilometre uzunluğunda olan bir tramvay hattını ulaşıma açabilmiştir. Bkz. *a.g.e.*, s. 5. Ayrıca bkz. Owen, *a.g.e.*, s. 246.

38 Owen'ın hazırladığı Tablo 60'a ve 24 nolu dipnota bakınız (*A.g.e.*, s. 246).

39 1912 yılında Hayfa-Dera-Şam bağlantısı sebebiyle Hicaz demiryolunun Beyrut'tan Şam'a yapılan taşımacılıkta Fransız işletmesine rakip duruma geldiğini ve Beyrut'un yükünün bir kısmını Hayfa'ya çektiğini, ancak Şam'dan Beyrut'a yapılan taşımacılıkta dengenin bozulmadığını belirtmek gerekir. Şam-Müzeyrib arası taşımacılıkta ise Hicaz demiryolu Fransızlara karşı etkili bir rakip olmuş, fiyat indirimleriyle Şam-Müzeyrib taşımacılığının önemli bir kısmını (1912'de yükün % 65'i) kendine çekmiştir. (Özyüksel, *Hicaz Demiryolu...*, s. 147-153.) Böylece Fransızların Şam-Müzeyrib hattının 1904'te 788.000 frank olan geliri 1912'de 386.000 franka düşmüştür. (Shorrock, *a.g.e.*, s. 149.) Bununla beraber Osmanlı Devleti Fransız dış borçlarına duyduğu ihtiyaç nedeniyle düşük fiyat politikasını uzun süre devam ettirememiştir. Fransızlar daha da ileri giderek borç anlaşmalarına demiryolu taşımacılığı ile ilgili maddeler koyacak, kendi nüfuz bölgelerinde Osmanlı-Alman nüfuzunun artışını temsil eden (Almanlar da öyle görüyordu) Hayfa-Dera hattını ele geçirmeye çalışacak, ancak bu projeleri Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi nedeniyle başarısız olacaktı. Bkz.Özyüksel, *Hicaz Demiryolu...*, s. 147-153.

teknik gelişmelere tepki gösterdiler. Bu muhalefet özellikle dağlık olması nedeniyle fiilen yarı bağımsız olan bölgelerde daha şiddetliydi ve başta din adamları olmak üzere cemaatlerin, ya da yerleşim birimlerinin ileri gelenlerince tahrik edilmekteydi. Zira iyi yollar, dağlık bir bölgeye asker sevkini ve hatta ağır topların taşınmasını kolaylaştırırdı.

Cebel-i Lübnan'ın ilk mutasarrıfı Davud Paşa, Beyrut ile Kesravan'ı birbirine bağlayacak yolun yapımı ile ilgili keşifte bulunmak üzere Kesravan'da Cezir denilen yere mühendisler göndermişti. Ancak bu mühendisler "sizin yollarınızın hiçbirini istemiyoruz" diyen bölge sakinlerince kovulmuşlardı. İstanbul'daki İngiliz Büyükelçisi de Beyrut'a atanan konsolosunu görev yerine gönderirken yanına Arapça ile yazılmış yüzlerce broşür vermişti. Bu broşürlerde, özellikle dağlık bölgelerde, düzgün yollara sahip olmanın ne kadar avantajlı olduğu anlatılıyordu. Ama İngiliz konsolos broşürlerin insanları çok az etkilediğini gözlemlemişti.[40]

Başlardaki muhalefetin kırılıp, "sizin yollarınızın hiçbirini istemiyoruz" diyerek devletin kendilerini rahat bırakmasını isteyen insanların yerini, devletten yol isteyen vatandaşlara bırakması için başarılı örneklerin görülmesi gerekmekteydi. Bir örnek vermek gerekirse, 1860'larda, Fransızlar Beyrut ile Şam arasında yol inşasına başladıklarında yolun ortalarına denk gelen Zahle'yi merkez durak yapmayı planlamışlardı. Ancak Zahlelilerin muhalefeti üzerine Fransız şirketi bundan vazgeçmek zorunda kalmış, merkez durağını Ştora denilen yarı bataklık bir yere kurmuşlardı. Aradan yıllar geçip merkez durağı olmanın faydalı bir şey olduğunu, önceden muhalefet etmekle büyük bir fırsatı tepmiş olduklarını fark ettiklerinde Zahleliler, yaptıklarından pişman olmuş, şirketin yolu eski plana göre yapmasını ister olmuşlardı.[41]

Küçük bir köyün yolu ile ilgili bir başka örnekte muhalefetin kısa sürede yine yerini talebe bıraktığı görülüyor. Beyrut'taki İn-

40 *FO* 424/144, No. 31 içinde ek olarak, Aleih, Eldridge'ten Sir W.White'a, 20 Ekim 1887.

41 *Ab.*

giliz konsolosun kendine sayfiye yeri olarak seçtiği bu köy, Şam yoluna sadece bir-iki kilometre uzaklıktaydı. 1868'de, köyü Beyrut-Şam yoluna bağlayacak kısacık bir yol, köylüler istemediği halde İngiliz konsolosun isteği üzerine (mutasarrıf Franko Paşa tarafından ve konsolosa "sırf sizin rahatınız için" denilerek) yapıldı. Ama Lübnan'ın en yoksul köylerinden olan ve konsolosun tarifine göre köylülerin yaşadıkları barakalar dışında "ikamet edilebilir" denilebilecek yalnızca iki tane evin bulunduğu (bu iki ev de şeyhlere aitti ve birisi İngiliz, diğeri İtalyan konsolosu tarafından tutulmuştu) bu köyde, kısa bir süre sonra çok sayıda ev yapılmış, Beyrut'un kalburüstü kesimlerinden yaklaşık 175 aile yazlarını burada geçirmeye başlamış, iyilerinden beş otel yapılmış ve her biri beş kişi alabilen 6 umumi araba çalışmaya başlamıştı. Bu arabalar sabahleyin Beyrut'a gidiyor ve akşam dönüyorlardı ve bunlardan başka çok sayıda özel araba da köye gidip geliyordu. Yalnızca üç yıl sonra komşu köyler yolun kendi köylerine de uzatılması, böylece kendi köylerinin de aynı şekilde yolun avantajlarından yararlanması için dilekçeler vermeye başlamışlardı. Böylece Lübnan'da 1863'te Beyrut-Şam yolu haricinde tek bir metre bile yol yokken 148 kilometresi 1883'ten sonra olmak üzere 220 kilometreye varan ve iyi işleyen yollar yapılmıştı. 1887'de bölge sakinlerinden gelen ve yol isteyen dilekçeler mutasarrıfı bunaltmaya başlamıştı. Köylüler yol açmak için gerekli olacak barutu hükümetin sağlamasını istiyor, buna karşılık hem parasal olarak, hem de kol emeği şeklinde katkıda bulunmaya hazır olduklarını söylüyorlardı.[42]

Bir süre sonra devlet ile yöre sakinleri arasındaki "ikna" ilişkisi de tam tersine dönmüştü. Bu sefer yerli halk, yazdığı dilekçelerde yollar ıslah edilirse devletin bundan ne kadar ya-

42 *Ab.*. 1880'li yıllarda ulaşımdaki bu gelişmelerin refah üzerindeki etkisi artık iyice kavranmış, imparatorluğun başka yerlerinde de köylülerin ya da şehir sakinlerinin benzeri başvuruları görülmeye başlanmıştır. Örneğin, Ankara sakinleri 1885'te padişaha sundukları bir dilekçe ile demiryolu yapımını cazip hale getirmek için, inşaatta gerekli olacak traverslerin yarısını karşılamaya hazır olduklarını beyan ediyorlardı. Bkz. İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Ankara'sına Demiryolunun Gelişi ve Bölgedeki Üretim Eylemlerinin Değişimi", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler I*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2000, s. 109.

rar sağlayacağını ya da yolun yapılmaması durumunda uğranılacak zararları anlatmaya ya da "menfaati umumiye"den, "vecibe"lerden, "zaruriyetlerden", bozuk yolların "maslahata aykırı"lığından söz etmeye başlamıştı.[43]

## Liman yapımının etkisi

Hinterlandı sahile ulaştırma konusundaki hararetli rekabet, buharlı gemi, karayolu ve demiryolundan başka liman yapımında da bir rekabeti getirdi. Liman olmadan gemiler kıyıya yanaşamıyor, yükler genelde sandallarla karaya çıkartılıyordu. Bu işlem hem maliyeti artırıyor ve zaman kaybına yol açıyor, hem de kötü hava koşullarında yük indirmek daha da zorlaşıyordu. Liman ayrıca gemiler için uygun bir barınak oluşturmaktaydı. Bu nedenle limanı olan sahil kentinin daha çok tercih edilmesi, dolayısıyla bu konuda rekabetin doğması doğaldı. Özellikle de Suriye'nin sahil şeridinin en büyük kısmını oluşturan Beyrut vilayeti bu rekabetin örneklerini sunmaktadır. Burada Suriye bölgesinin ürünlerinin hemen hemen bütününü denize ulaştıran Trablus, Tartus, Ervad, Banyas, Laskiye, Ceble, Harab, Basira, Basit, Sayda, Sur, Akka, Hayfa, Tantura, Basa, Kaysariye ve Ebu Zabur başta olmak üzere irili ufaklı çok sayıda iskele bulunmaktadır.[44] 19. yüzyılın sonuna kadar bölgenin kıyı kentleri arasında yalnızca Beyrut'a bir liman inşa edilebilmiştir.

1893-94 yıllarında Beyrut'ta yeni limanın devreye girmesi önemi gittikçe artmakta olan Beyrut'un ticaretinde bir sıçrama meydana getirmiştir. Beyrut limanı kendini hissettiren bir gereklilikti. Nitekim Mithat Paşa da Suriye'ye vali olarak atandıktan kısa bir süre sonra Beyrut limanının yapımı için girişimlerde bulunacaktı.[45] Rıhtımın inşasından hemen bir yıl önce yayınlanan *Beyrut Vilayet Salnamesi*'nde liman olmadığı halde ti-

43 *BOA.A.MTZ.CL*, (1328.6.25), 6/242-2, Beyrut Postahanesinden Sadaret'e 14 imzalı telgraf.

44 *SVB*, h1318 [1900], s. 142.

45 *FO* 195/1263, No. 35, Beyrut, Eldridge'ten Sir Mallet'e, 12 Nisan 1879.

caretin çok canlı olduğu anlatılmaktadır. "Eyyam-ı şitada [kışın] Beyrut halicine gelen sefn-i ticariyenin şimal rüzgârlarından barınabilmesini temin edecek bir limanı olmaması ticaret-i bahriyenin gereği gibi terakkisine mani olduğu halde" ticaret hacmi geniş ve Batı ile iletişimi çok kuvvetlidir. Buna delil olarak aynı salnamede diğer ülkelerle Beyrut postahanesi arasında gelip giden mektup ve gazete sayılarına dair istatistikler verilmektedir. Denildiğine göre eğer liman yapılırsa bu canlılık ve gelişme hızlanarak devam edecektir.[46]

Limanın Fransızlarca inşa edilmesi diğer kıyı kentlerine kıyasla Beyrut'u daha da öne çıkartmış ve liman işletmesini elinde tutan Fransa'ya yeni olanaklar ve avantajlar yaratmıştı. Gerçekten de rıhtımın ticarette sebep olduğu artış 1909 tarihli salnamede verilen Beyrut limanı ve rıhtımının gelirlerinin seyrinde açıkça görülmektedir.[47] Nitekim Hicaz demiryolunun Dera-Hayfa hattı inşa edilip Hayfa'ya bir liman inşa etme gerekliliği kendini gösterdiğinde Fransızlar Beyrut'un gelirlerinin tehlikeye gireceğinden korkarak bu imtiyazı da almak için Osmanlı Devleti'ne baskı yapmışlardır. Buna karşılık Fransız isteklerine direnmeye çalışan Osmanlı Devleti'nin Hayfa limanının yapımını yabancı bir devlete vermek istemeyişinin altında iki önemli neden vardır: Bunlardan birincisi Hayfa'nın Hicaz demiryolunda son derece kritik bir nokta oluşturmasıdır. Hayfa stratejik bir nokta olmasından öte ekonomik açıdan da önemliydi. Hicaz demiryolu içinde yalnızca Hayfa-Şam hattı ekonomik beklentilerle inşa edilmiş olan bir hattı. Nitekim 1913 yılında Hicaz demiryolunun toplam eşya ve yolcu trafiğinin üçte biri bu kısa şube hatla taşınmıştır. Hayfa ve Akka'nın hinterlandını oluşturan Havran ve Ürdün ovalarının ürünleri demiryolu yapılmadan önce develerle sahile taşınıyordu ve demiryolu yapılırsa bölgenin ihracatında patlama yaşanacağı bilinmekteydi.[48] Bu nedenle liman yapımı demiryolunun getireceği potansiyeli tamamlayıcı bir nitelik taşımaktaydı.

---

46 *SVB*, h1311 [1894], s. 388.

47 *Beyrut Vilayet Salnamesi*, h1327 [1909], s. 389. (Aşağıda *SVB*, h1327 [1909] olarak anılacaktır.) Ayrıca bkz. Ek-6.

48 Özyüksel, *Hicaz...*, s. 143-144.

Yabancılara imtiyaz verilmek istenmeyişinin diğer bir önemli sebebi ise imtiyazın yabancı bir devlete verilmesi halinde tamamıyla Osmanlı olanaklarıyla inşa edilen Hicaz demiryolunun bu niteliğine gölge düşeceği endişesiydi. Nitekim Hayfalı Müslümanların bir Müslüman yapımı olan Hicaz demiryolunun bu önemli çıkışında yabancılara imtiyaz verilmemesi için sadarete telgraflar çektiği görüldü.[49] Hayfa'daki etkinlikleri nedeniyle Almanlar da limanın Osmanlı Devleti'nce yapılması gerektiğini düşünüyorlardı.[50]

* * *

Beyrut'un ağırlıklı olarak Fransa'nın desteğiyle gelişmesi sonradan İngiltere'yi alternatif bir liman kenti yaratmaya itecektir. 1903 yılında Cunya limanının yapımı konusunda İngiltere'nin hararetli girişimleri, bir yandan böylesi bir liman inşasını, diğer yandan Lübnanlıların sempatisini kazanmayı hedeflemişti.[51] Ancak Birinci Dünya Savaşı'na kadar Beyrut limanı bölgenin başat limanı özelliğini sürdürdü. h1311 (1893) tarihli *Beyrut Vilayet Salnamesi*'nde Beyrut'un ticari potansiyeli şöyle özetleniyordu:

> Beyrut Şehri, Servet ve ticaret nokta-i nazarından dahi saye-i ma'muriyetvaye-i hazreti padişahide memalik-i mahrusa-i şahane içinde birinciliği almış bir büyük iskele olub bugün Suri-

49 *A.g.e.*, s. 151. Bu arada Akkalıların da bir başka sebeple Hayfa'ya liman yapılmasına karşı olduklarını söylemek gerekir. Zira Hayfa-Şam hattının yapımı beklenen sosyal ve ekonomik canlanmayı gerçekleştirmiş, ancak komşu kent Akka'da tam tersine bir gerileme görülmüştür. 1868 yılında Akka'nın nüfusu 15.000 iken 1911 yılında 12.000'e düşmüş; buna karşılık 4.000 nüfuslu Hayfa'nın nüfusu 23.000'e ulaşmıştır. Hayfa'dan yapılan taşımacılık 1904 yılında 310.103 ton iken 1913 yılında 810.360 tona çıkmış; aynı dönemde Akka'dan yapılan taşımacılık ise 96.458 tondan 26.418 tona düşmüştür. Bu nedenle Akkalılar Hayfa'ya liman yapılması halinde ticari açıdan kentlerinin tamamen sönümleneceğini düşünmekteydiler. Bkz. *a.g.e.*, 144.

50 *A.g.e.*, s. 143-147.

51 İngiltere'nin bu çabaları yankı bulmuştu. Osmanlı istihbaratına göre Cunya limanının yapımı için Lübnanlılar yasadışı kampanyalar yürütüyor, Amerika'da bu konuda çeşitli yayınlar yapılıyordu. Bkz. *BOA.DH.SYS*, 45/5, Mısır Fevkalade Başkomiserliği'nden Sadaret'e, 16.5.1327. (29.5.1911) Cunya Limanı 1912 yılında tamamlanmıştır. Bkz. Shorrock, *a.g.e.*, s. 116.

ye kıt'a-i cesimesiyle kısmen hıtta-i Irakiyenin dahi bir [*mimha-zel-nun*] ticareti hükmündedir.

Memalik-i ecnebiyeden gelen emval ve emtianın kısm-ı küllisini Beyrut vasıtasıyla vilayet-i dahiliye ve sahiliye-i mütecavireye sevk ve irsal edilmekde olduğu gibi Suriye'nin her türlü mahsulat ve mamulat ve mensucatı yine Beyrut tarikiyle ihraç olunmaktadır.[52]

## İmalat ve tarım sektöründe gelişmeler

19. yüzyılda ticaret ve ulaşımda yukarıda özetlenen gelişmelere imalat sektöründe yaşanan ve yeni bir tür işgücüne ihtiyaç doğuracak, dolayısıyla yeni bir tür eğitimi ve terbiyeyi gerektirecek niteliksel ve niceliksel birtakım değişimler eşlik etti.

Sonraları bölgenin en önemli ürünlerinden biri haline gelecek olan ipek üretimi 19. yüzyıldaki gelişimi ve buna eşlik eden değişimi gösteren iyi bir örnek oluşturmaktadır. İlk ipek fabrikası Fransızlar tarafından, 1840'larda Lübnan'ın Şuf bölgesinde kurulmuştu.[53] Özellikle 1861'de oluşturulan *Mutasarnfiye* yönetiminden sonra Lübnan, diğer Osmanlı topraklarına kıyasla daha düşük vergi, daha fazla güvenlik ve askere alınmama güvencesi gibi avantajlar sunuyordu. Lübnan'ın içinde de Maruni ve Rum Ortodoks Hıristiyanlarının çoğunlukta olduğu Beyrut-Şam yolunun hemen kuzey ve güneyindeki dağlık bölge seçilmişti. Fabrikalar kurulurken girişimciler, ucuz işgücüne ulaşmak açısından tesislerini dağlık bölgelerde kurmayı ve ulaşım zorluklarına katlanmayı tercih etmişlerdi. 1880'lerdeki yaygın yol inşaatı bu dezavantajı da giderdi.[54] Bu gelişme dağlık bölgelerde az çok yalıtılmış olan cema-

52 *SVB*, h1311[1894], s. 372-373. [Okuyamadığım sözcük Arapça harfleriyle verilmiştir.]

53 Hitti bu konuda ayrıntılı bilgi vermektedir. Buna göre Fortuné Portalis adlı bir Fransız 1841'de Batâtir'de ilk iplik dokuma fabrikasını açtı. Ardından Scott adlı bir İskoç Şimlân'da onu takip etti. Philip Hitti, *Lebanon in History: From the Earliest Times to the Present*, 2. baskı, MacMillan Co Ltd, Londra, 1962, s. 427.

54 Roger Owen, "1840-1914 Döneminde Lübnan'da İpek Dokuma Endüstrisi: Çevre Toplumlarında Fabrika Üretiminin Önündeki Olanaklar ve Sınırla-

atlerin durağan yapısının değişmesi için onları şehirlere göç etmek yönünde zorlayacak bir etkenin dahi zorunlu olmadığını, hammadde kaynaklarına yakın yerlerde sermayenin ucuz işgücü arayışının yeterli olduğunu göstermektedir.[55] 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı Devleti ile ilgili istatistikleri derleyen Eugené Morel Beyrut'ta iplik imalathanelerinin köylerde çok yaygın olduğundan söz etmektedir. Morel'e göre her köyde "az bir masrafla kurulmuş ve son derece iyi havalandırılan küçük iplik yapımevleri vardır."[56]

1840 ile 1914 tarihleri arasında kurulan ipek fabrikası sayısı 200'e, çoğu mevsimlik kadın işçi olan çalışanların sayısı 14.000'e ve Lübnan Dağı'nın Doğu Akdeniz'in yıllık ipek üretimi içindeki payı da beşte bire ulaştı. İlk ipek fabrikası kurulduğunda burada çalışacak kızların eğitilmesi için Avrupa'dan kadın işçiler getirilmişti. Ancak başlarda fabrikada çalışan kızlara kötü gözle bakılıyor, halk arasında fabrikalar bugün genelev anlamını kazanmış olan "karahana" tabiriyle adlandırılıyor ve dolayısıyla kimse kızını fabrikada çalıştırmak istemiyordu. Böyle bir durumda kilisenin desteğini kazanmak girişimciler açısından hayati önem taşıyordu. Nitekim 1869 yılı dolaylarında iki başpiskoposun "gerekli önlemler alındığı takdirde kadınların çalışabilecekleri"ne dair verdikleri resmî izinden tüm sektör yararlanmıştı.[57] 1870'lerde Fransız işletmeciler çoğu kadın olmak üzere ipek dokumacılığında artık 1.200-1.250 kişi çalıştırıyorlardı.[58] İmalat sektöründeki gelişmenin yarattığı ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları gideren mekanizmayı gösterme bakımından ilginç bir diğer örnek, daha ileri bir teknolojiyi kullanmak

---

malar Üzerine Bir Çalışma", *Toplum ve Bilim*, sayı 23, Güz 1983, s. 57 ve 59-64. Lübnan'ın yakın zamanlardaki refahını kısmen yol inşaatlarına bağlayan ve yol inşaatlarını sayarak özetleyen bir rapor için bkz. *FO* 424/144, No. 31'in eki, Aleih, Eldridge'ten Sir W.White'a, 20 Ekim 1887.

55 Örneğin Beyrut'ta 640 dokuma tezgâhı varken bağlı köylerdeki dokuma tezgâhlarının sayısı 2.670'ti. Bkz. Rıfat Önsoy, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Suriye'nin Sanayi ve Ticareti", *Belleten*, cilt L, sayı 198 (Aralık 1986), s. 826-827.

56 Morel, *a.g.e.*, s. 108.

57 Owen, "1840-1914 Döneminde Lübnan'da...", s. 55 ve 61-62.

58 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye..", s. 151.

isteyen ve dolayısıyla daha kalifiye bir işçi grubuna ihtiyaç duyan *Veuve-Guerin* adlı bir Fransız şirketinin faaliyet gösterdiği köyün içinde, kızlara ipek dokumada pratik beceri kazandıracak bir yetimhanenin kurulmasıydı.[59]

Müslümanlar arasında da çok daha mütevazı da olsa benzer değişimler gözlemlenebiliyordu. Hemen hemen tümü yerliler ve çoğunlukla da Hıristiyanlar tarafından kurulan ipek fabrikalarının arasında –bir kısmı Dürzi– 15 kadar Suriye-Lübnanlı Müslüman işletmesi de vardı.[60] Aynı şekilde, ipek dokumacılığında çalışanlar arasında Maruniler, Ortodoks Araplar ve Melkitlerin yanında Dürziler de görülebiliyordu.[61]

* * *

Tarıma gelince, 19. yüzyılın köklü değişimlerinin arifesinde her şeyden önce bir tarım ülkesi olan Suriye'nin tarımında imalat sektöründekine benzer gelişmelerin pek yaşanmadığı görülmektedir. 1871 tarihindeki tarım ürünlerinin bileşiminde Buğday % 40'la en başta gelmekteydi. Zeytin (% 14), susam (% 13), arpa (% 9), darı, pamuk ve diğer ürünler bunu izlemekteydi. Bunların içinden zeytin, pamuk, tütün gibi endüstri bitkilerinin tarımı henüz çok gelişmemişse de kervan yollarının geçmesi nedeniyle bu ürünlerin ticareti yapılmaktadır. Morel'e göre Şam kentinin ticaretinin başlıca kalemleri yün, kök boya, pamuk, susam, anason, mazı, safran, kenevirdir.[62] Yafa gibi bazı yerlerde tahıl başlıca ihracat kalemidir.[63]

---

59 Owen, "1840-1914 Döneminde Lübnan'da...", s. 67.

60 Buradaki rakamlar konumuz açısından Müslümanların da gelişmeye dahlini göstermek açısından verilmiştir. Yoksa fabrikaların yerliler tarafından kurulmuş olması ilk bakışta göründüğü kadar önemli değildir. Zira yerli üreticiler Fransız koruması altındaydılar, Fransız uzmanlığına, Fransız sermayesine ve Fransız ticari örgütlenmesine dayanan bir sektör içinde çalışıyorlardı; fabrika planı ve endüstriyel süreçler açısından Fransız girişimcilerin verdikleri bir modeli uygulamaya çalışıyorlardı ve nihayet bunu yaparken Fransız bankerlerce finanse ediliyorlardı. (Owen, "1840-1914 Döneminde Lübnan'da...", s. 64-65).

61 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 151-152.

62 Morel, *a.g.e.*, s. 113.

63 *A.e.*

Beyrut vilayetinde tarım ürünlerinde bir çeşitlilik göze çarpmaktadır.

> Vilayet arazisinde limon, portakal, zeytin, kayısı, üzüm, incir, dut vesaire zer' olunageldiği gibi [ekilegeldiği gibi] telal [tepeler] ile etekler muhtelif ormanlarla mesturdur. Vilayet mahsulatının başlıcası buğday, arpa, mısır, beyaz darı, susam, nohut, ful [bakla], [...], fasulya, pirinç, yulaf, mercimek, dahan, pamuk, batata, dut, limon, portakal, muz, elma, armut, harnup, zeytin, incir, üzüm, sebze ve emsali şeylerdir.[64]

Kimi kaynaklar 1840 ve 50'li yıllarda Suriye'de bir yoksullaşmadan söz ederken kimi kaynaklar ise böyle bir yoksullaşma, eğer varsa, kırlarda değildir, kentlere mahsustur, demektedir. Issawi'ye göre 1860'lardan itibaren 1914 yılına kadar refah düzeyinde yavaş da olsa bir artış vardır.[65]

19. yüzyılın ikinci yarısında Suriye tarımında bir ticarileşme görülmekteydi ve Kırım Savaşı sırasında ihracatta büyük bir artış yaşanmıştı. Ancak tarımda uygulanan teknolojide kayda değer bir gelişme görülmemekteydi. Toprak ilkel yöntemlerle işleniyordu ve Batı nüfuzunun artışı bu durumu pek değiştirmemişti. Modern tarım teknikleri sadece bazı sektörlerde bulunmaktadır. Bunların başında Katoliklerin elindeki şarapçılık gelmektedir.[66] Suriye'de Amerika ve Mısır'dan farklı olarak susuz tarımla pamuk üretimi yapılabiliyor ve bu da daha düşük maliyetle üretim yapmak anlamında bir avantaj oluşturuyordu. Ancak yukarıda değinildiği gibi 19. yüzyılın son çeyreğinde dahi Suriye'de tarımda Roma devrindeki teknikler kullanılmaktaydı. 1870'lerde İngiliz konsolosu "Suriye henüz bereketi ve iklimi ölçüsünde bir tarımsal gelişme gösteremedi" demekteydi.[67]

---

64 *SVB*, h1318 [1900], s. 142.

65 Issawi, "Middle East Economic...", s. 405. Yoksullaşmadan söz eden yazarlar ikinci görüşü savunan Issawi tarafından anılmaktadır. (*A.g.e.*, 48 no'lu dipnot)

66 Önsoy, *a.g.e.*, s. 825.

67 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 151-153.

## Beyrut'un yükselişi, iç kentlerin gerileyişi

Önceden belirtmek gerekirse, 19. yüzyılın bitiminde Şam, Halep vb. iç kentler ile Beyrut ve Lübnan kıyaslandığında, bu ikincilerin diğer kentlere kıyasla gittikçe zenginleşen, daha iyi bir altyapıya, daha iyi eğitim olanaklarına ve hemen her açıdan daha yüksek bir refah düzeyine sahip bölgeler olduğu göze çarpmaktadır.

Cebel-i Lübnan ve Suriye'ye İstanbul'dan gidip gözlemlerini *Tanin* gazetesine yazan Ahmet Şerif'in iki bölge arasında gördüğü farklılık barizdir:*

> [...] Ben buralarını benimseyemiyorum. Duyguma, pek yabancı buluyorum. Başkaları, buraları pek değiştirmişler; bu taşlık memlekete, şahikalara, bu çukurlara, başka bir varlık giydirmişler. Cebel-i Lübnan'ın, bize aid olan tuvaletini bozmuşlar ve onu, kendi duygularına ve zevklerine göre, süslemek istemişler. İşe başladıktan ve işlemeye uygun bir zemin bulduktan sonra, bu kadarıyla yetinmek mümkün mü? Onlar, ruhların varlıklarına da, çeşitli araçlarla girmek ve etkili olmak için de çalışmışlar ve işte görüyoruz ki, ona da muvaffak olarak, manevi durumlarda da, hep kendi adlarına ve hesablarına değişiklikler uyandırmışlar. [...]

Arkasından Ahmet Şerif, Cebel-i Lübnan'daki her bir insanın, "yaşanan ve ruhlara da sızan" değişimin canlı örneği olduğunu söyleyecektir. "Keşke burası da bu kadar ilerlemeye, yeniliğe zorlanmamış olsa... keşke daha az ilerlemiş, bütün memleketimiz gibi kalmış olsa da" biz de onu tanıyabilsek, diyecektir. Çünkü Ahmet Şerif'e göre "Lübnan'daki öyle bir ilerleme ve yeniliktir ki, ruhumuzdan, Osmanlılık ruhundan, hiçbir belirti göstermiyor. Aksine, pek çıplak bir şekilde, başka ruhları ve onların emellerini ve çalışmalarını terennüm ediyor."[68]

(*) Ahmet Şerif'in yazıları, Türkçeleştirilerek yayınlandıkları şu eserden alınmıştır: Ahmet Şerif, *Arnavutluk'da, Suriye'de, Trablusgarb'de Tanin*, II. cilt, haz. Mehmed Çetin Çörekçi, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, s. 175. Ahmet Şerif'in diğer yazılarına aşağıda yapılacak göndermelerde yalnızca bu esere atıf yapılacak, yazılarının *Tanin*'de yayınlandığı tarih ise parantez içinde gösterilecektir.

68 *A.e.*

Lübnan'dan çıkıp Şam'a doğru yol aldığında ise, Şam'a bağlı daha ilk durak olan Muallaka'da "harab ve sefil, kanbur binaları", perişan hükümet konağını, çarşıda rastladığı insanları görür görmez neredeyse bir oh çekecek; kendini, "Osmanlı ülkesine işte şimdi girmiş" gibi hissedecektir. Yol üzerinde birbirine adeta bitişik olan ve aralarında en fazla beş dakikalık bir mesafe bulunan iki kaza merkezinden biri Lübnan'a bağlı olan Zahle, diğeri ise Şam'a bağlı olan Muallaka'dır. Bu Osmanlı gazetecisine göre, bu kadar yakın olmalarına rağmen iki şehir birbirine taban tabana zıttır: "Bu nasıl bir sihir, nasıl bir gizli kuvvet idi ki, yanında, Muallaka'yı ağlatırken, burasını güldürüyordu."[69]

* * *

19. yüzyıl Suriye'si bir ekonomik bütün oluşturmadığından, mutlak genellemelere gitmek ve tarihte var olmayan, bütüncül ekonomik bir birim olarak Suriye'den söz etmek yanlış sonuçlar doğurabilir. Sözgelimi, bölgenin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli imalat merkezlerinden biri olan Halep kenti Suriye ile değil, Güneydoğu Anadolu ile bütünleşmişti. 19. yüzyılda Halep; Urfa, Maraş, Kilis, Antep gibi kuzeyindeki illerle bir ekonomik birim oluşturmaktaydı ve Şam ile rekabet halindeydi.[70] Aynı şekilde dışsal koşullar Suriye kentlerini farklı bir biçimde etkileyebiliyor ve değişen koşullara farklı direnme ve uyum sağlama biçimleri sergilenebiliyordu. Bir örnek vermek gerekirse 1860 olayları Lübnan için de Şam için de ekonomik bir yıkım anlamına gelmişti; buna karşılık bu olaylar Halepli dokumacılara bir fırsat olarak yansımış, Mısırlı alıcılara mal sağlamak üzere aktif tezgâh sayısı hemen 4.000'den 6.000'e çıkmıştı.[71] Rekabet karşısında da yine Halep'te ürün kalitesini düşürmek suretiyle uyum sağlama yoluna gidilmiş, böylece bir yüzyıl içinde Halep'in alaca kumaşı ipekli/pamuklu bir dokumadan sadece pamuklu bir dokumaya dönüşmüş;

69 Ahmet Şerif, *a.g.e.*, s. 174-175. (*Tanin*, 12 Nisan 1911)

70 Donald Quataert, *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, 1999, s. 128.

71 *A.g.e.*, s. 132-133.

ama bu şekilde dokumacılık varlığını sürdürebilme şansını da yakalamıştı.[72]

Bununla birlikte Süveyş Kanalı'nın rekabeti gibi bütün bir bölgeyi olduğu gibi etkileyen gelişmeler de yaşanmıştı. Ancak Doğu-Batı ticaretinin 1869'dan itibaren Süveyş'e doğru kaymaya başlaması dahi Suriye'yi önemsiz denebilecek bir konuma sürüklemedi. Suriye, gerek geniş hammadde kaynaklarına, gerekse Batı mamullerini tüketebilecek bir nüfusa sahip olması dolayısıyla, Avrupa ülkelerinin elde etmek için rekabet ettikleri bir alan olmaya devam etti ve belli başlı ticaret filolarının güzergâhında hep yer aldı. Ama cazibesi azalmamış olsa da önemli bir değişim yaşanmaktaydı. 19. yüzyılın ortalarına dek bölgenin ticaretinde denk bir durum görülürken sonraki yıllarda ithalatı hızla ihracatını geçmiş ve 1900'lerin başında iki katına çıkmıştır.[73] Bir başka önemli değişim Suriye'nin içinde, kentler arasındaki dengede görülmüştü.

Şam'ın ve diğer iç şehirlerin geri plana düşmesi yukarıda özetlenen konjonktürde ve teknolojik ortamda gerçekleşti. Ticaret, bir yandan başta Beyrut olmak üzere sahil kentlerini geliştirirken diğer yandan iç kentlerin yıldızının sönmesine sebep oluyor, bu eski büyük kentler sahil kentlerine bağımlı hale geliyordu. Dengelerdeki bu değişim bir başka açıdan da önemliydi. Yükselen sahil kentleri daha farklı, yeni bir kent türünün örnekleriydiler ve beraberlerinde yeni kurumlar, yeni çıkar grupları ve yeni düşünceler, yeni siyasal yönelişler getirmekteydiler.[74]

İmalat sektöründe değişim bağlamında, Lübnan'da ipek dokumacılığında görülen gelişmelere yukarıda değinilmişti. Bu gelişmeler sürecin yalnızca bir yüzüne; Hıristiyanlarla birlikte Beyrut'u bölgenin yıldızı yapan yüzüne örnek oluşturmaktadır. Sürecin diğer yüzünde ise rekabet karşısında imalat sektörleri gerilemekte olan ve çoğunlukla Müslümanların yaşadığı

72 *A.g.e.*, s. 302.

73 360 milyon kuruş ihracat ve 730 milyon kuruş ithalat. Bu rakamlar Osmanlı ithalat ve ihracatının 1/6'sına tekabül etmekteydi. Bkz. Önsoy, *a.g.e.*, s. 829.

74 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 89-90.

iç kentler vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yarı-sömürgeleşmesini ifade eden bu süreç, imparatorluğun diğer bölgelerinde de yaşanacaktır.[75]

Dahili tarifeler, rüsum ve mahalli tekel yönetimleri (*yed-i vahit*) gibi Avrupa ile ticaretin genişlemesinin, özellikle de Avrupa'ya yapılacak ihracatın önündeki önemli engeller 1838 Ticaret Antlaşması ile ortadan kalktı.[76] İthalat vergileri düşürüldü, konsolide edildi ve tekeller kaldırıldı. Bu düzenlemeden kapitüler ayrıcalıklardan yararlanan himaye altındaki Hıristiyanlarla Yahudiler kârlı çıktı. Hıristiyan tacirler ucuz İngiliz pamuklu dokumalarını ithal ediyor, Hıristiyan dokumacılar İngiliz ipliğini satın alıyor ve Müslümanların ödedikleri ağır vergileri ödemiyorlardı.[77]

Vergi ayrıcalıklarından yararlanan Hıristiyanların ekonomik hayattaki ağırlığı giderek artarken Müslümanların durumu göreli olarak genelde kötüleşmekteydi. Suriye'de Avrupa sermayesinin rolü o derece arttı ki artık yerel para alışverişlerinde (özellikle borç/kredi ödemelerinde) Osmanlı parasından çok gayrimüslimler elinde toplanan Avrupa parası kullanılmaya başlandı. 1850'lere gelindiğinde Şamlı pek çok Müslüman tacir Beyrut'taki Hıristiyan tacirlerin kredi müşterisi, yani borçlusu olmuştu.[78] Şam'daki bir Fransız gözlemci 1860'ta pamuklu ve ipekli sektörlerindeki durumu şöyle özetlemekteydi:

> Pamuklu ve ipek kumaş imalatı Şamlı nüfusun çalıştığı endüstrilerden biridir. Burada hatırı sayılır sayıda işçi istihdam edilmektedir, ancak Şam için önceden bu kadar önemli olan bu zenginlik kaynağı her geçen gün gerilemektedir. Bunun belir-

75 Rekabetin yıkıcı etkisi daha 1850'lerde yalnız Şam ve Halep için değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı rekabetine açılan diğer kentleri için de belirgindi. Daha erken tarihlerden bir örnek vermek gerekirse 1812 yılında Üsküdar ve Turnova'daki 2.000 muslin dokuma tezgâhından 1831'de ancak 240 adet kalmıştır. Bkz. Ubicini, *a.g.e.*, s. 273-277.

76 Seyfettin Gürsel, "1838 Ticaret Anlaşması Üzerine", *Yapıt*, sayı 10, Nisan-Mayıs 1985, s. 28.

77 David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993, s. 23.

78 *A.g.e.*, s. 24.

li bazı sebepleri vardır: En başta son birkaç yılda fiyatları % 50 artıran pahalılık ve ikinci olarak da sektöre dayatılan anormal gümrük vergileri gelmektedir... Bu koşullar altında neden birçok dokuma tezgâhının kapandığını anlamak zor değildir. Bu, her gün yaşanan bir şey.[79]

Daha 1845 yılında iki büyük iç kent, Şam ve Halep, İngiliz ve İsviçre kumaşlarının müşterisi haline gelmişti ve bu kentlerin her ikisi de Beyrut'tan daha büyük miktarda kumaş tüketmekteydi. Aynı yıl Şam ve Halep'te, 1825 yılındaki 12.000 dokuma tezgâhından geriye Şam'da 1.000 ve Halep'te 1.500 tezgâh kalmıştı.

**TABLO 2**
**Şam ve Halep'te 1825-1860 Arasında**
**Dokuma Tezgâhı Sayılarında Değişim**

| *Yıl* | *Halep* | *Şam* | *Yıl* | *Halep* | *Şam* |
|---|---|---|---|---|---|
| 1825 | 12.000 | | 1850 | 10.000 | |
| 1829 | 5.600-6.000 | | 1855 | 5.560 | |
| 1838 | 4.000 | | 1856 | 5.500 | 4.000 |
| 1845 | 1.500 | 1.000 | 1859 | 10.000 | 3.436 |
| | | | 1860 | | 2.000 |

Kaynak: Owen, *The Middle East..*, s. 94.

1838 ticaret antlaşmasıyla getirilen düzenlemeler açıkça imalat yerine dış ticaret lehine önemli avantajlar getirmekteydi. Nitekim dışsal koşullar nedeniyle kumaş ithalatında düşüş yaşandığında bu eski tezgâhların bir kısmının yeniden çalışmaya başladığı görülecekti.[80]

Lübnan'ın ipek ve tarım ürünlerinden oluşan hammaddeleri Avrupa tarafından massedildiği için Şamlı dokumacılar hammadde tedarikinde dahi zorlanmaya başlamışlardı.[81] Olumsuz etkiler hemen görülmemişti ama 1870'lere gelindiğinde Şam'ın ipek üreticileri hemen hemen tamamıyla atıl duruma gelmişti.[82]

79 Chevallier, *a.g.e.*, s. 220.

80 *A.g.e.*, s. 218.

81 *A.g.e.*, Commins, *a.g.e.*, s. 23-24.

82 *A.g.e.*, s. 23-24.

Suriye'nin en büyük kentleri olan Şam ve Halep'in Beyrut'un karşısında tamamen silikleştiği elbette söylenemez.[83] Bu kentler de bir dönüşüm yaşamaktadır. Sözgelimi Mark Sykes anılarında Halep'ten söz etmeye gerek bile duymaz, çünkü okuyucularına ilginç gelecek bir şey yoktur: "Bu şehir öyle Avrupalılaşmıştır ki burayı anlatmak gereksizdir."[84] Bununla birlikte ekonomik olarak bu kentlerin iç bütünlüklerini yitirdiklerini, geleneksel hammadde kaynaklarını kaptırdıklarını ve rekabet karşısında başat sektörlerinin zayıfladığını söylemek mümkündür.

* * *

Yeniden Beyrut'a dönecek olursak, burada uluslararası ticaret Fransa'nın da bilinçli müdahaleleriyle kenti büyük bir hızla geliştirmektedir. Beyrut'un 1825'lerdeki 7,8 milyon franklık ticaret hacmi 1836-38 yıllarına gelindiğinde 23 milyon frank düzeyine ulaşmıştı.[85] İleride yeniden ele alınacağı gibi bu yıllar güvenliğin sağlandığı, ilk defa bölgenin sıkı bir şekilde merkezî bir hükümetin otoritesinin altına girdiği Mısır egemenliği yıllarıdır.

Morel'e göre Beyrut 'Türkiye'nin sınai kentleri arasında –Bursa ile beraber– ilk sırada yer alıyordu. Beyrut özellikle pamuk ve ipek ihraç etmektedir. Bunların büyük bölümü Marsilya'ya gönderilmekteydi. Beyrut ve iskelelerinden yapılan toplam ithalatın değeri 1864 yılında 45.735.341 frank, ihracatı ise 62.403.480 franktır.[86] Aşağıdaki pasajda göze çarpan finans ve imalat sektöründeki niceliksel gelişmeler yeni bir geçim ve dolayısıyla yeni bir yaşam biçiminin işaretleri; gittikçe de buna

83 Donald Quataert Batı rekabeti karşısında gerileme paradigmasının terk edilmesi gerektiğini belirtmekte, örnek olarak da Halep'te tekstil üretiminin kesinlikle arttığını tespit etmektedir. *A.g.e.*, s. 291.

84 Mark Sykes, *Dar-ül İslâm*, çev. Yılmaz Tezkan, 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara, 2000, s. 52.

85 Ülkeler bazında ticaret hacimlerindeki değişimleri gösteren ayrıntılı rakamlar ve tablolar için bkz. Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 92-95; Issawi, "Middle East Economic Development...", s. 94-98.

86 Morel, *a.g.e.*, s. 107-108.

uygun siyasal ve ideolojik değişimlerin habercileri olarak görülebilirler.

> [...] Tahkikat-ı mahsusaya göre Beyrut'ta Bank-ı Osmani şubesinden meada yerliden 15 banker ve 40 büyük komisyoncu ve 52 manifatura ve 31 kantar malı ve 10 çuka ve 12 hadid ve meadin ve 19 bezayi'-i ecnebiye-i mütenevvia ve 28 avani züccaciye ve billuriye ve mefruşat ve 21 kereste ve 29 dakik tüccarı ve 150 kadar tüccar-ı mütenevvia ve harf ve sanayi ile iştigal eden bir hayli tüccar ve esnaftan meada mefruşat ve melbusat için her nev'i akmişa-i haririye [ipek kumaşlar] ve kıtniyye [pamuklu kumaşlar] nescine mahsus takriben (1.500) kadar destgâh vardır. Bir sene zarfında bunlarda imâl ve nesc olunan [dokunan] mensucatın kıymeti (40.000) lira raddesindedir.
>
> Beyrut'a bir saat mesafesindeki kâğıt fabrikasında imal olunan her nevi kâğıtlar Beyrut ve Suriye'nin ekser cihetlerinde sarf olunduktan sonra Dersaadet ve İzmir ve Halep ve Mısır cihetlerine gönderilmektedir.
>
> Şehrin dürun ve birununda bulunan ipek fabrikaları dahi ticaret-i mahalliyenin tevsiine hizmet eden vesail-i mühimme cümlesindendir.[87]

Fransızların yoğun desteği kentin gelişimini başka alanlarda da teşvik etmektedir. Ekonomik ve sosyal gelişme, 1860'ta 40.000 olan nüfusun, 1885'te 100.000'e, 1914'te ise 160.000'e ulaşmasından da anlaşılmaktadır.[88] Bir gözlemci kentteki gelişimi şöyle aktarmaktadır:

> Bir duvarla çevrelenmiş düz damlı evleriyle 20.000 nüfuslu göreceli olarak küçük bir Arap sahil kenti olan Beyrut, kademe kademe gelişerek Suriye'nin en önemli ticari merkezi ve limanına dönüştü; 1897'de 120.000 kişi ile yaklaşık olarak Şam'ınkine eşit bir nüfusa ulaştı. Yalnız yabancılar ya da misyonerler değil, yerli zenginler de güzel binalar yaptılar ve bu binalar yeni, güzel mahalleleri ortaya çıkardı. Yeni yapılan evlerin çoğu

87 *SVB*, 1311 [1894], s. 390.

88 Özyüksel, *Hicaz*..., s. 30.

> Avrupa tarzında inşa edilmişti. Eski duvarlar ise tamamen ortadan kaybolmuştu. Şehrin gaz ve su dağıtımı yabancı şirketlerce yapıldı.[89]

Beyrut'un yükselişi karşısında yalnızca iç kentler değil daha elverişli konuma sahip iki komşu liman kenti olan Trablus ve Hayfa da arka plana düşüyordu. Ancak söz konusu olan değişim kentler arasındaki hiyerarşinin değişiminden başka bir şeylere de işaret ediyordu. Zira söz konusu olan sadece bir kentin yerini bir başkasının alması değildi: bu yeni bir tür kentti. Bu nedenle Hourani, Beyrut'u diğer önemli limanların, örneğin Sayda ve Akka'nın halefleri olarak değerlendirip sonradan onların yerini aldığını söylemenin eksik olacağını belirtmektedir. Beyrut yeni bir kent kültürüne sahip bir nüfusa sahipti ve hinterlandıyla yeni bir tür ilişki içindeydi. En çok Hıristiyanlar arasında olmak üzere Beyrut'ta yeni düşünceler, yeni bir tür hissiyat ve edebiyat kültürü ortaya çıkmıştı.[90]

Beyrut'ta (bu Şam için de geçerlidir) belediye örgütü çoğu Osmanlı bölgesine kıyasla daha erken bir tarihte kuruldu. Bunun nedeni Beyrut, Şam, Bağdat gibi liman kenti ya da toplayıcı kent niteliğinde olan yerlerde bazı grupların, tacirlerin, yabancı uyrukluların şehir yönetiminde düzenli ve modern belediye hizmetleri istemeleriydi.[91] Yukarıda değinilen yurtdışına işçi göçünün (böylece de gelen dövizlerin) de Lübnan ekonomisine önemli bir katkı sağlamış olması muhtemeldir. Ahmet Şerif bu durumdan hayranlıkla söz etmektedir:

> Lübnanlılar, para kazanmak için uzaklara, çoğunlukla, Amerika'ya gidiyorlar, ve oralarda, gayet sade ve kanaatkâr bir geçim ta'kip ederek, çalışma yolunu bilerek, birkaç seneler içinde kazandıklarını, bize göre servet demek olan, binlerce lirayı, memleketlerine getiriyorlar. Bu onlara, yaşamak için, bir çalış-

89 *FO* 78/4825, Beyrut, Dummond Hay'den Salisbury'ye, 10 Mayıs 1897.

90 Hourani'ye şu eserin giriş bölümünde editörlerce gönderme yapılmıştır. William R. Polk ve Richard L. Chambers (ed.), *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968, s. 22.

91 Ortaylı, *Tanzimatdan Cumhuriyete...*, s. 157.

ma sermayesi oluyor. Derhal, Lübnan'a, bu sayede, böyle güzel ve sade bir bina daha hediye ediliyor.[92]

19. yüzyılın ikinci yarısında Beyrut limanı ve çevresinde, özellikle Hıristiyanlar arasında yeni bir zengin sınıf ortaya çıkmış, varlıklı, öğrenim görmüş, Avrupa dillerini ve Arap dilini iyi bilen bir aydın kesim türemiştir. Hıristiyan olmaları dolayısıyla önemli politik ve sosyal roller üstlenemeyen ve Müslümanları çok etkileyemeyen bu kesim, Arapçaya hâkim olması sebebiyle Arap kültürel uyanışına büyük bir katkıda bulunmuştur.[93]

Kentin gelişimine katkıda bulunan rekabet de ticaret alanıyla sınırlı kalmamıştır. Gerek doğrudan Batılı devletlerin, gerek misyonerlerin ve gerekse Osmanlı Devleti'nin, etkinliğini kurmak ya da korumak üzere yaptıkları girişimler hem ekonomik alanda, hem kültürel alanda hem de eğitim alanında Osmanlı Devleti'nin başka hiçbir yerinde görülmeyen bir gelişmeye sebep olmuştur.

İngiliz diplomatlarının bir tercüman istihdam etmek üzere yaptığı kabataslak bir soruşturma Beyrut'un farklılığını ortaya koyan küçük çaplı bir anket olarak ele alınabilir. İngiliz hükümeti tercüman olarak istihdam edilmek üzere Suriyeli bir yerliyi işe almak istediğinde konsoloslardan bunun için uygun adayların bir listesini göndermeleri istendi. Söz konusu adayın İngilizce, Arapça ve Türkçe bilmesi gerekiyordu. Şam'daki viskonsül işe alınmak için yeterli özellikleri taşıyan 10 isim bildirmişti;[94] Kudüs'ten ise bu iş için uygun olduğu bildirilenlerin sayısı 9'du. Kudüslü adayların beş tanesi Arapçayı konuşuyor, ama okuyup yazamıyordu.[95] Beyrut konsolosu ise, bu özelliklere sahip 20 genç adamın listesini hemen gönderebileceğini, ama işe alınabilecek gençlerin sayısının çok daha fazla olduğunu bildiriyordu. Konsolos, çevresinde İngilizce bilmeyen ama Fransızca bildiği için istihdam edilebilecek çok sayıda genç de olduğunu, tabii bunların kendisinin çevresindeki tanı-

92 Ahmet Şerif, *a.g.e.*, s. 174-175. (*Tanin*, 11 Nisan 1911)

93 Lewis, *Ortadoğu*.., s. 229.

94 *FO* 195/1201, No. 9, Şam, Jago'dan Layard'a, 13 Nisan 1878.

95 *FO* 195/1201, No. 5, Kudüs, Moore'dan Layard'a, 13 Nisan 1878.

dıkları olduğunu, kendisinin çevresinin dışında daha pek çok kişinin bulunabileceğini rapor etmişti.[96]

Beyrut konsolosunun hazırladığı nihai listede 53 isim yer almıştı. Bunların içinde iki üç tane Amerikalı ve bir iki İngiliz vardı. Geri kalanlar, 5 tanesi Dürzi olmak üzere Osmanlı vatandaşıydı. Dürzilerin dışındaki adayların hemen hepsi çeşitli mezheplerden Hıristiyanlardı. Listedekilerin 43 tanesi 30 yaşın altındaydı. Hepsi Arapça ve İngilizce biliyor, 15 tanesi ayrıca Fransızca da biliyordu.[97]

Beyrutluların bu konuda kat ettikleri mesafeyi Osmanlı yetkilileri de bilmekte, hatta biraz abartmaktaydılar. *Beyrut Vilayet Salnamesi*'nde okullardan söz edilirken "Mekteblerden yetişen gençler arasında üç dört lisana vakıf olmayan nadir bulunur" denmekteydi.[98]

* * *

Özetle 19. yüzyılın başlarında Suriye emperyalistler arası rekabetin odak noktası haline gelmiş ve sanayi devriminin etkisiyle bir pazar olarak da önem kazanmıştır. Teknik gelişmeler bu süreci hızlandırmış, Müslümanların çoğunlukta olduğu iç kentler önemlerini korumak için türlü yollar denerken sahil kentlerinin, diğerleriyle kıyaslanamayacak bir hızda geliştiği görülmüştür. Beyrut'un yükselişi bunun en çarpıcı örneğidir. Ama gölgede kalan diğer sahil kentlerinden bazılarında da (örneğin Hayfa'da) daha az belirgin olmakla birlikte, benzer gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler kentler arasındaki hiyerarşinin değişiminden ibaret değildir. Liman kentlerinde yeni bir kültürü ve yeni siyasi eğilimleri doğuracak niteliksel değişimler yaşanmaktadır.

Aşağıda görüleceği gibi emperyalistler arası rekabet ortamında her bir büyük gücün bir cemaati desteklemesiyle birlikte

96 *FO* 78/2847, Pol. No. 31, Beyrut, 4 Nisan 1878 ve kopya no. 38 ile *FO* 78/2847, Pol. No. 32, Beyrut, 10 Nisan 1878.

97 *FO* 195/1201, No. 39, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 10 Nisan 1878 içinde liste ek olarak verilmiş.

98 *SVB*, h1311 [1894], s. 391.

bölge barışı tehlikeye girmiş ve cemaatler arası ilişkilerde gerilimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Cemaatler arası ilişkileri bozan bir diğer etken ekonomik gelişmenin dinsel bir ayrımla örtüşmesi, Müslüman komşularına kıyasla Hıristiyanların zenginleşmesidir. Ancak Avrupa ile entegrasyon nedeniyle cemaatler kendi içlerinde de bir değişim yaşamakta, kapitalist bir üretim tarzının ihtiyaçlarına göre evrilmektedir.

Suriye'nin iç barışı Batı nüfuzu ve cemaatler üzerinden yürütülen rekabet nedeniyle bozulmuş, Hıristiyanlar lehine avantajlar da doğurmak suretiyle Suriye, Osmanlı merkezinden çok Avrupa ile entegrasyon sürecine girmiştir. Nitekim Osmanlı merkezi bu süreci ta başından fark edecek ve bölgede varlığını hissettirmeye, her zaman başarılı olamasa da eğilimi tersine çevirmeye çalışacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# MISIR VE OSMANLI YÖNETİMLERİNDE SURİYE'DE REFORM

## Osmanlı İmparatorluğu'nun Mısır'dan devraldığı miras

### *Suriye'de Mısır egemenliği dönemi*

Mısır'daki reform hareketleri kimi yazarlarca modern bağımsız bir Arap devletinin ve bir Arap kimliğinin inşası projesi olarak görülmüştür. Bu anlatımlarda Mehmet Ali Paşa ve oğlu İbrahim Paşa, Arap olmadıkları halde Arapçılığın öncüleri olarak sunulurlar.[1] Gerçekten de İbrahim Paşa'nın bir başka yerden ve bir başka ırktan gelmiş olmasına rağmen kendisinin Arap olduğunu beyan ettiği sözleri mevcuttur.[2] Ancak ırksal açıdan Arap olmaması Arap olamayacağı anlamına gelmediği gibi, kendisini Arap ilan etmesi de İbrahim Paşa'yı Arapçılığın lideri yap-

1 İbrahim ve Mehmet Ali paşaların Arap milliyetçisi sayılıp sayılmayacağı konusundaki çeşitli görüşlerin bir özeti için bkz. Elie Chalala, "Arab Nationalism: A Bibliographic Essay", *Pan Arabism and Arab Nationalism* içinde, Tawfic Farah, Westview Press, Colorado, 1987, s. 23-24.

2 İbrahim Paşa'nın meşhur sözleri şöyledir: "Ben Mısır'a çocuk yaşta geldim ve kanım Mısır güneşinin altında tamamen Arap kanının rengini aldı." G. Douin, *La mission du baron de Boislecomte*, Cairo, 1927'den aktaran George Antonius, *Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, Hamish Hamilton, Londra, 1955, s. 28.

mak için yeterli değildir. George Antonius'un tespit ettiği gibi Mehmet Ali Paşa da oğlu da bir Arap imparatorluğu kurmak istiyorlardı; ama bu imparatorluğu Arap yapacak olan şey Arap topraklarında kurulacak olmasıydı. Onun dışında imparatorluk kurma amacı kişisel bir ihtirastan kaynaklanmaktaydı, herhangi bir milliyetçi yönelim taşımıyordu. Bu nedenle Antonius Arap milliyetçiliğinin doğuşunu anlattığı ünlü eserinde Mısır yönetimini bu yönde yapılmış "yanlış bir başlangıç" olarak niteler.[3] Doğrusu aynı şey İbrahim Paşa'ya karşı isyan edenler için de geçerliydi. 1839 Şam Ayaklanmalarını konu alan popüler halk şairleri, ayaklanan kabadayıların erdemlerini överken ne dinsel ne de ulusal temalara atıf yaparlar.[4]

Bununla birlikte Mehmet Ali Paşa ve oğlu, tarihte ilk defa bir Arap imparatorluğu fikrinin tartışılmasını sağlamışlardı.[5] Zira Suriye'nin de işgaliyle birlikte Mısır, Arap topraklarının büyük bir kısmını kontrolü altına almış oluyordu: Mehmet Ali Paşa Mekke, Medine, Şam, Kahire ve Kudüs'ün fiili hâkimi haline gelmişti. Ve bir bütün olarak 'Büyük Suriye'nin yönetimini eline geçirmiştir.

* * *

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat merkezde ve merkezin kolayca kontrol edebildiği yakın vilayetlerde etkili olurken, başlangıçta Arap topraklarının büyük bir kısmında önemli değişiklikler yaratmamıştı.[6] Buna karşılık Mısır reformlarıyla birlikte Arap toprakları, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerine kıyasla daha erken bir tarihte Tanzimat benzeri bir dönem yaşamıştı. Mısırlıların yaptıkları reformlar kimilerine göre merkezdeki Osmanlı Tanzimatı'ndan ileri gitmiş ve bazı bakımlardan Osmanlı bürokratlarına örnek olmuştu. Hıristiyanlara verilen özgürlüğün gerek içeride gerekse büyük devletler

3 *A.g.e.*, s. 21 ve 32.

4 Aziz el Azmeh, "Arap Milliyetçiliği ve Islâmcılık", *Toplum ve Bilim*, sayı 29/30, Bahar-Yaz 1985, s. 33.

5 Antonius, *a.g.e.*, s. 21 ve 32.

6 Donna Robinson Divine, *Politics And Society in Ottoman Palestine: The Arab Struggle for Survival and Power*, Lynne Rieneer Publishers, Londra, 1994, s. 110.

nezdinde olumlu sonuçlar doğurmasından hareketle, bu reformları gözleyen Osmanlı bürokratları kendi projeleri için daha da cesaret bulmuşlardı.[7]

Mehmet Ali'nin Mısır'da giriştiği reformlar devlet güdümünde modernleşme hareketinin Ortadoğu'daki ilk başarılı örneğiydi.[8] Mehmet Ali Paşa pek çok alanda Osmanlı merkezinden daha çabuk davranmıştır. II. Mahmud yeniçerilere karşı kullanılmak üzere "Muallem Eşkinci" adıyla düzenli bir birlik oluşturmaya kalktığında bunun için gerekli öğretmenleri ona Mehmet Ali Paşa yollamıştı.[9] Osmanlı Devleti'nin ilk gazetesi *Takvim-i Vakayi*'nin yayınlanmasında yine Mehmet Ali'nin dolaylı etkisi olmuştur. Bu gazete Mehmet Ali'nin yayınladığı *Takvim-i Mısriye*'nin hemen ardından yayın hayatına girmiş ve onunla polemik niteliğinde yayınlar yapmıştır.[10] Bir başka örnek vermek gerekirse, Tanzimat ilan edilip Batı tipi okulların açılması tartışıldığı sıralarda Mısır'da 16 yüksek okulda toplam 9.000 öğrenci okumaktaydı.[11]

Öbür taraftan İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu 1838 Ticaret Antlaşması'nı imzalamaya zorlamasında Mehmet Ali Paşa'nın reformlarının getirdiği tekelci yapıların kırılması arzusu kısmen de olsa rol oynamıştır.[12]

* * *

Brockelmann'ın deyişiyle "Mısır'da her büyüyen ve yükselen politik güç, her zaman bir elini de Suriye'ye de uzatmak zo-

---

7 Altundağ'a göre Hıristiyanlara verilen eşitliğin Avrupa kamuoyunda yarattığı olumlu etki nedeniyle Suriye'deki Mısır yönetimi, Tanzimat'ın ilanına hız veren etkenlerden biridir. Bkz. Şinasi Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali....", s. 235.

8 William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Westview Press, Colorado, 1994, s. 65.

9 Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, TTK, Ankara, 1992, s. 283.

10 Bu konuda Osman Nuri Ergin çok kesin ifadeler kullanmaktadır. Ona göre "Osmanlı hükümdarının bu işte de Mısır valisini taklit ettiği şüphe götürmez bir hakikat"tir. Bkz. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, cilt 1-2 ve 3-4, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, cilt I-II, s. 536.

11 *A.g.e.*, s. 523.

12 Cleveland, *A History of the...*, s. 73.

runda bulunmuştur."[13] Nitekim Mehmet Ali Paşa da Mısır'da egemenliğini sağlamlaştırdıktan hemen sonra gözünü Suriye'ye dikmiştir.[14]

Paşa'nın Suriye seferi ve Anadolu macerası sırasında Osmanlı merkezi karşısında kazandığı başarıların bazı yönleri döneme ışık tutabilecek bağlantılar içermektedir. Uzun zamandan beri ertelenen askerî harekât 14 Ekim 1831'de başlamış ve 14 Ocak 1832'den itibaren Sur, Sayda, Trablus ve nihayet Haziran'ın ortalarında da Şam İbrahim Paşa'nın denetimine girmiştir. İbrahim Paşa'nın 18.000 kişilik bir kuvvetle Konya üzerine yürüdüğü, ancak sonradan kuvvetlerinin sayısının katbekat arttığı bilinmektedir. Bu yeni birlikler Mısır'dan gelmediğine göre Anadolu'dan gelmiş olmalıdır.[15] Osmanlı ile Mısır ordularının başındakiler tecrübe ve bilgi açısından birbirinden çok farklı olmadıkları halde muharebelerin çok kısa sürmesi de dikkat çekicidir. Öyle görünüyor ki Osmanlı ordusu savaşmamış, savaşmak istememiştir.[16] Bunun nedeni büyük ihtimalle II. Mahmud'un uygulamaya koyduğu merkeziyetçi reformlar nedeniyle sahip olduğu kötü şöhrettir. Mehmet Ali ve oğlu iki kutsal kenti (Haremeyn'i) Vehhabîlerin elinden kurtaran ve Hicaz'a

13 Brockelmann, *a.g.e.*, s. 287.

14 Mehmet Ali Paşa askerî harekâtı başlatmadan çok önce Suriye işlerine müdahale etmeye başlamış, Suriye'deki güç dengelerinden faydalanarak ve kimi zaman da bunun için isyanlar çıkartarak sonraki işgal için uygun bir zemin hazırlamıştır. Her ne kadar Bâb-ı Âli, Paşa'nın bu faaliyetlerinden ve niyetlerinden haberli olsa da kendisine karşı duracak gücü bulamamıştır. Bkz. Şinasi Altundağ, "Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Suriye'ye Tecavüzünden Evvel Suriye İşlerine Müdahale Ettiğini Gösteren Bir Takrir", *Tarih Vesikaları*, yeni seri cilt I, sayı 1 (16), Ağustos 1955, s. 16.

15 Kâmil Paşa'nın İbrahim Paşa'nın Anadolu'da gördüğü desteğe ilişkin örnek olarak verdiği ilginç bir bilgiye göre İzmir'de Mehmet Ağa adında biri kendisini İbrahim Paşa'nın vekili olarak tanıtmış ve yanındaki dört kişiyle birlikte İzmir'e giderek vilayet yönetimini devralmıştır. Mehmet Ağa ne idareyi devralırken ne de görevlileri görevlerinden uzaklaştırırken bir direnmeyle karşılaşmıştır. Kâmil Paşa, *Tarih-i Siyasi-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, cilt III, İstanbul, 1327, s. 141-142'den aktaran Sebahattin Samur, *İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1995, s. 41-42.

16 Pek de savaşılmamış olduğuna dair bir delili ölü ve yaralı sayısı vermektedir. 1832 tarihli Konya Meydan Savaşı'nda İbrahim Paşa'nın ordusu 262 ölü, 530 yaralı vermiştir. Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi (1831-1841)*, 1. Kısım, 2. baskı, TTK Basımevi, Ankara, 1988, s. 65.

gidenlere sürekli yardımlarda bulunan kahramanlarken,[17] Sultan II. Mahmud, "işi gücü kâfirleri taklit etmek" olan bir sultan görünümündedir. Padişah Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmakla, ocakla ilişkili olan esnafı da karşısına almıştı.[18] Nitekim İbrahim Paşa'nın Haleb'e girer girmez Yeniçeri Ocağı'nı yeniden açtırdığını ilan etmesi ve ardından Anadolu'da da Yeniçerilerin eski düzenin lehine benzeri propagandalara girişmesi olayın düğüm noktasının tam da bu reformlar olduğunu göstermektedir.[19] İbrahim Paşa "gâvur" padişahın reformlarından rahatsız olan bir kamuoyunu arkasına almıştır. Ancak İbrahim Paşa'nın Suriye'de giriştiği en önemli uygulama da merkeziyetçi reformlardır ve Suriyelilerin desteğini yitirmesinin arkasında da bu uygulamaların payı büyüktür.

* * *

17 Mehmet Ali Paşa ve oğluna duyulan sempati o derecedeydi ki "halkın çoğu onun, başlarına Tanrı tarafından yollanmış olduğuna, Kırım Hanlığı'nın Rusların elinden kurtarılmasının da onun eliyle olabileceğine inanırlardı. Haremeyn'in yani Mekke ve Medine bölgelerinin de haricilerin (Vehhabîlerin) saldırılarından kurtarılıp temizlenmesi hususundaki başarısını bunlara delil sayıp, onu öğüp ululamakla vakit geçirirdi". Hüseyin Paşa'nın komuta ettiği orduya defterdar olarak atanan Tahir Efendi dahi yakınlarına "bu ne iştir ki ben Salṭanat-ı Seniyye tarafından Mısır üzerine yollanan ordunun defterdarı olduğum halde, gönlüm Mehmet Ali Paşa tarafına dönük ve ona karşı sevgi ile doludur" demişti. Bkz. Mustafa Nuri Paşa, *a.g.e.*, s. 279.

18 Bir örnek vermek gerekirse yeniçerilerle yakın ilişkide olan ve yaklaşık 30.000 kişinin geçimini sağlayan hamallık mesleğinin geçirdiği büyük değişim çok çarpıcıdır. 19. yüzyılda 5.000 civarında hamaldan 20. yüzyılın başlarında 2.500 hamal kalmıştır. Müslümanların büyük çoğunluğu öldürülmek veya sürülmek suretiyle mesleğin dışına atılmış, onların boşalttığı yerler Ermenilerce doldurulmuştur. (1896 olayları sonrasında Ermeniler de hamallık mesleğindeki yerlerini Kürtlere bırakacaklardı.) Tuncer Baykara, "Yeniçeri Ocağının Kaldırılmasının Sosyal Sonuçları", *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, Akademi Yayınları, İzmir, 1992, s. 149-150. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ocağın toplum içindeki uzantılarını imparatorluğun her yerinde birdenbire yok etmeye yetmemiş, bazı yerlerde eski düzenden yana olan gruplar uzun yıllar gizli faaliyetler yürütmüşlerdi. Halep'te Mısır'ın çekilmesinden sonra da Yeniçeri Ocağı'nın toplum içindeki kalıntıları mücadeleye devam etmişti. Halep'teki İngiliz konsolosu Skene 1858'de bazı gizli grupların faaliyette olduğunu, bunların Yeniçeri Ocağı'nın uzantıları olduğunu ve Türk karşıtlığını körüklediklerini bildirmişti. Bkz. *FO* 195/1113, No. 20, Halep, Skene'den Elliot'a, 13 Temmuz 1876.

19 Altundağ, *Kavalalı*..., s. 66-67 ve Samur, *a.g.e.*, s. 38-41.

Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'deki yönetimi Mısır'daki yönetiminden iki noktada ayrılmaktadır. Birincisi, Mehmet Ali Paşa Suriye'de "evinde" değildir, güvenlik endişesi vardır. Bununla bağlantılı olan ikinci farklılık, Suriye'de uygulanan politikaların aslında Mısır merkezli olarak, yani Mısır'ın gelişimine hizmet etmek üzere düzenlenmiş olmasıdır. Suriye'deki politikalar daha önce Mısır'da uygulanmış olan politikalardır; ancak Mısırlılar iki bölge arasındaki farklılıkların bilincindedir ve Suriye'yi Mısır'la bir bütün oluşturan eşit bir parça olarak değil, Mısır'a hizmet edecek bir bölge olarak görmüşlerdir.[20]

Suriye'deki Mısır yönetimi pek çok açıdan önceki Osmanlı yönetiminden de farklıdır. Birincisi, bu dönemde askerî nitelikli ya da askerî amaçlarla kullanılabilir durumda olan çeşitli kesimler özerkliğe varan konumlarını kaybetmişlerdir. Kimileri dağıtılmış, kimileri ise Mısır yönetimine entegre olmuştur. Ancak on yıl gibi kısa bir süre içinde bu her iki gelişme de tamamlanmış değildir. Mısırlılar *deli*ler ve Bedeviler gibi pek çok askerî gücü kullanılabilir hale getirmişlerdir. Kırsal kesimlerdeki düzensiz güçler halkın genel olarak silahsızlandırılmasından büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Ancak bunların bazıları silahsızlandırmadan muaf tutulmuş, hatta Mısırlıları destekleyen ve kimi ayaklanmaların bastırılmasında yararlanılan Dürziler ve Hıristiyanlar eskisinden daha iyi askerî olanaklara kavuşmuşlardır.[21]

İkinci önemli farklılık devletin gelirler üzerindeki kontrolünün artmış olmasıdır. Eski sistem kaldırılıp vergilerle geçinen devlet memurlarının yerini, maaş alan devlet memurları almıştır. Pek çok yükümlülük kaldırılmış, bunların yerine bir *bağış akdi* getirilmiştir. Ancak bu bağış miktarı gittikçe artarak halkın üzerinde ağır bir yük haline gelmiştir. Mali zorluklara ek olarak Mısır ordusunun ihtiyaçlarını gidermek üzere sürekli asker alımı yapılmış ve yaygın bir şekilde zorunlu çalıştırma uygulanmıştır. Askere alma ve silahsızlandırma yerel hak-

20 Dick Douwes, *The Ottomans in Syria: a History of Justice and Oppression*, I.B. Tauris, Londra, 2000, s. 188.

21 *A.g.e.*, s. 192-193.

ların çiğnenmesi olarak görülmüş ve ayaklanmalara sebep olmuştur.[22]

Önceki Osmanlı yönetiminden bir diğer farklılık o ana kadarki değişimlerin bir gelişme anlamına gelmemesiydi. Oysa Mısır döneminde ekonomiyi teşvik etmek için ciddi girişimlerde bulunulmuştur. Kentsel ekonomilerden ziyade kıra yatırım yapılmıştır. Kırsal kesimin refahı açısından çok önemli olan bir gelişme yaşanmış, güvenlik sağlanmıştır. Asker kaçakları, eşkıya ve Bedevilerin verdiği zararlara bir son verilmiştir. Kentlerde de kamu düzeni sağlanmıştır.[23] Son olarak Hıristiyan ve Yahudilerin Müslümanlarla eşit statüye terfi ettirilmesi çok önemlidir ve bu gelişme Sünni Müslümanlar tarafından hoş karşılanmamıştır. Yönetimin pek çok alanında Müslümanların sahip olduğu ayrıcalıklar kaldırılmıştır.

* * *

Mısırlılar başlangıçta muhalif olan memurlar dışındaki yerel halktan görevlileri makamlarında bırakmış, Osmanlı görevlilerinin yerleri yine Suriyelilerce doldurulmuştur. 1833'te anlaşma imzalanması, Anadolu'dan dönen kuvvetlerin yardımıyla Suriye'nin denetim altına alınması sonucunu doğurmuştur. Bu tarihte Mısır hazinesi artık boştur. Mısırlılar yerel yöneticilere ve halka taleplerini dayatma olanağına kavuşmuşlardır. Gelirlerle ve yerel yöneticilerin almaya devam ettiği eski vergilerle ilgili halkın şikâyetleri ile ilgilenmeye başlamışlardır. Bunun sonucunda pek çok görevli azledilmiştir ki bunların büyük bir kısmı kentli ve kırsal *ağavat* ailelerindendir. Mısırlıların bu tavırları büyük bir memnuniyet yaratmış, ancak yüksek vergi oranları ve asker toplama gibi diğer politikaları tepki çekmiştir. Yerel liderler genellikle daha sıkı bir merkezî kontrole karşı halkı harekete geçirebilmeyi becerebilmişlerdir. Filistin'de azledilmiş yerel ileri gelenlerin önemli rol oynadığı ayaklanmalar meydana gelmiştir. Nusayri kabileleri Mısır memurlarına karşı direnmiş ve silahlarını terk etmeye yanaşmamış, hatta dağlar-

22 *A.g.e.*

23 *A.g.e.*

dan Laskiye'ye inmişlerdir. Bu ayaklanma Beşir el Şihab tarafından zorlukla bastırılmıştır.[24]

Son derece tepki gören asker toplama işi karşısında kimileri rüşvetle çocuklarını kurtarmaya çalışmış, kimileri askere gitmemek için kendini sakatlamış, kimileri ise dağlık bölgelere, çöldeki kabilelere ya da Osmanlı yönetimindeki topraklara doğru kaçmıştır.[25]

1830'ların sonlarına doğru Osmanlı Devleti ile bir kez daha savaşmak gündeme geldiğinde köylülerden yük hayvanları, yem ve gıda da toplandığı görüldü. Rüşvet halkın ailesini, hayvanlarını ve mahsullerini korumanın başlıca yolu haline geldi. Mısırlıların bitmek bilmez talepleri özellikle Lübnan'da eski müttefiklerinin kendilerine sırt çevirmesine neden oldu.[26] Havran'daki Dürziler asker vermeyi reddedince üzerlerine yürüyen İbrahim Paşa birkaç çatışmada ağır yenilgiler aldı. Gerilla savaşı yürüten Dürzilerin 300 kayıp verdiği çatışmada İbrahim Paşa'nın ordusu 4.000 kayıp verdi. Dürzilerin bu zaferi biraz da İbrahim Paşa'nın ordusundan yaklaşık 800 Dürzi'nin saf değiştirmesiyle gerçekleşmişti. Ama bu zaferlerin her yerde etkisi büyük oldu. Dönemin ismi bilinmeyen bir tanığına göre Şamlı Müslümanlar İbrahim Paşa'nın bozgun haberini aldıklarında seviniyor ve aralarında "Dürzi dağları ne zaman hareketlense İbrahim Paşa çözülüyor" diye konuşuyorlardı.[27] Böylece uzun

---

24 *A.g.e.*, s. 196-197. Dönemin tanıklarından duyduklarını yazan Mahmut Reyhani'ye göre Nusayrilerin yerleşim bölgesi olan Laskiye'den Adana'ya kadar olan bölgede İbrahim Paşa Nusayrilerin desteğini hiçbir zaman kazanamamış, donanma için Hatay'daki ormanları kullanan ajanları halk arasında nefretle karşılanmıştır. Bkz. Mahmut Reyhani, *Gölgesiz Işıklar II: Tarihte Aleviler*, Can Yayınları, 1995, 97-101. Ancak Reyhani'nin gönderme yaptığı bir kaynak kendisini sadece belli bir tarihe kadar doğrulamaktadır. Nusayriler İbrahim Paşa kuvvetlerine direnmişler, İbrahim Paşa'nın tarafına geçmiş olan Dürzilerle savaşmışlardır. Ancak Osmanlı ordusu yenilip İbrahim Paşa Adana'ya tam olarak hükmettiğinde Nusayri dağları da boyun eğmiş, altı yıl boyunca İbrahim Paşa'nın ordusunda Nusayriler de bulunmuştur. Bkz. Muhammed Emin Galip et-Tavil, *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayriler*, çev. İsmail Özdemir, Çiviyazıları, İstanbul, 2000, s. 283-284.

25 Douwes, *a.g.e.*, s. 197.

26 *A.g.e.*, s. 198.

27 *El Müzekkirât*, s. 92.

zamandır Hıristiyanlara ve onların destekçisi Mısırlılara diş bileyen Şamlılar arasında ittifak arayışları ve hazırlıklar görülmeye başlandı. Bu tür ittifakların isyan halindeki Dürziler tarafından da teşvik edildiği anlaşılıyor. Dürziler tarafından müftüye, bazı şeyhlere ve ağalara şu türden mektuplar gönderiliyordu:

> Size askerlere olup biteni ve kellelerinin uçurulduğu haberini verip desteğinizi isteriz. Maksadımız ordugâha inip kalan askerleri yok ettikten sonra Şam'a gidip orada bulunan askerlerden de kurtulmaktır. Böylece sizinle birlikte Sultanın yanında iyi bir yerimiz olur. Hadi bakalım bize kendinizi gösterin.[28]

Dürzilerin "Sultan'ın yanında iyi bir yer" beklentisi Mısır yönetiminin sonuna kadar sürecek olan sonraki ayaklanmalarda da görülen bir motif olacak ve Hıristiyan Maruniler de dahil olmak üzere isyan eden gruplar bu hareketlerinden ötürü ödüllendirilmeleri gerektiğini söyleyeceklerdir.

### *Mısırlıların Suriye'de yaptığı belli başlı reformlar ve getirdikleri yenilikler*

#### *Adliye, yerel idare, maliye, ziraat alanlarında yenilikler ve merkezileştirme*

İbrahim Paşa Suriye'de Fransız sistemine benzer bir yargı sistemi oturtmaya çalıştı. Bunun için de önemli davalara, özellikle de ağır cezayı gerektiren davalara bakmak üzere bir hâkim ve iki üyeden oluşan mahkemeler kurdurttu. Diğer yandan Şer'i mahkemelerin hüküm alanını daraltarak *ahval-i şahsiye*'yle (nikâh, boşanma gibi şahsi konular) ve alım-satımın onaylanması gibi konularla sınırladı. İdari alandaki en önemli yenilik mülki idareye yardımcı olmak üzere *Divan-ı Meşveret* adıyla 20.000 kişiden daha kalabalık bütün kentlerde kurulan

28 *El Müzekkirât*, s. 84. Tabii isyanları teşvik edenler Dürzilerden ibaret olmadığı gibi başlıcaları da olmayabilirler. Suriye'de Osmanlı casusları da faaliyettedir ve İngilizlerin buraya bolca para gönderdiği bilinmektedir. Bkz. Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de...", s. 238. Ayrıca bkz. M. S. Anderson, *a.g.e.*, s. 108.

yerel meclislerdi. Bu meclislerin üyeleri ayan ve tacirlerin arasından seçilmekteydi. Örnek vermek gerekirse *Divan-ı Meşveret* Şam'da 10'u Müslüman, 10'u Hıristiyan ve 1'i Yahudi olmak üzere 21 üyeden, Beyrut'ta ise 6'sı Müslüman, 6'sı Hıristiyan ve 1'i Yahudi olmak üzere 13 üyeden oluşuyordu. Bu divanlar geniş yetkilere sahipti ve verilen her karar büyük bir ciddiyet ve özenle kaydedilmekteydi.[29]

Mali konularda da bir merkezîleştirme ve reorganizasyona gidildi. Mısır'da olduğu gibi burada da Hıristiyan memurlardan yararlanıldı.[30] Vergiler Hıristiyanlar ile Müslümanlara eşit bir şekilde uygulanmaya başlandı. Hıristiyanlar daha önce Müslümanlardan ayrı olarak haraç vermekte, buna karşılık askere alınmamaktaydılar. İbrahim Paşa bunu da kaldırarak herhangi bir isyana karşı kullanmak üzere Hıristiyanları silahlandırmıştı.

Vergiler tespit edilirken çoğu Suriyeli, daha önce Osmanlı yönetimine ne kadar vergi verdikleri sorulduğunda eski yönetimi kötülemek için daha yüksek rakamlar söyleme hatasına düştü. Ömründe bir kez vermek zorunda bırakıldığı hediyeyi, bir memura verdiği yemeği ya da atına verdiği yemi sayan Suriyeli, sonradan kendisine yüklenecek vergi hesaplanırken en az bunlara denk gelen bir vergiyi vermekle mükellef kılınacağını görecekti.[31]

1833'ten sonra uygulanan *ferde* vergisi, Mısır'dakinden daha büyük bir miktarda saptanmıştı. Ama aslında *ferde* göreceli olarak ağır bir vergi değildi. Tüm Suriye için 1836'da *ferde* toplam gelirin üçte biriydi.[32] Buna karşılık 1839 yılında Hama'da *ferde* vergisi hükümetin toplam gelirinin % 6'sını oluşturuyordu. 1839-1840 yılında vergi gelirleri arasında *iane* diye bilinen vergi 900.000 birim toplanmışken *ferde* vergisi 85.000 birim toplanmıştı.[33]

Buna karşılık *ferde* vergisinin sembolik bir anlamı vardı. Bu

29 Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de...", 233-234.

30 Samur, *a.g.e.*, s. 48.

31 Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de...", s. 240.

32 Owen, *The Middle East*..., s. 77.

33 Douwes, *a.g.e.*, s. 202.

verginin toplanması Müslümanların ayrıcalıklarının hiçe sayıldığını gösteriyordu.

> Çünkü hiçbir zaman ferde vergisi Müslümanlardan alınmamıştı. Vergi herkese zengin fakir, ağa ve efendiye uygulandı. Müslümanlar her zaman başkalarından faydalanmaya alıştıkları için, bu durum karşısında perişan oldular. Birkaç gün bu durum devam etti. Müslümanlar ölüleri bile kıskanmaya başladılar. Birbirlerine "ah ölüm ne kadar iyi" diyorlardı. [...] Vergiyi ödeyene Nazır'dan mühürlü bir kâğıt veriliyordu. Müslümanlar bu kâğıdı aldıklarında birbirlerine dönüp "ey kardeş, bak harici kâğıdı", bir diğeri de "ey kardeş bu kâğıdı başında taşı sakın ola ki kaybetmeyesin" diyorlardı.[34]

1834 yılının başında Mehmet Ali Paşa'dan İbrahim Paşa'ya gelen ve Mısırlıların Suriye politikasının anahatlarını oluşturan emirler *ferde*'nin toplanması, halkın silahsızlandırılması ve zorunlu askerlik uygulaması dışında bir de ipek tekelini öngörüyordu. İpek üretimi Suriye'deki yönetimleri sırasında Mısırlıların en çok önem verdikleri konulardan biri olmuştu. Mısır egemenliği ileride Beyrut'un hayatında çok önemli olacak bir yeniliği getirmiş; Trablus, Beyrut ve Sayda'ya ipek üretiminin gerek duyduğu 37.000 dut ağacı ekilmişti.[35]

Ziraat ve ticaretin gelişmesi amacıyla ipek böcekçiliği için esas olan dut üretimi teşvik edilmiş, Fransa'dan 14.000 asma çubuğu satın alınarak Halep bölgesine dağıtılmış, sebze üretimi genişlemiş, şeker kamışı ve tütün yetiştirmek üzere deneme çiftlikleri kurulmuştu. Bedeviler kontrol altına alınmış, bazı yerlerde çiftçilerin *hive* adı altında Bedevilere yaptıkları ödemelerin kaldırılması da teşvik edici bir unsur olmuştu.[36] Vergilerin toplanmasında iltizam usulü kaldırılarak doğrudan devlet memurlarınca vergi tahsilatı yapılmaya başlanmıştı. Bunlar Mısır yönetiminin yaptığı ve gelişme olarak değerlendirilebilecek işlerdi. Ancak Mısırlılar asker alımında olduğu gibi ekono-

34 *El Müzekkirât*, s. 67.

35 Owen, *The Middle East* .., s. 79.

36 Samur, *a.g.e.*, s. 54.

mik hayatta da getirdikleri yenilikleri zulme dönüştürüyorlardı. *Zulm* [zulüm] daha önceki dönemlerde devletin politikası olarak değil, yerel yöneticilerin kullandıkları bir araç iken, Mısır yönetimi sırasında resmî politika haline gelmişti.[37] Örneğin Halep'e atanmış olan İsmail Bey Mehmet Ali'den öğrendiği sistemi uygulayarak et, meyve, sebze gibi yiyecek maddelerinin tekelini üzerine almış ve bu yoldan büyük bir servet oluşturmaya girişmişti. Büyük çiftlikler elde etmiş, burada elde ettiği ürünleri şehirde perakendecilere satarken artırma usulünü kullanmıştı. İsmail Bey'in ürünleri bitmeden başka kimse ürün satamıyordu.[38]

İbrahim Paşa zamanındaki önemli bir yenilik de ilk defa Suriye'nin en önemli sorunlarından biri olan güvenlik meselesine çözüm getirilmesi oldu.

> Yolların güvenliği sağlandı. Yolda bir kişi yalnız yürüse dahi hiç kimse ona bir şey diyemiyordu. Bir ara birkaç Rum Kudüs En Nasıra üzerinden Abatya adlı bir köyü ziyaret etmek isterlerken yolda bazı kişiler tarafından taşlandılar. Olayı En Nasıra'da bulunan İbrahim Paşa'ya anlattılar. Paşa olay yerine birkaç asker yollatıp birkaç kişiyi tutuklatarak Akka'daki hapishaneye attı. Böylece güvenlik tamamen sağlanmış oldu.[39]

Osmanlı tehlikesi yüzünden daha hoşgörülü bir politika izleyen İbrahim Paşa, Kütahya Anlaşması'yla birlikte bu tehlike ortadan kalkar kalkmaz daha katı bir siyaset izlemeye başladı.[40] İpek üretiminin devlet tekeline alınması, mezhebi ne olursa olsun herkese *ferde* vergisinin salınması, kura usulüyle asker alınması ve bu kararların uygulanabilmesi için halkın elindeki silahların toplanması gibi düzenlemeler bir yandan Suriyelileri merkezî bir otoriteye bireyler olarak bağlarken diğer yandan İbrahim Paşa yönetimine karşı bir tepkinin oluşmasına da sebep olmaktaydı.[41] 1834'ten itibaren sıklaşmaya başlayan isyan-

37 Douwes, *a.g.e.*, s. 194.

38 Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de...", s. 234.

39 *El Müzekkirât*, s. 70.

40 Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de...", s. 237.

41 Suriye'de *ferde* vergisinin uygulanması ve halkın vermekle yükümlü olduğu vergilerle ilgili olarak bkz. Samur, *a.g.e.*, s. 49-53.

lar hem Suriye'nin elde bulundurulmasının maliyetini artırmış, hem de ülke işlerine karışılması için meşru bir zemin hazırlamış, sonuç olarak bu durum Mısır'ın aleyhine gelişen uluslararası dengeyle birleşerek Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'deki yönetiminin sonunu getirmişti.

### *Eğitim ve basın yayın*

Tarihteki ilk Arapça gazete olan *et-Tenbih* (günlük resmî bir gazeteydi) 1801'de Mısır'da Napolyon Bonapart tarafından kurulmuştu ve Napolyon gidince gazetenin yayını da sona ermişti. 1813'te yine resmî bir gazete olan *Curnal* (diğer adıyla *Curnal 'el Hidivî)* gazetesi Kahire'de yayınlanmaya başlandı. Türkçe ve Arapça yayın yapan bu gazetenin adı 1829'da *Vaka'i-i Mısriyye* olarak değişti.[42]

Şam'daki ilk matbaayı da Mısırlılar askerî talimatları, nizamname ve kararları yayınlamak için kurdular.[43] Ayrıca Bulak matbaasında basılmış matematik, tıp, edebiyat ve Batılı ülke tarihleri ile ilgili eserleri Suriye'ye getirdiler. Şamlılar Mısır'dan gelen kitaplar ile Beyrut ve İstanbul'dan gelen gazeteler aracılığıyla matbuatla haşır neşir oldular.[44]

1830'lar boyunca Mısırlılar misyonerlerin okul açmalarını teşvik ettiler. Nitekim Butros el Bustani de Mehmet Ali Paşa dönemini "çok önemli gelişmeler yaşanmış bir dönem" olarak hatırlamaktadır.[45] Ayrıca Mısırlılar Şam'da ilk devlet okulunu ve ilk askerî rüştiyeyi açtılar; ardından birkaç Suriyeli öğ-

---

42 *Et Tenbih* gazetesinin daha önce *el Havadis 'el Yevmiyya* adıyla ve 1799'da yayınlandığı tahmin ediliyordu. Ancak bu gazeteyle ilgili bilgilerin yine de muğlak olduğunu, zira gazete nüshalarının bulunamadığını belirtmek gerekir. Konuyla ilgili olarak bkz. Mahmut Alyan el Muşavvat, *Tarih es Sıhafa es Suriyya ve'l Arabiyya*, el Matbaa el Cedida, Dımeşk, 1986, s. 25-26.

43 Commins, *a.g.e.*, s. 34.

44 *A.g.e.*, s. 34. Commins *Suriye* gazetesinde Arap edebiyatı ve Batılı ülkelerle ilgili yazıların görülmediğini aktarıp bunu muhtemelen yasaklanmış olmasına bağlamaktadır. Bu nedenle Suriyeliler Mısır ve Avrupa'dan kaçakçılarca getirtilmiş gazeteleri okuyorlardı. (*A.g.e.*, s. 36.)

45 Albert Hourani, *Arabic Thought In The Liberal Age: 1798-1939*, Oxford University Press, Londra, 1962, s. 100.

renciyi öğrenim görmek üzere Mısır'da yeni açılan Tıp Mektebi'ne gönderdiler. Ancak 1840'ta yeniden Osmanlı egemenliği kurulduğunda Mısırlıların açtıkları bu okullar kapandı ve uzun bir süre boyunca misyoner okulları Avrupa dili ve bilimini öğrenmenin tek yolu olarak kaldı.[46]

Eğitim açısından Mısır'ın Suriyeliler için çekim merkezi haline gelişi tıp mekteplerinde barizdir. Mehmet Ali Paşa tarafından davet edilen Fransız doktor Clot Kahire civarında Ebu Zabal semtinde bir askerî hastane kurmuş ve "Bey" unvanıyla ödüllendirilmişti. 1827'de Clot Bey Ebu Zabal'deki hastanenin yanına Mısır Tıp Mektebi'ni kurdu. Okulun ilk öğrencileri daha sonra Fransız hocaların anlattıklarını Arap öğrencilere tercüme edecek olan tercümanlardı. Öğrencileri arasında Kuzey Afrika, Arabistan ve Suriye'den gelenler de vardı. Öğrencilerin barınma, beslenme, giyim gibi ihtiyaçları devlet tarafından karşılanıyor ve hatta bu öğrencilere maaş veriliyordu. Eğitimin Arapça oluşu Fransızca bilen öğrenci bulmanın zor olacağı düşünüldüğündendi. Kısa zaman içinde Fransa'ya daha ileri eğitim için gönderilen öğrenciler dönüşlerinde tıp kitaplarını Arapçaya çevirdiler. Mısır'ın yakınlığı ve tanınan diğer olanaklar kadar bu eğitim dili etkeni de Suriyeli öğrencileri Mısır'a çekmiş olmalıdır. Bu sıralarda İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiye'de Fransızca eğitim verilmekteydi ve bu nedenle İstanbul'da bile çok az Müslüman doktor yetişiyordu. İstanbul'daki okulda Türkçe tıp eğitimine ancak 1866'da geçilebilmiştir.[47]

Son olarak Suriye ile İstanbul arasındaki mesafenin 20. yüzyılın başında bile kısalmamış olduğunu tespit etmek ilginç olacaktır. 1899'da Osmanlı yöneticileri hâlâ uzaklık nedeniy-

46 Commins, *a.g.e.*, s. 32.

47 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Suriye'de Modern Osmanlı Sağlık Müesseseleri, Hastahaneler ve Şam Tıp Fakültesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, s. 28-31. İhsanoğlu 20. yüzyılda Suriye'deki tıp eğitiminde Mısır'ın değil Osmanlı etkisinin önemli olduğunu belirtir. Ancak kendisinin de belirttiği gibi bu, daha sonraki tarihlerde yaşanan bazı gelişmelerin ürünüdür. Morel'e göre "tıp okulu imparatorluğun en iyi kurulmuş okullarından biridir ve hocaları Fransız ya da Fransa'da okumuş kişilerdir, yaklaşık 470 öğrencisi vardır." Morel, *a.g.e.*, s. 173.

le Suriye'nin İstanbul'a öğrenci göndermediğinden yakınıyorlardı. Bürokratik görevlere "ehil adamlar" bulmak isteyen Osmanlı devlet adamları, özellikle adliye teşkilatında ve tıp alanında istihdam edecekleri kalifiye Suriyeliler yetiştirmek üzere, idadiyenin son sınıflarından sonra hukuk ve tıp dersleri koydurmak gibi farklı çözümlere yönelmek durumunda kalmışlardı[48]

### *Mısır yönetiminin sonu*

Mısır'ın Anadolu içinde ilerleyişi basit bir isyan değildi, "düpedüz bir hanedan değişimi provası"ydı ve muhtemelen bazı endişeleri giderilmiş olsaydı, kendi kontrolü altında olmak kaydıyla İngiltere böylesi bir hanedan değişiminden yana tavır alabilirdi. Osmanlı hanedanının bu olayı atlatmasında hanedanın sembolik yönü önemli bir rol oynamıştı. İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Palmerston,

> "Mehmed (Ali) usulca ve ortalığı fazla dalgalandırmadan Sultan'ın yerine geçebilse bizim buna fazla bir itirazımız olmaz. Nasıl Paris'te Louis Philippe'in iktidarını kabul ettiysek İstanbul'da da Mehmed Ali'yi kabul edebiliriz. Ancak bu bizim için imkânsız bir şeydir. Mehmed Ali mukaddes aileden değildir ve Türklerin itaatini sağlayamaz"[49] demişti.

Olaylar Osmanlı Devleti'nin ne kadar zayıf olduğunu göstermişti; ama öte yandan gittikçe olgunlaşmakta olan bir başka gücün varlığına da işaret ediyordu. Mısır meselesi ile birlikte II. Mahmud döneminde Tercüme Odası, Hariciye Nezareti, Şehbenderlikler gibi kurumlar yararlılıklarını kanıtlamış, yukarıda sözü edilen "hanedanın sembolik önemi"ni kullanarak diplomatik bir başarıya imza atan, buralardan yetişen yeni bürok-

48 *BOA*.YA.Res. 101/39, Daire-i Sadaret Tezkiresi No. 523, 19 Safer 1317 (29 Haziran 1899).

49 Mehmet Şükrü, *The Foreign Policy of Mahmut II*, bölüm 2, s. 13, dipnot 129'dan aktaran Selim Deringil, "II. Mahmud'un Dış Siyaseti ve Osmanlı Diplomasisi", *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri*, 28-30 Haziran 1989, İstanbul, 1990, s. 65-66.

ratlar olmuştu. Selim Deringil'in ifadesiyle bürokratlar bu sınavı "düşük notla da olsa" geçmişlerdir.[50]

Mısır idaresi 1840'ta Londra Antlaşması sonrası gerçekleşen harekâtla sona erdi.[51] Bunda Osmanlı hanedanından yana tavır alan İngiltere'nin, zaten Fransız etki alanı içinde olan Mehmet Ali Paşa'nın Suriye ve Mısır'ı aynı anda elde tutmasını tehlikeli bulmasının payı büyüktü.[52] Suriye'deki kısa süren ama son derece önemli etkileri olan Mısır yönetimi, aslında, sosyal değişim ve idarenin merkezîleşmesi alanlarında, halktan gelecek tepkileri kendi üzerine çekmek suretiyle Tanzimatçılar için yararlı olmuştu. Tanzimatçılar, Mısırlıların bıraktığı yerden merkezîleştirme siyasetine devam edeceklerdi. Buna karşılık İbrahim Paşa yönetimi özellikle Cebel-i Lübnan'da Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkileri etkilemiş, bu noktada kötü bir miras bırakmıştı. Hükümet denetiminden uzak olması sebebiyle çeşitli dinsel cemaatlerin sığınağı olan Cebel-i Lübnan'da İbrahim'in müdahaleci yönetimi Dürziler ile Maruniler arasındaki dengeyi bozmuştu. Cemaatlere has vergiler kaldırılmış, askerlik yükümlülüğünde eşitlik ilkesi getirilmiş ve yaygın bir silahsızlandırma politikasına girişilmişti ki, dengeyi bozan asıl politika bu oldu. Dürziler 1837'de silah bırakmayı reddedince İbrahim Paşa binlerce Hıristiyanı silah altına alarak Dürzilerin üzerine yolladı. Hıristiyanlar bunu bölgelerini genişletmek için bir fırsat olarak gördüler. Daha sonra İbrahim Paşa fikir değiştirip Hıristiyanlardan silahlarını geri istediyse de Hıristiyanlar buna karşı çıktılar ve bütün dinsel cemaatleri İbrahim

50 Deringil, "II. Mahmud'un Dış...", s. 64.

51 1840'ta Mehmet Ali Paşa Vali olarak atanmıştır. Atama fermanının metni için bkz. "Firman of Appointment of Muhammed 'Ali as Pasha of Egypt Issued by Ottoman Sultan: 1840", *Don Mabry's Historical Text Archive*, (Çevrimiçi) http://www.geocities.com/ Athens/Forum/ 9061/africa/egypt840.html, 21.12.2000.

52 Çünkü, Mehmet Ali Paşa'nın Mezopotamya'yı da işgal edip sadece Süveyş ve Kızıldeniz üzerinden Hindistan yoluna değil, Suriye üzerinden İran Körfezi'ne giden yolu da kontrol etmesi mümkün olacaktı; Mehmet Ali Paşa Kafkasya tarafından ilerlemekte olan Rusya ile sınırdaş hale gelerek tehlikeli bir ittifak kurabilirdi; öte yandan elinden Suriye'si alınmış olan padişahın bu azalmış prestiji, Anadolu'yu ve Boğazları elinde tutmasına yetmeyebilirdi. Bkz. M.S. Anderson, *a.g.e.*, s. 115.

Paşa'ya karşı genel bir ayaklanmaya çağırdılar. Suriye'de bu kısa aradan sonra Osmanlı egemenliği yeniden kurulduğunda cemaatler arası ilişkiler köklü bir biçimde değişmişti. Maruniler Cebel-i Lübnan'da etkinliklerini artırmış ve daha büyük bir özgürlük kazanmışlardı. Bu kazanımlarından kolay kolay vazgeçmek istemeyeceklerdi.[53] Böylece cemaatler arası ilişkiler açısından bakıldığında, katliam, iç savaş ve çeşitli türlerdeki gerilimlerin görüleceği yeni bir dönem açılmıştı. Bu yeni dönemde büyük güçlerin de çok daha aktif bir rol oynadıkları görülecekti.

## Tanzimat

Brockelmann'ın deyişiyle "İbrahim Paşa'nın ordusu, Türklerin kötü yönetimi altında inleyen Suriye'de, halk tarafından sanki bir kurtarıcı gibi selamlandı; ancak kısa bir süre sonra Suriyeliler, çok acı bir biçimde, aldandıklarını gördüler."[54] 1830'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de başlattığı bu reform dönemi kısa sürede çeşitli kesimlerin tepkisini çekti ve çeşitli isyanlara sebep oldu. Suriyelilerin tepki gösteren bu kesimleri bu sefer de Osmanlının gelip her şeyi yerli yerine koyacağı, eski durumu yeniden inşa edeceği günü iple çekiyor ve beklemekle kalmayıp bunun için çeşitli faaliyetlerde de bulunuyordu. Ancak Brockelmann'ın yukarıdaki ifadesiyle hayal kırıklığına uğradıkları anlaşılan Suriyeliler, bu kez de 1840'a gelinip Osmanlı egemenliği yeniden kurulduğunda büyük bir hayal kırıklığına uğradılar. Zira Osmanlı İmparatorluğu bu süre içinde önemli bir değişim yaşamış ve Mehmet Ali'ninkinden daha radikal reformlara yönelerek yepyeni bir döneme girmişti. Üstelik bu yeni reformcular daha tehlikeliydi: Mısırlılar devleti güçlendirirken, Osmanlılar toplumu dönüştürüyordu.[55] Tanzimat'ta amaç sadece hükümete yeniden güç kazandırmak değildi; onu yeni bir biçimde örgütlemekti. "Merkezî denetim, uzlaştırıcı bü-

53 Cleveland, *A History of the...* s. 87; Haluk Ülman, *1860-61 Suriye Bunalımı: Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay*, AÜ SBF Yayınları, Ankara, 1966, s. 14.

54 Brockelmann, *a.g.e.*, s. 288.

55 Divine, *a.g.e.*, s. 82.

rokrasi, yasaların hâkimiyeti, eşitlik: bu rehber fikirlerin ardında, Avrupa'nın modern uygarlığın bir örneği, Osmanlı İmparatorluğu'nun ise onun ortağı olduğuna dair bir başka fikir yer alıyordu."[56]

Tanzimat'ın getirdiği en önemli yenilik yasalar karşısında tebaanın eşitliğiydi. İster Hıristiyan isterse Müslüman olsun bütün Osmanlı "vatandaş"ları, Tanzimat'la birlikte eşit olarak "Padişahın sevgili kulları" sayılmıştı. Ancak gayrimüslimlerin hep birlikte Tanzimat'ı heyecanla karşıladıkları, ya da Tanzimat'la birlikte bir cemaatler arası kardeşlik döneminin açıldığı pek söylenemez. Birincisi cemaatler arasında önemli bir farklılık vardı. Özellikle devlet katındaki itibar hiyerarşisinde Müslümanlardan sonra en yukarıda bulunan Rumlar, eşitlikten çok rahatsız olmuşlardı. Kimi Rumlar "devlet bizi Yahudilerle beraber etti. Biz İslâm'ın tefevvukuna [üstünlüğüne-A.B.] razı idik" demekteydiler.[57] İkincisi cemaat içinde de farklı çıkarlara sahip ve iktidarla farklı derecelerde entegre olmuş çeşitli tabakalar bulunmaktaydı. Aslında Tanzimat Hıristiyanlar için sadece Hıristiyan olmalarından kaynaklanan aşağı bir konumdan kurtuluşu değil, aynı zamanda kendi cemaatleri içinde "Hıristiyan ulema"nın yönetiminden çıkışı da temsil ediyordu.[58] Tanzimat'ın Müslüman cemaat içinde yarattığı sosyal hareketlilik Hıristiyanlar arasında da görüldü. Aynı şekilde nasıl kimi Müslümanlar eski rejimde sahip oldukları ayrıcalıkları yeni sisteme uyum sağlayarak korumakta başarılı oldular ve buna karşılık kimi Müslümanlar daha gerilere düştülerse, Hıristiyanlar arasında da benzeri bir alt üst oluş yaşandı. Kuşkusuz böylesi bir cemaat içi gelişme yaşanmamış olsaydı *Nahda* da yaşanmamış olacaktı.

---

56 Hourani, *Arap Halkları...*, s. 322.

57 Cevdet Paşa, *Tezakir 1-12*, s. 68.

58 Islahat Fermanı'nın önüne koyduğu hedeflerden biri "millet"lerin reorganizasyonuydu. Bu reorganizasyon çabaları içinde cemaatlerin içindeki laik kesim devletçe desteklendi, kilise otoritesi ise zayıflatıldı. Bkz. Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876*, cilt 1, çev. Osman Akınhay, Papirus Yayınları, Istanbul, 1997, s. 137.

## *Osmanlılarca getirilen yenilikler*

### *Matbaa ve gazete*

1864'te Osmanlı yönetimi, Mısırlıların Şam'da kurdukları ilk matbaadan 15 yıl kadar sonra ikinci matbaayı kurdu.[59]

1857'deki Matbuat Kanunu'ndan yedi ay sonra Halil Huri Suriye'nin ilk gazetesi olan *Hadikat-ül Ahbar*'ı kurdu. Bu gazete Beyrut'ta kurulmuştu ve 1860'taki karışıklıklar sırasında Fuat Paşa'dan gelen para teklifine kadar el Huri tarafından kendi mali olanakları ile çıkartılmaktaydı. 1860'ta Butros el Bustani ünlü *Nefir Suriyya*'yı yayınlamaya başladı.[60]

Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk Türkçe gazetesi olan *Takvim-i Vekayi* yayına başladıktan kısa bir süre sonra tercüme edilerek Arapça olarak da yayınlanmaya başlanmıştı. Bir Arapça gazetenin yayınlanması, kısa süren bu uygulamanın uzun yıllar sonrasında, ancak 1860'ların başlarında yeniden gündeme geldi. 1861 yılında Ahmed Faris eş Şidyak tarafından *el Cevaib* gazetesi (başta Şidyak'ın kişisel olanaklarıyla, ancak bu yeterli olmayınca devlet desteğiyle) yayına başladı ve oğul Selim Faris eş Şidyak tarafından sürdürülerek aralıksız 1884 yılına kadar yayınlandı. Marsilya ve Paris'te yayınlanıp hükümet aleyhine haberler içeren Arapça gazetelere cevap olarak yayınlanan *el Cevaib* kısa bir sürede yalnız Arapların yaşadığı Osmanlı vilayetlerinde değil, Müslümanların yaşadığı bütün bölgelerde, Hindistan, Kuzey Afrika, Sumatra, Mısır ve hatta Çin'de aranan bir gazete haline geldi.[61] Gazete Arap dilinin gelişmesi yönünde önemli bir etki sahibi olmuş, gazetenin çıkması için verilen maddi desteğin yanında hem oğul hem de baba Şidyak'lar birkaç kere nişanla ödüllendirilmişlerdi.[62]

---

59 Commins, *a.g.e.*, s. 34.

60 Donald J. Cioeta, "Ottoman Cencorship in Lebanon and Syria: 1876-1908", *IJMES*, 10, 1979, s. 169.

61 Atilla Çetin, "El-Cevaib Gazetesi ve Yayını", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi: (Prof. Dr. M.C. Şehabeddin Tekindağ Hatıra Sayısı)*, sayı 24, 1983-1984, s. 477.

62 *A.g.e.*, s. 481.

Suriye'de yalnız Beyrut'ta değil Halep ve Şam'da da canlı bir gazetecilik gözlenmektedir. Kimi örneklerde devlet gazete kurmakta ya da var olan bir gazeteyi desteklemekte, kimi örneklerde ise yerli girişimciler kendileri gazete kurmaktadır. 1867'de Halep'te Arapça, Türkçe ve Ermenice olarak (sonradan yalnızca Arapça ve Türkçe olarak) *Fırat* gazetesi; 1878'de yine Halep'te *Şüheba*, 1879'da ise *el İtidal* gazetesi ünlü muhalif el Kevakibî tarafından yayınlanmış, bunlardan bir ara Kevakibî'nin de yazılar yazdığı hükümet yanlısı *Fırat* gazetesi 1918'e kadar yayın hayatına devam etmiştir. 1879'da Ahmed İzzet el Abid tarafından Şam'da *Dımeşk* gazetesi (1908'de Selim Haşim, Tevfik el Halebi ve Muslim Abidin tarafından aynı isimle bir başka gazete daha yayınlanmıştır), 1896'da Mustafa Vasıf tarafından *Ceridet üş Şark* gazetesi Suriye'de yayınlanan başlıca gazetelerdendir. Bunların yanında *Mirat ül Ahlâk* (1886), *Şuzur* (1897) ve *Şems* (1900) gibi dergiler de yayınlanmaktadır. 1908 sonrasında Osmanlı yönetiminin propaganda amacıyla hükümet yanlısı gazeteler kurmaya hız verdiği görülmektedir. *El Müşkat* (1914) ve *eş Şark* (1916) gibi gazeteler bu şekilde kurulmuş gazetelerdir. Bunun dışında hükümet tarafından kurdurulmamış, ama hükümetçe güvenilen ve desteklenen *Lisan ül Hal* ve *el Arab* gibi gazeteler de bulunmaktadır.[63]

Osmanlı sansürü genellikle Suriyeli gazetecilerin Mısır'a göç etmelerinin sebebi olarak gösterilir.[64] Salim Sarkis, İbrahim Yazıcı, Farah Antun, Reşit Rıza gibi bazı örnekler sansür nedeniyle Mısır'a bir gazeteci göçü olduğunu gösterse de tersini gösteren liste daha kabarıktır. Sansür baskısı 1880'lerin sonlarında artmış, buna karşılık önde gelen gazetecilerin önemli bir kısmı bu tarihlerden önce Mısır'a gitmişlerdir. *El Ahram* gazetesinin kurucuları olan Takla ailesi sansürle ilgisi olmayan sebeplerle 1875'te Mısır'a gitmişlerdir. Faris Nimr, Yakup Sarruf ve Şahin Makaryos 1884'te *el Muktetef* gazetesini Mısır'a taşıdıklarında muhtemelen Osmanlı sansüründen çok Suriye Protestan

63 el Muşavvat, *a.g.e.*, s. 47-48 ve 73.

64 Örnek olarak bkz. Bassam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, çev. Taşkın Temiz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 138.

Koleji'nde düşünce özgürlüğünün gittikçe kısıtlanması nedeniyle hareket etmişlerdi. Edip İshak, Corci Zeydan, Salim Anhuri, Salim Faris eş Şidyak, Emin Şumayyil ve Selim en Nakkaş gibi isimler 1889 yılından önce Mısır'a gitmişlerdi. Kitap yayınlamaya gelince; kitapların daha çok Mısır'da basılması sansür nedeniyle değil, bir nüshanın İstanbul'a gönderilip ruhsatın beklenmesi gibi oldukça zaman alan bürokratik zorluklar nedeniyledir ve yeni bir uygulama değildir. Kaldı ki Bulak matbaası her zaman için Suriye'de okunan kitapların basıldığı matbaa olmuştur.[65]

Abdülhamid döneminde sansür daha sistemli uygulanmaya başlandı. 1880'li yıllardan sonra yurtdışındaki Arapların yayınladıkları gazeteler Arap topraklarında daha çok görülür oldu. Posta hizmetleri bir kapitülasyon değil, padişahın verdiği bir imtiyaz olduğundan Avrupa devletleri Bâb-ı Âli'den gelen zararlı gazetelerin kapatılmasına dair istekler karşısında daha uysal davranmak durumunda kaldılar. Böylece aralarında Londra'da yayınlanan *en-Nahla* (1880), *Hürriyya ve İstiklaliyya* (1881) ve *el Halifa* (1881) ile Paris'te yayınlanan *el Hukuk* (1880), *Münebbih* (1881) ve *Kevkeb-el Maşrik* (1882) gazetelerinin olduğu pek çok gazete ilgili hükümetlerce kapatıldı.[66]

Türkçe gazetelerde rastlanan trajikomik sansür hikâyeleri Arap gazetelerinde bir başka nedenle daha da trajikomik hale gelmişti. "Suikast" sözcüğü yasak olduğundan dünyanın herhangi bir yerinde krallara, prenslere ya da herhangi önemli bir şahsiyete yapılan suikastlarda mağdur için gazeteciler, "öldürüldü" yerine "göçtü gitti", "birdenbire öldü", "ölüm onu buldu" gibi ibareler kullanmak zorunda kaldılar. Ancak Arap gazetelerinin omuzlarında bir de sansürcülerin Arapça bilgilerinin kısıtlı olmasının getirdiği yük vardı. Arapçayı iyi bilmeyen bir *mektupçu*nun elinde yasak sözcükler (örneğin melik, sultan, halife) bir felakete sebep olabiliyordu. Yanlış okundukları için

65 Cioeta, *a.g.e.*, s. 179-181. Mısır'daki sansürün daha gevşek olduğu, gazetecilerin Beyrut'ta sahip oldukları özgürlükten daha fazlasına kavuştukları da söylenemez. Buna karşılık Mısır'daki Suriyeli iş çevrelerinin ihtiyaçları burada gazete basılmasını makul hale getiren önemli bir sebeptir. Bkz. *a.g.e.*

66 *A.g.e.*, s. 171.

bu sözcüklere benzeyen *Sultanî* ve *Mellûk* gibi bazı aile isimlerinin ya da çok ilgisiz olan *mülk* ya da *ma'laka* gibi sözcüklerin üzeri çizilebiliyor, daha hassas sansür memurları halife sözcüğünü kullanmamak için Abbasi halifelerini "Bağdat şehrinin idarecisi"ne dönüştürebiliyorlardı.[67] Ancak iyi Arapça bilmeyen *mektupçu*ların varlığı bir başka açıdan avantaj da oluşturuyordu. Gazeteciler engin Arap dilinin az bilinen sözcüklerini kullanmak suretiyle iyi Arapça bilmeyenlerin anlayamayacakları ifadelerle istenilen şeyi yazabilirlerdi. Sansürcülerin yetersizliklerini göstermek için bu tür sözcüklerle düzmece siyasi haberler yapanlar, eğlenmek için çeşitli saçma yazılar yayınlayanlar da vardı.[68]

Sonuç olarak ilk girişimler açısından bakıldığında Suriye'de devletin gazeteciliği desteklediği ve ilk adımları attığı görülmektedir. Ancak sıkı sansür dönemiyle birlikte gazeteleri belli bir çizgide yayın yapmaya zorlamaya başlamış, kısmen de olsa gazeteci göçünde katkı sahibi olmuştur. Devletin kurdurduğu ve desteklediği gazeteler de göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı Devleti'nin Suriye gazeteciliğinin gelişim çizgisinde "olumlu" veya "olumsuz" gibi yargılar açısından muğlak olan, ama gazeteciliğin kök salması ve yaygınlaşması açısından bakıldığında önemli sayılabilecek katkılarının olduğu söylenebilir.

### *Suriye'de çeşitli Osmanlı reformları ve imar faaliyetleri*

Siyasi ve ekonomik problemlere idari çözümler getirmek Tanzimat reformcularını karakterize eden özelliklerden biridir ve bu tavır Suriye'de de geçerli olmuştur.[69] Ancak birtakım toplumsal dönüşümleri gerçekleştirmek konusunda Osmanlı Devleti iddiasız sayılmayacağı gibi, salt idari nitelikte olan uygulamaların sosyal ve siyasi alanlarda bir sonuç doğurmadığı da söylenemez. İdari yapıda yapılan değişiklikler devletin daha sı-

67 *A.g.e.*, s. 174-175.

68 *A.g.e.*, s. 178.

69 Divine, *a.g.e.*, s. 82.

kı kontrolünü getirmektedir. Yeni devlet dairelerinin yeni binalara ve yeni insan kaynaklarına ihtiyacı vardır ve böylece çeşitli alanlarda yeni değişimlerin yolu açılmaktadır.

Valilerin yetki alanında yapılan değişiklikler idari düzenlemelere bir örnek olarak verilebilir. Getirilen düzenlemeler devletin bir yandan daha iyi bir denetim kurmak, diğer yandan çok güçlü valilerin ortaya çıkmasını engellemek şeklindeki iki temel endişesinin bileşimini yansıtmaktadır. Valilik Tanzimat'ın ilk yıllarında reformların en zayıflattığı kurumlardan biridir. Bu, yalnızca valinin, kendi astları olan yöneticiler üzerinde tam yetkiye sahip olmaması ya da vali olarak tayininin bir yıllığına, bazen de daha kısa bir süreliğine yapılması sebebiyle değildir; daha önemli olanı kendi paşalığında dahi kontrol edemediği güçlerin tesis edilmiş olmasıdır. Bunların başında serasker gelmektedir. Yeni düzenlemelerde düzenli askerî birlikler valinin kontrolünden çıkarılmış, serasker güçlendirilmiştir. Düzenli birlikler seraskerin komutasında iken, valinin komutasında yalnızca gayrinizami birlikler mevcuttur; ama bunlar da pek etkili değildir. Askerî ve mülki otoritenin birbirinden ayrılmasıyla, yeni düzenlemelerin Suriye'de uygulanması kolaylaşmış; valinin otoritesi sınırlanmış ve (Suriye'nin uzaklığı ve haberleşme güçlüğü gibi dezavantajlarını aşmada yararlı olabilecek olan) merkezîleştirme siyasetinin yerel bir odağı oluşturulmuş oluyordu. Vali seraskerin astı da değildi elbette; ama bazı durumlarda seraskerlerin valileri etkileri altına aldıkları ve geri planda eyalete hükmettikleri, anlaşmazlık durumlarında valileri makamlarından ettikleri görülüyordu.[70]

Valinin gücünü dengeleyen bir diğer kurum da doğrudan Maliye Nezareti'ne bağlı olan Defterdardır. Görev süresi açısından bakıldığında Serasker gibi Defterdar da Valinin kısa ömrüne kıyasla eyalette kalıcıdır. Memur maaşlarını belirlemekte söz sahibi olduğu gibi, paşalıktaki gayrinizami kuvvetleri sınırlandırmak, askerî ya da sivil harcamalardaki artışları reddet-

70 Moshe Maoz, "The Impact of Modernization on Syrian Politics and Society during the Early Tanzimat Period", *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* içinde, s. 335-337.

mek gibi önemli yetkilere de sahiptir. Aynı şekilde valiye yardımcı olmak üzere oluşturulmuş olan Eyalet Meclisi'nin de sonradan valinin otoritesi üzerinde sınırlayıcı bir işleve sahip olduğu görülmüştür. Eyalet Meclisi Bâb-ı Âli tarafından verilen geniş yetki ve sahip olduğu yerel nüfuz itibarıyla eyalet işlerine aktif olarak katılmış ve bazı durumlarda reformlara karşı yerli bir muhalefet olarak iş görmüştür.[71]

1852'de valinin bu zayıf pozisyonunun eyaletin yönetimini imkânsızlaştırdığı, kamu düzeninin bu sistemle tesis edilemeyeceği fark edilerek yeni bir düzenlemeye gidildi ve valinin yetkileri artırıldı. 1860 olayları sonrasında Osmanlı Devleti yeniden taşranın idaresi konusunda yeni idari çözümler aramaya koyuldu ve bu arayış 1864 Vilayet Nizamnamesi'nde cisimleşti. İdari yapı bu tarihten sonra da sık sık değişti.[72] Ancak getirilen tüm bu düzenlemeler ne amaçla getirilmiş olursa olsun bir başka yan işlevi daha yerine getiriyordu. Gelişen idari mekanizma daha çok memura ihtiyaç duyuyor ve vilayetlerde daha çok asker bulunduruluyordu. Bunlardan birincisi genelde idari makamları işgal etmeye alışmış olan seçkinler için bir fırsat anlamına gelmekteydi.[73] Gittikçe daha çok sayıda yerli seçkin hükümet görevlerinde yer alabiliyordu. Ancak Tanzimat'la birlikte gittikçe gelişen idari mekanizmalara yerel ailelerin katılımında da önemli değişmeler yaşanmaktaydı. Köklü bir aileden ya da saygın bir ulema geleneğinden geliyor olmak hükümet gö-

71 *A.g.e.*, s. 338.

72 Bkz. Birinci Kısım, s. 27-37.

73 İdari görevlerde yer almak devletle bütünleşmeyi sağlayan önemli bir yoldu ve modernleşen idari aygıtın ihtiyaçlarına göre idari makamlar hızla artıyordu. Ancak özellikle II. Abdülhamid döneminde istihdam bir devlet politikası olarak da uygulandı. 1876-1908 yılları arasında sivil bürokratik görevlerde 50.000-100.000 kişinin bulunduğu tahmin edilmektedir. İşe yaramayacakları halde bu görevlilerin sayısı devlet tarafından bilinçli olarak artırılmaktadır. Örneğin 1880'lerde Hariciye Nezareti'ndeki görevlilerin sayısı Alman İmparatorluğu'nun Dışişleri Bakanlığı'ndaki görevli sayısından birkaç kat daha fazlaydı. "Mesela 1908'e kadar, Hariciye Nazırlığının bir kalemi olan İstişare Odasında çoğu dairelerin Bâb-ı Âli'de nerede olduğunu bilmeyen elli lafzî memur vardı." Bkz. Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbıâli (1789-1922)*, çev. Latif Boyacı ve İzzet Akyol, İz Yayınları, İstanbul, 1994, s. 198.

revlerinde yer almak için yeterli olmamaya başladı. Bu seçkinler görev kapabilmek için eğitim almak ve yeni idareye uymak zorundaydılar. Tanzimat'a uyum sağlayamayan bazı köklü aileler idari görevlerden mahrum kalmak suretiyle önceleri önemli sayılabilecek olan konumlarını kaybettiler.[74]

1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi'nin etkileri köylerde de belirgin bir şekilde hissedildi. Görevleri daha iyi tanımlanmış muhtarlık kurumu vasıtasıyla bir ucu köylerde olan bir emir komuta zinciri kuruldu. Kırım Savaşı'nın hemen sonrasında askerî kuvvetlerin pek çok yerde asi şeyhlere karşı hareket ettiği, bunların yeniden düzenli vergi vermeye zorlandığı görüldü. Bir yandan idari düzenlemeler, diğer yandan fiziksel müdahalelerle zaman içinde uzak köylerin şeyhleri de devlet görevlisi muhtarlara dönüştü.[75]

* * *

Arap topraklarında özellikle Abdülhamid döneminde hızla imar faaliyetlerine girişilmiştir. Suriye'nin her yerinde yollar, hastaneler, okullar, camiler, karakollar inşa edilmiş, tramvay hatları kurularak sefere başlamış, kimi yerlerde havagazıyla aydınlatma yapılmaya başlanmıştır. Örneğin Beyrut vilayetinde yapılan bu türden alt yapı yatırımları kalabalık bir liste oluşturuyordu. Salnamelerden derlediğimiz bilgilere göre Beyrut'ta başlıca Tablo 3'teki imar faaliyetleri yapılmıştı.[76]

İdari yapıdaki değişiklikler gibi, bu türden imar faaliyetlerinin de insanların gündelik yaşamlarını, sosyal ilişkileri ve giderek siyasi yapıyı değiştirdiğini belirtmek gerekir. Sözgelimi demiryolları mesafeleri kısaltmış, tüm Araplar arasında iletişimi kolaylaştırmıştı. Bu gelişmenin bir diğer yansıması birbirinden uzak Arap seçkin aileleri arasında evliliklerin artmasıydı. Önceleri çeşitli büyük ailelerin isimleri belirli bir kentin adıyla birlikte anılırken, bu tür gelişmelerden sonra, ailenin bir üyesinin Beyrut'ta bir diğer üyesinin Şam'da, Yafa'da ya da Kahire'de ika-

74 Divine, *a.g.e.*, s. 86-87.

75 *A.g.e.*

76 *SVB*, 1318 [1900] ve *SVB*, 1322 [1904].

**TABLO 3**
**Salnamelere Göre Beyrut Vilayetinde Osmanlılarca Yapılan İmar Faaliyetleri**

| | |
|---|---|
| 1851 | Beyrut'ta Kışla-ı Hümayun binası |
| 1860 | Beyrut ile Şam arasında delijans araba yolunun açılışı |
| 1861 | Beyrut'ta askeri hastane inşası |
| 1864 | Suriye vilayetinin teşkili ile Beyrut'un liva heyetinde idaresi |
| 1872 | Nehr-ül Kelb suyunun Beyrut'a getirilmesi |
| 1878 | Trablusşam'dan Hama ve Hums'a kadar şose yolunun açılışı |
| 1878 | Nefs-i Trablus ile iskelesi arasında tramvay hattının kurulması ve faaliyete girişi |
| 1878 | Vilayet dahilinde modern ibtidaiye okullarının açılışı |
| 1884 | Beyrut'ta hükümet konağı inşası |
| 1886 | Şehrin havagazı ile aydınlatılması |
| 1886 | Askeri rüştiye inşası ve açılışı |
| 1887 | Beyrut'un vilayet haline getirilişi, Beyrut şehrinin merkez oluşu |
| 1888 | Beyrut'taki Mekteb-i Sultaniye'nin gece eğitimi veren bir idadiyeye dönüştürülmesi |
| 1888 | Vilayet matbaasının kurulması ve açılışı |
| 1891 | Akka sancağında Neamin ve Makta' nehirleri üzerinde iki köprü inşası |
| 1892 | Trablusşam ve Lazkiye rüştiyelerinin gündüz eğitim veren idadiyelere dönüştürülmesi |
| 1892 | Beyrut liman ve rıhtım şirketinin faaliyete girişi |
| 1892 | Beyrut'tan Şam'a kadar buharlı tramvay hattının inşasına başlanması |
| 1892 | Akka'dan Şam'a kadar şimendifer inşasına başlanması |
| 1894 | Beyrut'un sahil şeridinde karakolhaneler kurulması |
| 1895 | Beyrut-Şam şimendifer hattının hükümetçe geçici sözleşmesinin yapılması |
| 1895 | Beyrut liman ve rıhtımının tamamlanması ve faaliyete girişi |
| 1895 | Beyrut-Sayda-Trablus tramvay hattının inşasına başlanması, Cebel-i Lübnan dahilinde Muameletin mevkiine kadar olan kısmının kabul-ü muvakkat muamelesinin icrası |
| 1895 | Beyrut'ta Belediye Guraba Hastahanesi açılması |
| 1895 | Akka ve Nablus'ta birer idadiye açılması |
| 1895 | Trablusşam'da bir cami inşası |
| 1895 | Akka'da iskele ve rıhtım inşası |
| 1896 | Beyrut ve Cebel sınırlarını ayırmak üzere Beyrut'un etrafında 12 km'lik yolun yapımı |
| 1898 | Alaturka ve alafranga işlemek üzere Beyrut'ta büyük bir saat kulesinin inşası |
| 1898 | Hayfa'da bir iskele inşası |
| 1899 | Beyrut'tan Sayda'ya ve Beyrut'tan Trablus'a kadar şose yolunun inşasına başlanması |
| 1899 | Beyrut'ta Sanayi-i Enas okulunun kurulması |
| 1899 | Sayda'da bir cami ile Sanayi-i Enas okulunun açılışı |

| | |
|---|---|
| 1899 | Beyrut ve Sayda'da birer çeşme, Akka'da bir saat kulesi, Taberiye'de Cami-i Zahiride su kanallarının, Cami-i Ömer'in minaresinin ve hamamların onarılması, Safed'de Cibb-i Yusuf üzerindeki 'kaba'nın, hükümet mescidinin ve ibtidaiye okulunun açılışı. |
| 1901 | Trablusşam civarında sırf yunma taştan iki yüz hane ve birer mescit, okul, fırın, dokuz dükkân ve bir karakolu kapsayan elli altı bin metrekarelik 'muhacir karyesi'nin açılışı. |
| 1901 | Hayfa'da bir karakol açılışı |
| 1902 | Hama-Rayak demiryolu hattının Beyrut istasyonundan rıhtıma kadar uzatılmasına başlanması |
| 1902 | Hamidiye Hicaz Demiryolu Hayfa şubesi hattının kuruluşu ve inşasına mübaşeret olunması |
| 1903 | Cenin kasabasındaki caminin tamiri ve yeni bir oda inşası |
| 1903 | Sayda'da 'Feyz Sanayi-i Hamidi Mektebi'nin vaz'-ı esas ve tamiri' |
| 1903 | Beyrut-Şam şimendiferinin iskeleye uzatılması ve istasyon inşası |

Kaynak: *SVB*, 1318 [1900] ve *SVB*, 1322 [1904].

met etmesi sık görülen bir şey olmuş, böylece yerli seçkin sınıf daha kozmopolit bir kesime dönüşmüştü.[77]

II. Abdülhamid dönemiyle birlikte Arap vilayetleri birinci sınıf vilayetler konumuna yükseldi. Bunun anlamı buradaki idarecilerin ve alt düzeylerdeki görevlilerin daha yüksek maaşlar almasıydı.[78] Dolayısıyla Arap vilayetlerinde daha iyi valiler görev almaya başlamıştı.

Osmanlı Devleti'nin Arap vilayetlerine ilgisi II. Abdülhamid'in panislâmist politikalarının bir sonucu değildi; bu ilgi Abdülhamid'den önce 1860'larda başlamış ancak Abdülhamid'le birlikte bir sıçrama yaşanmıştı.[79] Abdülhamid döneminin çok sayıdaki becerikli valileri arasında en başta gelen Mithat Paşa 1876'dan önce Bağdat'ta (1869-1872 yılları arasında) valilik yapmış ve burada önemli eserlere imza atmıştı.[80] Mithat

77 Divine, *a.g.e.*, s. 109.

78 *A.g.e.*, s. 111.

79 Nejat Göyünç, "Otoman Central Administration and Arab Provinces: (1870-1910)", *Türk Arap İlişkileri İnceleme Yıllığı, TAİV (Foundation for Studies on Turkish-Arab Relations)*, Annual 1986, s. 76-83.

80 Mithat Paşa'nın Bağdat'ta gerçekleştirdiği reformlar ve girişimler kendisinin teşvikiyle çıkarılmış olan ve faaliyetlerinin adeta günlüğü vazifesini gören *Zevra* gazetesi nüshalarının incelenmesi suretiyle ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Ulaşım, haberleşme, sağlık ve diğer çeşitli alanlardaki yenilikleri sayan söz konusu araştırma için bkz. Yaşar Yücel, "Midhat Paşa'nın Bağdat Vi-

Paşa sonradan Suriye valiliğinde de bulunacak ve burada da önemli işlere girişecektir.[81]

Görevli bulundukları yerin sorunlarıyla ve geliştirilmesiyle ilgilenenler yalnızca valiler değildi. Örneğin 1886-1887 yılları arasında kadılık görevinde bulunmuş, Halepli Muhammed Hilal Efendi'nin İstanbul'a yazdığı rapor devlet görevlilerinin artık kendilerini bulundukları yerin ıslahı ile de görevli hissettiklerini göstermektedir. Hilal Efendi Bingazi ile Derne arasındaki Ahdar Dağı'nda yabani zeytin ağaçları olduğundan, bunların aşılanması durumunda yararlı olabilecekleri ve Trablus limanının tamirinde de bu ağaçlardan faydalanılabileceğini belirtmektedir. "Eğer liman onarılırsa Tunus ve Cebelitarık'a gidip gelen gemiler daha sık uğrayacak ve halkın geliri artacaktır. Böylece Malta'nın kazandığı paranın belki de yarısı buraya akacaktır." Zeytin ağaçlarının aşılanıp aşılanmadığı bilinmemektedir. Ancak limanın tamirine 1870'te başlandı, 1874'te yeniden denendi, 1889'da ilgili çizimler ve projenin yıllık kapasite tahminleri yapıldı. Bu süre içinde limanın onarımı gerçekleşmedi, ama Trablus kentinin kendisi 19. yüzyılın ikinci yarısında neredeyse yeniden inşa edildi.[82]

Arap topraklarına yapılan yatırımların en önemlisi okuldu. Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'la birlikte başlattığı eğitim kampanyası Arap topraklarında özellikle Abdülhamid döneminde etkili oldu. Bu dönemde Abdülhamid'in siyasi hedefleriyle uyumlu olarak hemen her yerde camilerin yapıldığı, bakımsız cami ve diğer kutsal yerlerin onarıldığı, okulların açıldığı görüldü.[83] 1887'de bir İngiliz diplomat "geç kalmış bir girişim"

---

layetindeki Alt Yapı Yatırımları", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri: Bildiriler ve Tartışmalar (Edirne, 8-10 Mayıs 1984)*, TTK, Ankara, 1986, s. 175-183.

81 Mithat Paşa'nın kısa süren Suriye valiliği sırasında gerçekleştirdiği reformlarla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Najib E. Saliba, "The Achievments of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria: 1878-1880", *IJMES*, 9 (1978), s. 307-323.

82 Göyünç, *a.g.e.*, s. 77. Göyünç, bu makalesinde Hilal Efendi'ninkine benzeyen diğer girişimcilere dair örnekler de vermektedir. Libya'daki Osmanlı reformları ve imar faaliyetleri için ayrıca bkz. Lisa Anderson, "Nineteenth-Century Reform in Otoman Libya", *IJMES*, 16,(1984), s. 325-348.

83 Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*.., s. 62 ve d.

olarak gördüğü İslâmcılık politikasının göstergeleri olarak Suriye'de camilerin onarılmasına ve yenilerinin açılmasına dikkat çekiyordu. Suriye'de aynı derecede dikkat çekici olan bir diğer gelişme ise okul inşasıydı. İngiliz diplomat 1874'te Suriye valiliğince çeşitli yerlerdeki kaymakamlara ve mutasarrıflara gönderilen bir talimatnameyi de ele geçirdiğini söylüyordu. Buna göre talimatnamenin muhatapları kendi bölgelerinde Protestan okullarına elden gelen muhalefeti göstermekle yükümlü tutuluyordu. Talimatnamede söz konusu emirlerin Bâb-ı Âli'den geldiği de belirtilmekteydi. İngiliz diplomat son birkaç yılda zaten yoğun bir şekilde Müslümanlık propagandası yapıldığını ve Müslümanların eğitimi için her türlü çabanın sarf edilmekte olduğunu söylüyordu. Müslümanlar arasında bir "uyanış"ın işaretleri görülmekteydi ve bu gelişme misyoner okullarının kapatılması ya da işlerinin güçleştirilmesi siyasetiyle aynı zamanda gerçekleşmekteydi.[84]

Okul kampanyası ile birlikte Osmanlı Devleti, hem Suriye'de son derece yaygın olan Batılı okullarla rekabet içine girerek Batı nüfuzunu geriletmeye çalışmış, hem de kendi tebaasının eğitimini üstlenmek suretiyle Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki farkı kapatmaya ve tebaası nezdinde meşruiyetini tasdik ettirmeye girişmiştir.

84 *FO* 226/212, No. 14, Şam, Dickson'dan White'a, 21 Mart 1887.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# OSMANLI DEVLETİ'NİN BATI NÜFUZUNA KARŞI DİRENİŞİNE BİR ÖRNEK: SURİYE'DE MİSYONERLER, MİSYONER EĞİTİMİ VE OSMANLI EĞİTİM KURUMLARI

19. yüzyılın öncesinde, hatta 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Suriye, Batı etkisinden uzak bir bölgeydi. Şam bir ticaret kentiydi ve Şamlı tacirler Bağdat, Hicaz, Filistin ve Mısır'dan oluşan bir ağın merkezinde yer almaktaydı. Hindistan ve İran malları da Şam'a ulaşmakta, buradan Şam civarındaki yerlere ya da Osmanlı Devleti'nin uzak eyaletlerine ulaşmaktaydı. Suriye'nin çeşitli kentlerinde son bulan ya da Mekke'ye, Mısır'a giden kervanlar Şam'dan geçmekteydi. Bu yolların bakımının yapılması, güvenliğinin sağlanması ve kervanlarla ilgili çeşitli ihtiyaçların giderilmesi konularında Osmanlı Devleti aktif olarak müdahalelerde bulunmaktaydı. 18. yüzyılda Şam-Mekke kervanı 15 ile 20 bin kişi arasında bir kalabalıktan oluşuyor, ender de olsa bazı yıllarda bu rakam 40 bine kadar çıkabiliyordu.[1]

Bu ticari canlılığa karşılık 1820'lerin sonlarına kadar Şam'da, Avrupalıların ticari bir varlığı yoktu. Ama Mısır'ın Suriye'yi işgalinin hemen öncesinde Avrupa, özellikle de İngiliz malları Suriye'de dolaşıma girmiş; İngilizler ile Fransızlar arasında ticari alanda bir rekabet başlamış, bu rekabet konsolosluk kurumları açma yarışına dönüşmüştü. Mısır yönetimi Suriye'nin

1 James A. Reilly, "Damascus Merchants and Trade in the Transition to Capitalism", *Canadian Journal of History*, cilt 27, sayı 1, Nisan 1992, s. 2-28.

Avrupa piyasalarına çok hızlı bir şekilde açılmasını sağladı. Kısa bir süre içinde İngiliz pamukluları başta olmak üzere Avrupa malları Şam ticaretinin en önemli kalemi haline gelmiş, 1836'da Bağdat'a bu tür malları götüren bin develik kervanlar görülmüştü. Çöldeki Bedeviler İngiliz dokumaları giymeye başlamışlardı.[2] 1838 Ticaret Antlaşması bu süreci hızlandırdı. Belirli bir hacme ulaşan Avrupa malları ticareti, kendi kredi sistemini de oluşturdu. Misyonerlik kurumları ve bölgedeki cemaatlerle kurulan yakın ilişkiler Avrupa nüfuzunu ticaret alanından dinsel-kültürel alanlara taşıdı.

Osmanlı Devleti Batılı devletlerin nüfuzlarını artırmalarına karşı sürekli olarak direniş yolları aramış, çeşitli alanlarda çeşitli şekillerde önlemler almıştır. Örneğin 19. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlerin çeşitli konsoloslukların himayesi altına girmesine sert tepki verdiği görülmektedir. Konsoloslukların koruması altına giren bu tacirlerin (*Beratlı tüccar* olarak adlandırılıyorlardı) beratları iptal edilmeye çalışılmış, bunda başarılı olunamayınca *Avrupa Tüccarı* adıyla yeni ve cazip bir statü oluşturularak gayrimüslimlerin Osmanlı uyrukluğuyla yetinmeleri beklenmiştir. Sonradan Müslüman tacirlerin rekabette geri kalmaması için *Hayriye Tüccarı* adıyla yeni bir statü daha oluşturulmuş, bundan Şamlı tacirlerin de yararlandığı görülmüştü. Bütün bu girişimlere karşın ne gayrimüslimlerin yabancı konsolosluklarla yakın ilişkiler kurması engellenebilmiş, ne de Müslüman tacirlerin eşit derecede güçlenmesi sağlanabilmiştir.[3]

Devletin 1860 sonrasındaki merkezîleştirme siyaseti ve reform çabaları da Batı nüfuzunu geriletmek amacını taşımaktaydı. Hemen her yerde, hemen her devletin konsolosluğu bulunuyordu. Buna karşılık devletin gelişen ve büyüyen idari örgütü çeşitli türlerde hemen her yerde bir devlet kurumu kurulmasını sağladı. 1870'lerin sonlarında İngiliz diplomatlarının bel-

2 *A.g.e.*

3 Ali İhsan Bağış, *Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler: Kapitülasyonlar, Avrupa Tüccarları, Beratlı Tüccarlar, Hayriye Tüccarları: (1750-1839)*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1998.

gelerinde artık şu türden raporlara rastlanabiliyordu: "Laskiye Viskonsüllüğüne bağlı tercümanlardan Cibran Savaya Osmanlı hükümetinde bir iş bulduğundan istifa etti."[4]

II. Abdülhamid döneminde Arap ülkelerindeki Batı nüfuzuyla her cephede mücadele ediliyor, Batı nüfuzu geriletilmeye, onun yerine devletin otoritesi yerleştirilmeye çalışılıyordu. Bir yandan İslâmcı bir propaganda yürütülüyor, camiler inşa ediliyor ya da onarılıyor, öte yandan okullar yapılıyor, matbaalar açılıyor ve Batı nüfuzunun önemli bir aracı olan demiryollarına karşı yerli çareler aranıyordu.

Mücadelenin en hararetli yürüdüğü alanlardan biri misyoner faaliyetleri ve özellikle de bu faaliyetlerden biri olan eğitimdi. Osmanlı Devleti'nin *Nahda*'ya önemli bir katkısı da bu alandaydı. Çünkü devlet Batı nüfuzunun yerli halk açısından avantaj oluşturan yönlerinin yasaklamalarla ortadan kaldırılamayacağını öğrenmişti. Bu nedenle Batı nüfuzunu geriletme çabası Batı'nın yaptığını yapabilmek, hatta daha iyisini yapmak yönünde gerçekleşti. Eğitim alanı belki de bu çabanın en hayati olduğu bir alandı. Misyonerlerin Suriye'ye yerleşmelerinin ve eğitim alanındaki etkinliklerinin kısa bir tarihçesine değindikten sonra Osmanlı Devleti'nin yürüttüğü eğitim kampanyası ve aradaki rekabet aşağıda incelenecektir.

## Suriye'de misyonerlik faaliyetlerinin gelişimi ve etkinliği

Arap topraklarındaki misyonerlik faaliyetleri daha 17. yüzyılda, Lübnan prenslerinden II. Fahr'ud-Din el-Ma'ni'nin (1590-1635) teşvikleriyle ve misyonerleri bizzat davetiyle başlamıştı.[5]

4 *FO* 195/1264, No. 66, Aleih, Eldridge'ten Layard'a, 11 Ekim 1879.

5 Hitti, *Siyasi ve Kültürel...*, s. 1183-1184. Misyoner sözcüğü etimolojik olarak *mittere* (göndermek) fiilinden gelmektedir. 16. yüzyıldan itibaren vaaz vermek ve ayin yönetmek yetkisiyle çevreye adam gönderilmesine misyon denirken, 17. yüzyıldan itibaren ticari ve siyasi amaçla gönderme işi de aynı adla anılmıştır. (*a.g.e.*) Misyonerliğin ilahi gerekçesi İsa'nın Havarilerine "Ve onlara dedi: bütün dünyaya gidin, İncil'i bütün hilkate vazedin" (*Markos*, 16:15) şeklindeki buyruğunda gizlidir. Dolayısıyla misyonerlerin ilk döneminin başlangıcı çok eski tarihlere, M.S. 33 yılına dayandırılır. Ancak modern misyo-

Cizvitler bu tarihlerde (1625'ten itibaren) Şam'a gelmişlerdi, fakat bir yüzyıl sonra maddi sıkıntı ve baskılar yüzünden dağıldılar; 19. yüzyılın başlarında yeniden geri döndüler. 1535'te Kanuni Sultan Süleyman tarafından I. François'e tanınan ilk kapitülasyonlar sayesinde diğer Avrupalılara kıyasla avantaj sahibi olmuş olan Fransızlar, 1740'ta I. Mahmud tarafından XV. Louis'ye tanınan ikinci kapitülasyonlarla Osmanlı topraklarına giren bütün Hıristiyan gezginlerin ve ziyaretçilerin hamisi sıfatını da aldılar.[6]

Osmanlı İmparatorluğu bu yıllarda güçlü olduğu için söz konusu misyonerlerin varlığı ve Hıristiyanlar üzerindeki Fransız himayesi bir sorun yaratmıyor; sorun çıksa da bunlar uluslararası anlaşmazlıklara dönüşmeden çözümleniyor; sonuçta misyoner faaliyetleri de, Fransız himayesi de siyasi bir baskı gerekçesine dönüşebilir gibi görünmüyordu. Daha sonraları Fransa'nın dinî, kültürel ve mali üstünlüğünün merkezin gücündeki azalmaya bağlı olarak hem baskı aracı olacağı, hem de pek çok anlaşmazlığın konusunu oluşturacağı görülecekti.

Ticaret kolonilerinin açtıkları yoldan zamanla Batılı misyonerler, öğretmenler, gezginler ve kâşifler Osmanlı topraklarında görülmeye başlandı. Daha çok Cizvit, Kapuçin (*Capuchin*) ve Lazarist mezhep ve tarikatlardan oluşan misyonerler Papa'nın yetkilerini tanımakla beraber kendilerine has ayin ve âdetleri aynen koruyan *Uniat Kiliseler Teşkilatı*'nı (Şark Kiliseleri Teşkilatı) kurdular. Bu yeni örgütlenmede Suriye kilisele-

---

nerlik dönemi 1793 yılında Misyoner William Carrey'in Hindistan'a ayak basmasıyla başlatılır. Bu, aynı zamanda İngilizce konuşan dünyanın misyonerlik faaliyetlerinde ağırlığını koymaya başladığı tarihtir. Katolikleri bir tarafa bırakırsak o günden bugüne dünya misyonerlerinin 4/5'ini bu İngilizce konuşan misyonerler oluşturmaktadır Uygur Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, 2. baskı, Arba Yayınları, İstanbul, 1991, s. 14-15.)

6 Hitti, *Siyasi ve Kültürel*.., s. 1181-1182. Katolikler Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hallerinden oldukça memnunlardı. O kadar ki bir Cizvit misyoneri olan Emile Lagrand "Gönül isterdi ki Katolikler Osmanlı Padişahı'nın ülkesinde olduğu gibi İngiltere ve Hollanda'da da rahat ve serbest olsunlar" diyordu. Bkz. Ömer Turan, "Avrasya Coğrafyasında Misyonerlik Faaliyetleri", *Avrasya Etüdleri*, sayı 16, Sonbahar-Kış 1999, s. 16.

ri ayin ve ibadetlerinde Süryaniceyi, Grek kiliseleri ise Rumcayı kullanacaktı.[7]

Protestanların Arap dünyasında faaliyet göstermeleri 1810'da Amerika'daki üç Protestan kilisesinin (*Congregational*, *Presbiterien* ve *Reformed*) bir araya gelerek *American Board of Comissioners for Foreign Missions* (*ABCFM*) adlı örgütü kurmalarından sonra gündeme geldi. Bu örgüt başlarda Amerika kıtasındaki kızılderilileri ve Katolikleri Protestanlaştırmak amacını taşıyordu. Ama bir süre sonra "bütün dünyanın Protestanlaştırılması" sloganı benimsendi ve 1818'de Osmanlı Devleti'ne misyoner gönderilmesi kararlaştırıldı.[8]

İlk iki misyoner 1820'lerin başlarında Osmanlı Suriyesi'ne geldiklerinde o toprakların tek Protestanlarıydılar.[9] Aynı dönemlerde İngiliz misyonerler de sahnedeki yerlerini aldılar. Anglikanlar Filistin ve Ürdün'de, İskoç Presbiteryenleri ile Kalvinist Britanya kiliseleri ise Dağlık Lübnan ve Suriye içlerinde faaliyete başladılar.[10] 1860'larda ilk Luterci Alman misyoner-

7 Hitti, *Siyasi ve Kültürel*.., s. 1181-1182.

8 Çağrı Erhan, *Türk-Amerikan İlişkilerinin Tarihsel Kökenleri*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 85-86.

9 El Hasan Bin Tallal, *Christianity in the Arab World*, Arabesque Int., Londra, 1995, s. 87-88; Abdullatif L., Tibawi, *American Interest in Syria: 1800-1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work*, Clarendon Press, Oxford, 1966, s. 303. Protestanların Osmanlı topraklarına ayak basmaları biraz daha erken bir tarihtedir. İlk misyoner Londra'daki *Church Missionary Society* (*CMS*) tarafından 1815 yılında Mısır'a gönderildi (Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 16). 1820'de de *ABCFM*'den gönderilen Fish ve Levi Parson adlarında iki misyoner İzmir'e geldiler. Suriye misyonun kurucuları da bu iki şahıstır. Bkz. *a.g.e.*, s. 34 ve Orhan Köprülü, "Tarihte Türk-Amerikan Münasebetleri", *Belleten*, cilt LI, sayı 200, TTK, Ankara, 1987, s. 936.

10 Anglikanlar *CMS* tarafından yönlendiriliyordu; sonradan İncil ve çeşitli dinsel risaleler basmak üzere 1815'te Malta'da Arapça bir matbaa kurdukları görülecekti. Suriye, Cebel-i Lübnan, Irak, Mısır ve başka birkaç yerde faaliyet gösteren Presbiteryenlerle Kongregasyonal Kiliseler ise *ABCFM* tarafından yönetilmekteydi. Bunların dışında Kuveykırlar (*Quakers*), Baptistler, "Yedinci Gün Adventistleri" (*Seventh Day Adventists*), Tanrının Takipçileri Kilisesi vb. gibi başka küçük Protestan grupları da vardı. Faaliyetlerine 1870'lerde başlayan Kuveykırlar bu küçüklerin arasında en eskileri sayılabilir. Bu kiliseler az sayıda Arabı mezheplerine kazandırmayı başarsalar da eğitim ve sosyal yaşamda önemli bir etkileri olamadı. (Bin Tallal, *a.g.e.*, s. 88-90.) Örnek vermek gerekirse Yedinci Gün Adventistleri 1994 yılına gelindiğinde bile ancak 6.087 kişilik bir üye sayısına sahip olabilmişti. (Ali Rafet Öskan, *Fundemantalist Hıristi-*

ler Prusya'dan gelerek Filistin'e yerleştiler. Alman misyonerler Alman dış politikasında Osmanlı İmparatorluğu'nun öneminin artışına paralel olarak 1900'lere gelindiğinde sayıca en kalabalık misyoner grubunu oluştursalar da diğer ülke misyonerlerinden farklı bir "misyon"a sahip olduklarından Araplaın "Araplık"ları ile pek ilgilenmediler. Hatta Alman şarkiyatçıları Arap dili ve tarihi ile ilgilendiklerinde bile incelemelerini "İslâm" kavramı içinde sunmayı tercih ettiler.[11] Alman misyonerler ilginç bir şekilde Protestanlığı yaymaya da girişmediler:

> Zaten Protestan Alman misyonerlerinin İngiliz ve Amerikalılardan en önemli farkı buydu. Alman Protestanları, birinciler gibi Ermeni, Keldani ve Süryani Katolik gruplar arasında propaganda yapıp mezhep yayma faaliyetlerine girişmediler. Alman Protestanları özellikle Filistin ve Suriye'de tarım, sosyal hizmetler gibi dallarda çalışma ve örgütlenme yöntemini kullanarak, yerel halkın sempatisini kazanmak ve bu sayede kolonizatörlerin bölge Araplarıyla çatışmaya düşmeksizin yerleşip yaşamalarını sağlamak yolunu yeğlemişlerdi...[12]

Amerikalı misyonerlerin Suriye'de tutunmaları pek kolay olmadı. Pek çok sorunla karşılaştılar. Müslümanlar arasında Hıristiyanlığı yayamayacaklarını zaten kısa bir süre içinde öğrenmiş ve Marunilere, Ortodoks Rumlara ve Ermenilere yönelmişlerdi.[13] Bir kısım İngiliz misyonerin Yahudiler arasında da şan-

---

*yanlık: Yedinci Gün Adventizmi*, Seba Yayınları, Ankara, 1998, s. 113.) Bu kilisenin yerleşme çabaları küçük kiliseler arasında da husumetin eksik olmadığını göstermektedir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk Yedinci Gün Adventistleri misyoneri kabul edilen Theodore Anthony diğer kiliselerin muhalefetiyle karşılaşmış ve Kuveykırların şikâyeti üzerine hapse atılmıştı. Bkz. *A.g.e.*, s. 111.

11 İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 180.

12 *A.g.e.*, s. 177.

13 Carl Max Kortepeter, "American Liberalism Establishes Bases: Robert College and The American University of Beirut", *The Ottoman Turks: Nomad Kingdom to World Empire* içinde, İsis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 229-246. (Çevrimiçi) http://coursesa.matrix.msu.edu/~fisher/hst373/ readings/kortepeter1.html, 04.02.2000; Abdullatif L. Tibawi, *British Interest in Palestine (1800-1901): A Study of Religious and Educational Enterprise*, Oxford University Press, 1961, Oxford, s. 228.

sını denedikleri görülecek, bu amaçla kurdukları *London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews* adlı misyon Suriye'de okul ve kiliseler açacaktı.[14]

Diğer kiliselere mensup Hıristiyanlara yönelmek durumunda kaldıklarından Amerikalı Protestan misyonerlerin karşılaştıkları *birinci sorun* yerli kiliselerin tepkisi ile diğer misyoner gruplarının rekabeti oldu. Amerikalı ikinci grup misyonerlerden William Goodell 1824'te, Katoliklerin ellerinden gelse onları keseceklerini, yakacaklarını, boğacaklarını; ancak Türklerden ve Protestanları her yerde koruyan ve destekleyen İngilizlerden çekindikleri için bir şey yapamadıklarını anlatıyordu.[15] *İkinci sorun* Osmanlı Devleti'nin tutumuydu. Devletin tutumu, diğer kiliseler tarafından motive edildiği için bu, aslında birinci sorunun bir yansımasıydı.[16] *Üçüncü sorun* konjonktürdü. Protestanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun çok zor bir zamanında bu topraklara gelmişlerdi. Bir yandan Osmanlı-Rus savaşı (1828-1829), diğer yandan Yunan ayaklanması (1828)

14 İlgili misyona bağlı kuruluşlar için bkz. *FO* 618/3, Şam, "Missionary Work at Palestine", 1908.

15 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 34.

16 Haziran 1824'te yayınlanan bir fermanda halk arasında "endişe, çekişme ve huzursuzluk" yarattığı için Avrupa basımı İncil ve mezmurların ithali ve dolaşımı yasaklanıyordu. Aynı zamana rastlayan bir Papalık emrinde de Roma Katoliklerinin Protestanlarca basılan İncil'i kullanmasının yasaklandığı görülüyor. Papalık ile Osmanlı yönetiminin anlaşmalı olarak davrandığını gösteren bir delil mevcut olmamakla birlikte CMS sekreteri Josiah Pratt "Doğulu İsa karşıtları ile Batılı İsa karşıtları işbirliği içinde çalışıyor" diyordu. Bkz. Tibawi, *British Interest..*, s. 10-11. 1740 kapitülasyonlarından önceki bir örnek Osmanlı İmparatorluğu'nun kiliseler karşısında statükocu bir çizgiyi tercih ettiğini göstermektedir. Buna göre 1701'de patriklerin isteği üzerine Ermenice Katolik propagandası yapmak amacıyla kurulan matbaalar kapatıldı, yayınları toplatıldı, misyonerlerin bir kısmı yakalanarak sınır dışı edildi. Daha önemlisi İmparatorluk içinde mezhepler arasında geçişler yasaklandı. Ancak bu yasaklara rağmen Katolik propagandası devam etti. Bu sıralarda, Protestan devletler de Katolik propagandasına karşı Osmanlı Devleti'ni destekliyorlardı. Ancak 1840'lara gelindiğinde İngiltere'nin mezhepler arasındaki geçişlere dair yasağı, vicdan hürriyetine ve insan haklarına aykırı bularak Osmanlı Devleti'ne karşı bu konuda propaganda ve baskı yaptığı görülecekti. Bu propaganda ve baskının sonucu 1842'de Kudüs'te bir Protestan kilisesinin açılması oldu. Cevdet Küçük, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 4, s. 1013-1014. Ayrıca bkz. Engelhardt, *a.g.e.*, s. 65-67.

ve bunun Lübnan'a yansımaları[17] nedeniyle yedi öğrenciyle öğrenime başlayıp kısa sürede yüz öğrenci kapasitesine ulaşan ilk Protestan okulu, bir süre sonra kapanma noktasına gelmiş; Protestanların geleneksel hamisi olan Beyrut'taki İngiliz konsolosu bile kenti terk etmek zorunda kalmış; nihayet Mayıs 1828'de Amerikalı misyonerler Ermeni yardımcılarıyla birlikte Malta'ya göç etmek, Filistin ve Suriye'deki misyonerlik faaliyetlerini tatil etmek durumunda kalmışlardı.[18] Buna karşın Amerikalı misyonerler son derece inatçı ve çalışkandılar. 1824 ve 1825 yıllarında sadece bir avuç kişi Protestanlığa kazandırılabilmişti. 1848'e gelindiğinde, papazı Amerikalı olan, 19 kişilik ve hepsi de misyondan maaş alan bir cemaatle[19] ilk yerel Protestan kilisesi kurulmuştu. 1881'de Protestanların sayısı 1.542'ye, yüzyılın sonuna doğru da 5.000 ile 7.000 arasında bir rakama ulaştı.[20]

Protestanların sayıca artışına en çok hizmet eden şey eğitimdi. Eğitimin nasıl yararlı bir araç olduğu her mezhepten misyoner tarafından biliniyordu. Bir Cizvit atasözüne göre "ilk misyoner okuldur."[21] 18. yüzyıldan beri Lübnan'daki Maru-

17 1826'da 14 Yunan korsan gemisi Beyrut'u top ateşine tutmuş, ardından karaya çıkmışlardı. Osmanlılar bu saldırıyı kolayca geri püskürtmüşlerdi (Bkz. Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, cilt I, Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 29). Ancak halk paniğe kapılıp dağlara doğru kaçınca, okulun hiçbir öğrencisi kalmamıştı. Bkz.Tibawi, *American Interest...*, s. 39.

18 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 35.

19 Yerli dönmelerden oluşan cemaat bir toplumsal dışlamayla karşılaştığından onları mezhebe kazandıranlar aynı zamanda bu yeni mezheptaşlarına iş bulmak zorundaydılar. Mezhebe ilk kazanılanlardan Bostani de misyonda çalışmış, daha sonra hemen hemen tüm erken dönem dönmeleri gibi yine misyonla ilgili alanlarda istihdam edilmişti. Anadolu'da olduğu gibi burada da dönmelerin istihdam alanları öğretmenlik, misyon okullarında yardımcı işler ve hastahanelerde ya da kiliselerde çeşitli hizmetlerdi. Bkz. Kortepeter, *a.g.e.*, s. 8-9.

20 Tibawi, *American Interest.*, s. 303.

21 Mustafa Halidi ve Ömer Ferruh, *İslâm Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*, çev. Osman Şekerci, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 90. Misyonerlerin diğer faaliyet alanları hastahane, yetimhane, ıslahevi gibi birtakım sosyal hizmetlerle ilgili alanlardı. 1911-1912 tarihli bir raporda listelenen Beyrut'taki 65 Britanya kuruluşunun dağılımı şöyleydi: 50 okul, 5 kilise, 6 dispanser, 3 hastahane ve 1 yetimhane. Bkz. *FO* 226/311, "British Institutions in Beirut", 1911-1912.

ni din adamları Roma'da eğitim görmekteydi. Fransız Cizvitler 1728'de Ayn Tura'da bir okul açmışlardı. 1735'te Zigarta ve 1798'de Ayn Varaka'da Maruni okulları açılmıştı.[22] 1755'te Lazaristlerin Şam'da açtıkları misyoner okulunda keşişler Fransızca, Latince, tarih, coğrafya ve Arapça dersleri vermekteydi.[23] Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk Protestan misyoner okulu ise 1824'te, Beyrut'ta, Hıristiyan Arap Tannus el Haddad'ın başöğretmenliği ve yedi öğrenci ile açılmıştı.[24]

Amerikalı Protestanların, Fransız Katoliklerinin ve Rus Ortodokslarının misyonerlik faaliyetleri İbrahim Paşa'nın Suriye'yi işgal ettiği 1831-1840 arası dönemde çok arttı. 1860'a gelindiğinde Presbiteryenler Beyrut, Kudüs ve çeşitli Lübnan köylerinde toplam 33 okul açmışlardı. Gelişim 1866'da Amerika'nın desteğiyle Suriye Protestan Koleji'nin (şimdiki Beyrut Amerikan Üniversitesi) açılmasıyla zirveye ulaştı. Cizvitler de aynı ölçüde çalışkandılar. Köylerde olduğu kadar Beyrut, Şam ve Halep'te de okullar açtılar.[25]

Maarif Nazırlarından Zühdü Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yabancı okullarla ilgili 1894'te hazırladığı raporda 392 adet Protestan okulu sayılmaktadır. Bunların 89'u Beyrut'ta, 33'ü Suriye'de, 29'u Kudüs'te, 22'si Halep'tedir.[26] Yani söz ko-

22 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 640.

23 Commins, *a.g.e.*, s. 32.

24 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 34.

25 Cleveland, *A History of...*, s. 122. Sonraki adıyla Beyrut Amerikan Koleji yalnızca bölge açısından değil tüm Ortadoğu açısından önemliydi. Çünkü zamanla Yakındoğu'da serpiştirilmiş olan diğer misyoner okullarına öğretmen yetiştiren bir merkez haline geldi. Bkz. Halidi ve Ferruh, *a.g.e.*, s. 124.

26 İlknur Polat Haydaroğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993, s. 179-180. Bir başka istatistik okul sayılarının Birinci Dünya Savaşı'na doğru hızla arttığını gösteriyor. Buna göre savaştan hemen önce, 1914'te, bütün imparatorlukta 500 Katolik Fransız okulu, 675 Amerikan okulu, 178 İngiliz okulu bulunuyordu. Fransız okullarında 34.317, İngiliz okullarında ise 12.800 öğrenci vardı. Bunların çoğu ilkokuldu, ancak seyrek de olsa orta öğretim veren okullar ile üniversite düzeyinde eğitim veren birkaç okul vardı. Bkz. Roderic H. Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim", çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Belleten*, cilt LI, sayı 200, TTK, Ankara, 1987, s. 1033. Amerikan okulları için Orhan F. Köprülü'nün zamanın Amerikan ortaelçisi Samuel Cox'un anılarından (1887 tarihlidir) aktardığı ve yuka-

nusu ettiğimiz Arap topraklarının büyük bir kısmını kapsayan bu bölgede 163 adet Protestan okulu bulunmaktadır.

Ancak son derece muhafazakâr bir müfredatın okutulması da mümkün olduğundan okul sayıları tek başlarına çok şey ifade etmemektedir. Nitekim Arap topraklarında faaliyet gösteren misyoner okulları 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren kendilerini de modernleşmek zorunda bırakan bir baskının etkisi altında kalmışlardır.

## Misyoner eğitiminin dönüşümü

Misyoner faaliyetleri ile Batı Avrupa nüfuzunun artışı birbirlerini destekleyen süreçlerdi. Bizzat bu olgu, bir süre sonra misyonerlerin faaliyetlerini etkilemeye ve dönüştürmeye başladı. Dinsel ağırlıklı eğitimleri ekonomik canlanmanın yarattığı yeni talepler karşısında sekülerleşmek durumunda kaldı. Bu talebi karşılamaya zorlayan iki önemli etken vardı. Bunların biri mezhepler arası rekabette geri düşme endişesi, diğeri ise Tanzimat'la birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap topraklarında Avrupa'ya bir cevap hazırlamakta oluşuydu.

Misyoner okullarının kurdukları eğitim sisteminde 1840'lardan itibaren yaşanan değişimin temel nedeni Tanzimat'la birlikte hızlanmış olan yapısal değişim ve bunun doğurduğu ihtiyaçlardı. Tanzimat yöneticileri de eğitime büyük önem veriyorlardı ve bu, sadece Müslümanlar için geçerli değildi; her dinden, her mezhepten, her kesimden insan için geçerliydi. 1864'te bütün imparatorlukta 506.916 öğrencinin devam ettiği 15.040 ilkokul vardı. Bu öğrencilerin 367.929'u 12.478 adet Müslüman okulunda, 138.387'si 2.562 adet Hıristiyan okulunda öğrenim görmekteydi.[27] Bu rakamlara göre devlet, okulla-

rındaki verilen rakamlarla çelişmeyen daha ayrıntılı bir liste mevcuttur: "İmparatorluk dahilindeki high school ve college'lerin sayısı 35, yatılı kız okullarının sayısı ise 27'dir. Daha aşağı seviyedeki okulların miktarı 508 olup, çeşitli yerlerde öğrenim gören, öğrenci sayısı 25.171'dir. Bunlardan 13.750'si Türkiye'de, 6.075'i Suriye'de, 5.106'sı Mısır'da bulunmaktadır." Bkz. Köprülü, *a.g.e.*, s. 937.

27 Morel, *a.g.e.*, s. 172.

rın % 83'ünü elinde tutarak öğrencilerin % 73'üne eğitim vermekteydi.

Protestanların 1850'de millet statüsünü almaları[28] hukuki bir güvence sağlamış, aforoz edilme korkusu olmadan okullara kayıt olabilme olanağını yarattığı için yabancı okullara olan talebi artırmıştır. Aynı şekilde yine Tanzimat'ın getirdiği ekonomik canlanma, nitelikli işgücü ihtiyacı yaratıyor ve eğitim yönünde bir talep artışına neden oluyordu. Artık mezunlar papazdan çok öğretmen, doktor, eczacı, bürokrat oluyor ya da İngiliz şirketlerinde çeşitli işlerde çalışıyorlardı. Bu ihtiyaca cevap veren okul bir adım öne geçmiş olacaktı. Nitekim misyonerler arasında eğitim konusunda kıyasıya bir rekabet yaşandığı görülecektir. Misyonerler arasındaki rekabet o düzeydeydi ki Suriye Protestan Koleji'nin kurucu müdürü Daniel Bliss kolejin açılış törenini yaparken, Cizvitlerin buna karşılık vereceğini bildiğinden, "bu törenin aslında bir değil iki üniversitenin açılış töreni" olduğunu söylemişti. Gerçekten de dokuz yıl sonra Cizvitler cevaben Beyrut'ta Université St. Joseph'i kurdular.[29]

Misyoner eğitimindeki değişim, özellikle 1860'lardan sonra çok belirginleşmiştir. Din adamı yetiştirmeyi amaçlayan ilahiyat okullarının yerini yavaş yavaş yatılı ya da sadece gündüzlü orta dereceli okullar ve kaliteli eğitim veren kolejler almaya başlamıştır.[30] Oysa 1860'lara kadar eğitim, dinsel hakikati yaymak amacıyla yapılmaktaydı. Bunun aracı da Arapçaydı.

---

28 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 4. cilt, İletişim Yayınları, 1985, s. 1000.

29 Cleveland, *a.g.e.*, s. 122.

30 Eğitimde yaşanan değişimle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 77-90. 1894'te Protestan okullarında okutulan dersler bu eğilimin vardığı noktayı göstermektedir. Maarif Nazırı Zühdü Paşa'nın raporuna göre bu okullarda şu dersler okutuluyordu: "Kısm-i ibtidai ve rüşdi dersleri, Anadolu'da İngilizce ve Ermenice ve Arabistan'da Arapça ve İngilizce lisanlarının mukaddemiyatıyla ulum-ı diniye ve Hesap ve Coğrafya ve bazen Türkçe ve Fransızca ve Tarih ve İlm-i Nebatat ve Hayvanat ve Teşrih ve Malumat-ı Fenniye ve kısm-ı idadi Sarf ve Nahiv-i Türki ve Arabi ve Farısi ve İngilizce ve Ermenice ve Fransızca ve Akaid-i Diniyyece Coğrafya ve Tarih ve Hukuk-ı Düvel ve Usul-i İdare ve Hikmet ve Kimya ve Cebir ve Hendese ve Heyet ve Hıfzıssıhha ve Cimnastik ve İlm-i Ruh ve İlm-i Ahlâk ve Musikiden ibaret." Bkz. Haydaroğlu, *a.g.e.*, s. 179-180.

Protestanlık dinsel etkinliği yerel dil içine yerleştiren bir mezhep olduğundan Protestan okullarında İngilizce dersi yoktu. Ancak Beyrut'ta ve Beyrut'un hinterlandında ticaretin önem kazanması ile birlikte Arapçanın yanında bir ya da iki yabancı dil, muhasebecilik ve benzeri işe yarar konular öğretilmeye başlandı.[31] 1831'de Cizvitlerin Suriye'ye dönüşü ve ülkeye çeşitli misyonerliklerin üşüşmesi Amerikalıları bir meydan okumayla karşı karşıya bırakmıştı. Zamanla, Protestanlaştırdıkları ailelerin çocuklarını dahi okullarına çekememeye başladılar. Misyonun sıkı denetimi altındaki okulların etkili olamadığı anlaşılınca, daha liberal bir müfredata sahip, misyonla sıkı ilişki içinde, ama organik açıdan bağımsız bir kurum olarak *Suriye Protestan Koleji* kuruldu. Kolej yerli Protestanların ihtiyaçlarına karşılık verdi, ama diğer mezhep ve dinlerden öğrenci de almak durumunda kaldı ve bu yapısıyla Amerikan misyonerlerinin talim ve terbiye amaçlarından uzaklaşarak öğrencilerinin büyük çoğunluğunun daha kazançlı istihdam olanakları elde etmek amacıyla tercih ettikleri bir okula dönüştü.[32]

Eğitim faaliyetlerine geç giren Ruslar da bölge halkının gerçek ihtiyacını fark etmekte güçlük çekmediler. *Palestine Society*'nin kurulması ile birlikte Rus okulları hızla artmış, 1903 yılına gelindiğinde Filistin ve Suriye'de Rusça eğitim yapılan okul sayısı 155'e ulaşmıştı.[33] Müceydil'de kurulan ilk Rus okulunun öğretmeni bir rahipti ve sadece dört tane öğrencisi vardı. Bunların ikisi oğulları, diğer ikisi ise yeğenleriydi.[34] Rus *Palestine Society* hızla okul sayısını artırmaya, son sınıf öğrencilerine öğretmenlik de yaptıracağı yeni stratejiler uygulamaya başladı. Ama Ortodoks Arapların Rus okullarına bakışı bu okulla-

31 Arapçaya katkı bağlamında en çok Amerikalı misyonerlerden söz edilir. Buna karşılık 1910 yılında, yarım yüzyıllık misyonerlik deneyimlerini yayınlayan, Amerikalı misyoner Henry Jessup "hiçbir okulun İngilizcesiz başarılı olamayacağını" yazıyordu. Henry Haris Jessup, *Fifty Three Years In Syria*, cilt I, Fleming H. Revell Company, Londra, 1910, s. 223.

32 Tibawi, *American Interest..*, s. 305.

33 İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK, Ankara, 1993, s. 113 ve 121.

34 Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine: 1843-1914*, Clarendon Press, Oxford, 1969, s. 140-141.

rın dezavantajını göstermekteydi. Bir Arap şöyle diyordu: "Çocuğum yok ve tamamen sizin tarafınızdayım. Ama çocuğum olsaydı bir Katolik okuluna gönderirdim. Okulunuz çocuğuma ne verebilir? Hiçbir şey! İlaveten şunu söyleyeyim: çocuklar sizin okullarınızda okumaya başlıyorlar, peki nerede devam edecekler?"[35] Önemli olan sadece okul değildi; ilk olarak birbirini besleyen düzeylerden oluşan tutarlı bir eğitim sistemi olmalıydı ve ardından bu eğitim sistemi, öğrencilerinin avantajlı bir konumda olacağı bir fırsatlar sistemi ile bütünleşmeliydi. Nitekim Şam'daki Rus konsolosu, öğrencilerinin çoğunun Lazarist ve Protestan okullarına kaydolmak üzere okullarını terk ettiğini söylüyordu. Ayrılmalarının sebebi bu okullarda işlerine yarayabilecek olan İngilizcenin öğretilmesiydi.[36]

Misyoner eğitimi böylece önceden amaçlamamış olduğu bir noktaya gelmişti. Kocabaşoğlu misyonerliğin altın çağı olan 19. ve 20. yüzyılın aynı zamanda emperyalizm çağı olduğunu hatırlatarak "misyonerliğin belki de en ironik ve paradoksal yanı, aslında kendisi başka şeylerin amacı olmasına karşın, önemli ve ulvi bir amaçmış gibi ortaya konmuş olmasıdır" demektedir.[37] Misyonerliğin emperyalist ülkelerin nüfuz faaliyetlerinde asli bir öğe olduğu kuşku götürmese de bunu bir tür "takiyye" olarak görmeye gerek olmadığı, misyonerlerin inanmış Hıristiyanlar oldukları ve bu halleriyle yukarıda anılan işlevlerini daha etkin bir şekilde yerine getirebileceklerini düşünmek daha akla yatkındır. Asıl ironik olan misyonerlerin samimi olarak "ulvi bir amacı" yerine getirme konusundaki faaliyetlerinin kendi kriterleri ile bakıldığında başarısız olmasıdır. Nitekim bunu dillendirenler de olmuştur. Bunu konu edinen bir tartışma 1893'te "Kaliforniya mebusu Mösyö Jari"nin ağzından *Washington Post* gazetesine yansımış, Amerika sefareti de Bâb-ı Âli'yi bu tartışmadan haberdar etmiştir. Tartışmada daha çok Japonya ve Çin'deki misyoner faaliyetlerine değinilmektedir. Ama aynı yargının Osmanlı ülkelerindeki misyo-

35 *A.g.e.*, s. 151.

36 *A.g.e.*, s. 155.

37 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 15.

nerler için de geçerli olduğu ayrıca belirtilmektedir. Gazetede yer alan haberde,

> Misyonerler[in] ecnebi memleketlerde zaten esaslı bir şekilde Protestanlığa geçişi kabul ettiremedikleri, bu nedenle beyhude bir şekilde bununla iştigal ettikleri ve mezkûr devletlerde huzur ve asayişi ihlal edecekleri yerde vatan-ı asliyelerinde oturmaları[nın] daha hayırlı olacağı[ndan]" söz edilmektedir. Bazı Amerikalılar "bizden talep olunmayan bir müdahaleyi icra için memalik-i ecnebiyeye gideceğimiz yerde memleketimizdeki su-i ahvali ve cehaleti izale ve ıslaha çalışmak daha doğrudur" diye düşünmektedir.[38]

Ancak, her ne kadar bunu amaçlamamış olsalar da misyonerler, ilk yıllarında Arapçanın ifade gücüne yaptıkları katkı ile, sonraki yıllarda devam eden okul açma faaliyetleriyle ve basımyayındaki girişimleriyle bir başka alanda başarılı olmuş, bölgedeki hızlı bir ekonomik gelişmeyle kesişen bu faaliyetleri, Beyrut'taki edebi ve kültürel uyanışı motive edici bir etki yapmıştı.

## Eğitim alanında Osmanlı-Batı mücadelesi

### *Osmanlı Devleti'nin dinsel özgürlük ve misyonerler karşısındaki genel tutumu*

17. ve 18. yüzyıllarda kendisi son derece güçlü olduğu için misyoner faaliyetlerine ses çıkarmayan Osmanlı İmparatorluğu, 19. yüzyılda bu faaliyetlerden tedirginlik duymaya, sanayi devrimi sonrasında büyük bir güç kazanmış olan Avrupa devletlerince tehdit edildikçe, misyonerler ile Avrupalı devletlerin politikaları arasında bağ kurmaya başlamıştır. Böylece Osmanlı-Avrupa dengesinin gelişimine paralel bir şekilde, misyonerler, Avrupa nüfuzunun aracıları olarak tepki toplamaya başlamıştır. İleride Osmanlı Devleti, endişesinde haksız olmadığını görecektir; ancak Avrupalı devletler güçlü olduğu için misyo-

38 *BOA.YA-Hus*, 282/120, Tercüme Odası - Amerikan Sefareti'nden gelen 176 no'lu tahriratın tercümesi, 26 Ekim 1893.

ner faaliyetlerini durdurmakta güçlük çekecek, misyoner faaliyetleri kesintisiz bir şekilde devam edecektir.

Kimi yazarlar misyonerlerin emperyalizmin aracıları olduğu yönündeki yaygın tezi fazlaca haksız bulmaktadır. Montgomery Watt, Vasco da Gama'dan sonraki dönemin Portekizli misyonerleri ile Endonezya'daki Hollanda ve Afrika'daki Alman ve Belçika misyonerleri için bu yargıyı kabul etmekte, buna karşılık misyonerlerin "misyon"larının bu şekilde genelleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre,

> Hindistan ve Malezya'daki İngiliz idarecileri, çoğunlukla Hıristiyan misyonerlere karşı ilgisizdiler ve Kuzey Nijerya'da ise, İslâm'ı tercih etmiş görünürler. Hindistan'da İngiliz hâkimiyetindeki yerel Müslüman devletlerde misyoner faaliyetlerine izin verilmedi. [...] Koloni yöneticileri ve misyonerler arasında değişen ölçülerde birlikte hareket olsa da, bir bütün olarak misyonerler, yalnızca İngiliz idarecilerinin bir ajanı olmaktan uzaktır.[39]

Watt'ın suçlamaları haklı bulduğu örneklerde de, haksız bulduğu örneklerde de Suriye-Filistin bölgesi anılmamaktadır. Ancak Watt, yukarıdaki paragrafın devamında "Ayrıca gidecek hiçbir kolonisi olmayan ancak Osmanlı İmparatorluğu gibi yerlerde çalışmak için izin alma fırsatını bulan Amerikalı, İskandinavyalı ve İsviçreli misyonerler tarafından da önemli misyonerlik çalışmaları yapıldı" demek suretiyle bu bölgedeki misyonerleri, emperyalist devletlerin politikalarından bağımsız, adeta sivil inananlar olarak gördüğünü göstermektedir. Bunu söyleyebilmek için Watt'ın dolaysız ilişkiler araması ve Amerikalı misyonerlerin arkasındaki güçlü İngiliz desteğini görmezden gelmiş olması gerekir.

ABD'nin Osmanlı Devleti'yle ilişkisinin doğrudan sömürgeci amaçlar içermediği söylenebilir.[40] Bununla birlikte ABD kendi

39 W. Montgomery Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*, çev. Fuat Aydın, Birey Yayınları, Ocak 2000, s. 148.

40 Amerikalılar arasında da Suriye'de koloni kurmak isteyenler çıkmış ve bu istek 1866'da İstanbul'daki ABD elçisi tarafından Bâb-ı Âli'ye bildirilmişti. Daha bu isteğe cevap gelmeden Yafa'da bir Amerikan kolonisi kurulmuştu bile. An-

misyonerlerine karşı ilgisiz değildi. Misyonerlerinin talebi olduğunda elçisi aracılığıyla Osmanlı Devleti'ne baskı yapıyordu.[41] Ticari kaygıların hiç olmadığı da söylenemez. 1876 yılında Osmanlı Devleti ile ABD arasındaki ticaretin hacminde büyük bir artış görülmüş, iki devletin ticaret hacmi İngiltere, Almanya ve Fransa'nın ardından dördüncü olmuştu.[42] Ticaret hacmindeki bu artış varılan en yüksek noktadır, diğer yıllarda bu denli yüksek bir performans görülmemiştir. Ama 1865 ile Almanya'nın güçlü bir şekilde piyasaya girdiği 1880 yılları arasında iki ülke arasındaki kara silahları ticareti hep canlı kalmıştır.[43] ABD'li misyonerlerin diğerlerinden farklı olduğu açıktır. Amerikalı misyonerler örneğin Fransızlara kıyasla son derece apolitiktir. Ancak 20. yüzyılın başlarında Anadolu'da ve Arap Ortadoğusu'nda Amerikan eğitimi almış ve "Amerikan tarz-ı hayatına ve politikasına sempati duyan" bir aydın tabakanın yetişmesinde bu misyonerlerin payı büyüktür. Bilinçli ya da bilinçsiz gelecekteki ABD çıkarlarına hizmet etmişlerdir.[44]

Misyonerler neyi amaçlamış, neyi hangi bilinçle yapmış olurlarsa olsunlar konsolosluklarla kurdukları ilişki sayısız örnekte bariz olarak görülebilir. Panislâmizmin öncülerinden biri olarak sayılan Cemaleddin Afgani'nin, konsolosluklar ile misyonerler arasındaki ilişkiyi "örnek bir dayanışma ilişkisi" olarak göster-

---

cak Hariciye Nazırı Âli Paşa'dan kesin bir ret cevabı alan Amerikalı elçi kolonici vatandaşlarını desteklememişti. Yafa'da kurulan bu ilk Amerikan kolonisinden ayrılmak isteyenlerden ilk grup 1867 yılında bir Amerikan savaş gemisiyle ayrılmış, kalanlar da zaman içinde azala azala 1870 yılında bölgeyi tamamen boşaltmışlardı. 1880'lerin başlarında Amerikalılarca yeniden koloni kurma denemesi yapıldığı görülmüştü. Bkz. Erhan, *a.g.e.*, s. 239-240.

41 İstanbul'daki Robert Koleji'nin kurulmasında diplomatik baskının kullanıldığı görülmektedir. ABD Dışişleri Bakanı kolejin açılmasının engellenmesi durumunda Osmanlı-Amerika ilişkilerinin gerginleşebileceğini Osmanlı elçisine bildirmiş, ardından Akdeniz'deki Amerikan filosuna bağlı savaş gemilerinin komutanı Amiral Farragu'un baskıya varan kararlı tutumu sonucunda Bâb-ı Âli'den izin çıkmıştır. Bkz. *A.g.e.*, s. 192-193. Ayrıca bkz. Kortepeter, *a.g.e.*

42 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim* içinde, s. 321. Ayrıca bkz. Erhan, *a.g.e.*, s. 164.

43 *A.g.e.*, s. 175-179.

44 Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Okulları...", s. 321-322.

mesi ilginçtir. Afgani bu dayanışmaya imrenerek bakmakta, aynısını Müslümanlar yapamadığı için hayıflanmaktadır.[45]

1871'de İngiltere'nin Şam konsolosunun yeni konsolosluk kurumları açılması ile ilgili büyükelçisine ilettiği teklifte, yer seçimi ile ilgili kararlarda misyoner din adamı ve okullarının önemli bir yer tuttuğunu hemen fark etmek mümkündür. Konsolosa göre yeni konsolosluk kurumları açılması gereken yerler ve ihtiyaç sebepleri şunlardır:

> 1. Humus, 2. Hama, 3. Bealbek ve Kuzey Bekaa, 4. Zahle. Burada bir Protestan okulu var. [...] 5.İngiliz koruması altında büyük bir Yahudi kolonisinin olduğu Safed, 6. Yine bir Yahudi kolonisinin bulunduğu Taberiye, 7. Protestan Misyonunun ve bir okulun acil koruma beklediği Nasıra 8. Nablus, yine bir Protestan okulunun olduğu ve Nasıra gibi çalkantılı olan bir yer, 9. Sur, yıldızı parlamakta olan bir liman, 10. Salt, bir İngiliz rahibinin bulunduğu Belka'nın önde gelen yeri.[46]

Konsolosların misyonerlerini korumak konusunda titiz olmaktan başka, bazı durumlarda bizzat misyonerler gibi davrandığı, ama misyonerlerden fazla olarak nüfuzlarını kullanmak suretiyle ve meşru olmayan yollarla halkı din değiştirmeye zorladıkları görülmektedir. Örneğin 1880'de, İngiliz konsolosuna bakılırsa Ermenileri Roman Katolikliğine kazanmaya çalışan Fransız konsolosu bazı yerlerde kötü niyet ve şiddet kullanıyordu. Halep'in bir köyüne Fransisken rahipler gönderilmiş, ancak çok başarılı olamamışlardı. Fransız konsolosu ise bir Ermeni rahibini, Halep patriğine borcunu kullanarak din değiştirmeye ikna etmiş ve daha da az takdir edilebilecek yöntemlerle 30 kişinin daha din değiştirmesini sağlamıştı. Aynı konsolos Ermenilerin din değiştirmesi konusunda nüfuzundan yararlanmak istediği Osmanlı kaymakamı tarafından reddedilince kaymakamın merkeze (Halep'e) çağrılmasını sağlamış, ama soruşturma sonunda kaymakamın tamamen masum olduğu anlaşılmıştı. Bununla birlikte olayın ayrıntılarını bilmeyen Halep Va-

45 Bkz. Üçüncü Kısım, s. 331-332.

46 *FO* 424/12, No. 58, Şam, Burton'dan Earl Granville'e, 24 Temmuz 1871.

lisi Said Paşa, Fransız konsolosunun etkisiyle kaymakamı feda etmişti. Halep'te buna benzer olaylar bazen yaralanmalarla sonuçlanıyor, Fransisken rahiplerini koruyan silahlı muhafızlar karışıklık çıkarıyordu. Ermenilerin ileri gelenlerinden Şeyh Hanna, Fransız tutumuna şiddetle karşı çıktığından konsolosun şahsi nefretini kazanmış; konsolos, kaymakam örneğinde olduğu gibi onu da bölgeden uzaklaştırabilmek için her yolu denemişti.[47]

Halep'te meydana gelen bu olay küçük çapta bir ittifak oluşturmuştu. Fransızlara tepki vermeye hazırlanan İngiltere, Almanların ve Rusların desteğini hemen yanında bulmuştu.[48] Oysa Halep, Antakya, Zeytun ve Maraş'ta Ruslar da benzeri yöntemleri kullanıyor, Katolikleri sindirmek üzere Ermenileri ve Rus koruması altında olan herkesi kışkırtıyorlardı.[49] Bir başka örnekte (Van'da) Nasturiler Amerikan misyonu taraftarlarını taciz ediyor, öğretmenleri evlerinden çıkartıyor ve öldürmekle tehdit ediyorlardı. Bir Amerikalı misyonerin ifadesine göre bu olaylar Nasturiler arasında Rusya'dan yana olan bir grubun kışkırtmasıydı. Aynı sıralarda Bâb-ı Âli de Nasturiler üzerindeki Rus nüfuzuna kuşkuyla bakıyordu.[50]

Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi önemli bir asayiş problemi yaratmakla birlikte, misyonerler Osmanlı Devleti için, bir tür asayiş probleminden ibaret değildi. Misyonerler problemi dinsel özgürlükle, İslâm dininin ve Müslümanların Müslümanlığının savunusuyla yakından ilgiliydi; ama bundan da önemli olanı, misyoner faaliyetlerinin devletin meşruiyetini tehdit eden ideolojik ve politik yönüydü. Askerî, diplomatik ya da ticari meydan okumalar Osmanlı Devleti'nin baş edebileceği, baş edemediği koşullarda bedelini bilip ödeyebileceği, bugüne dair

47 *FO* 881/4307, No. 26'nın içinde ek olarak, Halep, Henderson'dan Sir A.H. Layard'a, 24 Aralık 1879 ve No. 90, İstanbul, Layard'tan Salisbury'ye, 21 Şubat 1880.

48 *FO* 881/4307, No. 45, İstanbul, Layard'tan Salisbury'e, 18 Ocak 1880.

49 *FO* 424/107, No. 218 içinde ek olarak, Halep, Henderson'dan Goschen'e, 18 Kasım 1880.

50 *FO* 424/123, No. 140'ın içinde ek olarak, Van, Clayton'dan Trotter'a, 6 Eylül 1881.

tehditler iken, misyonerlerin arz ettiği tehlike Osmanlının geleceğini tehdit etmekteydi.[51] 1871'de Şam'daki İngiliz konsolosunun hazırladığı bir raporda Osmanlı Devleti'nin kötü yönetimi sayesinde Suriye'de Hıristiyanlığın bir uyanış yaşamakta olduğu anlatılıyordu. Konsolos, bütün milletlerin birer koruyucusu varken, koruyucusu olmayan ve asker veren Müslümanların harap halini anlatıyor ve sonunda adeta onların da görmeleri gerektiğini düşündüğü şeyi söylüyordu: "İslâm'ın onlara faydası olamaz, Hıristiyanlığın ise olur."[52]

* * *

Misyonerler, faaliyetlerinin asıl meşru zeminini Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla Osmanlı Devleti'nin kendi tebaasına verdiği dinsel özgürlükte bulmuşlardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda dönmelerin cezalandırılmayacağına dair güvence verildiği 1843-1844 yıllarından itibaren fiili olarak, Kırım Savaşı'ndan sonra ise resmî olarak "dinsel özgürlük" vardır. Başka ülkelerle kıyaslandığında Osmanlı İmparatorluğu gerçekten de çeşitli din ve mezhep mensuplarının faaliyetleri için bulunmaz bir yerdir. Ancak; birincisi, bu diğer ülkelerin muhafazakârlıkları ile karşılaştırıldığında öyledir; ikincisi, Müslümanlar arasında faaliyet gösterecekler için geçerli değildir; ve üçüncüsü gönüllü değildir, Osmanlı Devleti'nce buna gizli olarak muhalefet edilmektedir. Bunun yanında Osmanlı Devleti'nin dinsel özgürlüğü kavrayışı farklıdır. Yetkililer dinsel özgürlüğü "kendi dinlerini savunma özgürlüğü" olarak kavramışlardır. 1864'te Zaptiye Nazırı'nın sözleri dinsel özgürlük konusundaki Osmanlı bakışını yansıtmaktadır:

> Bu insanlar istedikleri gibi ibadet mi etmek istiyorlar? Kendi kiliselerinde etsinler. Okul mu açmak istiyorlar? Okulların tâbi oldukları nizamnamelere göre okul açsınlar. Ama kendi dinlerini yaşamak ve öğretmek değil de kendi dinimize kar-

51 Selim Deringil, *The Well Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I.B. Tauris, Londra, 1999, s. 112.

52 *FO* 406/12, No. 49 içinde ek olarak, Şam, Burton'dan Sir H. Elliot'a, 15 Temmuz 1871.

şı kendi memleketimizde savaş açmak ve kendi insanlarımızı bu savaşta kendi saflarına katılmaya teşvik etmek istiyorlarsa, o zaman bizim misafirperverliğimizi ve himayemizi suistimal etmiş, dostluk maskesi altında bizim azılı düşmanımız olmuş olurlar. Bu hak değildir, adil değildir ve biz buna müsaade edersek Allah bize hayırla bakmaz.[53]

30 yıl kadar sonrasında bu görüş pek değişmiş değildir. 1896'da sadrazam Rıfat Paşa, misyonerler konusuna Osmanlı görüşünün tipik bir ifadesi sayılabilecek ilginç bir açıdan bakmıştır. Paşa'ya göre misyonerlerin insanların dinlerini değiştirmek için çabalamaları, kanunlarla temin edilmiş olan "serbestiyi edyan"a [dinsel özgürlüğe] aykırıydı.[54]

* * *

Osmanlı merkezi Müslümanların din değiştirmesi ile ilgili olarak çok sert tepkiler vermiş, halifenin Müslümanlar üzerindeki otoritesi konusunda hep hassas olmuştur. Bir konuşmasında II. Abdülhamid İngiliz Büyükelçisi Layard'a, "prensipte Müslümanların Hıristiyanlığa geçmekte özgür olduğunu, hatta isterse Şeyhülislâm'ın bizzat kendisinin Hıristiyan olabileceğini" söylemiş, buna karşılık imparatorluğun bazı bölgelerinde halkın bu konuda yalnız mutaassıp değil, aynı zamanda denetimden uzak olduğunu sözlerine eklemişti.[55] Elbette hakikat büyükelçiye söylenenden farklıydı ve bunu büyükelçi de biliyordu; din değiştiren Müslümanların şeriat kurallarına göre katli uygulanmamaktaydı; ancak Müslümanların din değiştirmemesi ve misyonerlerin Müslümanlar arasında faaliyet göstermemesi için tedbirler alınıyor, doğrudan tepkilerin hedefi olmamak için gerektiğinde gizli faaliyetler yürütülüyordu.

Müslümanlıktan dönenler konusunda kimi bölgelerin diğerlerine kıyasla daha hassas olduğu da doğruydu ve bu bölgelerden biri de Suriye'ydi. Suriye'de 1871 yılında halen, Hıristiyanlığa geçmiş olan bir Müslüman çeşitli tehditlere maruz kalı-

53 *FO* 424/27A, İstanbul, Sir H. Bulwer'den Earl Russel'a, 27 Temmuz 1864.

54 Deringil, *The Well Protected Domains.*, s. 116.

55 *A.g.e.*

yor, gelebilecek bir saldırıya karşı gittiği her yerde başka Hıristiyanlarca ona eşlik ediliyordu. Yerel hükümet yetkilileri böyle bir şahsı korumak üzere bölgeden uzaklaştırdıklarında (zincire vurularak götürülmüştü) Hıristiyanlar daha da büyük bir endişeye kapılmış, söz konusu kişinin geri getirilmesi için konsolosluğa başvurmuşlardı. Hıristiyanlar gidenin geri gelmediğini söylemişlerdi.[56]

Misyonerlerin yayınladıkları kitap ve broşürler de devlet tarafından çeşitli engellemelere maruz kalıyordu. Ancak bu engeller yabancı konsoloslukların ısrarlı tepkileri ile karşılaştığında aşılıyordu.[57]

Osmanlı Devleti'nin Müslümanlar konusundaki hassasiyeti yalnızca din noktasında değildir. Bu hassasiyet, 1888 Şubatı'nda Şam'daki Fransız konsolosluğunun dokunulmazlığının ihlal edilmesi örneğinde açıkça görülmektedir. Osmanlı polisleri Fransız koruması altındaki iki Cezayirliyi tutuklamak üzere konsolosluğun dokunulmazlığını çiğnemiş, ardından daha birincisinin yankıları sürerken bir başka takibatta yeniden konsolosluğa girmişlerdir.[58] Konsolosa göre Sultan, Cezayirli Müslümanlar üzerindeki Fransız korumasını hiçbir zaman kabul etmemişti; "halife" sıfatını taşıyordu ve kendi ülkesindeki Müslümanların ya da kendi mülkünün korumasını Hıristiyanların üstlenmesine sessiz kalmazdı. Osmanlı Devleti bu konuda o denli ısrarlıydı ki, Fransa, konsolosunu Suriye'den almak durumunda kalmıştı.[59]

Tabii Osmanlı Devleti her meselede ya da her zaman bu kadar ısrarlı davranamıyor, açık muhalefet yapamıyordu. II. Abdülhamid açık bir muhalefet karşısında büyük güçleri kendisinin karşısında ittifak halinde göreceğinden emindi ve bu nedenle İslâm'ı güçlendirmek ve yaymak şeklinde bir politikayı tercih etmişti. Bir diğer tedbir Müslümanların çocuklarını Hı-

56 *FO* 406/12, No. 50 içinde ek olarak, Şam, E. B. Frankel vd.'den Burton'a, 12 Temmuz 1871.

57 *FO* 424/27A, No. 5, İstanbul, Sir E. Hornby'dan Earl Russel'a, 26 Temmuz 1864.

58 *FO* 424/143, No. 28, İstanbul, Sir W. White'tan Salisbury'e, 12 Mart 1888 ve ekleri.

59 *FO* 424/145, No. 30, İstanbul, Sir W. White'tan Salisbury'e, 18 Mart 1888.

ristiyan okullarına göndermelerinin sebep olabileceği zararları anlatmak üzere ulemadan kimselerin ihtiyaç duyulan yerlere, yine "gizlice" gönderilmesiydi.[60]

Müslümanların Hıristiyanlık dinine kazanılması gerçekleşmedi. Dönmelerin sayısı hiçbir yerde önemli rakamlara ulaşmadı; yalnızca kimi maceracı konsolosların coşkulu hayaller kurmasına ve abartılı hedeflerle dolu raporlar hazırlamalarına belki vesile olabilecek; ama bunun ötesinde ciddi misyonerlere ve ciddi diplomatlara umut vermeyen istisnalar olarak kaldı.[61] Müslümanlar arasında Hıristiyanlığı yayamayacaklarını kısa bir süre içinde öğrenen ve diğer mezheplere yönelen misyonerler, sonradan Sünni Osmanlı yönetiminin pek sıcak bakmadığı Nusayri, Dürzi gibi heterodoks mezhepler arasında da şanslarını deneyeceklerdi. Ancak bunun sonucu Osmanlı Devleti nezdinde bu mezhepleri telaşla Osmanlı toplumuna ve İslâm ümmetine entegre etme yönünde hararetli bir çaba yaratmak oldu. Bâb-ı Âli 1890'da, ulema ve halkın "sapkın" gözüyle baktığı Nusayrilerin Hıristiyan misyonerlerin propagandasıyla Hıristiyanlaştırılacaklarından korkmuş ve misyonerlerin yardımlarına cevap olarak bu cemaate mali yardımlarda bulunmayı derhal gündeme almıştı.[62] Aynı şekilde Dürziler ve Nusayriler arasında okul açma faaliyetine de hız verilmişti.[63] Beyrut vilayetinde devlet ile yabancılar arasındaki okul savaşlarında devletin üstünlük sağladığı yerler olan Laskiye ve Trablusşam, Nusayrilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerdir.[64] Böylece ortaya

60 Deringil, *The Well Protected Domains*.., s. 114 ve 117.

61 Konsolos Burton, Hıristiyanlığa geçen Müslümanlarla ilgili abartılı rakamlar vermektedir. Bir iki sene içinde 4.000-5.000 Müslümanın Protestanlığa geçtiğine dair rakamlar, ancak Burton'un şahsi hedefleriyle ilgili bir politikasının gereği olarak uydurulmuş olmalıdır. Basiretsizliği nedeniyle sonradan görevden alınacak olan Burton'un rakamlarını dikkate almamak, gözlemlerini ise ihtiyatlı karşılamak gerekmektedir. *FO* 406/12, No. 49 içinde ek olarak, Şam, Burton'dan Sir H. Elliot'a, 15 Temmuz 1871.

62 İlber Ortaylı, "Alevilik, Nusayrilik ve Bâb-ı Âli", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Irene Melikof, İlber Ortaylı, Hakan Yavuz vd., Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 41.

63 *A.g.e.*, s. 40.

64 Tablo 10 ve Tablo 15'i Tablo 13 tablo ile krş.

ilginç bir tablo çıkmaktaydı. Müslümanlar üzerinde belki daha az, ama Sünni olmayan küçük dinsel Müslüman gruplar üzerinde şiddetle, iki tür misyoner grubu rekabet etmekteydi: Hıristiyan misyonerler ve Osmanlı Devleti'nin "misyoner"leri. Osmanlılar Hıristiyan misyonerlerinkine benzer amaçlarla bu cemaatleri kendilerine çekmeye çalışıyorlardı. Ama Osmanlı "misyoner"lerinin kapasitesi daha sınırlıydı.

Osmanlı Devleti'nde misyonerlik yapacak kadar iyi yetişmiş ulemanın olmayışı II. Abdülhamid'in bazı politikaları uygulamasını da güçleştirmiş olmalıdır. II. Abdülhamid yurtdışına Müslüman misyonerler göndermeyi düşünmüş, ama Cevdet Paşa Abdülhamid'in bu kararıyla ilgili olarak yazdığı raporda umut kırıcı bilgiler vermişti. Cevdet Paşa, ulema içinde mevcut dünyanın sorularına cevap verecek, yeterli bilgiye sahip kimseler bulunmadığını arz etmişti.[65]

Misyonerlerin asıl faaliyet alanı ve dine kazandırmakta asıl başarı sağladığı gruplar yine Hıristiyanlardır. Misyoner faaliyeti din değiştirme ile sınırlı olmasa da Hıristiyanların bir mezhepten bir diğerine geçmeleri de Osmanlı Devleti'nin muhalefetini çekmek için yeterlidir.[66] Halihazırdaki Hıristiyan dinsel liderlerin şikâyetleri sarayda yankı bulmakta ve Hıristiyan tebaaya misyonerlere karşı tetikte olmaları konusunda uyarıcı iradeler gitmektedir.[67] Diğer taraftan Fransız misyonerlerinin son derece aktif olduğu Lübnan'da, Prusya ile Fransa'nın savaştığı sıralarda 15.000 Maruni Hıristiyanın Fransa'nın yanında savaşmak için gönüllü olması, buna karşılık 1877-1878'deki Osmanlı-

65 Orhan Koloğlu, "Osmanlı Tarihi Mirasının Önemi ve Bunun Türk-Arap İlişkilerine Etkisi", *Arap-Türk İlişkilerinin Geleceği: (Milletlerarası Platformda Çözüm Önerileri)* içinde, Timaş Yayınları, İstanbul, 1994, s. 32.

66 Tanzimat'ın ilk yıllarında mezhepler arası geçişlere, hatta önceden Hıristiyan olup sonradan Müslümanlığa geçenlerin eski dinlerine geri dönmelerine göz yumulmuş, böylece imparatorluğun pek çok yerindeki kripto-Hıristiyan (gizli Hıristiyan) gruplar açığa çıkmıştı. Bu konudaki zengin örnekler için bkz. İlber Ortaylı, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim* içinde, s. 313-321. Tanzimat'ın daha geç tarihlerinde de bir mezhepten diğerine geçişlere devlet göz yumabilmekteydi. Ancak bunun bir koşulu asayişin bozulmamasıydı. *A.g.e.*, s. 318-319.

67 Deringil, *The Well Protected Domains..*, s. 119.

Rus Savaşı'nda burada hiçbir gönüllü kampanyasının düzenlenmemesi, misyoner faaliyetlerinin etkisinin varabileceği bir uç noktayı göstermiştir.[68]

Sadrazam Halil Rıfat Paşa'nın Anadolu'da bir yetimhane kurulması kararıyla sonuçlanan aşağıdaki değerlendirmeleri devletin Hıristiyan tebaasına ilişkin endişelerini ve bunun için kullandığı çözüm yollarını göstermektedir:

> [Diyarbakır Vilayeti Palu kazasında yetimhane açan misyonerlerle ilgili olarak, buradaki Ermenilerin] fikir ve ahlâkları bozularak sonradan milliyetlerini dahi unutacakları doğal olacağından, misyonerlerin fesatlarına meydan verilmemesi; yetimhaneler konusuna gelince, Anadolu'nun uygun bir yerinde hükümet tarafından bir yetimhane inşa edilmesi ve oraya tebaanın her sınıfından yetimlerin kabul edilmesi ve bunların milliyetlerini ve ahlâklarını muhafaza etmeleri için okutulmasına gerek duyulacak olan kitapların programa dahil edilmesi halinde misyonerler ve diğer yabancıların bu türlü terbiye kurumları kurmasına fırsat verilmemiş olacağı nedeniyle...

yeni bir yetimhane kurulmasına karar verilmiş ve ardında misyonerlerin bu tür faaliyetlerine "kat'iyyen" izin verilmemesi kararlaştırılmıştır. Verilen örnekte misyonerlerin kurdukları yetimhaneler devlet görevlilerince ziyaret edilmiş, buradaki misyonerler toplamış oldukları çocukları ailelerine iade etmek zorunda bırakılmışlardır. Ardından devlet görevlileri, yetimhanelerdeki çocukların aileleriyle görüşmek üzere misyonerlerin tuttukları kayıtlara el koymuşlardır.[69]

* * *

Devlet, daha eski ve daha aşina olunan Katolik misyonerlerden çok, yeni ve daha ateşli olan Protestan misyonerlerden ürkmüştür. Saray, Protestan misyonerlere karşı Katolik

68 *A.g.e.*, s. 120.

69 *BOA.YA.Res*, 101/39, Daire-i Sadaret 523, 19 Safer 1317 (29 Haziran 1899). (Metnin Türkçesi benim tarafımdan sadeleştirilmiştir – A.B.)

tebaasını (ve böylece onların üzerindeki egemenliğini) korumak üzere Vatikan'la ilişkileri geliştirmenin yollarını aramış, 1898'de Vatikan'a bir büyükelçi atanması kararlaştırılmıştır; Osmanlı Devleti'nin arayışlarına ilave olarak, Doğu kiliselerinin temsilcilerinin Vatikan'da yüz yüze görüşmeleri, Papa'nın Osmanlı egemenliğinin ve devletin koruması altındaki Doğu Hıristiyan kiliselerinin önemini vurgulayan açıklamalar yapmasıyla sonuçlanmıştır.[70]

Bütün bu çabalara karşın Osmanlı Devleti gayrimüslim cemaatler arasında misyoner faaliyetlerini engellemekte başarısız olmuştur. Amerikalı bir misyonerin bir tartışma içinde kullandığı aşağıdaki ifadeler, Osmanlı Devleti'nde var olan dinsel özgürlüğü değil, devletin gelecek tepkilerden sakınmak üzere izlediği "elden geldiğince gizli muhalefet" politikasının gizlilik anlamında etkili olduğunu, ama öte yandan misyonerlerin faaliyetlerini engellemekte başarısız olduğunu göstermektedir. Nitekim söz konusu Amerikalı misyoner de zor durumda kalırsa İngiliz Büyükelçiliği'nin müdahalesine güvenmektedir:

> Yunan anayasasında yasaklanan şey Hatt-ı Hümayun'da açıkça serbest bırakılmıştır. Sir Henry'nin basit bir hoşgörü ile Bâb-ı Âli tarafından İngiltere'ye verilen tam dinsel özgürlük arasındaki farkı kaçırdığı görülüyor...
>
> Hükümet tam dinsel özgürlük tanımıştır, sadece teoride değil fiiliyatta da.
>
> Amerikan misyonerleri imparatorluğun her vilayetinde İncil'i vazetmektedir. Katolik, Rum ve büyük sayıda Ermeni olmak üzere her kiliseden kendilerine dönmeler kazanmaktalar. Kitaplar yayınlamakta ve diğer bütün kiliselere muhalif olarak evangelik hakikati tatbik etmekteler. Bütün bu işlerde hükümetin korumasını talep etmekte ve almaktalar. Dine kazandıkları insanlar önceki dindaşları tarafından taciz edildiklerinde Türk yetkilileri tarafından korunuyorlar. Onlar da kifayetsiz kalırsa İngiliz Büyükelçiliği her zaman –son birkaç yıla ka-

70 Deringil, *The Well Protected Domains*.., s. 122.

dar– mutlak dinsel özgürlüğün sağlanması için tazyikte bulunmaya hazır durumdadır.[71]

### *Okullara karşı genel Osmanlı tavrı*

Misyoner faaliyetleri ile kendini taarruz altında hisseden Osmanlı Devleti, misyonerlerin okul açmasına olabildiğince engel olmaya çalışmış, bunu başaramadığı koşullarda ise halkın okullara rağbet etmemesi için uğraşmıştır.[72] Türkler ancak 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra okullara kayıt olmaya başlamışlardır. Ancak resmî olarak izin verilse bile gayriresmî olarak okulların gelişmesi engellenmeye çalışılmış, kimi zaman doğrudan öğrencilerin okullardan ayrılması istenmiştir.[73]

Toplum içinde de, özellikle Türklerin okullara kaydolmaları söz konusu olduğunda, dışlayıcı bir tutum gelişmiş, hatta bazen tepki düşmanlığa dönüşmüştür.[74] Sözgelimi Robert Koleji'nin faaliyetlerine karşı okul binasının bulunduğu Rumeli Hisarı Köyü'nde imamın karısı mahalli muhalefetin önderliğini yapmaktaydı. 1857'de İzmir'de *Kaiserwirth Deaconesses of Prussia* rahibelik kuruluşu tarafından işletilen bir okulun 110 öğrencisi arasında sadece bir tane Türk kızı vardır. Bu öğrencinin Hıristiyanlığa geçmiş olduğu tahmin edilmektedir. 1869'da Robert Koleji'nin 71 kişilik öğrenci kadrosunda yine sadece iki Türk vardır ve bunlar da Hıristiyandır; din değiştirdiklerinden dolayı da toplum tarafından dışlanmışlardır. 1908 tarihli bir istatistik Robert Koleji'nin öğrencileri arasında Türklerin % 3-5 arası bir orana vardıklarını göstermektedir. 1890 sonrasına ait istatistik-

---

71 *FO* 424/27A, No. 69 içinde ek olarak, İstanbul, Türkiye'deki Amerikan Misyonları Adına Geo. Washburn'dan H.Jones'a, 13 Ekim 1864.

72 Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde..", s. 1034-1035.

73 *A.g.e.*

74 Halkın tepki göstermesinin devlet tarafından da beklendiği anlaşılıyor. Osman Ergin devletin bu tutumundan söz etmekte ve bunu sergileyen ilginç bir anekdot aktarmaktadır. Buna göre Robert Koleji'ne kurulduğu arsayı satan Ahmet Vefik Paşa vefat edince mezarının nereye yapılacağı sorulmuş, II. Abdülhamid bu satış işlemine kızdığı için "Kayalar kabristanına defnediniz ki Robert Koleji'nde çalınan çan sesleri kıyamete kadar kulaklarında çınlasın dursun" demişti. Bkz. Ergin, *a.g.e.*, cilt 1-2, s. 784.

ler Türklerin bazı yabancı okullara gösterdiği rağbette bir patlama olduğunu göstermektedir.[75] Çocuklarına Batı kültürü vermek isteyen Müşir Fuat Paşa sekiz çocuğunu Kadıköy'deki Saint Joseph Koleji'ne kaydetmek için büyük bir çaba sarf etmek zorunda kalmış, Müslüman aileler çocuklarını yabancı okullara ancak bunun sonrasında daha rahat gönderir olmuşlardır.[76]

Yabancı okullara karşı devletin aldığı en önemli idari önlem 1869'da *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*'nin yayınlanması oldu. Bu nizamname ile birlikte ilk defa yabancı okullara ruhsat alma zorunluluğu getirildi. Ruhsat almak için okulun öğretmenlerinin Maarif Nezareti'nce ya da yerel maarif yetkilileri tarafından tasdik edilmiş diplomalarının olması ve ders programlarıyla okutulacak kitapların aynı mercilerce onaylanmış olması gerekmekteydi. Okul binası ve arsası ile ilgili ayrıntılı bilgiler isteniyor, ister cemaat okulu olsun, isterse yabancı okulu olsun, okul açma izni ancak padişah iradesiyle verilebiliyor, Nizamname uyarınca Türkçe eğitim verilmesi istenebiliyor ya da okutulan kitaplar ve ders programları denetlenebiliyordu. Bu nizamname etkin bir şekilde yürütülememiş, bunun üzerine 1886'da *Milel-i Gayri Müslime ve Ecnebi Okulları Müfettişliği* kurulmuştur. Ancak bu da çok etkili olamamış, yabancılar okulları genellikle bir emrivaki şeklinde kurmayı becerebilmişlerdir. Zühdü Paşa'nın 1894 tarihli raporuna göre 398 Amerikan okulunun 341'i ruhsatsızdır. Okullar üzerinde denetim kurulması ancak kapitülasyonların kaldırıldığı Birinci Dünya Savaşı sırasında mümkün olabilmiştir.[77]

* * *

75 Bkz. Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde..", s. 1034-1035. Davison bazı Fransız okullarında Türk öğrenci oranının Robert Koleji'nden daha yüksek olduğunu belirtmektedir. Osman Ergin yabancı okullardaki Müslüman öğrencilerin sayısıyla ilgili daha yüksek rakamlar vermektedir. Buna göre 1890-1900 (hangi tarih olduğu anlaşılmıyor) tarihleri için % 15 olan oran 1911'de % 56'ya, 1926'da % 51'e, 1931'de % 64'e ve 1939'da % 76'ya çıkmıştır. Bkz. Ergin, *a.g.e.*, cilt 1-2, s. 777.

76 *A.g.e.*, s. 777.

77 Tekeli-Ilkin, *a.g.e.*, s. 123; Ergin, *a.g.e.*, cilt 1-2, s. 508-509.

Osmanlı Devleti'nin yabancı okullara gösterdiği asıl "esaslı ve etkili" tepki kaliteli yerli okulların kurulması oldu. Tanzimat'ın ilk kadroları büyük oranda kendi kendini yetiştirmiş insanlardan oluşuyordu. 1860'larda imparatorluk bünyesinde kurulan yüksek okulların öğretmen kadroları, ilk mezunlardan sağlanabilmişti. 1875'lere gelindiğinde ise yalnızca öğretmen kadroları değil, liderlik pozisyonlarının da önemli bir kısmı imparatorluk bünyesindeki yüksek okul mezunlarınca doldurulmuştur. Bu kaliteli yüksek okulların gözlemlenebilir en önemli sonucu hemen hepsi askerî tıp okulu çıkışlı olan ilk Jöntürklerdir.[78]

Tanzimat'la birlikte toplumda başlayan önemli dönüşümlerin hem göstergesi hem de vasıtası olan okul, bir Osmanlı kimliğinin yaratılması amacının asli aracı olma potansiyelini de taşıyordu. Eğitimin modernleşmesi yalnızca diğer unsurlara kıyasla geri kalmış "Müslüman milleti"nin çağa ayak uydurmasından ibaret değildi. Gayrimüslimler modern okullarla belki daha erken tanışmışlardı, ama Müslümanların aşmaları gereken birtakım sorunlar onların da önünde duruyordu. Örneğin farklı unsurların birlikte okuması meselesinde sorunlar vardı. Yahudiler Yahudi öğrencilere yemek yapacak Yahudi aşçı istihdam edilene ve etler Yahudi kasaptan alınana kadar ortak okullarda okumaya direndiler. Aynı şey diğer unsurlarla karışmalarının ahlâkî düşkünlük yaratabileceğinden korkulan Katolikler için de geçerliydi. Bir süre için Papa aynı okullarda okumayı uygun görmemişti.[79]

1860'larda Sadrazam Âli Paşa azınlıkları okullara çekmeyi ve böylece onların imparatorluğa bağlılığını artırmayı amaçlamıştı. Bu amaca yönelik olarak Müslüman ve gayrimüslimlerin birlikte eğitim alacakları okullar kurmak istemişti.[80] Mithat

78 Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde..", s. 1037-1038. Somut bir örnek ve bu eğilimin nedenleriyle ilgili bir tartışma için bkz. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, ty., s. 6 ve d.

79 Ergin, *a.g.e.*, cilt 1-2, s. 727-728.

80 Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde..", s. 1042. Ayrıca bkz. Engin Deniz Akarlı (haz.), "Ali Paşa'nın 1869'da Girit'ten Yolladığı Layiha", *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrıazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnameleri*, çev. E.D. Akarlı, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y., s. 16.

Paşa da Hıristiyan ve Müslümanların beraberce eğitim göreceği okulların yapılması konusunda Âli Paşa ile hemfikirdi. Bu düşüncelere dayanan bir eğitim sistemi kurulamadı belki ama, en azından misyoner okulları devlet okullarını eğitim kalitesini artırmak konusunda çaba harcamaya zorladı.[81]

Eğitim kalitesi belirgin bir şekilde arttı; ancak misyoner ve azınlık okulları ile kıyaslanırsa Birinci Dünya Savaşı'na gelindiğinde Osmanlı devlet okullarının hali, hâlâ haraptı. Bu geri kalmışlık kız öğrencilerin eğitiminde çok daha çarpıcıydı. Bir örnek vermek gerekirse Darülfünun'a ilk bayan öğrenci 1914'te kabul edildi. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kız okullarının açılması ile ilgili bir önerisini Meclis'te bir hoca hâlâ "şeriata aykırı" diye eleştirebiliyordu.[82]

### *Suriye'de eğitim konusunda Osmanlı tavrı*

Suriye'de Osmanlı Devleti'nin, belki de başka hiçbir bölgede karşılaşmadığı kadar şiddetli bir misyoner tazyiki ile karşı karşıya olduğu görülmektedir. Hemen her yerde olduğu gibi Suriye'de de Osmanlı Devleti birden çok stratejiyle misyoner eğitimine karşı durmaya çalışmıştır: Misyoner okullarının açılmasını zorlaştırmak, halihazırdaki okulları denetim altına almak, yerel halkın okullara gitmesini yasaklamak ve onlarla rekabet edebilecek kaliteli okullar açmak.

Devletin eğitim olanağı yaratamadığı koşullarda misyoner okulları eğitim ihtiyacını hisseden yöre halkı tarafından bir fırsat olarak görülüyor ve haliyle rağbet de görüyordu. Devlet bu okullara karşı tedbirler alıyor, yabancılar ise bu tedbirleri savuşturmaya ve boşlukları değerlendirmeye çalışıyor, gerekti-

---

81 Davison, "Osmanlı Türkiye'sinde..", s. 1042. Osmanlı yetkililerinin okul sayısından başka kaliteye yaptıkları vurgu pek çok örnekte görülmektedir. Örneğin Maarif Nazırı'nın hazırladığı 1898 tarihli bir rapor hem iyi eğitimden, hem eğitim birliğinin sağlanmasından söz etmektedir. *YA.Res*, 101/39, Dairei Sadaret 523, 19 Safer 1317. (29 Haziran 1899)

82 Yine de *İnas Darülfununu* 1914'te kurulmuş, 1917'de ilk mezunlarını vermiş, ancak çeşitli sebeplerden dolayı 1920'de lağvedilmiştir. Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun", *TDV İA*, TDV, cilt 8, İstanbul, 1993, s. 524.

ğinde baskı yapıyorlardı. 1891'de okullarla ilgili inceleme yapan askerî bir reform komisyonunun hazırladığı raporda ruhsatsız okul ve kiliselerin yabancılar ne derse desin kapatılacağı yazılıydı. Buna karşı çıkılacak olursa "Evet dinsel özgürlük var, fakat bu özgürlük kanun ve düzenlemelere tabidir" denecekti.[83] Ancak fırsat bulunduğunda ruhsatlı okullar dahi bıktırma politikasına maruz bırakılabiliyordu. Şam'daki İngiliz konsolosunun bir raporda ifade ettiği şikâyetler hükümetin okullara karşı sıkı tedbirlerle misyonerleri ve onların koruyuculuğunu yapan diplomatları bunalttığını ve ruhsatlı okulları dahi sindirmeye çalıştığını göstermektedir.

> Laskiye ve Sayda'daki Amerikan misyonuna ait bazı okullar Vali tarafından kapatıldı. Çoğunluğu Laskiye mutasarrıflığına bağlı köylerde, ikisi –Mecdel Şems ve Ayn Kunya'da– ismen Şam bölgesinde yer alsa da aynı Laskiye'de olduğu gibi ekselanslarının Beyrut Başkonsolosluğunun yetki alanında olan Sayda misyonuna bağlılar. İrlanda Presbiteryen Misyonu ile Şam'daki İngiliz Suriye Okulları Misyonuna ait bir iki okulun kapatılması için de girişimlerde bulunuldu, fakat adı geçen konsolosluğun müdahalelerinin bir sonucu olarak yetkililer amaçlarından vazgeçmek durumunda kaldılar.
>
> Valinin beyanatına bakılırsa adını andığı okulların hiçbiri eğitim kurumlarıyla ilgili kanunun çıkarıldığı 1856 (1272) yılından önce kurulmuş değil. [...] Amerikan misyonuna bağlı farklı okulların açılış tarihleri ile ilgili bir bilgiye sahip değilim; fakat İrlanda Presbiteryen Misyonuna bağlı iki okulun her ikisi de 1856 yılından önce kuruldular. Erkek okulu 29 Mart 1849'da kız okulu ise Ocak 1855'te faaliyete başladı. [...]Yetkililer defalarca İrlanda Presbiteryen Misyonu'ndan okullarıyla ilgili bilgi istediler, ve okulların sayısı, her birinin yeri, öğretmenlerin adları ve öğrenim gören öğrencilerin sayısını içeren bir bilgi süratle kendilerine verildi ve yetkililerden bu okulların mevcudiyetlerine, ruhsatsız olduklarına dair hiçbir itiraz gelmedi.[84]

---

83 Deringil, *The Well Protected Domains*.., s. 118.

84 *FO* 226/177, No. 14, Şam, Dickson'dan William White'a, 21 Mart 1889.

Daha geç tarihlerdeki bir başka örnekte *CMS*'ye bağlı bir kadın misyoner, ruhsat sahibi olduğu halde kaymakam tarafından 24 saat içinde okulu kapatması ve evinin çatısındaki çanı sökmesi için tehdit ediliyor, bu nedenle İngiliz konsolosluğundan yardım istiyordu.[85] Okullar üzerinde denetim kurmak (ya da kapatmak) üzere yapılan girişimler, yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı gibi pek çok örnekte konsolosların müdahaleleri nedeniyle istenen sonuca varamıyordu. Ama devletin elindeki tek enstrüman bu değildi; bazı yerlerde başka türlü tedbirlere başvuruyor, "talebenin sığır [küçüklük] senelerinden beri talim eyledikleri lisanın kavmine ahlâk ve hissiyatça" meyletmeleri doğal olduğundan okullara Türkçeyi sokmaya çalışıyordu.[86]

Devletin baskılarıyla karşılaşan ya da istenilen izni alamayan misyonerlerin ilk tepkileri, kendilerini koruyan konsoloslara başvurmak şeklindedir. Bu nedenle valiler sık sık konsoloslardan gelen tazyiklerle karşı karşıya kalmaktadır.[87] Ancak valiler bu baskılara her zaman boyun eğmiyor ya da isteseler bile boyun eğmelerine izin verilmiyordu. Örneğin *CMS*'den Walters İngiliz konsolosundan Nablus'ta yetersiz gelen binaların yanında yeni bir okul binası açmak üzere Mithat Paşa'dan kendisinin adına izin almasını istemiş, konsolos aracılığıyla Mithat Paşa'ya bu istek iletilmiş, ama bir süre sonra Walters konsolosa, değişen bir şey olmadığını, izin verildiğini gösteren bir haber ya da yazının gelmediğini bildirmişti. Mithat Paşa'ya ikinci kez mektup yazan İngiliz konsolosuna bu sefer cevap gelmişti. Paşa, bu izni İstanbul'un onayı olmadan veremeyeceğini, bu nedenle İstanbul'daki büyükelçilerinin girişimde bulunmasının daha ya-

85 *FO* 618/3, No. 18, Şam, Sir G.A. Lowther'a, 10 Haziran 1910.

86 *BOA.A.MTZ.CL*, (1328.4.9), 6/234, Mutasarrıfiye-i Cebel-i Lübnan'dan Vekâlet'e, 18 Recep 1321. (2 Ekim 1903)

87 Misyonerler okul açma izni almayı başaramadıklarında kendilerini himaye eden konsoloslara başvuruyorlardı. Nablus'ta bir Protestan okulu ve kilisesi açılması ile ilgili girişimleri İngiliz konsolosu Dickson üstlenmişti. Dickson büyükelçisine yazdığı raporunda "okul ve kilise açılması konusunda Vali üzerine baskı yapmaya devam ediyorum" diyordu. Bkz. *FO* 195/1368, Beyrut, Dickson'dan İstanbul'a, 11 Şubat ve 25 Mart 1881.

rarlı olacağını bildirmişti.[88] Suriye'deki görevinde İngiliz desteğine şiddetle ihtiyaç duyan Mithat Paşa, ya buna rağmen misyoner okullarına karşı durmaktadır, ya da gerçekten istediği halde bir şey yapamamaktadır. Her iki durum da devletin misyonerlere karşı ne kadar hassaslaştığını göstermektedir.

Okullar üzerindeki Osmanlı baskısına daha erken tarihlerden bir başka örnek İngiltere'nin Şam konsolosunun raporunda görülmektedir. 1870 yılında konsolos Burton, son iki ayda bir Protestan okulunun kapatıldığını ve daha üç okulun da kapatılması için baskı yapıldığını bildirmekteydi. Konsolosa göre bu kapatma tehditleri yerel müdürlerden geliyordu, ama aslında onlar da kendi bildiklerini okuyor değillerdi; Şam'dan aldıkları emirleri uyguluyorlardı.[89]

Osmanlı Devleti bu tür zorluklar çıkarmaktan vazgeçmedi, ama sonraki gelişmeler devletin başka bir politika izlemesi gerektiğini fark ettiğine işaret etmektedir. Eğitim alanında büyük bir boşluk vardı ve bu boşluğun bir şekilde doldurulacağı aşikârdı. Bunu aşikâr yapan şey yerli halkın talebiydi. Nitekim devletin yerli halkın misyoner okullarına gitmesini engellemeye çalışması, yerlilerce yabancılara karşı takınılan tek tutumun dinsel hassasiyet temelinde gelişen bir muhalefetten ibaret olmadığını göstermektedir. Bu, gayrimüslimler açısından kesinlikle doğruydu; Müslümanların rağbeti ise tehlikeli bir boyutta değildi, ama ne de olsa bir eğilimin işaretiydi.

Eğitim veya diğer sosyal hizmetlerin ve altyapının zaten gelişmemiş olduğu ya da savaş gibi olağanüstü koşullarda tahrip olmuş olduğu yer ve zamanlarda yabancı kurumlar daha büyük rağbet görebiliyorlardı. Örneğin İngiliz konsolosu Kudüs'te, halkın (fakat özellikle Müslüman halkın) içinde bulunduğu acıklı durum, pahalılık, kıtlık, kuraklık, savaş nedeniyle nüfusun azalması, bölgenin çoraklaşması, yolların bakımsızlıktan harap olması vb. gibi bilgileri içeren son derece olumsuz bir tablo çizdikten sonra, burada tek olumlu şeyin yabancıların

88 *FO* 195/1264, No. 74, Aleih, Eldridge'ten Layard'a, 19 Kasım 1879.

89 *FO* 406/12, No. 16 içinde ek olarak, Şam, Konsolos Burton'dan Sir H. Elliot'a, 28 Ağustos 1870.

açtıkları kurumlar olduğunu ifade etmektedir. Konsolosa göre bölgede Rus, Alman ve özellikle son zamanlarda Fransızların faaliyetleri bu kötü manzarayı birazcık olsun değiştirmektedir. Ruslar ve Almanlar yalnız Kudüs'te değil Filistin'in her yerinde yeni kurumlar açmakta, özellikle Polonya ve Almanya'dan gelen Yahudiler livaya doluşmakta, arsa ve ev satın almaktadır. Fransızlar Kudüs'te üç, Yafa'da bir tane olmak üzere "sözde" [tırnak işaretleri atıfta anılan belgede mevcuttur-A.B.] eğitim ve hayır kurumları açmıştı: a) 200 erkek çocuğu alabilecek bir yetimhane ve okul, Fransa'dan ve diğer Roman Katoliklerinden toplanan parayla açıldı; b) *French fraternity of Trires de la Doctrine Chrétienne* tarafından bir yatılı okul açılmıştı; c) Fransız *philanthropist*lerince açılan bir hastane ve son olarak d) bir Fransız kadın tarafından Yafa'da açılan büyük bir hastane vardı.[90]

Devletin yeterli eğitim olanakları yaratmadığı koşullarda halkın misyonerlerin açtığı eğitim kurumlarını yararlı buluyor olması akla yatkındır. Örneğin 1878'de *American Board of Comm. For Foreign Missions* (ABCFM) tarafından Antep'te açılan okulun arsasının şehrin ileri gelen Müslümanlarından biri tarafından hibe edilmiş olması ilginçtir. Okul daha açılır açılmaz büyük ilgi çekmiş ve kapasitesini aşan sayıda başvuruyla karşılaşmıştı. *Board* ayrıca kızlar için bir okul açmayı planlıyordu.[91]

Kısa bir süre sonra devlet de yerli halkın gösterdiği ilgiyi yasaklamalarla halledemeyeceğini fark etmiştir. Bu durumda devletin tavrına ilişkin ilginç bir örnek Filistin Nablus'taki rüştiyeye 1892'de devlet tarafından bir Fransızca öğretmeni atanmasıdır. Burada yerli halkın kendi dinlerinden önce dahi Fransızca öğrensinler diye çocuklarını Latin okullara gönderdiği gözleniyordu. Bu önlem Fransızca eğitim veren okullarla rekabet etmek açısından yararlı olmuş, yerli aileler çocuklarını devlet okullarına göndermeye başlamışlardı.[92]

---

90 *FO* 195/1264, No. 10, Kudüs, Moore'dan Layard'a, 30 Temmuz 1879

91 *FO* 195/1202, No. 11, Halep, Henderson'dan Salisbury'ye, 2 Aralık 1878.

92 Deringil, *The Well Protected Domains*.., s. 118-119.

1899'da devlet hâlâ yabancı okullara olan gidişi durdurmaya çalışıyordu. Bu amaçla öne sürülen öneriler arasında pilot olarak yabancı okulların yoğun olduğu vilayetlerde yürütülmek üzere Müslüman ve gayrimüslimlerin beraberce okuyacakları okullar kurulması vardı. Bu okulların ders programlarının belirlenmesinde bölgenin özellikleri kadar aynı bölgede eğitim veren yabancı okulların ders programları da göz önünde bulundurulacak, böylece yabancı okullara gitmek konusundaki eğilim zayıflatılmış olacaktı. Buradaki öğrenciler arasında gayrimüslimler için dinî eğitim yine kendi dinlerine mensup öğretmenler tarafından verilecek, diğer dersler ise yukarıda belirtildiği şekilde, ama Osmanlıca olarak verilecekti. Böylece ortak fikir ve inançlara sahip, devlete sadık mezunlar yetiştirilebilecekti. Diğer öneriler arasında Müslümanların yabancı okullara gitmelerinin yasaklanması, gayrimüslimlerin gitmelerinin zorlaştırılması ve yabancı okullar üzerindeki denetimin artırılması gibi daha önce de önerilmiş ve denenmiş ek tedbirler de bulunmaktaydı.[93]

1881'de Fransız Büyükelçisi'nin Suriye'yi ziyareti ile ilgili ortaya atılan iddialar, gazetelerde çıkan yazılar ve dedikodular, bir yandan Osmanlı Devleti ile Suriyelilerin bir olaya ne kadar farklı noktalardan baktığını gösterirken, diğer yandan yerel halkın beklentilerine dair ipuçları da vermektedir. Osmanlı yetkilileri bu ziyareti şüphe ve endişe ile karşılamış, ya *[a]* Fransa'nın o sıralardaki Tunus meselesi ile ilgili olarak Osmanlı Devleti'nin dikkatini dağıtma manevrası olarak; ya da *[b]* sonradan Suriye'yi işgal etmek gerekirse, kendilerinden yararlanmak üzere Nusayrilerin devlete karşı hissiyatlarını ölçme amaçlı bir hareket olarak görmüşlerdi. Buna karşılık yerel gazetelerde yazılanlar ve halk arasında dolaşan söylentilere göre Fransa Suriye'deki eski nüfuzunu yeniden tesis etmek istiyordu. Bunun için Fransız Büyükelçisi bütün kentleri dolaşacak, bir tıp okulu ve bir hastane açacaktı; var olan okullara yardımda bulunacak, yeni okullar ve çeşitli hayır kurumla-

93 *BOA.YA.Res.*, 101/39, Bâb-ı Âli Meclis-i Mahsus Kararı, 6 Muharrem 1317. (17 Mayıs 1899)

rı açacaktı. Öyle görünüyor ki Fransız Büyükelçisi'nin ziyareti endişe bir yana, bu ikinciler nezdinde umutları harekete geçiren bir olaydı.[94]

Özetle, Suriyeliler yabancı okullar meselesini siyasetle devlet kadar ilişkilendirmemiş, konuyu gündelik hayatlarının idamesi, güncel ihtiyaçlarının giderilmesi, çocuklarının iş bulması açısından ele almışlardır. Hatta kimi örneklerde halk, yabancı okullara karşı tutumları bir yana, devlet okullarının açılmasından tedirginlik duymuştur. Örneğin Havran'daki Dürziler ve Sünni Müslümanlar kendi bölgelerinde okul açılması kararını, Şam'a doğru yol yapılması ve sayım yapılması gibi diğer girişimlerle aynı çerçeve içinde, yani kendilerinin askere alınması ve vergilendirilmelerinin bir aracı olarak görmüşlerdir. İster sayım vasıtasıyla olsun, ister okul vasıtasıyla olsun; yöre halkı kendilerinin ve ailelerinin isimlerinin hükümet nezdinde kayıtlı olmasını istemediklerini söylemiş, hatta olayı isyana vardırmışlardır.[95] Bu nedenle, Suriyelilerin yabancı okullardan rahatsızlık duyduklarını söylemek kadar, devlet okullarını heyecanla karşıladıklarını söylemek de ihtiyatsızlık olacaktır. Burada belirleyici olanın pragmatik bir yaklaşımla ele alınan yöresel öncelikler, ihtiyaçlar ve korkular olduğunu söylemek daha doğrudur. Ancak yol yapımına karşı ilk tepkiler nasıl zaman içinde yerini devletten yol talep etmeye bırakmışsa, okullar konusundaki iyi örnekler aracılığıyla da yöre halkı zamanla devletten okul isteme noktasına varmıştır. Ancak bu, nihayetinde devletin yabancılara ve misyonerlere karşı kazanmış olduğu bir zafer de değildir; zira, aynı zamanda bölge halkı yabancılardan da okul istemektedir.[96]

---

94 *FO* 424/123, No. 45 içinde ek olarak, Aleih, Dickson'dan Earl of Dufferin'e, 16 Temmuz 1881.

95 *FO* 424/143 No. 7 içinde ek olarak, Şam, Dickson'dan Sir E.Thornton'a, 14 Nisan 1886.

96 Hıristiyanlar ya kendi okullarını kurmakta ya da ilişki içinde oldukları büyük ülkeyi okul açmaya davet etmektedirler. Örneğin yerli Ortodoks Araplar "milletimiz geri kaldı; ruhani okullarımız, ilmî kütüphanelerimiz, hatta öğrencileri yüksekokullara hazırlayacak münasip bir okulumuz bile yok. Çocuklarımızı Batılı okullara göndermeliyiz" diye şikâyet edince, Ruslar, "Araplar eğitimsiz kalmasın" diye değil, "Araplar çocuklarını Ortodoks olmayan okulla-

## *Suriye ve Beyrut'ta okul savaşları*

### *Suriye'de okul sistemlerine dair genel gözlemler*

Osmanlı hükümetinin devlet okulları kurarak gelişimi tersine çevirme siyaseti bazı yerlerde ne kadar çaba gösterilirse gösterilsin aradaki farkı kapamaya yetmiyordu. Suriye vilayetinde devlet II. Abdülhamid döneminde (aşağıda Hamidiye dönemi olarak anılacaktır) 60'ın üzerinde okul açmış, eğitim konusunda öne geçmeyi başarmıştı. Burada 22.845 öğrencinin sadece 1.633'üne yabancılar eğitim vermekteydi. Bunların yaklaşık 200'üne İngilizler eğitim verirken geri kalanların hepsi Amerikan okullarında okumaktaydı. Gayrimüslimler 4.391 öğrenciye kendi okullarında eğitim veriyor, geri kalan toplam 16.620 öğrencinin en büyük kısmı devlet okullarında, tam olarak tespit edilemeyen küçük bir kısmı medreselerde ve özel Müslüman okullarında eğitim alıyordu.[97] Bu rakamlar devletin Müslümanların eğitimi ile ilgili ciddi bir rekabetle karşı karşıya olmadığını göstermektedir; Hamidiye dönemindeki okul kampanyasıyla birlikte, bölgenin ihtiyaçları bir yana, yabancılarla rekabet açısından bakıldığında, yalnızca, uzun dönemli potansiyel bir tehlikenin savuşturulması, misyonerlerin Müslümanlara doğru yayılmasının önünün erken evrelerde kesilmesi söz konusuydu.

> Osmanlı okul sistemi Amerikalıların ya da diğer yabancıların okul sistemlerinin gerçek rakibi değildi, ancak Protestanlar Osmanlı okul sistemini kendilerinin Müslümanlar arasında çalışma şanslarını (eğer tamamen yasaklanmazsa) azaltacak bir girişim olarak görüyorlardı. Misyonerler bu konuda hiçbir zaman kayda değer bir şansa sahip olmadılar. Devletin okul sisteminden önce, bizzat sosyal sistemin kendisi, eğer gelenek-

ra göndermesin" diye okul açma faaliyetlerine başladılar. Böylece 1882'de ilk Rus okulu Müceydil denilen köyde açıldı. Bu köy Protestanların yoğun bir faaliyet gösterdikleri ve halihazırda bazı Ortodoksları Protestanlığa kazanmış oldukları bir köydü. Bkz. Hopwood, *a.g.e.*, s. 140-141.

97 Bkz. Tablo 9.

sel bir okul sistemi değilse, genç Müslümanların eğitimi gibi hayati bir konuda büyük bir yabancı nüfuzunun kurulmasına karşı çok hassastı.[98]

Nitekim devletin okul açma kampanyasına yerli Müslüman halkın da çeşitli yardımlarla katıldığı gözlenmektedir.[99] Bununla birlikte Müslümanlar arasındaki eğitim konusunda devletin rakipsiz oluşu, devletle hiçbir zaman iyi ilişkiler içerisinde olmamış olan Nusayriler ve Dürziler gibi mezhepler için geçerli değildi ve devlet burada ciddi önlemler almak durumundaydı.

* * *

Hamidiye döneminde açılan okullar Osmanlı eğitim sisteminde 1869 Maarif Nizamnamesi ile amaçlanan ve asıl II. Abdülhamid'le birlikte vilayetlere uygulanan büyük dönüşümün gerçekleştiğini göstermektedir. Bilindiği gibi devletin eğitime önem vermesi ve modern ihtiyaçları karşılayacak bir eğitim sisteminin kurulması Tanzimat'la birlikte gündeme gelmiş, hızla okul açılmaya başlanmıştı. Ancak ilk açılan okullar genelde devletin ihtiyaçlarını karşılamak üzere ve İstanbul'da kurulmuş olan yüksek okullardı. Eğitim atağının İstanbul'un (ve dar bir kesimin) dışına çıkarak imparatorluğun vilayetlerine ulaşması ancak II. Abdülhamid döneminde gerçekleşebilmiştir. 1879'dan itibaren vilayetlerde Vilayet Maarif İdareleri ve Maarif Meclisleri kurulmaya başlanmış ve 10 yıl içinde bu süreç, Hicaz dışında tüm vilayetlerde tamamlanmıştır. İbtidai, rüşdi, idadi ve sultani'den oluşan tutarlı bir eğitim sistemi tüm imparatorluğu kaplamaya başlamıştır.[100]

Beyrut'ta açılan 236 okulun 220'si, yani % 93'ü ibtidaiyedir. Bu, Tanzimat'ın ilk dönemlerindekinden tamamen farklı bir tablodur ve devletin okullardan beklentisinin, okullara atfettiği rolün değiştiğini göstermektedir.[101] Bununla birlikte dev-

98 Tibawi, *American Interest...*, s. 288.

99 *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye*, 6. sene, Asr Matbaası, İstanbul, h1321 (1903), s. 442-443. (Aşağıda *SNMU* olarak anılacaktır.)

100 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 75-76.

101 Bkz. Joseph S. Szyliowicz, "Osmanlının Eğitsel Mirası: Efsane mi, Yoksa Ger-

let kendi ihtiyaçlarını giderecek eğitim kurumlarını kurmaya da devam etmektedir. Devlet işlerinin halledilmesi, bürokratik görevlere uygun "ehil adamlar" bulunması gibi amaçlarla 1899'da yapılan bu girişimlerden biri Suriye ile ilgili idi. Suriye'de bir hukuk mektebi kurulması 1878'den beri planlanıyor, ama maddi olanaksızlıklar nedeniyle gerçekleştirilemiyordu.[102] Suriye çok uzak olduğundan *idadi* düzeyinde eğitim alanlar arasından eğitimlerine devam etmek üzere İstanbul'a gelenlere de pek rastlanmıyordu. Bu sorunu çözmek üzere idadilerin son sınıflarını takiben seçimlik olarak hukuk dersleri verilmesi önerilmişti:

> Erzurum, Suriye ve Bağdat gibi Dersaadet'e baid mesafesi olan mahaller ahalisi buraya azimetle ulum-u hukukiyeyi teallüm edemediklerinden hem vilayat-ı mezkûre mülhakatındaki adliye hizmetlerine ehil adamlar yetiştirilmek hem de ilm-i hukuktan mahall-i merkume ahalisi de [*okuyamadım – A.B.*] olmak üzere mezkûr vilayat merkezlerinde bulunan mekâtib-i idadiyenin son sınıflarından sonra ihtiyari ve nehari olarak dört seneye taksimen hukuk dersleri sınıflarının ilave ve tertibi ve aynı sebebden yani baid mesafeden naşi vilayat-ı mezkûreden buraya gelerek fünun-u tıbbiye tahsil edenler olmadığından müddet-i tedrisiyesi ve ders programı Dersaadet'teki Tıbbiye-i mülkiyenin aynı olmak ve mezkûr Erzurum ve Bağdad ve Suriye merkezlerindeki idadiyeden veya onun emsali mekâtibten bi-şehadetname çıkanlardan veya o derecede imtihan verenlerden talebe intihab ve talim olunmak üzere oralarda birer nehari mekteb-i tıbbiye-i mülkiye icbarı.[103]

Yüksek okulların bir diğer örneği 1903'te açılan ve Şam'ın bilim ve eğitim hayatında son derece önemli bir gelişme sayılacak olan Şam Tıp Mektebi'dir. O tarihlerde Osmanlı Devleti'nin sadece iki tane tıp fakültesi vardır ve bunların her ikisi de İstan-

---

çek mi?", *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası* içinde, s. 420-421.

102 Tekeli-İlkin, *a.g.e.*, s. 77-78.

103 *BOA.Y.A.Res*, 101/39, Daire-i Sadaret 523, 19 Safer 1317. (29 Haziran 1899)

bul'dadır.[104] Böylece imparatorluğun İstanbul dışındaki ilk tıp fakültesi Suriye'de kurulmuş oluyordu. Bölgede eğitim alanındaki bir diğer önemli gelişme ertesi yıl yine Şam'da bir Harbiye okulunun kurulması olmuştur.[105]

* * *

Bölgedeki eğitimin yapısıyla ilgili olarak ilk fark edilecek şeylerden biri de eğitim konusundaki cinsel ayrımcılıktır ve bu ayrımcılık yabancılar tarafından kesinlikle iyi gözlenmiş ve değerlendirilmiştir. Suriye Vilayeti'nde Hamidiye döneminde açılan 61 okulun yalnızca 4 tanesinde kızlar eğitim alabilmektedir. Öğrenci sayısı ve açılış tarihi bilinmemekle birlikte Şam'da ilave olarak (ikisi öğretmen olmak üzere üç memurlu) bir "Kız Sınai Mektebi" vardır.[106]

Bölgede eğitim konusundaki cinsel ayrımcılık Müslümanlara özgü değildir. Müslümanlarla aynı kültürü paylaşan gayrimüslimler de kızlarına eğitim vermekte isteksiz davranmışlardır. Kızların eğitimi konusunda cemaatler arasında bazı farklar olsa da Suriye'de gayrimüslim okullarındaki 3.496 öğrencinin sadece 895'inin kız olması bu meselede genelde bir uyuşum olduğuna işaret etmektedir.[107]

Yabancı okullar kız öğrencilere fırsat tanıma noktasında Osmanlı (ve gayrimüslim) okullarıyla kıyaslanamaz derecede ileridedir ve bir toplum ancak annelerin eğitilmesi yoluyla değiştirilebilir anlayışından hareketle gayrimüslimlerin bıraktığı bir boşluğu değerlendirmişlerdir. Beyrut ve Lübnan'da İngiltere'ye bağlı misyonerlik kuruluşlarındaki 5.420 öğrencinin 3.211'i yani % 60'ı kız öğrencilerden oluşmaktadır. Öğrenciler arasında ücretsiz bakılan 191 yetim çocuğun yaklaşık 133'ü yine kızdır. Şam'daki İngiliz misyonlarında kız öğrencilerin oranı daha da yüksektir. Buradaki 2.085 öğrencinin 1.520'si (% 73) kız öğ-

104 Ekmeleddin Ihsanoğlu, *Suriye'de Modern Osmanlı Sağlık Müesseseleri, Hastahaneler ve Şam Tıp Fakültesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, s. 35; Tekeli-Ilkin, *a.g.e.*, s. 80.

105 Tekeli-Ilkin, *a.g.e.*, s. 84.

106 *SNMU*, s. 533.

107 Bkz. Tablo 6.

rencidir. Kudüs'te 1.428 öğrencinin 948'i (% 66) kızdır. Toplam olarak 8.933 öğrencinin 5.679'u, yani % 64'ü kız öğrencidir. Latin misyonlarında kız öğrencilerin oranı İngiliz misyonlarınkine kıyasla daha düşük olmakla birlikte yine de çok yüksektir. Beyrut ve Şam vilayetleri ile Lübnan Mutasarrıflığı'ndaki 9.614 öğrencinin 3.914'ü (% 41) kız öğrencidir. Beyrut ve Lübnan'da bunların dışında kalan misyonlara ait 89 okulda 7.979 öğrenci bulunmaktadır ve bunların 3.444'ü (% 43'ü) kız öğrencidir. 1.350 kız öğrenciye karşılık 450 de erkek öğrencisi olan *Sisters of Mercy*'i ve 2.766 öğrencisinin 2.403'ü kız olan *British Syrian Schools*'u bir tarafa bırakırsak; *British Female Education Society*, *London Society for Female Education in the East*, *English Ladies Mission*, *Tabettia Mission Schools*, *Sister of St Joseph*, *Dames de Nazareth*, *Mariamette Sisters*, *Sisters of the Annunciation*, *Sisters of Mercy* gibi kuruluşlar yalnızca kız öğrencilere eğitim veren kuruluşlardır.[108] İstatistiklerdeki ilginç bir nokta Amerikan misyonerlerinin bu konuda bölgenin kültürel yapısını zorlamamış, kız öğrencilerin eğitimine diğer misyonerler kadar ilgi göstermemiş olmasıdır.[109]

### *Müslümanların girişimleri, eğitim ve Osmanlıcılık*

Misyoner eğitimi yukarıda değinildiği gibi gerek devletin müdahaleleri nedeniyle, gerekse okullara karşı oluşan yerli muhalefet nedeniyle Müslümanları kendine çekmekte çok fazla başarılı olamamıştır. Buna karşılık aynı dönemlerde yerli Müslümanlar arasında okul açma faaliyetlerinin artmasında bu muhalefetin bir katkısının olduğu düşünülebilir. Eğitim alanında yerli Müslümanların bir girişimine dair bir örnekte yerli Müslümanlar Osmanlı taşra yöneticilerince desteklenmiş ve özellikle eğitim konusunda faaliyet göstermek üzere bir hayır

108 *FO* 78/4825, Beyrut, R. Drummond Hay'dan Salisbury'ye, 10 Mayıs 1897.

109 *A.b.* Amerikalı misyonerlerden Jessup "Müslümanlar ve Doğulu Hıristiyanlar bize kızların eğitiminin yalnızca imkânsız değil, ayrıca tehlikeli olduğunu söylediler" demektedir. Jessup sonradan halkın istikrarlı bir toplumun temelinin "eğitilmiş anneler"e dayandığını anladıklarını belirtmektedir. Bkz. Jessup, *a.g.e.*, cilt II, s. 785.

cemiyeti kurulmuştur.[110] Böylece cami ve medreselerdeki kimi odalar ilkokul sınıflarına çevrilmiştir. Mithat Paşa tarafından desteklenen söz konusu cemiyetin en önemli siması olan Tahir el-Cezayirî Suriye'nin ilk halk kütüphanesini de kurmuştur.[111]

Diğer yandan Müslümanların devletin yürüttüğü okul açma kampanyasına da yoğun bir şekilde katıldıkları anlaşılmaktadır. 1903 tarihli *Maarif Salnamesi*'nde Suriye'de Hamidiye döneminde açılan 61 okulun 54'ünün karşısında "iane" ibaresi vardır. Beyrut'taki okulların 47 tanesinin karşısında, finansman ile ilgili daha açık olarak "iane-i ahali"nin (ahalinin bağışlarının) katkılarının olduğuna dair not düşülmüştür.[112]

Okulların, Müslümanlarla gayrimüslimler arasında Osmanlılık temelinde bir duygudaşlık yaratmak yönünde oynayabileceği düşünülebilecek önemli rol, Beyrut vilayetinde söz konusu dahi olamamıştır. Devlet okullarına gayrimüslimler rağbet etmemiş, Beyrut'taki 982 öğrencili devlet idadiyesi sadece 9 tane gayrimüslimi kendine çekmiştir ki bu rakam, oran olarak % 1'e denk düşmektedir.[113] Buna karşılık okullar Sünni Araplarda Osmanlıcı eğilimlerin oluşması yönünde etkili olmuş olmalıdır. Osmanlı yanlısı ya da Osmanlıcı denebilecek Arapların büyük kısmı devlet okullarında okumuşlardır.[114]

Osmanlı Devleti bir yandan Müslüman kitleler için okullar açarken, diğer yandan ileri gelen ailelerin çocuklarını İstan-

---

110 "Hayır Cemiyeti" ile ilgili olarak ayrıca bkz. Üçüncü Kısım, s. 311-315.

111 Commins, *a.g.e.*, s. 84-85.

112 *SNMU*, s. 442-443 ve 541-543.

113 Bkz. Tablo 10.

114 Ernest Dawn, *Osmanlıcılıktan Arapçılığa* içinde, çev. Bahattin Aydın ve Taşkın Temiz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 179. Hemen belirtmek gerekir ki eğitim ile siyasi eğilimler arasındaki ilişki mutlaklaştırılabilecek doğrusal bir ilişki değildir. Osmanlı Devleti izlediği okul politikasıyla Osmanlı Devleti'ne sadakati artırmayı amaçlamış ve görünüşe bakılırsa başarılı olmuştur. Ancak Ernest Dawn'ın bu konuda yaptığı araştırmalar 1) Okullardan mezun olanların siyasi eğilimleri değil, Osmanlıcı olanların aldıkları eğitim üzerinedir. Dolayısıyla mezunların asıl büyük çoğunluğuna ilişkin veriler sunulmamıştır. 2) Dawn'ın kendisinin de belirttiği gibi Osmanlıcıların ve milliyetçilerin küçümsenmeyecek bir kısmı da medrese gibi geleneksel okullarda eğitim almışlardır. (Bkz. *A.g.e.*) Dolayısıyla burada varılan sonuçların böylesi çekincelerle birlikte okunması gerekmektedir.

bul'da eğitmek için çeşitli girişimlerde bulunmaktadır. Bu girişimlerin en çok bilineni doğrudan bu amaçla 1892'de açılan Aşiret Mektebi'dir. Ancak Aşiret Mektebi'nden önce de Arap vilayetlerinden seçkin ailelerin çocuklarının toplanarak eğitilmek üzere İstanbul'a gönderildiği görülmektedir. Bu örneklerin birinde, 1886'da, Hicaz, Yemen ve Trablusgarb'dan 48 öğrenci İstanbul'a Harbiye Mektebi'ne gönderilmişti.[115]

Aşiret Mektebi'nin Nizamnamesi'nde Suriye, Halep, Bağdat, Basra, Musul, Trablusgarb, Yemen, Hicaz ve Diyarbakır vilayetleri ile "Bingazi, Zor ve Kudüs müstakil livalarından" öğrenci alınacağı yazılıydı. Okulun açılma amaçları arasında bilgelik ve medeniyet öğelerini kazandırmanın yanında "yüce İslâm halifeliğine ve Osmanlı saltanatına olan eğilim ve sevgilerini bir kat daha artırmak" da vardı.[116] Çoğunluğu Arap olan bölgelere yönelik açılan bu okul istenilen ilgiyi çekmiş ve yılda 30-35 arası sayıda öğrenci almıştır.[117] Aşiret mekteplerinin mezunları sonradan Harbiye ve Mülkiye mekteplerinde okumuş, ardından kendi vilayetlerinde görevlendirilmişlerdir.[118] İster Aşiret Mektebi yoluyla, ister misyoner eğitimi ya da başka yollarla yüksek eğitim almış olan Araplar, Ernest Dawn'ın hazırladığı eğitimle ilgili istatistiklere göre, daha çok Osmanlıcı olmuşlardır. Bunların asıl büyük kısmı yine Osmanlı okullarında okumuşlardır.[119]

Sonuç olarak gerek Müslüman Arapların misyonerlerden uzak tutularak devletçe eğitilmesi, gerekse Müslümanlar arasında Osmanlıcı bir duygulanımın yaratılması açılarından bakıldığında devletin önüne koyduğu eğitimle ilgili hedefleri yakalayabildiği, ya da en azından istemediği sonuçlardan uzak durabildiği söylenebilir. Bu başarının izleri Osmanlı Devleti'nin yıkılışının çok sonralarında dahi gözlemlenebilmektedir:

115 Eugene L. Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes: (1892-1907)", *IJMES*, cilt 28, 1996, s. 84-85.

116 Alişan Akpınar, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997, s. 26. (Türkçesi benim tarafımdan sadeleştirilmiştir.)

117 *A.g.e.*, s. 71.

118 *A.g.e.*, s. 73.

119 Dawn, *Osmanlıcılıktan...*, s. 179 ve 195-198.

Arap Birliği'nin kurulduğu 1944-1945 toplantılarında birçok gözlemci, Mısır'ın doğusundaki çeşitli Arap devletleri adına konuşanlar arasındaki Arap bağları kadar Osmanlı bağlarını da gördüklerinde ciddi bir şok yaşamıştı:, bu konuşmacılar İstanbul'da aynı okullarda okumuş, aynı orduda yer almış ya da aynı devlete hizmet etmişlerdi ve dünyaya aynı pencereden bakmışlardı. Arap birliği vizyonunun ardında da, yitik bir emperyal ihtişama ilişkin hatıralar bulunmaktaydı.[120]

*Bölgedeki okullarla ilgili istatistiklerin değerlendirilmesi*

Okul rekabeti gözlendiğinde misyonerlerin Suriye'den çok Beyrut'ta çalışmaları şeklindeki fiili ayrımın Osmanlı Devleti'nce de takip edildiği, devletin aynı misyonerler gibi Beyrut'a ağırlık verdiği görülmektedir. Beyrut'ta Müslüman ve gayrimüslim ayrımına göre öğrenci sayısının kendi dindaşlarının sayısına oranı Müslümanlar arasında binde 28, gayrimüslimler arasında ise binde 205'tir. Buna karşılık Suriye'de öğrencilerin kendi dindaşlarına oranı Müslümanlar için binde 37, gayrimüslimler için binde 71'dir. Her iki vilayette de gayrimüslimler Müslümanlara kıyasla bariz bir biçimde daha çok eğitim olanağına sahiptir. Ancak aradaki fark yine çok belirgin bir biçimde Suriye'de daha azdır.[121] Beyrutlu gayrimüslimler Suriyeli gayrimüslimlere kıyasla çok daha iyi eğitim almaktadır. Bunun nedeni Suriye'de 1.633 gayrimüslim öğrenci yabancı okullarda okurken, Beyrut'ta yabancıların 17.431 öğrenciye eğitim vermesidir.[122]

---

120 Albert Hourani, *The Ottoman Background of The Modern Middle East: el-Eses'el Osmaniyya Li-ş Şark'el Avsat'el Hadis*, Longman, 1969, s. 20.

121 Nüfus rakamları *BVS* h1318 [1900] ile *SVS* h1315 [1879]'den, okul rakamları ise *SNMU*'den alınmıştır.

122 Osmanlı kaynakları çoğu zaman yalnızca ruhsatlı okulları saymaktadır. Ruhsatsız okullar sayıldığında dahi hepsinin tespit edilip edilmediği şüphelidir. Bu yüzden yabancı okul sayılarının daha yüksek olduğu tahmin edilebilir. Osmanlı kaynaklarına göre Beyrut ve Suriye'de yaklaşık 19.000 öğrenci yabancı okullarda okurken, İngiliz kaynaklarına göre yabancı okullarda okuyan toplam öğrenci sayısı 27.000'in üzerindedir. Bu öğrencilerin dağılımı tahminen Suriye'de 5.000'in biraz üzerinde, Beyrut'ta ise 22.000'in üzerindedir. Bkz. *FO*

Beyrut'ta gayrimüslim cemaatler kendi çocuklarının yalnızca % 28'ine kendileri eğitim vermekte, geri kalan % 72'lik çoğunluk yabancı okullarında okumaktadır. Suriye'de gayrimüslim okullarının yabancı okullarına göre durumu Beyrut'un tam tersinedir. Burada gayrimüslimler çocuklarının % 73'üne kendi okullarında eğitim vermekte, çocukların yalnızca % 27'si yabancı okullara gitmektedir. Yabancı okullar Beyrut'ta zaten Müslümanlardan daha iyi eğitim alma olanaklarına sahip olan gayrimüslimler lehine dengeleri tamamen değiştirmiş, bu arada gayrimüslim çocukların eğitimini de ellerine geçirmişlerdir.[123]

Hamidiye döneminde Suriye'de yaklaşık olarak 8.900 kişi başına bir okul yapılmışken, Beyrut'ta her 2.700 kişi başına bir okul yapılmıştır. Yalnızca Müslüman nüfusu düşündüğümüzde de rakamlar pek değişmemektedir. Yaklaşık rakamlarla Beyrut'ta her 2.200 Müslüman için, Suriye'de ise her 7.500 Müslüman için bir okul yapılmıştır. Devlet iki komşu vilayet arasında açık bir ayrım yapmaktadır. Üstelik bu ayrım Müslüman nüfusun azlığı ya da çokluğu temeline dayanmamaktadır. Müslüman sayısı başına düşen okul sayısı bir yana, her iki vilayette Müslüman nüfus oranı zaten dengelidir ve % 80'in biraz üzerindedir.[124]

Devletin iki vilayet arasında yaptığı ayrım Beyrut vilayetinde okulların sancaklara göre dağılımı incelendiğinde genel bir sebebe bağlanamaz gibi görünmektedir; bununla birlikte rakamları sapma gösteren sancaklara daha yakından bakıldığında da devletin okul politikasını yönlendiren bazı etkenler ortaya çıkmaktadır. İlk ayrıksı sancak, toplam 236 okulun 109'unun açıldığı ve dengeli sayılabilecek üç sancağa kıyasla kişi başına iki kat daha fazla (1.250 kişiye bir okul) okul açılan Nablus'tur. Nablus'un Beyrut'tan sonra en çok yabancı okulun açıldığı (20

78/4825, Beyrut, R. Drummond Hay'dan Salisbury'ye, 10 Mayıs 1897. Dolayısıyla gayrimüslimlerin eğitimi ile ilgili yukarıdaki yargılar bu rakamlara bakıldığında da değişmemektedir.

123 Bkz. Tablo 16.

124 Okul sayıları 1903 tarihli *SNMU*'nden, nüfuslar tarihli *SVB*, h1318 [m1900], ile tarihli *SVS*, h1315 [m1897]'den alınmıştır. Okul sayıları ayrıca Tablo 6-Tablo 16'da, nüfus rakamları ise Ek 1-Ek 4'te bulunabilir.

okul) sancak olduğu göz önüne alındığında devletin ilgisi daha anlaşılır olmaktadır. İkinci ayrıksı örnek ise yalnızca 5 devlet okulunun (27.500 kişiye bir okul) açıldığı Trablusşam'dır. Trablusşam'da devlet merkez kaza dışındaki 4 kazada hiç okul açmamıştır. Bu sancak Laskiye'den sonra, 14 adet okulla yabancıların en az okul açtığı sancaktır; Laskiye ise az yabancı okul olduğu halde devletin çok okul açtığı bir yerdir ve burada devlet okulları ile yabancı okullar arasında kurulan ilişkiyi çürütür gibidir. Ancak Laskiye'de Nusayrilerin varlığından ötürü Dürzilerinkine benzer özellikli bir durum vardır.

Dürziler daha 1835'lerde askerden kaçmak için Protestanlığa ilgi duymuş, "İngiliz" milletine dahil olmak istemişlerdi. Bu konuda Amerikalı misyonerler bazı başvurular almış ve Dürzilere yönelik propaganda yapmışlardı. Ancak misyonerler kısa bir süre sonra diplomatik koruma olmasa Dürzilerin "derhal Protestanlığa yüz çevireceklerini ve misyonerleri köylerinden kovacaklarını" fark ettiler. Bunun üzerine Amerikalılar daha uzun ama daha güvenli olan yola döndüler ve yine eğitime, sağlık kurumlarına yöneldiler.[125] Amerikalıların Dürzilere ilgisi hep devam etmiş, bazen ateşli kampanyalara dönüşmüş,[126] sonuçta Osmanlı Devleti'nin de (misyonerlere karşı önleyici çabalarının yanında) ilgisini davet etmiştir. Suriye'de açılan okullar Dürzilerin yoğun olarak yaşadıkları Havran ve Kerek'te yoğunlaşmıştır. 61 okulun 43 tanesi bu iki sancakta açılmıştır.[127]

Hem Dürziler hem de Nusayriler konusunda, bu cemaatler Müslüman sayılmadığından, daha doğrusu net bir sınıflandırmaya tabi tutulmadığından, misyonerlerce doldurulabilecek hukuki bir boşluk vardı. Diğer mezheplerden kendi mezheplerine yeni inananlar devşirmekte güçlük çeken Amerikalı misyonerler 1870'lerde bu boşluğu doldururken zorluklarla karşılaşmamak için ilginç bir yöntem denemiş ve Beyrut Müf-

125 Tibawi, *American...*, s. 77 ve 78.

126 Tibawi Amerikalıların Dürzilere ilgisini aralıklarla gerçekleşen atılımlar olarak görmüştür. Tibawi'ye göre bu atılımların sonuncusu 1880'lerdedir. Bu yıllarda misyonerlerin Amerika'daki merkezleriyle yazışmalarında Dürziler yeniden birinci gündem maddesi olmuştur. Bkz. *A.g.e.*, s. 239-240.

127 Bkz. Tablo 8.

tüsü'nden Dürzilerin Müslüman sayılmayacağına dair bir fetva çıkarttırmayı başarmışlardı. Müftü Şeyh Muhammed el Helvani'nin Dürzilerin "kâfir" olduklarına dair fetvası, Dürzilerin Hıristiyanlığa geçmekte özgür oldukları anlamına geliyordu.[128] Dürziler konusundaki belirsizlikten kaynaklanan bu "avantaj" Nusayriler için de geçerliydi ve Nusayriler de aynı ilgiye mazhar olmuş, karşılığında da devletin ilgisini çekmişlerdi.[129] Beyrut'ta Nusayrilerin yoğun olarak yaşadıkları Laskiye sancağında Hamidiye döneminde 43 adet okul açılmıştır.[130] 1897'de İngiliz gözlemciler de burada devletin Nusayrileri İslâmlaştırmak için çok sayıda okul ve cami açma faaliyetinde bulunduğunu rapor etmişlerdir.[131]

* * *

Yukarıda belirtildiği gibi devlet okul kampanyasını daha çok Beyrut'ta yoğunlaştırmıştır. Ancak buna rağmen burada yabancılarla aradaki farkı kapatabilmiş değildir. Yabancıların okul açma konusundaki hararetli çabaları özellikle Beyrut'ta çok çarpıcı boyutlardadır. 1877-1897 arasındaki 20 yıllık dönemde yabancılar Beyrut'ta 48 okul açmışlardı. Hemen hemen aynı dönemde devlet, Beyrut vilayetinde 236 okul açmıştı. Eğitim konusunda var olan bu rekabet Beyrut'u Osmanlı İmparatorluğu'nda İstanbul'dan sonra eğitim açısından en gelişmiş bölge haline getirmiştir.[132]

Öğrenci ve okul sayıları kıyaslandığında Beyrut'ta devlet okullarının kapasite açısından diğerlerine göre daha küçük okullar olduğu görülmektedir. Zira Osmanlı Devleti 236 okulda 9.393 öğrenciye eğitim verirken, yabancılar 123 okulda

128 Tibawi, *American Interest...*, s. 187.

129 Daha 1852'de bir İngiliz misyoner Nusayriler arasında Hıristiyanlığın her mezhebinden misyonerlerin çalışmakta olduğunu, bunları Hıristiyanlığa kazandırmanın iyi bir fikir olduğunu söylemekteydi. *FO* 226/117, Beyrut, Lyde'den Gobat'a, "Report on the Ansyreeh by Rev S. Lyde", 13 Kasım 1852.

130 Bkz. Tablo 15.

131 *FO* 78/4825, Beyrut, R. Drummond Hay'dan Salisbury'ye, 10 Mayıs 1897.

132 *Salname-i Vilayet-i Beyrut*, h1310 (1893), s. 390. (Aşağıda *SVB*, 1893 olarak anılacaktır.)

17.431 öğrenciye, gayrimüslimler ise 57 okulda 6.773 öğrenciye eğitim vermektedir. Osmanlı Devleti'nin olağanüstü atılımı farkı kapatmasına yetmemiş, sadece devlet eğitimini de bölgede "var" kılmıştı. 1903 tarihli *Maarif Salnamesi*'nden derlenen istatistiklere göre Beyrut'ta öğrencilerin ancak dörtte birinden biraz fazlası devlet okullarında okumaktaydı. Yabancılar öğrencilerin % 45'ine eğitim verirken yerli gayrimüslim okullarının payı % 18'di. Geri kalanlar yerli Müslüman okulları ile medreselerdi.[133]

Yukarıdaki açıklamalardan devletin okul açmak için yer seçiminde misyonerlerin varlığının önemli bir etken olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yargı yalnızca ilk öğretim için geçerli değildir. Şam Tıp Fakültesi'nin kurulması da devletin yine misyonerlere karşı olmak üzere attığı adımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Yukarıda değinildiği gibi 1903'te Osmanlı Devleti'nin iki adet tıp fakültesi bulunmaktadır ve bunların her ikisi de İstanbul'dadır. Buna karşılık Beyrut'ta biri Fransızlar, diğeri Amerikalılar tarafından açılmış olan iki tıp okulu bulunmaktadır.

Beyrut, Suriye, Lübnan ve Kudüs'te İngiliz misyoner kuruluşlarının 15 dispanseri ve toplamda 319 yatağa ulaşan 11 hastahanesi bulunmaktadır. Latin misyonerlerin aynı bölgede (Kudüs dışında) 3 hastahanesi ve 4 dispanseri, Amerikan misyonerlerinin Beyrut ve Şam'da 3 dispanseri, diğer misyonların Beyrut ve Lübnan'da 3 hastahanesi ve 4 dispanseri bulunmaktadır. Aynı zamanda tıbbi bir hizmet de veren *British Syrian Schools* 1896'da 4.482 hastaya dispanser hizmeti vermiş, *Friends* misyonu kendisine bağlı hastahanede 7.200 hastaya bakmış, Beyrut ve Lübnan'daki İngiliz misyon kuruluşlarına bağlı 4 hastahane ve 11 dispanserde bir yıl içinde 42.428 hastaya bakılmıştır.[134] Bu uzayıp giden liste misyonerlerin sağlık alanında da ciddi bir varlıklarının olduğunu göstermektedir. Beyrut'taki iki tıp fakültesi ayrıca genel olarak bölgenin "ilim ve fen" alanlarında misyoner nüfuzu altına girmesi açısından son derece etkilidir. Şam Tıp Fakültesi'nin açılmasında sağlık ve tıp

133 Suriye Vilayeti ile ilgili Tablo 9'daki istatistiklerle krş.

134 *FO* 78/4825, Beyrut, R. Drummond Hay'dan Salisbury'ye, 10 Mayıs 1897.

eğitimi alanındaki bu tablo etkili olmuştur. *Mekâtib-i İbtidaiye*, *Rüşdiye* ve *İdadiye* müdürleri, bir muhasebeci ve bir mektupçudan oluşan bir komisyonun önerdiği ve Meclis-i Vâlâ'da kabul edilen, tıp mektebi açılmasına dair raporda ileri sürülen birinci gerekçe "bölgenin ilim ve fen konularda gelişmesinin ecnebi mektepler tarafından değil de Osmanlılar tarafından sağlanması gerektiği"dir. Ordunun ve halkın doktor ihtiyacı ise ikinci gerekçe olarak gösterilmiştir.[135]

* * *

Özetle; Hamidiye dönemindeki okul kampanyası elbette misyonerlerin varlığı nedeniyle yapılmış değildi; bu okul kampanyası Tanzimat'ın vizyonu içinde zaten vardı. Gerçekleşen şey II. Abdülhamid dönemiyle birlikte eğitimin yeni bir aşamaya girmesiydi. Ancak misyonerlerin faaliyetleri eğitim konusuna aciliyet kazandırmış ve okullar için yer seçiminde etkili olmuştur.

Nusayri ve Dürzi gibi misyonerlerin kendi mezheplerine katmak (büyük devletlerin de nüfuzlarını artırmak) için büyük çaba gösterdikleri cemaatler de Osmanlı Devleti'nin ilgisini çekmiş, bu cemaatler Müslüman tebaanın yararlandığı devlet okullarına kavuşmuşlardır. Devlet Nusayrileri *tashih-i itikad*'a (inançlarını düzeltmeye) çağırmış ve salnamelerde verilen bilgilere bakılırsa bu çağrı yankı bulmuştur. Devlet Sünni Müslüman tebaasının kanaatleri ne olursa olsun bu cemaati Osmanlı toplumuyla ve İslâm ümmetiyle entegre etmeye kararlı gibidir. Bu kararlılığın oluşmasında yine misyonerlerin bu cemaatlere gösterdiği ilginin büyük payı olduğuna şüphe yoktur.

Misyoner okulları Beyrut'ta gayrimüslim cemaatlerin büyük bir kısmına eğitim vermiştir. Dolayısıyla "Hıristiyan misyonerlerin ve kurdukları okulların [...] rolü Batılılaşmayı hızlandırmakta önemli olmakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat döneminde başlattığı çok daha kapsamlı eğitimi modernleştirme çabalarına göre çok zayıftı"[136] diyen Karl Barbir'in

135 Ihsanoğlu, *a.g.e.*, s. 36-37.

136 Karl Barbir, "Bellek, Miras ve Tarih: Arap Dünyasında Osmanlı Mirası", *İmpa-*

bu sözleri, Beyrut vilayetinde ve gayrimüslimler için geçerli sayılmamalı, buna karşılık Osmanlı devlet okullarını öne çıkartan, misyonerlerin Batılı fikirlerin taşınmasında tek araç olmadıkları gibi en önemlisi dahi olmadıklarına dair haklı bir vurgu olarak anlaşılmalıdır.

Osmanlı Devleti'nin misyoner faaliyetlerine paralel olarak Suriye'den çok Beyrut'ta okul açması Beyrut'u eğitim açısından İstanbul'dan sonraki en zengin bölge haline getirmiş; öyle ki 19. yüzyılın başlarındaki Mısır'la olan ilişki tersine dönmüş; eğitim için Mısır'a gitmek yerine, bu sefer, Mısır'dan Beyrut'a öğrenci gelmeye başlamıştır.[137]

---

*ratorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası* içinde, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 152.

137 *SVB*, h1310 [1893].

**TABLO 4**
**Suriye'de Gayrimüslim Okulları***
**(Tüm Okulların Listesi-1)**

| | | | *İbtidai* | | *Rüşdi* | | *İdadi* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Liva* | *Kaza* | *Milleti* | *E* | *K* | *E* | *K* | *E* | *K* | *Kuruluşu* |
| Hama | Hama | Rum Ortodoks | | | | | 120 | | Kadim |
| | Hums | | 45 | | | | | | 1891 |
| | | | 49 | | | | | | 1882 |
| | | | 300 | | | | | | Kadim |
| | | | 50 | | | | | | Kadim |
| | | | | 225 | | | | | Kadim |
| | | | | 40 | | | | | 1885 |
| | | | | 45 | | | | | 1794 |
| | | | 110 | | | | | | Kadim |
| | | | 53 | | | | | | 1882 |
| | | | 25 | | | | | | 1882 |
| | | | 40 | | | | | | Kadim |
| | | | 35 | | | | | | Kadim |
| | | | 37 | | | | | | Kadim |
| | | | 28 | | | | | | Kadim |
| | | | 34 | | | | | | Bilinmiyor |
| | | Süryan | 72 | | | | | | Kadim |
| Havran | Aclun | Katolik | 21 | | | | | | 1897 |
| | | Latin | 31 | | | | | | 1883 |
| | | | 48 | | | | | | 1889 |
| | | | 26 | | | | | | 1887 |
| | | | | 37 | | | | | 1889 |
| | | | 25 | | | | | | 1883 |

(*) Aşağıda sunulan eğitimle ilgili 4-14 no'lu tablolar şu kaynaktaki bilgilerin derlenmesi ile hazırlanmıştır: *Salname-i Nazaret-i Maarif-i Umumiye*, 6. sene, Asr Matbaası, İstanbul, h1321 (m1903).

**E**: Erkek öğrenci sayısı, **K**: Kız öğrenci sayısı.

**TABLO 4 (devamı)**
**(Tüm Okulların Listesi-2)**

| | | | *İbtidai* | | *Rüşdi* | | *İdadi* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Liva* | *Kaza* | *Milleti* | *E* | *K* | *E* | *K* | *E* | *K* | *Kuruluşu* |
| Havran (devamı) | Aclun (devamı) | Rum Ortodoks | 30 | | | | | | 1882 |
| | | | 32 | | | | | | 1882 |
| | | | 22 | | | | | | 1881 |
| | | | 24 | | | | | | 1882 |
| | | | 23 | | | | | | 1882 |
| | | | 27 | | | | | | 1881 |
| | | | 28 | | | | | | 1882 |
| | | | 29 | | | | | | 1882 |
| | | | 30 | | | | | | 1882 |
| | Basr-el Harir | Katolik | 23 | | | | | | 1892 |
| Kerek | Kerek | Latin | 60 | | | | | | 1876 |
| | | Rum Ortodoks | 90 | | | | | | Bilinmiyor |
| | | | | 55 | | | | | Bilinmiyor |
| | Salt | Latin | 115 | | | | | | 1867 |
| | | | | 67 | | | | | 1868 |
| | | | | 65 | | | | | 1872 |
| | | | | 70 | | | | | 1872 |
| | | | 112 | | | | | | 1872 |
| | | | 60 | 1 | | | | | 1872 |
| | | Rum Ortodoks | 70 | | | | | | 1877 |
| | | | | 30 | | | | | 1877 |
| Şam | Bealbek | Katolik | 27 | | | | | | 1869 |
| | | | 28 | | | | | | 1864 |
| | | | 49 | | | | | | 1862 |
| | | | 32 | | | | | | 1869 |
| | | | 34 | | | | | | 1864 |
| | Bekaa | | 22 | | | | | | 1860 |
| | | | 17 | | | | | | 1870 |
| | | | 15 | | | | | | 1870 |
| | | | 22 | | | | | | 1884 |
| | | | 17 | | | | | | 1875 |
| | | | 33 | | | | | | 1865 |
| | Haşbeya | | 26 | | | | | | 1874 |

**TABLO 4 (devamı)**
**(Tüm Okulların Listesi-3)**

| | | | *İbtidai* | | *Rüşdi* | | *İdadi* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Liva* | *Kaza* | *Milleti* | *E* | *K* | *E* | *K* | *E* | *K* | *Kuruluşu* |
| Şam (devamı) | Haşbeya (devamı) | Rum Ortodoks | 85 | | | | | | 1865 |
| | | Katolik | 25 | | | | | | 1874 |
| | | | 15 | | | | | | 1888 |
| | | Rum Ortodoks | 40 | | | | | | Kadim |
| | Şam | Ermeni | 20 | | | | | | 1884 |
| | | Musevi | | | 229 | 80 | | | 1882 |
| | | | | | 360 | | | | 1879 |
| | | | 45 | | | | | | 1884 |
| | | | | | 50 | | | | 1860 |
| | | Rum Katolik | | | | | 30 | | 1875 |
| | | Rum Ortodoks | | | | | 140 | | 1861 |
| | | | | 120 | | | | | 1861 |
| | | | | 60 | | | | | 1835 |
| | | | 100 | | | | | | Kadim |
| | | | 80 | | | | | | 1861 |
| | V. el Acm | Süryan Katolik | 31 | | | | | | Kadim |
| Toplam | 1.510 | | 441 | 180 | 639 | 80 | 170 | 0 | |

(72 okulda 3.496 erkek ve 895 kız öğrenci)

**TABLO 5**
**Suriye Vilayetinde Yabancı Okullar**
**(Tüm Okulların Listesi-1)**

| | | | *İbtidai* | | *Rüşdi* | | *İdadi* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Liva* | *Kaza* | *Milleti* | *E* | *K* | *E* | *K* | *E* | *K* | *Kuruluşu* |
| Hama | Hums | Amerika | | | | 60 | | | 1876 |
| | | | | 35 | | | | | 1868 |
| | | | 45 | | | | | | 1858 |
| | | | 45 | | | | | | 1882 |
| Kerek | Salt | İngiltere | 94 | | | | | | 1864 |
| | | | | 50 | | | | | 1864 |
| | | | 60 | | | | | | 1876 |
| Şam | Bealbek | Amerika | 45 | | | | | | 1873 |
| | | | 25 | | | | | | 1873 |
| | | | 25 | | | | | | 1890 |
| | | | 30 | | | | | | 1861 |
| | | | 26 | | | | | | 1881 |
| | | | 27 | | | | | | 1873 |
| | | | 29 | | | | | | 1878 |
| | | | 31 | | | | | | 1861 |
| | | | 22 | | | | | | 1861 |
| | | | 23 | | | | | | 1868 |
| | | | 19 | | | | | | 1881 |
| | Bekaa | | 25 | | | | | | 1869 |
| | | | 20 | | | | | | 1868 |
| | | | 30 | | | | | | 1870 |
| | | | 19 | | | | | | 1870 |
| | | | 24 | | | | | | 1868 |
| | | | 35 | | | | | | 1868 |
| | | | 37 | | | | | | 1870 |
| | Haşbeya | | 55 | | | | | | 1884 |
| | | | 30 | | | | | | 1872 |
| | | | 37 | | | | | | |
| | | | 60 | | | | | | |
| | Nebk | | | | 30 | 15 | | | 1856 |
| | | | | | 40 | 25 | | | 1868 |
| | | | | | 37 | 18 | | | 1856 |

**E**: Erkek öğrenci sayısı, **K**: Kız öğrenci sayısı.

**TABLO 5 (devamı)**
**(Tüm Okulların Listesi-2)**

| | | | *İbtidai* | | *Rüşdi* | | *İdadi* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Liva* | *Kaza* | *Milleti* | *E* | *K* | *E* | *K* | *E* | *K* | *Kuruluşu* |
| Şam (devamı) | Raşeya | Amerika | | | 39 | | | | 1863 |
| | | | | | | 45 | | | 1863 |
| | | | | | 20 | 10 | | | 1881 |
| | | | | | 22 | 12 | | | 1875 |
| | Şam | | | | | | 72 | | 1846 |
| | | | | | | | | 80 | 1853 |
| | Vadi el-Acm | | | | 20 | 10 | | | 1878 |
| | | | | | 30 | 20 | | | 1874 |
| | | | | | 15 | 10 | | | 1863 |
| Toplam | 405 | | 0 | 0 | 146 | 107 | 72 | 80 | |

41 okulda (1.243 erkek 390 kız) 1.633 öğrenci.

**TABLO 6**
**Suriye'de Hamidiye Döneminde Açılan Devlet Okulları**

| | | *İbtidai* | | | *Rüşdi* | | *İdadi* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Liva* | *Kaza* | *E* | *K* | *K+E* | *E* | *K* | *E* | *K* |
| Hama | Hama | 3 | | | | | 1 | |
| Havran | Aclun | 2 | | 2 | | | | |
| | Ahire | 1 | | | | | | |
| | Basr | 1 | | | | | | |
| | Dera | 1 | | | | | | |
| | Havran | 2 | | | | | | |
| | Kuneytra | 8 | | | 1 | | | |
| | Maan | 2 | | | | | | |
| | Salhut | 7 | | | | | | |
| | Salt | 1 | | | | | | |
| | Suveyde | 1 | | | | | | |
| | Tufile | 1 | | | | | | |
| Kerek | Kerek | 10 | | | 1 | | | |
| | Salt | 2 | | | | | | |
| Şam | Bealbek | | 1 | | 1 | | | |
| | Beka'a | 5 | | | | | | |
| | Duma | 2 | | | | | | |
| | Haşbeya | 1 | 1 | | | | | |
| | Raşeya | 1 | | | | | | |
| | Şam | | | | | | 1 | |
| | Vadi | 1 | | | | | | |
| Toplam | | 52 | 2 | 2 | 3 | 0 | 2 | 0 |

E: Erkek öğrenci sayısı, K: Kız öğrenci sayısı.
Toplam: 5 adeti kızlar için olmak üzere 61 okul.

Listede yer almayan diğer okullar:

| | |
|---|---|
| Hums Mekteb-i Rüşdisi | 43 öğrenci |
| Şam-ı Şerif Kız Sanayi Mektebi | Öğrenci sayısı bilinmiyor, iki öğretmenli |
| Şam-ı Şerif Rüşdiye-i Askeriyesi | 379 öğrenci |
| Şam Islahhanesi | 135 kişi |

**TABLO 7**
**Suriye Vilayeti İçin Karşılaştırmalı Okul Tabloları**

| | *İbtidai* | *Rüşdi* | *İdadi* | *Sanayi Mektebi* | *Medrese* |
|---|---|---|---|---|---|
| Gayrimüslim | 66 | 3 | 3 | | |
| Yabancı | 28 | 11 | 2 | | |
| Hamidiye | 56 | 3 | 2 | | |
| Medrese | | | | | 47 |

| | |
|---|---|
| Toplam öğrenci sayıları: | |
| Yabancı okullar | 1.633 |
| Gayrımüslim cemaat okulları | 4.391 |
| Medreseler | 201 |
| Devlet okulları ve özel Müslüman okulları* | 16.520 |
| Toplam öğrenci sayısı | 22.745 |

(*) İlgili kaynakta verilen toplam öğrenci sayısından hareketle elde edilmiş rakamdır.

**TABLO 8**
**Beyrut'ta Devlet Okulları ve Özel Müslüman Okulları**

| | | İdadiyeler | | Rüşdiyeler | | | Medreseler | | Özel Müslüman okulları | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Öğrenci sayısı | | | Askeri | Enas | | | İbtidaiye | | İbtidaiye + rüşdiye | | Rüşdiye | | Rüşdiye + idadiye | |
| Sancağı | Kazası | Msl. | GMsl | Öğ. Sy. | Öğ. Sy. | Öğ. Sy. | Ok. Sy. | Öğ. Sy | Ok. Sy. | Öğ. Sy. | Ok. Sy. | Öğ. Sy. | Ok. Sy. | Öğ. Sy. | Ok. Sy. | Öğ. Sy. |
| Beyrut | Beyrut | 292 | 6 | | 81 | 167 | | | 5 | 510 | 9 | 690 | 2 | 210 | 1 | 150 |
| | Sur | | | 52 | | | | | 6 | 180 | | | | | | |
| | Merciun | | | | | | 2 | 150 | 2 | 60 | | | | | | |
| | Sayda | | | | | | | | | | 3 | 620 | | | | |
| Laskiye | Laskiye | 119 | 1 | | | 95 | | 20 | 2 | 50 | 9 | 488 | | | | |
| | Ceble | | | 20 | | | | | | | | | | | | |
| | Merkeb | | | 15 | | | | | | | | | | | | |
| | Sahyun | | | 15 | | | | | | | | | | | | |
| Nablus | Nablus | 212 | | | | | 2 | 70 | | | | | | | | |
| | Cenin | | 2 | 10 | | | | | | | | | | | | |
| Trablusşam | Trablusşam | 283 | 0 | | | | 10 | 76 | | | | | | | | |
| Akka | Akka | 67 | 0 | | | 35 | 1 | 0 | | | | | | | | |
| | Hayfa | | | 24 | | | | | 1 | 50 | | | | | | |
| | Nasıra | | | 20 | | | | | | | | | | | | |
| | Taberiye | | | 17 | | | 1 | 7 | | | | | | | | |
| | Safed | | | 30 | | | 1 | 35 | 1 | 50 | | | | | | |
| Toplam | | 973 | 9 | 203 | 81 | 297 | 17 | 358 | 17 | 900 | 21 | 1798 | 2 | 210 | 1 | 150 |

**Öğ.Sy.**: Öğrenci sayısı, **Ok Sy**: Okul sayısı, **Msl**: Müslüman, **GMsl**: Gayrimüslim.
Öğrenci sayıları: Devlet Okulları 1.563, özel Müslüman okulları 3.058, Medreseler 358.

**TABLO 9**
**Beyrut'ta Gayri Müslim Okulları**

| | | *İbtidai* | | *İbtidai + rüşdi* | | *Rüşdi* | | *İdadi* | | *Yüksek okul* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Sancağı* | *Kazası* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* |
| Beyrut | Beyrut | 19 | 2.198 | | | 1 | 320 | 3 | 706 | 1 | 20 |
| | Sur | 2 | 140 | | | | | | | | |
| | Merciun | 2 | 420 | | | | | | | | |
| | Sayda | 3 | 140 | | | | | | | | |
| Laskiye | Laskiye | | | | | | | | | | |
| | Ceble | | | | | | | | | | |
| | Merkeb | | | | | | | | | | |
| | Sahyun | | | | | | | | | | |
| Nablus | Nablus | 1 | 10 | | | | | | | | |
| | Cenin | 1 | 7 | | | | | | | | |
| Trablusşam | Trablusşam | 6 | 1.110 | | | | | | | | |
| | Hısn el Ekrad | 1 | 70 | | | | | | | | |
| | Akka | 6 | 596 | | | 1 | 195 | | | | |
| | Safite | | | | | 1 | 160 | | | | |
| Akka | Akka | 2 | 106 | | | 1 | 102 | | | | |
| | Hayfa | | | | | 1 | 50 | | | | |
| | Nasıra | 2 | 157 | 2 | 172 | | | | | | |
| | Taberiye | 2 | 39 | | | | | | | | |
| | Safed | 1 | 55 | | | | | | | | |
| Toplam | | 48 | 5.048 | 2 | 172 | 5 | 827 | 3 | 706 | 1 | 20 |

**Öğ.Sy.**: Öğrenci sayısı, **Ok Sy**: Okul sayısı.
Öğrenci Sayısı: 6.773.

**TABLO 10**
**Beyrut'ta Cemaatlere Göre Gayrimüslim Okul İstatistikleri**

| | *Maruni* | | *Süryan* | | *Katolik* | | *Ortodoks* | | *Musevi* | | *Rum Ortodoks* | | *Protestan* | | *Bilinmeyen* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* |
| İbtidai | 720 | 6 | 30 | 1 | 539 | 9 | 590 | 5 | 865 | 6 | 2.178 | 19 | 75 | 1 | 51 | 1 |
| Rüşdi | | | | | | | 320 | 1 | | | 587 | 5 | 92 | 1 | | |
| İdadi | 300 | 1 | | | 186 | 1 | 220 | 1 | | | | | | | | |
| Yüksek okul | 20 | 1 | | | | | | | | | | | | | | |
| Toplam | 1.040 | 8 | 30 | 1 | 725 | 10 | 1.130 | 7 | 865 | 6 | 2.765 | 24 | 167 | 2 | 51 | 1 |

**Öğ.Sy.**: Öğrenci sayısı, **OS**: Okul sayısı.
Toplam öğrenci sayısı 6.831, toplam okul sayısı 59.

**TABLO 11**
**Beyrut'ta Yabancı Okullar**

| | | *İbtidai* | | *İbtidai + rüşdi* | | *Rüşdi* | | *Rüşdi + idadi* | | *İbtidai + rüşdi + idadi* | | *İbtidai + idadi* | | *İdadi* | | *Yüksek okul* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Sancağı* | *Kazası* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok.Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* | *Ok. Sy.* | *Öğ. Sy.* |
| Beyrut | Beyrut | 20 | 4.060 | | | 6 | 911 | | | 1 | 1.800 | 1 | 385 | 5 | 1.103 | 3 | 1.810 |
| | Sur | 3 | 210 | | | | | | | | | | | | | | |
| | Merciun | 2 | 180 | | | | | | | | | | | | | | |
| | Sayda | 10 | 546 | | | | | | | | | | | 2 | 184 | | |
| Laskiye | Laskiye | 1 | 65 | 2 | 320 | | | | | | | 3 | 225 | | | | |
| | Ceble | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Merkeb | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Sahyun | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Nablus | Nablus | 20 | 377 | | | | | | | | | | | | | | |
| | Cenin | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Trablusşam | Trablusşam | 1 | 85 | | | 3 | 310 | | | | | | | 2 | 745 | | |
| | Hısn el Ekrad | 2 | 85 | | | | | | | | | | | | | | |
| | Akka | 3 | 185 | | | | | | | | | | | | | | |
| | Safite | 3 | 123 | | | | | | | | | | | | | | |
| Akka | Akka | 4 | 295 | | | 5 | 860 | | | | | | | | | | |
| | Hayfa | 6 | 510 | | | 2 | 380 | | | | | | | | | | |
| | Nasıra | 3 | 278 | 2 | 282 | | | 5 | 408 | | | | | | | | |
| | Taberiye | 2 | 415 | | | | | | | | | | | | | | |
| | Safd | 1 | 294 | | | | | | | | | | | | | | |
| Toplam | | 81 | 7.708 | 4 | 602 | 16 | 2.461 | 5 | 408 | 1 | 1.800 | 4 | 610 | 9 | 2.032 | 3 | 1.810 |

**Öğ.Sy.**: Öğrenci sayısı, **Ok Sy**: Okul sayısı.
Öğrenci sayısı: 17.431.

## TABLO 12
### Beyrut'ta Milletlere Göre Yabancı Okul İstatistikleri

| | *Katolik* | | *Latin* | | *Fransız* | | *Latin-Fransız* | | *Fransız-Marunî* | | *İtalya* | | *Protestan* | | *Protestan-İngiliz* | | *İngiltere* | | *Amerikan* | | *Almanya* | | *Rum Ortodoks* | | *Rusya* | | *İran* | | *Alyans* | | *Musevi* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* | *Öğ.Sy.* | *OS* |
| İbtidai | 200 | 1 | 3.684 | 11 | 655 | 14 | 210 | 3 | | | 40 | 1 | 881 | 9 | 346 | 9 | 850 | 13 | 916 | 19 | 30 | 1 | 1.049 | 5 | 435 | 5 | 20 | 1 | 294 | 1 | 295 | 1 |
| Rüşdi | | | 600 | 1 | 1.326 | 11 | | | | | | | 662 | 6 | | | 49 | 1 | 190 | 2 | | | | | 340 | 4 | | | | | | |
| İdadi | | | 1.187 | 2 | 1.044 | 7 | | | 200 | 1 | | | 115 | 1 | | | 49 | 1 | 239 | 4 | | | | | 30 | 1 | | | | | | |
| Yüksek okul | 1.000 | 1 | 180 | 1 | | | | | | | | | 315 | 1 | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Toplam | 1.200 | 2 | 5.651 | 15 | 3.025 | 32 | 210 | 3 | 200 | 1 | 40 | 1 | 1.973 | 17 | 346 | 9 | 948 | 15 | 1.345 | 25 | 30 | 1 | 1.049 | 5 | 805 | 10 | 20 | 1 | 294 | 1 | 295 | 1 |
| | | | | | (13) | | (26) | | | | | | | | (15) | | | (14) | | | (23) | | | | | (7) | | | | | | |

**Öğ.Sy.**: Öğrenci Sayısı, **OS**: Okul Sayısı

– Öğrenci sayısı 17.341, okul sayısı 94 ibtidai, 25 rüşdi, 17 idadi ve 3 yüksek okul 139 (gerçek rakam 123)'dur.

– Farklı derecelerde eğitim veren (örneğin hem ibtidai hem rüşdi eğitimi veren) okulların öğrenci sayısı bölünerek yazılmıştır. Okul sayılarında ise okul hem ibtidai okullar arasında hem de rüşdi okullar arasında gösterilmiştir bu yüzden okul sayısı olduğundan fazla çıkmıştır. Aşağıda parantez içinde gerçek okul sayıları verilmiştir.

**TABLO 13**
**Beyrut'ta Hamidiye Döneminde Açılan Okullar**

| *Sancağı* | *Kazası* | *İbtidai* | *Rüşdi* | *İdadi* | *Yüksek okul* |
|---|---|---|---|---|---|
| Beyrut | Beyrut | 23 | | 1 | 1 |
| | Sur | 8 | | | |
| | Merciun | 7 | | | |
| | Sayda | 6 | | | |
| Laskiye | Laskiye | 14 | 1 | 1 | |
| | Ceble | 9 | 1 | | |
| | Merkeb | 9 | 1 | | |
| | Sahyun | 7 | 1 | | |
| Nablus | Nablus | 31 | 2 | 1 | |
| | Cenin | 39 | 1 | | |
| | Cemain | 28 | | | |
| | Ben-i Sa'b | 10 | | | |
| Trablusşam | Trablusşam | 4 | | 1 | |
| | Hısn-el Ekrad | | | | |
| | Akka | | | | |
| | Safite | | | | |
| Akka | Akka | 12 | 1 | | |
| | Hayfa | 2 | 1 | | |
| | Nasıra | 3 | 1 | | |
| | Taberiye | 6 | | | |
| | Safed | 2 | 1 | | |
| Toplam | | 220 | 11 | 4 | 1 |
| Toplam okul sayısı | | | | | 236 |

Öğrenci sayısı: Tahmini 9.500.

**TABLO 14**
**Beyrut'taki Okulların Sınıflandırılması**
**(Vilayet Geneli İçin Özet)**

| | *İbtidai* | *Rüşdi* | *İdadi* | *Yüksek eğitim* | *Medrese* | *Toplam** | *Öğrenci sayısı* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| G.Müslim | 50 | 7 | 3 | 1 | | 59 (57) | 6.773 | |
| Yabancı | 90 | 26 | 19 | 3 | | 138(123) | 17.431 | 24.204(% 63) |
| Halihazır | | 12 | 5 | | | 17(17) | 1.563 | |
| Özel Müslüman | 38 | 24 | 1 | | | 63(41) | 3.058 | |
| Hamidiye | 220 | 11 | 4 | 1 | | 236(236) | 9.393 | ** |
| Medreseler | | | | | 17 | 17(17) | 358 | 14.372(% 37) |
| | | | | | | | 38.576 | 38.576 |

(*) Birden çok derecede eğitim veren, örneğin hem ibtidai hem de rüşdi eğitimi veren okullar her iki grupta da gösterildiğinden okul sayısı fiili okul sayısından fazla görünmektedir. Gerçek okul sayısı parantez içinde verilmiştir.

(**) Hamidiye döneminde açılan okulların öğrenci kapasitesi verilmemiştir. Ancak Maarif Salnamesinde vilayette 38576 öğrenci olduğu bilgisi verildiğinden bu okullarda 9.393 ya da buna yakın bir rakamda öğrenci olduğu tahmin edilebilir.

## *İKİNCİ KISIM*

# *Arapların Gelecek Tahayyülünde İki Dönüm Noktası: Lübnan-Şam Olayları ve Osmanlı-Rus Savaşı*

BEŞİNCİ BÖLÜM

# CEMAATLER ARASI İLİŞKİLERDE DENGENİN BOZULMASI

## Gayrimüslimlere karşı Müslüman tepkisinin gelişimi

Osmanlı millet sistemi farklılıkları hatırlatan, vurgulayan ve koruyan bir sistemdi.[1] Millet şeklindeki örgütlenme, bilindiği gibi, dinsel bir ayrıma dayanmaktaydı. Rum Ortodoks Patrikhanesi egemenliği altındaki *Rum Ortodoks* milleti, Ortodoks olmayan bütün Doğu Hıristiyanlarını kapsayan *Ermeni* milleti ve son olarak da *Musevi* milleti 15. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin imparatorluğa dönüşümü sırasında kurulmuş ve bu dönüşüme hizmet etmişti.[2]

Her ne kadar dinsel bir temele dayansa da, millet sistemi, cemaatleri dinsel sınırlar içine hapsederek etnik yapılarını yok sayan bir sistem değildi. Birbirlerinden adeta "kompartımanlar" halinde ayrılmış olan milletlerin kendileri dahi tek tek önemli içsel farklılıklar barındırmakta, homojen olmayan birimler olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu sistem cemaatler arasın-

1 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "millet" sistemi üzerine kısa bir özet için bkz. Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", s. 996-1001.

2 Kemal H. Karpat, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, çev. Recep Boztemur, İmge K., Ankara, 2001, s. 59.

daki etnik farklılıkları ortadan kaldırmak bir yana, bu farklılıkların korunmasından yana tavır alabilmekteydi. Ortodoks ve Ermeni milletleri etnik ve dile dayalı yapıları izleyen altbölümlere (papazlara ya da rahiplere tahsis edilen bölgelere) ayrılmaktaydı. Böylece Ortodoks milletinin bir parçası olan Sırplar 18. yüzyıla kadar, 150 yıl boyunca kendi kiliselerine sahip olmuş, Bulgarca, Ulahça, Sırpça konuşulan bölgeler ayrı ruhban bölgeleri olarak örgütlenmişti. Osmanlı Devleti'nin milletler politikasının bu yönü Ortadoğu topraklarında daha belirgindir.

> Ortadoğu Hıristiyan grupları mini-ulus gibiydiler. [...] Ermeni, Gürcü, Süryani gibi cemaatlerin batraları (patrikleri) ve mutanları (rahipleri) [...] Ermeni Patrikhanesi'ne bağlılıkları yalnızca görünüşte kalan, cemaatleri üzerinde geniş yetkeye sahip resmî dinsel cemaat önderleriydi.[3]

Cemaatler arasındaki çatışmanın ve hak tecavüzlerinin önüne geçmek için Osmanlı Devleti'nin uyguladığı yöntem açıkça belirlenmiş sınırlar koymak ve bu sınırların belirsizleşmesini engellemek üzere dinsel ve toplumsal farklılıkları artırmaktı. Farklılıklar yalnızca korunmuyor aynı zamanda resmîleştiriliyordu.[4]

Gayrimüslimler belirli renkte giysiler giymek, kentlerde ata binmemek, atla Müslümanların yanından geçememek, kaldırımdan yürüyememek gibi aşağılayıcı sınırlamalara maruzdu ve bu sınırları aşanlar cezalandırılıyor, gayrimüslimlerin aşağı statüsü çeşitli şekillerde hatırlatılıyordu.[5] Bu durumda çatış-

3 *A.g.e.*, Ayrıca Bkz. Lewis, *Ortadoğu*, s. 251.

4 Karpat, *a.g.e.*, s. 61.

5 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrımüslim Teb'anın Yönetimi*, Risale Yayınları, İstanbul, 1990, s. 48. Osmanlı sarayınca kılık kıyafet meselesi zaman zaman "Müslümanlara benzememek" kıstasına göre değerlendirilirken, zaman zaman da gayrimüslimlere belirli kesin renklerin dayatıldığı görülmektedir. Örneğin III. Selim devrinde şapka ve ayakkabılar, Ermeniler için kırmızı, Rumlar için siyah, Yahudiler için mavi olmalıydı. Kılık kıyafet sosyal hayattaki tek kısıtlama değildi. Hamamda nalınsız gezmelerinin şart koşulduğu ya da yaptıracakları evlerin boyutları ve renkleri ile ilgili düzenlemelerin de yapıldığı bilinmektedir. Kılık kıyafetle ilgili sınırlamaların, bir taraftan devlet memurluklarına hem Müslüman hem de gayrimüslimlerin alınması, diğer taraftan ise tüm memurlara ortak bir kıyafet yönetmeliğinin uygulanmasıyla gevşediği görülecektir. *A.g.e.*, s. 48-49.

madan kaçınmak için gayrimüslimler, gösterişsiz giysiler giyiyor, gösterişsiz evlerde yaşıyor ve millet sistemi içerisinde kendi içişleriyle uğraşıyorlardı.

Gayrimüslim cemaatlerin en temkinlileri olarak, imparatorluğun hemen her yerinde olduğu gibi Suriye'de de Hıristiyan-Müslüman kutuplaşmalarının dışında kalmayı başarmış olan Yahudileri diğer gayrimüslimlerden ayırmak gerekir;[6] en azından Suriye'deki Müslümanlar bu ayrımı yapmışlardır. Giyim kuşam serbest bırakıldığında geleneksel sınırlamaları en son terk edenler Yahudiler olmuştu. Yahudiler gösterişli sinagoglar inşa etmedikleri gibi, ibadetlerini gözden ırak yapmaya da özen göstermişlerdi. Diğer taraftan bu cemaat, şiddet olaylarının dışında kalmak için Müslüman eşrafa korunma karşılığında sürekli olarak bir para ödemesinde bulunmuştu. Bu ödemeler Halep ve Şam'daki olaylar sırasında çok artmış, ama Yahudileri korumakta etkili olmuştu.[7] 1860 olayları sonrasındaki cezalandırmalarda da Yahudiler, masum olduklarından (yabancı konsoloslukların da şahitliği üzerine) cezai vergiyi vermekten bağışık tutulmuşlardı. Ancak sonradan Fuat Paşa tarafından çağrılan cemaat liderleri, Paşa'nın bahşedeceği masumiyetlerini ilan eden bir "buyruldu" ya da yabancı gazetelerde verilecek bir ilan karşılığında toplam olarak 150.000 kuruş katkı yapmak isteyen gönüllüler olmaya ikna edilmişlerdi.[8]

Tanzimat reformları Yahudilerde yeni siyasi talepler yaratmadığı gibi, bu cemaatin üyeleri yeni kazanımlarından faydalanmakta da aceleci davranmadılar. Her fırsatta Osmanlıya sadakatlerini dile getirdiler ve Müslüman-Hıristiyan gerilim dönemlerinde Müslümanlardan yana durarak sempati kazandılar.

---

6 Niyazi Berkes Tanzimat'ın gayrimüslim cemaatlerde yarattığı değişimi imparatorluğun bütünü için açıklarken bu değişimin "Müslüman olmayan (daha doğrusu, Musevilerin bu işe karışmamaları bakımından, sadece Hıristiyan olan) halklar" arasında görüldüğünden söz etmektedir. Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, t.y., s. 223.

7 Moshe Maoz, "Intercommunal Relations in Ottoman Syria During The Tanzimat Era: Social end Economic Factors", Ed. Halil Inalcık-Osman Okyar, *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920): Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1977, s. 209.

8 *FO* 78/1586, No. 25 içinde; Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 9 Eylül 1861.

Bunun ödülünü almalarının bir başka şekli de kendilerinin Hıristiyanlarla gerilimlerinde Müslümanların desteğini yanlarında görmeleri oldu.[9]

Ancak Hıristiyanların tutumu Yahudilerin tutumunun tam tersiydi. Tanzimat'la gelen ve Islahat Fermanı'yla onaylanan özgürlüklerini derhal kullanmaya ve Müslümanların önünde sergilemeye başladılar. Meyhaneler, tavernalar, yeşil giysiler içinde dolaşan Hıristiyanlar, çan sesleri, Müslümanların yaşam alanlarında kutlanan Hıristiyan bayramları... bütün bunlar söz konusu dönemin Suriye'sinin kaldıramayacağı şeylerdi. Nitekim bazı konsolosluk raporlarında Hıristiyanların Müslümanları kışkırttıklarından söz edilmekteydi.[10] Örneğin eşitlikle birlikte gündeme gelen gayrimüslimlerin askerlik hizmeti meselesinin hizmet yerine *bedel* ödemek şeklinde uygulanması kararlaştırılmışken ve Yahudiler buna hemen riayet etmişken, Suriye'deki Hıristiyanlar *bedel* ödemeyip Müslümanlar gibi askerlik yapmak istemişlerdi. Askerlik yapmak istemeleri belki çok samimi değildi; ama askerlik vergisini vermemekte ısrarlı davranmışlardı.[11] Hemen hemen tüm Arap topraklarında *bedel-i askerî*'nin toplanmasında büyük güçlük çekilmiş, sözgelimi devletin Hıristiyanlara göreceli olarak daha çok baskı yapabildiği Halep'te bile 1856 ile 1862 arasında hiç *bedel-i askerî* toplanamamıştı.[12] Hıristiyanların *bedel* ödemeyi reddetmeleri Müslümanlar (ve sonradan idam edilecek olan Osmanlı valisi) tarafından isyan olarak değerlendirilmiş ve Şam'daki 1860 olaylarının nedenlerinden biri olmuştu.[13]

19. yüzyılın ikinci yarısında şiddet olaylarının içine çekilen Hıristiyanlar belli bir mezheple sınırlı kalmamıştı. 1860'ta Lübnan'da patlak veren ve sonradan Şam'a sıçrayan olaylar sırasında Ortodokslar Katolik Marunilerin, Sünni ve Şiiler ise Dürzi-

9 Maoz, "Intercommunal...", s. 209.

10 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 203.

11 *A.g.e.*, s. 204.

12 Ufuk Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2000, s. 92.

13 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 203.

lerin yanında yer almıştı. Olayların sonunda sayıca az olan Protestanların da kayıp verdiği görülmüştü.[14] Otoriteyi sağlayabilecek güçlerden Şihablar Hıristiyanların tarafında saf tutarken, bölgedeki Osmanlı görevlileri Dürzilerin yanında yer almış, böylece nüfusun ezici bir çoğunluğunu kapsayan kutuplaşma tamamlanmıştı.[15]

* * *

Cemaatler arasındaki ilk geçimsizlik tohumları, 17. yüzyılın ortalarından itibaren hızlanan Hıristiyan misyoner faaliyetleri ve sonuç olarak bazı Dürzilerin Hıristiyanlığa geçişi ile birlikte atılmıştı. Bununla birlikte bölgedeki cemaatler zaman zaman Osmanlı idaresine ayaklansalar da 18. yüzyılın sonlarına kadar kendi aralarındaki barışçı ilişkiyi korumuşlardı.[16] Cemaatler arası ilişkilerde bir kutuplaşma yaratan gelişmeler 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştı.[17]

Cemaatler arası ilişkileri kökten etkileyen bir faktör 1830'da tesis edilen Suriye'deki Mısır yönetimiydi ve süre açısından kısa olsa da bu dönem bölge üzerinde kalıcı etkiler yaratmıştı. Uygulanan dışa açılma politikası Hıristiyanların lehine sonuçlar doğurarak ilerlemişti. Hıristiyanlar daha önce Müslümanlardan ayrı olarak bir bedel ödemekte, buna karşılık askere alınmamaktaydılar. İbrahim Paşa bunu da kaldırarak herhangi bir isyana karşı kullanmak üzere Hıristiyanları silahlandırmıştı.

Suriyeliler İbrahim Paşa yönetiminin gayrimüslim-Müslü-

14 Jessup, *a.g.e.*, s. 216.

15 Albert Hourani, "Lebanon: Development of a Political Society", *The Emergence of the Modern Middle East*, University of California Press, Berkeley, 1981, s. 134.

16 Ülman, *a.g.e.*, s. 16.

17 Maanların Dürzi, Şihabların ise Sünni olmaları 19. yüzyılın gerilimlerinin öncesinde büyük bir önem taşımıyordu. Cebel'de şeyhler arasındaki ittifaklar mezheplere göre oluşmuş ittifaklar değildi, mezhep yapılanmalarını dikine kesmekteydi. İttifaklara dinsel amaçlarla değil, siyasi amaçlarla giriyorlardı ve bu siyasi amaçlarla dinsel farklılıklar arasında bir örtüşme bulunmamaktaydı. Dolayısıyla 19. yüzyıl öncesinde mücadeleler vardı, ama mezhepler arası kutuplaşma mevcut değildi. Bkz. Leila Fawaz, "Social Change in Countryside: Mount Lebanon in the Nineteenth Century", *CIÉPO: Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri*, Jean-Louis Bacqué-Grammont, İlber Ortaylı vd. (haz.), TTK, Ankara, 1994, s. 62.

man ayrımı konusundaki farklılığını daha başında görmüşlerdi. Osmanlı Devleti'nden izin aldığı halde halkın muhafazakârca tepkisi nedeniyle Şam'a girebilmek için 1829 tarihinden itibaren uygun bir zaman bekleyen İngiliz konsolosu Farren böylesi bir fırsatı ancak İbrahim Paşa'nın Suriye'ye egemen olmasıyla bulabilmişti:

> Selim Paşa'nın Şam'a sokmak istediği İngiliz Konsolosu, İbrahim Paşa gelene ve Arap ülkelerine hâkim olana kadar Beyrut'ta kaldı... Konsolos Şam'a 1249 Hicri yılı 21 Ramazan Cuma günü namazdan sonra girdi... Ertesi gün İngiliz bayrağı evin tepesine asılmıştı. Bayrakta kraliyet tacı, at ve aslan resmi bulunuyordu. Günler boyunca ahali gelip evi seyrediyordu. Öyle bir izdiham yaşanıyordu ki, neredeyse insanlar birbirlerinin üzerine çıkacaklardı. Konsolosun Şam'a girişi böyleydi.[18]

Bunun dışında Hıristiyanların, Mısırlılarla birlikte gelen eşitlik ve özgürlüğün verdiği coşkuyla yaptıkları bazı gösteriler, Şam'da ilk defa meyhane açılması, Şam müftüsünün evi olarak bilinen eve üst rütbeli bir Hıristiyanın yerleştirilmesi, sokaklarda içki içilmesi, savaştan dönen askerlerin camilere yerleştirilmesi, *ferde* vergisinin Müslümanlardan da alınması ve nihayet bunlara isyan edenlerin çok sert biçimde cezalandırılması Şam halkının sabrını taşıran, Müslümanların gayrimüslimlere karşı sahip olduğu üstünlüğün sembollerini yıkan olaylardı.

Sonuç olarak Suriyeliler Mısır yönetimini şöyle görmeye başlamışlardı:

> [Hace Hanna] Herkesin başıydı. Eli altındaki yazıcılar ve hademeler bir kısmı Keşmir şallarıyla, bir kısmı beyaz sarıklarla kuşanmış, bir kısmı da yönetim üyelerine has olan giysileri giyinmişlerdi. Hepsi atlara binip çarşıda dolaşıyordu. Hiçbir Müslüman bir şey diyemiyordu. İbrahim Paşa gelmeden önce Hıristiyan ve Yahudilerin böyle dolaşmaları yasaktı. Birbirlerine şöy-

18 *El Müzekkirat*, s. 68.

le demeye başladılar: kardeşim devlet artık Hıristiyanların devleti, Müslümanların devleti bitti.[19]

Yukarıda değinildiği gibi Osmanlı idaresinin yeniden tesis edilmesi, beklentilerin tersine Suriye'de eski düzenin yeniden tesis edilmesi anlamına gelmemişti. Tam tersine (başlarda Osmanlı Devleti'nin reformları uygulamak için ne askerî, ne ekonomik gücü yoksa da)[20] Tanzimat ve Islahat fermanları Mısır yönetimi ile gelen eşitliğe kıyasla daha kurumsal, daha kararlı ve daha istikrarlı bir cemaatler arası eşitlik dönemi açmak amacındaydı.

Islahat Fermanı'nın Suriye'de Müslümanlardan büyük tepkiler alabileceği ve şiddet olaylarına yol açabileceği İstanbul'da biliniyor ve ferman bu yönüyle eleştiriliyordu. Tanzimat Fermanı'nın kahramanı Reşit Paşa'ya göre Islahat Fermanı, "millet-i hâkime" ile "milel-i mahkûme" arasında fark bırakmayan düzenlemeleriyle fazla ileri gitmişti; bunlar, kuvvetli bir zorunluluk olmadıkça yapılmaması gereken şeylerdi. "Kuvvetli bir zorunluluk" olduğu zaman dahi şu göz önünde bulundurulmalıydı: "Bu madde Devlet-i aliyye'nin altı yüz senelik rengini tamamiyle zıdd-ı muhalif olan bir renge koyacak ve *ehl-i islâm ve hıristiyan beyninde ma'az-allahu ta'ala bir mukatele-i azime vuku'una sebeb olabilecek* bir emr-i cesim ve nazik olub [abç]", İstanbul ve Bosna ve Arnavutluk gibi yerlerde sorun çıkmazsa da "Şam, Halep ve Hıtta-i Irakiyyede ve Anadolu'nun pek çok yerlerinde" buna hafifçe teşebbüs edilmesi bile akla yatkın değildir.[21]

Tanzimat ve Islahat fermanlarının eşitlik yönünde verdikleri sözlerden cesaret alarak Maruniler ve diğer Hıristiyanlar ticari faaliyetlerini artırdılar, Avrupalılarla kârlı ilişkiler içine girdiler ve yeni eğitim kurumları kurdular. Böylece Mısır reformları ile *Ehl-i Zimme*'nin statüsünde yapılan değişiklikler Osmanlılarca onaylanmış, üstelik garanti altına alınmış oluyordu.

1830-1860 yılları arasında, Mısır yönetimiyle başlayan ve Osmanlı yönetiminde hızlanarak ilerleyen süreç içinde, en baş-

19 *El Müzekkirat*, s. 59-60.

20 Owen, *The Middle East...*, s. 80.

21 Reşid Paşa'nın layihasını aynen aktaran Cevdet Paşa, *Tezakir (1-12)*, s. 77.

ta ekonomik alanda olmak üzere, gayrimüslimlerin nüfuslarıyla orantısız bir şekilde ele geçirmeye başladıkları etkinlik, Müslümanlar arasında önemli bir hoşnutsuzluk sebebi haline geldi. Ticaret, bankacılık, kredi, kuyumculuk gibi işler, zamanla büyük oranda gayrimüslimlerin elinde toplanmaya başlamıştı. Öbür taraftan daha iyi eğitim almış olmaları sebebiyle gittikçe artan sayıda gayrimüslim devlet görevlerine alınıyor, hazine memurluğu, muhasebecilik, danışmanlık, kâtiplik gibi meslekleri işgal ediyordu.[22]

Başta bu gelişmeler geniş Müslüman kitlelerini çok rahatsız edecek türde ve nicelikte değildi. Buna karşılık, ulema, yerel idareci ve diğer ileri gelenlerden oluşan bir kesim gayrimüslimlerden gelen tehlikeye karşı daha hassastı. Gelişmeler karşısında bu kesim borç, bağış, koruma bedeli, fidye, özel türde vergiler ya da hediyeler istemek yoluyla gayrimüslimlerden para sızdırmaya başladı.[23] Zaten bu aynı şahıslar tarafından sömürülmekte olan Müslüman kitlelerin böyle bir şansı yoktu.[24] Ama gayrimüslimlerin hem ekonomik hayatta hem de devlet görevlerinde artan etkinlikleri, geleneksel olarak bu konumları elinde bulundurmuş olan ve kitleler üzerinde de nüfuzu olan eşrafın hoşnutsuzluğunun Hıristiyan-karşıtlığı şekline bürünmesine sebep olmuştu.[25]

---

22 Örneğin Şam'da 1860 karışıklığı sırasında vilayetin mali işleri tamamen felce uğramıştı. Çünkü bu görevler neredeyse tamamen Hıristiyanların elindeydi. Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 192-193.

23 Olaylar sırasında kitleye önderlik eden kimi liderlerin bu yolla Hıristiyanlara olan borçlarından kurtulmak isteyen bazı ileri gelenler olduğu düşünülebilir. Örneğin ileri gelenlerden Muhammed Ağa el Havasili'nin oğlu Mustafa Bey olaylar sonrasında Fuat Paşa tarafından idam edilmişti. Kadı sicillerine göre Mustafa Bey'in bıraktığı miras 140.000 kuruş iken, borçları 188.000 kuruştu ve bu borcun 83.000 kuruşu (% 44'ü) Hıristiyanlaraydı. Bkz. Abdul-Karim Rafeq, "Registers of Succession (Mukhallafât) and their Importance for Socio-Economic History: Two Samples from Damascus and Aleppo: 1277/1861", *CIÉPO: Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri*, Jean-Louis Bacqué-Grammont, İlber Ortaylı vd. (haz.), TTK, Ankara, 1994, s. 491.

24 Maoz, "Intercommunal Relations...", s. 206.

25 Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus: 1860-1920*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 23. Bu eşrafın Istanbul'daki reform karşıtı gruplar tarafından da desteklendiği düşü-

Eşrafın dışında kalan Müslümanların da hoşnutsuz olmak için sebepleri vardı. Birincisi, 1860 olaylarını anlatan eşrafın "ayak takımı" olarak tarif edip itham ettikleri kitlenin içinde başta tekstil sektöründen olmak üzere işsiz kalmış zanaatçılar vardı.[26] Olaylar sırasında kitlenin şehir merkezindeki Hıristiyanlara ait dokuma tezgâhlarını yakması ve hemen hepsini kullanılamaz hale getirmesi dikkat çekiciydi.[27] İkinci olarak, halk arasında önceki yüzyıllarda eşi görülmemiş olan gelişmelerin, haçların ortaya çıkıp kilise çanlarının duyulmasının yarattığı öfke, bir korkuyla da birleşmekteydi. Yalnız belirli birtakım Müslümanlar nezdinde değil, eşrafla birlikte tüm Müslümanlar arasında, hükümet kurumları ile Osmanlı-Müslüman rejiminin siyasi yapısında sahip oldukları ayrıcalıklı konumu kaybedeceklerine dair ve devletin İslâmîliğini kaybetmekte olduğu yönünde bir endişe oluştu. Son olarak Müslümanların büyük bir çoğunluğu Suriye'yi denetim altına alacak ve yerli Hıristiyanlardan yardım alacak bir Avrupa-Hıristiyan komplosundan korkuyorlardı. Böylece Hıristiyanlar Müslümanlara, güvenliklerini tehdit eden bir unsur olarak görünmeye başladı.[28] Bir konsolosluk raporunda Laskiye'deki Müslümanlar arasında şöyle konuşmaların geçtiği bildiriliyordu:

"Ülkemizin Avrupalılarca işgal edileceğini biliyoruz; ama biz de ülkemiz alınmadan önce elden geldiğince çok Hıristiyan öldüreceğiz."[29]

## Lübnan'da Maruni-Dürzi dengesinin bozulması

Mısır yönetiminde Lübnan'da görülen değişim bölgenin diğer yerlerine kıyasla çok daha köklüydü. 51 yıl hüküm süren Beşir

---

nülmektedir. Bkz. Albert Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, William R.Polk ve Richard L.Chambers (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 1968, s. 59.

26 Khoury, *a.g.e.*, s. 23.

27 Owen, *The Middle East...*, s. 169.

28 Maoz, "Intercommunal Relations...", s. 206.

29 Maoz, *Otoman Reform*, s. 229.

el Şihab, 'Lübnan'ı en iyi yöneten kişi' olarak ün kazanmış ve bölgedeki cemaatler arasında denge kurmayı başarmıştı. Ama, Mısır egemenliği yıllarında otoritesini güçlendirmek üzere Dürzi önde gelenlerini sürgüne yollamak, bunların topraklarına ve mallarına el koymak gibi politikaları sonradan geri tepecekti.[30] Emir'in bu politikaları İbrahim Paşa'nın vergi ve askerlik dayatmaları ile birleşince Dürziler isyan etmiş, isyan karşısında Marunileri silahlandıran Emir, iki cemaat arasında onulmaz yaralar açmıştı.[31]

Suriye'deki grupların bir ayaklanma içinde kendisine karşı birleşmeleri İbrahim Paşa'nın başlıca endişelerinden biriydi. Bu nedenle silahsızlandırma ve silahlandırma politikaları birlikte yürütülmüştü. İbrahim Paşa kimi grupları silahsızlandırırken kimilerini silahlandırmıştı. Diğer taraftan Dürzilere karşı Sünni bir söylem kullanmıştı. Hıristiyanları "kâfir" olarak nitelememiş, ama "sapkın" ilan ettiği isyan halindeki Dürzilerin mallarının yağmalanmasına cevaz vermişti. Aman dileyen Dürziler "sapkın" suçlamasından da kurtulmuş, yeniden ayaklandıklarında yeniden "sapkın" ilan edilmişlerdi.[32]

Osmanlı egemenliği tesis edildikten sonra yurtlarına dönen Dürziler eski konumlarını geri istemiş ve başlarına gelenlerden sorumlu tuttukları Şihab ailesi ile Marunilerden intikam almak istemişlerdi. Ancak Maruniler de Mısır yönetiminin son günlerinde isyan ederek Osmanlı kuvvetlerinin işlerini kolaylaştırdıklarından Dürzilere karşı kazanmış oldukları üstünlüklerini hak ettiklerini ve bu yeni konumlarının korunması gerektiğini düşünüyorlardı.

Diğer yandan Mısır yönetimi dönemi Avrupalı güçlerin bölgedeki cemaatlerle daha yakın ilişkiler kurdukları bir dönemdi ve ilişkilerin gelişimi Osmanlı yönetiminde aynı hızla devam etmişti. Kurulan bu yakın ilişkiler sonucunda "cemaatler bölüşü-

30 *A.g.e.*

31 Ülman, *a.g.e.*, s. 13-14.

32 Makdisi, *The Culture of...*, s. 56-58. Makdisi ayrıca İbrahim Paşa'nın Hıristiyanların dinsel kimliklerine verdiği desteği onları Dürzilerden ayırmanın bir yolu olarak yorumlamaktadır. Bkz. *A.g.e.*

mü" fiili olarak gerçekleşmişti. Bir cemaatin koruyuculuğunu üstlenerek onu kendine bağlama politikası bölgede rekabet halinde olan iki büyük güç olan Fransa ve İngiltere tarafından da uygulanmıştı.[33] İngiltere Maruniler lehine bozulacak bir dengenin Suriye'yi tamamen Fransız nüfuzu altına sokacağını düşünüyordu. Fransa ise bölgedeki etkinliğini daha somutlaştırmak istiyordu. Fransa'nın Suriye'de kendi politikasına yakın bir yönetim kurma tasarıları 1860 yılının hemen öncesinde hararetli bir hal almıştı. Böylesi bir yönetim Süveyş Kanalı'nın açılması konusunda Fransa'ya çok yararlı olacaktı.[34] Bu denge içinde İngiltere Fransa'nın desteklediği Marunilere karşı Dürzileri destekleme politikasını izledi.[35] Tabii bu, her koşulda İngilizlerin Dürzileri Marunilere karşı, Fransızların da Marunileri Dürzilere karşı destekleyeceği anlamına gelmiyordu. İngiliz konsolosluğu Dürzilerle yakın ilişki içindeydi ve 1861 yılında olaylar patlak verdiğinde Dürzi liderlerin idam edilmelerinin engellenmesinde İngilizlerin girişimleri etkili olmuştu.[36] Ama aslında İngilizlerin

33 İngilizlerin Dürzilerin Fransızların ise Marunilerin koruyuculuğunu üstlenmesi bunların bölgede çatışan iki büyük yerel güç olmalarından dolayı önemlidir. Bunun dışında Fransa Melkitlerin ve Latinlerin koruyuculuğunu da üstlenmişti. Hünkâr İskelesi Antlaşması'ndan (1833) sonra Suriye'deki etkinliği artan Rusya, Rum Ortodoks ve Ermenileri korumaktaydı. İngilizler Dürzilerden başka sayıca az olan Protestan cemaatini ve Yahudilerin önemli bir kısmını korumaktaydı. Rusya, Prusya, Avusturya ve Fransa'nın koruması altında olan Yahudiler de bulunmaktaydı. *A.g.e.*, s. 217.

34 Ülman, *a.g.e.*, s. 28-33.

35 "Cemaate karşı cemaat" politikası İngiliz dış politikasında bir model olarak kullanılmaktaydı. 1881'de iki Ermeni Katolik kilisesi arasındaki mücadelede İngilizlerin ne yapması gerektiği ile ilgili tartışmalar Suriye'de izlenen politikayı da ortaya koymaktadır. Bir İngiliz diplomat "Küçük Ermenistan'da Fransızlar nüfuzlarını artırdıklarından, Marunilerin desteklenmesine karşılık olarak Dürzileri desteklemek şeklinde Suriye'de izlediğimiz politikayı burada da Ermeniler konusunda izlemeliyiz" demişti. FO 424/122, No. 123, Londra, Henderson'dan Earl Granville'e, 9 Haziran 1881.

36 İngilizlerin Dürziler lehine yaptıkları erken dönemdeki girişimlere dair örnekler çoktur. Sözgelimi sabık Emir Beşir Şihab tekrar emirliğe getirilmekten umut kesmemiş, 1840 sonlarında bu konuda yardımcı olması için İngiltere Kraliçesine bir arzuhal göndermişti. (Bkz. M. Tayyib Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleten*, c. X, 1946, sayı 40, s. 642). 1841 olaylarından sonra Dürzilerin yaşadığı bölgelerin vereceği vergilerin saptanmasında yine İngilizler müdahale etmiş, buranın üç yıl boyunca vergiden muaf tutulacağı konusunda Osmanlı hükümetinin verdiği sö-

Marunilerle, Fransızların da Dürzilerle ilişkileri vardı.[37] Buna karşılık, İngilizler ve Fransızlar yalnız kendi koruduktları cemaatlerle ilişki içinde olmasalar da Dürziler ve Maruniler öyle olduklarını sanıyorlardı. Olayların hemen sonrasında Dürzileri ziyaret eden bir İngiliz görevlisinin raporu, Dürzilerin olayı nasıl anladıklarına dair ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Rapora göre Dürziler, İngilizlerin beğenecekleri bir şey yapmış olduklarını düşünüyor ve bölgenin Hıristiyan nüfusundaki her bir azalmayı İngilizlerin onaylayacaklarına inanıyorlardı. Çünkü bu, Fransız nüfuzunda bir azalma anlamına gelecekti.[38]

Büyük güçlerin dağlık kesimlerin neredeyse özerk olan cemaatleriyle ilişkisi Dürzi ve Marunilerle sınırlı değildi. İngiltere ve Fransa Nablus Dağı'nda birbirine rakip olan Tukan ve Abdülhâdi kabilelerini, Kudüs'ün dağlık kesimlerinde ise el Laham ve Ebu Guş kabilelerini destekliyorlardı. Havran'ın Dürzileri ve Kuzey Filistin'in Bedevi kabileleri de şu ya da bu şekilde İngiltere ve/veya Fransa ile temas halindeydi. Tabii bu ilişki Osmanlı Devleti'ne ya da diğer kabilelere karşı avantaj kazanmak üzere yerel güçlerin de aradığı bir şeydi. Konsolosluklar bu güçleri hükümete karşı ayaklandırabiliyor, gerektiğinde silah dağıtıyorlardı.[39]

zü hatırlatmış, sonunda vergiyi hatırı sayılır bir miktarda düşürmeyi başarmışlardı. (*A.g.e.*, s. 648.) Beyrut'taki İngiliz konsolosu 1860'lı yıllardan söz ederek şöyle diyordu: "Suriye'ye ilk vardığımda Canbulat ailesinin gayriresmî hamisi idim ve Nesib Bey [Canbulat] daha bir çocukken onun eğitimi için elimden gelenin en iyisini yaptım." *FO* 424/144, No. 31 içinde 2 no'lu ek olarak, Aleih, Eldridge'ten Sir W.White'a, 24 Ekim, 1887.

37 Elbette Fransızların Dürzilerle olan ilişkileri İngilizlerin ilişkileri ile karşılaştırılamazdı. İngiliz-Maruni ilişkileri için de aynı şey söylenebilir. Ancak arada sürekli bir temas vardı ve zaman zaman ilişkileri geliştirmek yönünde atılımlar yapıldığı oluyordu. Örneğin İngiliz konsolosluğu 1881'de Fransızların Havran'lı ve Cebel'li Dürzilerle ilişkileri iyileştirmeye ve onların güvenlerini kazanmaya çalıştığını gözlemlemişti. *FO* 424/123, No. 110, Tarabya, Earl of Dufferin'den Earl Granvill'e, 9 Eylül 1881.

38 Albert Hourani, "Lebanon from Feudalism to Modern State", *MES*, cilt 2, Nisan 1966, sayı 3, s. 258. Nitekim Makdisi de, her iki cemaatle de ilişki içinde olan bu iki güçten İngilizlerin Dürzilerle, Fransızların ise Marunilerle daha çok ilgilenmesini sonraki yıllarda misyonerlerin bölgedeki faaliyetlerine ve Doğu Sorunu'nun seyrine bağlı olarak ortaya çıkan fiili bir durum olarak değerlendirmektedir. Bkz. Makdisi, *The Culture of...*, s. 24.

39 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 214-215.

Osmanlı Devleti'ne gelince, devlet elbette, cemaatlerin koruyuculuğunu üstlenmek suretiyle kendi nüfuzunu artırmaya çalışan Avrupa devletlerinin bu politikalarına karşı durmaya çalışıyordu. Bununla birlikte Osmanlı Devleti de statükodan memnun değildi ve bunu kendi lehine değiştirmek, emirlik düzenini ilga edip onların imtiyazlarını kaldırmak; nihayet, bölgeyi devletin doğrudan kontrolü altına almak istiyordu.

Devlet bunları yaparken bir yandan yabancı etkinliğini de geriletmek ve meşruiyetine gölge düşürmemek durumundaydı. Çoğu zaman uygulamada birbiriyle çelişen bu amaçları gerçekleştirirken devletin cemaatlere eşit mesafede durduğunu göstermek zorunluluğu da vardır. Bölgedeki nüfuz rekabeti içerisinde yabancı ülkelerin özellikle bu hassas nokta üzerinden politika yürüttükleri ve azlini istedikleri Osmanlı memurları için sık sık "Hıristiyan karşıtı" olduğuna dair iddialar ileri sürdükleri göz önünde bulundurulursa, söz konusu dengeyi sağlamanın son derece güç olduğu görülür. 1841'deki Dürzi-Maruni çatışması içerisinde Dürzi tarafını tutuyor gibi görünen Osmanlı Devleti, sırf bu imajı silmek için ısrarla kendisinden cephane isteyen Marunilere cüz'i de olsa cephane göndermek durumunda kalmıştır.[40] Aynı şekilde 1860 olayları sonrasındaki kararlı cezalandırmalar bir yandan yabancı müdahalesini engellemek amacını taşırken diğer yandan padişahın Hıristiyan ve Müslüman tebaası arasında ayrım yapmadığını, hakkaniyeti ve adaleti gözettiğini göstermek amacını taşıyan işaretler olarak da görülebilir. Devlet 167 kişiyi idam etmiş, önemli bir kısmı geleneksel olarak taşranın yönetiminde işbirliği yaptığı eşraftan olmak üzere bir kısmını da sürgüne yollamıştı.[41]

Dürzilerle Maruniler arasındaki ilk önemli çatışma 1841'de, Mısır yönetimi sona erdikten hemen sonra yaşandı.[42] Çatışmanın ardından Bâb-ı Âli Lübnan'a Ömer Paşa'yı Lübnan Emiri olarak atadı. Ancak Lübnan'a Lübnan dışından birinin atanması emirlik düzeninin sonu, bir anlamda Bâb-ı Âli hâkimiyeti-

40 Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 645.

41 Dirault, *a.g.e.*, s. 263.

42 1841 olayları için bkz. Makdisi, *The Culture of...*, s. 63.

nin güçlendirilmesi demektir.[43] Nitekim başta Fransa ve Avusturya'dan olmak üzere Avrupa'dan gelen tepkiler nedeniyle bir yıl içinde Lübnan'ın idari yapısında değişiklik yapılmış ve çifte kaymakamlık statüsü oluşturulmuştu. Buna göre bölge, Lübnan Dağı'ndaki Dahr el Baydar boğazının kuzeyi Maruni, güneyi Dürzi olmak üzere iki kaymakamlığa bölünmüştü. Ancak her iki kaymakam da Sayda vilayetine bağlı olduğundan, bu durum her hâlükârda Osmanlı hükümeti açısından eski emirlik düzenine kıyasla ileri bir konuma işaret etmektedir.[44]

Çifte kaymakamlık düzeninde bazı değişiklikler yapmak suretiyle, 1846'da Lübnan'da, az çok istikrarlı bir düzen kurmayı başaran Şekip Efendi durum değerlendirmesi yaptığı bir raporunda "gerçi saltanat-ı seniyece asıl hayırlı olacak olanın dahi doğrudan doğruya taraf-ı Devlet-i Aliye'den mansub bir müdür ve memur ile idare olunması kaziyesi ise de" bunun mümkün olmaması nedeniyle en azından Eflak Boğdan veya Sırbistan benzeri bir Cebel-i Lübnan yaratılmamasına dikkat edilmesi gerektiğini yazmaktadır. Şekip Efendi, böyle bir şeyin gerçekleşmesi halinde "nüfuz ve kuvvet bütün bütün ecanib eline geçeceği vazıhattan" olduğu için "Sayda valisinin gece gündüz uyanık ve dikkatli bulunması[nı], ahalinin şikâyetine mahal vermemesi"ni salık vermektedir.[45]

Birkaç safhadan geçerek olgunlaşan ve nihayetinde yerel meclislere yer vermek suretiyle Dürzi bölgesindeki Maruniler/Maruni bölgesindeki Dürziler sorununa çözüm getiren çifte kaymakamlık sistemi 1860 yılına kadar yürürlükte kalmıştı. Buna karşılık cemaatler arasında kanlı çatışmalar bu süre içerisinde de görüldü. Zira Dürzi Maruni çatışmasındaki anlaşmazlıklar bölgenin idaresinde yapılacak değişikliklerle çözümlenebilecek gibi değildi.

Çözümlenmesi zor olan bir sorun, İbrahim Paşa yönetimi sırasında belirmeye başlamıştı. Nüfusları hızla artan Maruniler

43 Ahmed Lûtfî Efendi Ömer Paşa'nın "taleb-i ahali" üzerine atandığını yazmaktadır. Bkz. Ahmed Lûtfî Efendi, *a.g.e.*, cilt 7 (cilt 6/7/8 içinde), s. 1118.

44 Ülman, *a.g.e.*, s. 16-17.

45 Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 683.

kendi yaşadıkları bölgelerden çıkarak güneye, Dürzilerin yaşadıkları bölgelere yerleşmeye ve gittikçe buralarda hak iddia etmeye başlamış, Dürzi-Maruni karma köylerine kıyasla yalnızca Dürzilerin yaşadıkları köyler sayıca çok azalmıştı. Maruniler Dürzi köylerinde yaşamaya ve Dürzi ağaların topraklarında çalışmaya başlamışlardı.

Maruni köylülerin Dürzi emirlerine karşı ayaklanması kısa bir süre sonra bir başka önemli gelişmeyi ateşlemiş, Maruniler kendi emirlerine karşı da isyana başlamışlardır.[46] Aynı şekilde yerel emirlerin otoritesini kabul etmeyecek olan Zahle, Dayr el Kamer gibi ticari merkezler ortaya çıkmış, limanlardaki tacirlerle doğrudan ilişkiye giren ve gerektiğinde bu tacirlerce finanse edilen ipek üreticisi köylüler, emirlerine karşı ekonomik bağımsızlık kazanmış ve eski hizmet yükümlülüklerini yerine getirmek istememişlerdir.[47]

Maruni köylüler büyük ölçüde Dürzi emirlerin topraklarında çalıştıklarından gerek ekonomik ve sosyal değişmenin gerekse Osmanlı Devleti'nin politikalarının gittikçe sınırlarını zorladığı emirlik düzeni, daha çok Dürziler lehine işleyen bir yapı görünümündeydi. Bu anlamda Osmanlı Devleti'ne ve Marunilere karşı Dürzi emirlerin imtiyazlarını savunan İngiltere emirlik düzeninin devam etmesine destek vermiş oluyordu. Fransa Maruni emirlerinin otoritesinin çökmekte olduğunu fark etmiş ve toprak sahiplerine karşı yeni bir güç odağı olarak beliren Maruni din adamlarını desteklemişti. 1860 olaylarının ilk halkası sayılabilecek olan Tanyus Şahin ayaklanması Maruni rahiplerin öne çıkmasına sebep olmuştu.[48] Maruni köylülerin kendi emirlerine karşı yürüttükleri bu ayaklanma 1858 yılında ortaya çıkmış, köylüler Tanyus Şahin adında bir köylünün etrafında birleşerek Maruni Hazin ailesinin topraklarını yağmalamışlardı. Tanyus Şahin ertesi yıl kendi başkanlığı altında bir köylü yönetimi kurduğunu ilan etmiş ve toprakları-

46 Ülman, *a.g.e.*, s. 14.

47 Albert Hourani, "Lebanon: the Development...", s. 132-133.

48 Ülman'ın belirttiğine göre kimi yazarlar Maruni din adamlarının teokratik bir devlet kurmak istediklerini iddia etmişlerdir. Bkz.Ülman, *a.g.e.*, s. 26-27.

nı genişletmek üzere Dürzi bölgelerini tehdit etmeye başlamıştı.[49] Bu gelişmeler Lübnan'da (fakat özellikle Maruni cephesinde) emirlik düzeninin çözülmekte olduğunu göstermektedir.

Böylece Batı nüfuzuna ve onların aracısı olarak görülen Hıristiyanlara karşı duyulan genel öfke Lübnan'da bölgeye özgü bazı özel sorunlarla da birleşmiş ve büyük bir şiddet dalgasının hazırlayıcısı olmuştu.[50]

49 *A.g.e.*

50 Albert Hourani'ye göre 1861 krizi çeşitli olayların bir etkileşimi sonucunda ortaya çıkmıştı. Bunlar: Hıristiyan nüfusunun artışı ve Dürzilerin hâkim olduğu topraklara doğru genişlemesi, Avrupalılar tarafından geliştirilen liman kentlerinde Hıristiyan orta sınıfın ortaya çıkışı, Şihab prenslerinin otoritelerinin zayıflaması ve çöküşü, Osmanlı reformcularının merkezîleştirme siyaseti ve Avrupalı güçlerin nüfuzlarının ve bölge üzerinde kendi aralarındaki rekabetin artışı idi. Bkz. Albert Hourani, "Lebanon from Feudalism...", s. 256.

ALTINCI BÖLÜM

# 1860 OLAYLARI VE DEĞİŞİM

Müslümanların gerek hukuk alanında gerekse ekonomik ve sosyal alanda ortaya çıkan bu değişikliklere karşı duydukları öfke vahşi bir iç savaş biçiminde patlak verdi.[1] 1860'ta Cebel-i Lübnan'da Dürzilerin Hıristiyan köylerine saldırılarıyla başlayan olaylar, bir süre sonra Şam meydanlarına sıçradı ve sonuçta binlerce Hıristiyan katledildi, Avrupa konsoloslukları ateşe verildi. Hollanda konsolosunun da öldüğü bu olayların Suriye'ye Avrupalı devletlerin müdahalesi sonucunu doğuracağını bilen Osmanlı hükümeti, çabuk davranarak katliamın sorumlularını cezalandırdı ve son derece sert tedbirler aldı. Ancak Fuat Paşa eliyle alınan bu tedbirler Avrupa devletlerini engellemeye yetmedi. Tuna prenslikleri, Sırbistan, Sisam gibi özerk bölge ör-

1 1860 olaylarından kısa bir süre önce, Cidde'de çıkan birtakım olayların da Lübnan'daki iç savaşın ortaya çıkışında teşvik edici bir unsur olduğu söylenebilir. Cidde'de 1858'de Müslümanlar Hıristiyanların üzerine yürüyerek İngiliz ve Fransız konsoloslarıyla birlikte 22 Hıristiyan taciri katletmişlerdi. (Cevdet Paşa, *Tezakir 13-20*, s. 51.) Paris Konferansı (1856) koşullarına göre İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı Devleti'nin önlem almasını beklemesi gerekirken, bu ülkeler Cidde'yi bombalamış ve eşraftan olayların elebaşıları olarak gördükleri 10 kişiyi asmışlardı. Osmanlı Devleti egemenliğinin bu şekilde ihlal edilmesine etkili bir karşılık verememiş, devletin bu şekilde ortaya çıkan zayıflığı başka bölgelerde yeni olayları davet etmişti. Bkz. Toktamış Ateş, *Siyasi Tarih*, Der Yayınları, İstanbul, 1997, s. 383-384.

neklerini çoğaltmamaya, var olanları da yeniden merkeze bağlamaya çalışan Osmanlı Devleti, Lübnan'da da benzeri bir tecrübeyi yaşamak durumunda kaldı.[2] Fransa Lübnan'a asker çıkarttı ve bu askerler yaklaşık bir yıl Lübnan'da kaldılar. Hıristiyanların güvenliğini sağlayacak bir çözüm üretmek üzere Avrupa temsilcilerinin katılımıyla 1861'de İstanbul'da bir konferans düzenlendi. Konferansın sonucunda Lübnan'da yeni bir düzenleme yapıldı ve Lübnan Mutasarrıflığı kuruldu.[3]

Şam'daki 1860 olayları Hıristiyanlar açısından büyük bir katliamı ifade etmekteydi, ama olayların sonrasında durum, Müslümanlar açısından da pek iştah açıcı sayılmazdı. Müslümanlar Fuat Paşa eliyle onlara yüklenen tazminat yükümlülükleri bir yana ekonominin tam olarak çökmesi durumuyla karşı karşıya kaldılar. Müslümanların ekonomik olarak gerilemesi 1860 olayları ile başlamamış, tam tersine söz konusu olayların ortaya çıkışında ekonomik gerilemenin rolü olmuştu. Ancak Müslümanların ekonomik açıdan gerilemesi önemli bir etken olsa da Şam'daki katliam yalnızca bu olgunun bir fonksiyonu değildi. Şam'daki olayların ortaya çıkışında en başta Lübnan'daki olayların önemli bir etkisi olmuş, buna, Şamlılar arasında Osmanlı Devleti'nin ve Avrupalı güçlerin Hıristiyanların çıkarlarını koruduğu yönünde oluşan yaygın bir kanaat de dahil olmak üzere pek çok etken eşlik etmişti.[4]

Olaylardan sonra Şam ekonomisi tamamıyla iflas etti. Tica-

---

2 M.S. Anderson, *a.g.e.*, s. 175. Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Eflak ve Boğdan'a tanınan imtiyazlar için bkz. Mustafa Nuri Paşa, *a.g.e.*, s. 79-81; Sırbistan'la ilgili kısa bir özet için bkz. Rıfat Uçarol, *Siyasi Tarih: (1789-1994)*, 4. baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 130-135; ayrıca bkz. Misha Glenny, *Balkanlar: 1804-1999: Milliyetçilik, Savaş ve Büyük Güçler*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Yayınları, İstanbul, 1999, s. 38.

3 Lübnan Mutasarrıflığı'nın kurulması uzun tartışmalardan sonra mümkün olmuştur. Osmanlı Devleti ile Büyük Güçler arasında ve Büyük Güçlerin kendi aralarında yaşanan pazarlıkların bir özeti ile üzerinde uzlaşılan nihai düzen için bkz. Ülman, *a.g.e.*, 95-121. Nizamname ile getirilen düzenlemenin özeti için bkz. Birinci Kısım, s. 35-37 ve 30 no'lu dipnot.

4 Hourani, *Arap Halkları*.., s. 329; Owen, *The Middle East*..., s. 169-171. Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki dinsel ve ekonomik alanlardaki gerilimlerin rolünün abartılmaması gerektiğini belirten Roger Owen'a göre, "Şam olaylarının sebepleri sonuçları kadar önemli değil"di. Bkz. *A.g.e.*

ret durmuş, fiziksel şiddet nedeniyle imalat sektörü harap hale gelmişti.[5] 1861 Kasımı'nda ekonomide bazı düzelmeler görülmeye başlandı. Bölgede ve özellikle de Filistin'deki iyi hasadın etkisiyle Şam'da ekonomik faaliyetlere canlılık geldi, para sirkülasyonu arttı. Şehir yerli üreticilerin merkezi olduğundan para bu dolaşımın sonunda büyük bir miktarda buradaki tacirlerin eline geri döndü. Bağdat'tan gelen kervanların sıklığına ve çok sayıda dokuma tezgâhının yeniden açılmasına rağmen, İngiliz konsolosu, talebin tam karşılanamadığını, dolayısıyla Avrupa ve özellikle İngiliz pamuklularına talebin giderek arttığını belirtmektedir.[6] Öte yandan devletin mali kurumları Şam'da ve Beyrut'ta ikamet eden İngiliz vatandaşlarına büyük ölçüde borçlanmış durumdaydı.[7]

Şam ekonomisi şaşırtıcı bir şekilde kısa bir süre içinde toparlandı. Bunun önemli nedenlerinden biri olaylar sırasında bir ticaret merkezi durumunda olan Meydan mahallesinin tahrip edilmemiş olmasıydı. Diğer bir neden bölgeye gelen askerlerin getirdiği ve sürekli geliştirdikleri yerel güvenlikti. Tanzimat reformlarının ilk kez bu denli güçlü bir şekilde hissedildiği yeni bir dönem açılmıştı.

Bu yeni dönemin cemaatler arasında bir kardeşlik dönemi olduğu söylenemez. Şam'daki bir İngiliz gözlemci 1870'lerin ilk yıllarında cemaatler arasındaki ilişkilerin durumunu şöyle özetliyordu:

> Birbirlerinden nefret ediyorlar. Sünniler Şiileri aforoz ediyor ve her ikisi birlikte Dürzilerden nefret ediyorlar. Bunlar da hep birlikte Nusayrilerden nefret ediyorlar; Maruniler kendileri dı-

5 1859'da 3.500 dokuma tezgâhı çalışmakta iken 1861'in ortalarında çalışmakta olan sadece 550 dokuma tezgâhı vardı. (*FO* 78/1586, No. 24: Şam, Rogers'tan Russel'a, 26 Ağustos 1861 içinde ek no. 2. İlgili dönemde aylara göre ipek üretimini gösteren Ek 7'deki tablo durumu açıklamaktadır.) Şam ticareti doğal olarak durma noktasındaydı. İnsanlar yalnızca günlük zorunlu gereksinimlerini satın alıyorlardı. İpek ve diğer imalat ürünleri çoğunlukla Hıristiyanların elinde olduğundan imalat neredeyse kalmamıştı. *FO* 78/1586, No. 10 içinde, Şam, E.T. Rogers'tan H.S. Bulwer'e, 27 Mayıs 1861.

6 *FO* 78/1586, No. 27 içinde, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 10 Kasım 1861.

7 *FO* 78/1586, No. 29 içinde ek 2, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 2 Aralık 1861.

şında kimseyi sevmiyorlar ve bütün diğer cemaatlerde kendilerine karşı tam anlamıyla bir tiksinti uyandırıyorlar. Rum Ortodokslar Rum Katoliklerden ve Latinlerden iğreniyorlar ve bu sayılanların hepsi Yahudilere küçümseyerek bakıyor.[8]

Ancak bu kötümser tablonun arkasında yine de tarafların tutumlarında önemli bir değişim yaşanmaktadır. Gerek olaylardan çıkarılan dersler gerekse bunların ardından devletin izlediği politikalar nedeniyle, devletle yerel güçler arasındaki güç dengesinde, cemaatler arası ilişkilerde ve cemaatlerin gelecek tasavvurlarında önemli değişiklikler gerçekleşmiştir.

## Devletin tutumunda değişim

Olaylardan önemli sonuç çıkaranların başında devlet geliyordu. 1860 katliamının ertesinde Fuat Paşa Müslüman ve Hıristiyan Suriyelilere hitap ederken yine Tanzimat'ın diliyle konuşuyordu. Onlara "Sultan'ın şefkatli hükümdarlığının gözleriyle öz çocukları olarak baktığı, hukuki ve sivil haklar açısından eşit olan yurttaşlar" olarak hitap etmişti.[9]

Fuat Paşa kısa bir süre içinde duruma hâkim oldu. Bölgede ortaya çıkan asayiş sorunlarına karşı son derece sert tedbirler aldı.[10] Bölgede olaylar sonrasında artmış olan soygun ve yağma olayları üzerine devlet yakaladıklarını asıp meydanda göğsüne asılmış bir plakayla uzun süre sergilemeye başladı. Bu plakalarda büyük harflerle bu tür suçları işleyenlerin yakalandıklarında hükümet tarafından cezalandırılacağı yazılıydı. Devletin varlığını bu şekilde hissettirmesi ve böylece suçluların cezalandırı-

8 Maoz, "Intercommunal Relations...", s. 205.

9 *FO* 78/1586, No. 14 içinde ek olarak, Moore'dan John Russel'a, 4 Haziran 1861.

10 *FO* 78/1586, No. 28 içinde ek 1, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 25 Kasım 1861. Hıristiyanlar arasındaki korku birdenbire dinmiş değildir. Kısa bir süre sonra yakın bir köyde bir Hıristiyanın cesedinin bulunması henüz ölüm sebebi bilinmediği halde Hıristiyanları çok endişelendirmişti. Çoğu Hıristiyan bunu, birkaç gün önce asılan bir Müslümanın intikamı olarak yorumlamış ve korkmuşlardı. *FO* 78/1586, No. 28 içinde ek-2, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 25 Kasım 1861.

lacağına dair bir kanının yerleşmesi kısa bir sürede etkisini göstermeye başladı. İngiliz konsolosu infazların bu şekilde sergilenmesinin yararlı etkileri olduğunu gözlemlemişti.[11]

Hıristiyanlar Fuat Paşa'nın yönetiminden ve onun yönetiminde bölgeye gelen güvenlikten son derece memnun oldular. Atanmasından dolayı saraya bir teşekkür yazısı yazmış ve Suriye'deki görevinin uzatılmasını istemişlerdi. Yazının altına bütün Hıristiyan cemaatlerin ruhani liderleri ve her mezhebin ileri gelenleri imza atmıştı. Ama birden Paşa'yı geri çağıran emirle ilgili bir haber kendilerine ulaştı ve böylece Hıristiyanlar büyük bir hayal kırıklığına uğradılar.[12] Fuat Paşa Beyrut'tan yeni görevine başlamak üzere (kendisine sadrazamlık verilmişti) görkemli bir şekilde uğurlandı.[13] Böylece bölge olağan yönetime döndü.

Bâb-ı Âli olarak düşündüğümüzde devlet, 1860 olaylarını örgütlememiş ve istememişti. 1877'ye gelindiğinde hâlâ olaylar sırasında yakınlarını kaybeden kimi Hıristiyanlara tazminat nevinden maaş ödeniyordu. İngiliz konsolosunun gözlediğine göre, hem merkezî hükümet hem de yerel Suriye idaresi bu maaşı, bir namus borcu olarak görüyor ve seve seve ödüyordu.[14] Ama devlet yine de kusurluydu. Tanzimat'ın ilanından itibaren gündemde olan ve Islahat Fermanı'yla genişletilip tekrar edilen reformları, büyük tepki vereceği bilinen bu vilayete empoze edememiş, ne bunu yapacak güvenlik önlemlerini almış ne

---

11 *FO* 78/1586, No. 28 içinde ek 1, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 25 Kasım 1861.

12 Bir Hıristiyanın evine giden ve orada pek çok Hıristiyanın toplanmış olduğunu gören konsolos Rogers, "Fuat Paşa'sız kaderlerinin nasıl olacağı üzerine konuşuyor ve adeta yakınlarda ölmüş bir akrabalarının peşinden matem tutar gibi ağlaşıyorlardı" demektedir. *FO* 78/1586, No. 29 içinde, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 30 Kasım 1861.

13 1 Aralık 1861'de Fuat Paşa Beyrut'a vardığında bütün dükkânlar ve mağazalar bu üst rütbeli görevlinin şerefine ve yeni görevini kutlamak üzere ışıklandırılmış, sokaklar ve pazarlar bayram kıyafetlerini giymiş insanlarla dolmuş, minareler gece etrafa ışık saçmıştı. *FO* 78/1586, No. 29 içinde ek 2, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 2 Aralık 1861. Fuat Paşa da gitmeden önce hükümet görevlilerine, Hıristiyan dinî liderlere ve hahamlara 4. ve 5.derecelerden çok sayıda nişan takarak onları onore etmişti. *FO* 78/1586, No. 30 içinde ek 2, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 6 Aralık 1861.

14 *FO* 195/1154-No. 116 içinde, Aleih, Eldridge'ten Earl of Derby'e, 20 Ekim 1877.

de buraya yapılan tayinlerde reformların takipçisi olacak basiretli yöneticiler atamışlardı.[15] Yetkililer hukuki olarak haklarını ve eşitliklerini tanıdıkları Hıristiyanların yaşadığı bir bölgeyi, fiiliyatta bunları çok da uygulamayacak olan kişilerin yönetimine vermenin ya da eşrafın insafına bırakmanın tehlikesini de görmüş oldular.[16]

1860 olaylarının hemen sonrasında devlet Suriye'de daha etkili bir yönetimin asgari fiziksel koşullarını yaratmaya koyuldu. 1861 Haziran'ında, daha olaylar sıcaklığını korurken Şam ile İstanbul bir telgraf hattıyla birbirine bağlandı. Ocak 1863'te Şam ile Beyrut arasındaki seyahat süresini üç günden 12 saate indiren Fransız yapımı şose yol tamamlandı.[17] Bölgedeki garnizon ve asker sayısı artırıldı. Daha iyi silahlarla donanmış daha çok sayıda asker kentte güvenliği sağladığı gibi kırsal alanlara da yayılarak oradaki otonom şeyhlerin otoritesini geriletti ve böylece hazineye katkıda bulunacak yeni vergi mükellefleri bulmuş oldu.[18] 1864'teki Vilayet Nizamnamesi ile merkezin gücünü vilayetlerde daha etkili bir şekilde hissettirecek idari yapı da kuruldu. Nihayet devlet Müslümanlar arasında pek rağbet görmeyecek olsa da dinsel farklılıkların üstünü örtecek

15 Maoz'a göre Osmanlı Devleti Avrupa nüfuzunu geriletmek üzere bölgedeki yöneticilerin büyük bir kısmını Hıristiyan karşıtı yöneticilerle değiştirmişti. Yeni atananlar genelde dinsel açıdan mutaassıp paşalardı. Bkz. Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 220.

16 Emir Abdülkadir el Cezayirî 1860 olaylarını değerlendirirken yerel hükümetteki Osmanlı yetkililerinin tehlikeyi görmezden geldiklerini ve kolaylaştırdıklarını aktarmaktadır. Cezayirî katliam hazırlığı sırasında Vali Ahmed Paşa'yı önlem alması için uyarmış, buna karşılık Ahmed Paşa'dan (Dürzileri ve Hıristiyanları kastederek) "bırak köpekler domuzlara dalaşsın" cevabını almıştır. Ancak Emir'e göre tek suçlu Osmanlı yetkilileri değildir. Olayların bu şekilde sonuç vermesi *yetkililerin istediği, şehrin ileri gelenlerinin onay verdiği bir şeydi ve kargaşaya eğilimli bir psikolojiye sahip kitlelerce uygulandı.* Kısacası herkes suçluydu. Bkz. *FO* 78/1586, Pol. No. 19, Beyrut, Moore'dan Russel'a, 8 Ağustos 1861. Fuat Paşa Ahmet Paşa'yı kurşuna dizdirse de bölgedeki üst düzey yöneticileri doğrudan doğruya suçlamamış, bu kişilerin maiyetlerinin etkisi altında kaldıklarını belirtmiştir. Diğer yandan Fuat Paşa askerlerin bazen 28 ay maaş alamadığını, hatta dilenmek zorunda kaldıklarını, kimsenin hükümete veya askere güveni olmadığını söyleyerek suçun Dürzilerden çok hükümette olduğunu itiraf etmektedir. Bkz.Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 700-701.

17 Commins, *a.g.e.*, s. 28.

18 Owen, *The Middle East...*, s. 170.

yeni kimliklerin oluşumunu destekleme politikasını izlemeye başladı. Buna devletçe kurulan matbaa ve gazeteler, okullar ve yeni yaratılan iş fırsatları eşlik etmekteydi.

## Müslümanların Hıristiyanlara karşı tutumlarında değişim

1860'ta Lübnan'daki olaylar Şamlı Müslümanlar arasında hoşnutlukla karşılanmıştı. Olaylar sırasında en atak kesim olan Dürziler Şamlı Müslümanlar arasında "İslâm'ın intikamını alan kişiler" olarak hayli popüler olmuşlardı.[19] Ancak olaylar Şam'a da sıçrayıp burada bir katliam yaşandıktan sonra Müslümanların tavırlarında bir değişiklik oldu.

Daha yüksek bir refah düzeyinde ve daha iyi eğitim olanaklarına sahip olan Hıristiyanlar 1860'taki olaylar sonrasında da Müslüman tepkisinin kaynağı ve hedefi olmaya devam etti. Olaylar henüz bitmişken bile korku salmak üzere Hıristiyanların evlerinin kapılarına haç işareti çizildiği görülmüştü.[20] Üstelik olaylar sonrasında Müslümanların öfkelerini daha da artıran koşullar ve bir Fransız askerî varlığı da vardı. Olayların ertesinde Müslümanların Hıristiyanlara nefretlerini göstermedikleri bir bayram olmuyordu. Özellikle bayramlarda ve bayram olduğu için daha hayırlı olacağı düşünülerek o güne denk getirilen sünnet düğünlerinde bir araya gelen Müslümanlar Hıristiyanlara nefretlerini dile getiriyorlardı. Örneğin böylesi bir düğünde Beyrut sokaklarında şu sloganları atarak yürüyorlardı.

---

19 Kamal S. Salibi, "The 1860 Upheaval in Damascus as Seen by al-Sayyid Muhammad Abu'l-Su'ud al-Hasibi, Notable and Later *Naqib al-Ashraf* of the City", *Beginnings of Modernization*.. içinde, s. 193.

20 Mart 1861'de Şam'ın Meydan ve Kanavat mahallelerinde görülen bu olayın ertesinde yapılan soruşturma sonuç vermedi. Vali ve Müşir bunun Hıristiyanlar tarafından yapıldığı kanaatindeydiler. *FO* 78/1586, No. 13, Şam, William H. Wrench'ten Henry Sytton Bulwer'e, 30 Nisan 1861. Olaylar sıcaklığını henüz korurken Müslümanların pişman olmak bir yana, halen nefret ve kızgınlık içinde olduklarını Emir Abdülkadir El Cezayirî de gözlemlemiştir. Bkz. *FO* 78/1586, Pol. No. 19, Beyrut, Moore'dan Russel'a, 8 Ağustos 1861.

*Düşmanlarla* barış yok.

*İşte istediğimizi yaptık,*
*Fütursuzca fes giyerek ya da saç uzatarak değil,*
*düşmanın kalbine saplanan biçimli kurşunlarla.*
*çünkü kalbimizdeki ateş sönmüyor.*

*Ey Şeyh Raslan, Ey Şeyh Nassar*
*Şam halkı kılıcın nasıl kullanılacağını bilir*[21]

Müslümanlar, dinî coşku ve taassup ile ya da özellikle Osmanlı Devleti Hıristiyan bir devletle savaşa girdiğinde asker ve vergi vermenin, yakınlarını kaybetmenin ve açlık çekmenin verdiği kızgınlıkla öfkelerini Hıristiyanlara yöneltmeye devam ettiler. Olayların yirmi yıl sonrasında dahi Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında gerginlikler (az çok Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı dış güçlüklere de bağlı olarak) hiç arasız devam etti. Son derece basit olayların kolayca ölümle ya da yaralanmalarla sonuçlanan büyük olaylara dönüşebildiği görüldü.[22] Buna karşılık 1860'taki olayların vahametini hemen anlayan ve pişmanlık içinde bir daha böyle bir olaya müsaade etmeyeceklerini söyleyen daha basiretli bir kesim de vardı.[23]

Önemli olan sık görülen bu şiddet olaylarının hiçbirinin 1860 benzeri bir iç savaşa ya da katliama dönüşmemiş olmasıydı. Ne Hersek isyanı, ne Sultan'ın değişmesi ne de Sırbistan ile savaşın başlaması beklenebileceğin tersine büyük karı-

21 *FO* 78/1586, Pol No. 11, Beyrut, Moore'dan John Russel'a, 21 Haziran 1861. (Sloganlarda adı geçen şeyhler şiddet olaylarına öncülük eden şeyhlerdir.)

22 Bu tür olaylar arasında en çok endişe uyandıranlardan biri 1881'de yaşanmıştı. Biri Hıristiyan ve biri Müslüman olmak üzere iki kişi arasında başlayan ve Müslümanın yaralanmasına neden olan kavga, intikam almak isteyen Müslümanların toplanmasıyla büyümüş, iki gün sonra da çocuklar arasında ortaya çıkan kavgayı ayırmak üzere müdahale eden bir Hıristiyan, üç ya da dört Müslüman genç tarafından kötü bir şekilde dövülmüş, sonuçta Hıristiyanın ölmesi üzerine her iki mezhebin mensupları toplanmaya başlamışlardı. Hıristiyanlardan iki, Müslümanlardan bir kişinin öldüğü ve on bir kişinin yaralandığı kavga, köylerden olaya katılanlar olmasın diye şehrin girişleri tutulunca dinmiş, her iki taraftan çok sayıda kişi tutuklanmıştı. *FO* 195/1368, Beyrut, Dickson'dan [muhatab adı okunamadı], 18 ve 28 Şubat 1881.

23 *FO* 78/1586, No. 10'un eki olarak, Şam, E.T. Rogers'tan H.S. Bulwer'e, 27 Mayıs 1861.

şıklıklara sebebiyet vermedi ya da bahane olmadı. İmparatorluğun Hıristiyan bir devlete karşı olması sebebiyle büyük huzursuzluklara sebep olacağı beklenen redif toplanması da fanatizmi hortlatmadı, tam tersine düzen içinde gerçekleşti.[24] Müslümanların Hıristiyanlara saldıracaklarının, ortalığı ateşe vereceklerinin beklendiği, hatta Hıristiyanların kendi hayatlarını kurtarmak üzere göç etmeye hazırlandıkları ve kimi durumlarda göç ettiği[25] çok kritik zamanlarda bile Müslümanlar beklenenden çok daha soğukkanlı davrandılar. Sırbistan isyanı patlak verdiğinde her yeri, yabancı konsolosları ve başta Ortodokslar olmak üzere Hıristiyanları böyle bir korku sarmıştı. Halep'te savaşa gitmek üzere toplanan askerleri uğurlayan kız kardeşler, eşler, anneler ve çocuklardan oluşan bir grup beklendiği üzere Rus konsolosluğunu ve bazı Hıristiyan evlerini taşladı.[26] Ama bu görülen en önemli olaydı. Daha büyük facialarn ortaya çıkmaması gözlemcileri hayli şaşırtmıştı.[27]

Çıkan gerginlikler belirli bir şeye işaret etmeyen, sıradan vakalar da değildi; ama hallerinden şikâyetleri devam etmekle birlikte, Suriyelilerin, durumlarını iyileştirmek üzere yeni ve farklı bir yol tutmak zorunda olduklarını anladıklarının belirtisiydi. Bir kere Müslümanların büyük bir kısmını birleştiren Hıristiyan-karşıtı bir ittifak 1860 sonrasında görülmedi. Olaylar daha çok yerel kişisel anlaşmazlıkların büyümesi ve bir saman alevi gibi parlayıp sönmesi şeklinde ya da savaş benzeri olağanüstü durumlarda daha yaygın ve daha uzun süreli olarak, ama yine de toplumun alt tabakalarından bazı gruplarla sınırlı ve Müslümanların çoğunluğunca tasvip edilmeyen bir

24 *FO* 195/1113, No. 17, Şam, Dickson'dan Elliot'a, 5 Ağustos 1876.

25 Şam'da kimi Hıristiyanlar, reform getiren ve kendilerinin de lehine olacak olan bir ferman okunduğunda dahi şehri terk etmeye kalkabiliyorlardı. Çünkü bu reformların Avusturya ve Rusya'nın tepkisini çekeceğini, bu iki ülkenin muhalefetinin Müslümanları kızdıracağını, sonuç olarak yine kendilerine saldırılacağını düşünüyorlardı. Bkz. *FO* 195/1113, No. 2, Şam, Dickson'dan Earl Derby'e, 24 Ocak 1876.

26 *FO* 195/1113, No. 20, Halep, Skene'den Elliot'a, 13 Temmuz 1876.

27 *FO* 195/1113, No. 41, Aleih, Eldridge'ten Elliot'a, 23 Temmuz 1876; *FO* 195/1113, No. 17, Şam, Dickson'dan Elliot'a, 5 Ağustos 1876.

tarzda cereyan etti.[28] Bölge eski 'olağan şiddet' durumuna geri dönmüştü.

1879'da Suriye'yi ziyaret eden İngiliz Büyükelçisi Layard başta fanatikliği ile meşhur Kudüs Müslümanlarında olmak üzere bölgede "çok önemli bir değişim" fark ettiğini rapor etmektedir. Uzun yıllar önce geldiğinde şahit olduğu eski taassup ortadan kalkmıştır. Layard'a göre fanatizm Müslümanlar arasında değil, Hıristiyan mezheplerin arasında, bu mezheplerin birbirleriyle ilişkilerinde yaşamaktadır.[29]

Suriyelilerin tutumlarındaki bu değişikliğin bir sebebi Fuat Paşa'nın şahsında Bâb-ı Âli'nin başından beri bildiği bir şeyi, böylece bir yabancı müdahalesine davetiye çıkarmış olacaklarını, onların da kavramalarıydı. Ama tek sebep bu değildi. Amerikalı misyoner Jessup'a göre bu değişimin nedenlerinin başında Müslümanların üstünlük gururunun bir kere kırılmış olması ve reformların ilerlemiş olması gelmekteydi.

> Şamlı Müslümanların üstünlük gururu kırıldı. Asker alımı, Müslüman şehir ve köylerin anormal borçlanması, askerî garnizonların artması ve beledî hizmetlere girişilmesi ile birlikte Müslümanların yerli Hıristiyanlara ve yabancılara karşı muhalefetlerinin tonu yumuşadı. Hıristiyan okullarının sayısı katlandı, erkekler ve hatta kızlar için açılan Türk okulları öğrencilerle doldu, gazeteler yayınlanmaya ve okunmaya başlandı ve Hıristiyanlarla dostça bir ilişki gelişti.[30]

Mısır ve Osmanlı reformlarına tepki dönemi nihai bir patlama şeklinde 1860 tarihiyle birlikte kapanmış, reformların yapılmamış olmasına ya da şu ya da bu şekilde yapılmış olmasına yönelik tepkilerin görüleceği yeni bir dönem açılmıştı. 1860 olayları bu nedenle Müslümanlar için de bir dönüm noktasıydı. Yukarıda gözlemlerini aktardığımız Jessup'a göre 1860 kat-

---

28 Bazı olaylarda Müslümanlar fanatik bir kesimin çıkarttığı olayları tasvip etmeseler de seslerini çıkaramıyorlardı. *FO* 195/1154, No. 88, Aleih, Eldridge'ten Layard'a, 5 Ağustos 1877.

29 *FO* 424/91, No. 31, Sir Layard'tan Marquis of Salisbury'e, 28 Ekim 1879.

30 Jessup, *a.g.e.*, cilt 1, s. 218.

liamının hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar için doğurduğu ortak sonuçlardan biri eğitime olan talebin artışıydı.[31] Bu tarihten itibaren Müslümanlar, Hıristiyanlara karşı olan eski –ve sembolik– üstünlüklerinin yeniden kurulmasından çok reform, yani daha iyi bir yönetim istemeye başlayacaklardı.

* * *

Müslüman kitlelerin Hıristiyanlara karşı tutumlarındaki yumuşama bir ölçüde, onları (1860'ta Hıristiyanlara karşı) harekete geçirmeyi hemen her zaman başarabilmiş olan eşrafın yaşadığı değişimle ilgiliydi. Fuat Paşa olaylara katılan her sınıftan insanları cezalandırmış, fakat, ulemadan olsun ya da olmasın, eşrafa daha çok yüklenmişti. Bu hem eşrafın olayları yüreklendirmesi hem de kimileri yüreklendirmemiş olsa da en azından engellemekte başarısız olması nedeniyleydi.[32] Ama Fuat Paşa'nın şahsında Osmanlı Devleti'nin eşrafı cezalandırmasının daha önemli sebepleri vardı. Devletle çıkarları ortak gibi görünen ve vilayetteki hükümet pozisyonlarını elinde bulunduran eşraf, kendi konumunu kullanarak İstanbul'un reformlarına şiddetle muhalefette bulunmuştu.[33]

Philip Khoury'nin deyişiyle "eşraf bir hesap hatası yapmıştı"; ne Osmanlı Devleti'nin imparatorluktaki merkezîleştirme ve entegrasyon politikasını ne de Avrupalı güçlerin Osmanlı Devleti üzerindeki baskılarının derecesini anlayabilmişlerdi. Osmanlı Devleti ile kendileri arasındaki ilişkide sahip oldukları gücü de abartmışlardı. Kendilerini şehrin doğal liderleri ve Osmanlı Devleti'nin ikame edilemez müttefikleri olarak görmüş, devlet aygıtını kendileri lehine diledikleri gibi kullanabileceklerini düşünmüşlerdi. Bu yüzden olaylar sonrasında devletin

31 *A.g.e.*., s. 219.

32 Eşrafın kitleleri kontrol etmede yetersiz oluşu yalnızca Şam'da değil, daha küçük boyutlarda olsa da Suriye'nin pek çok yerinde gözlemlenmekteydi. 1850'de Halep'te ortaya çıkan bir olayda eşrafın evinden çıkmaya korktuğu görülmüştü. Bkz. Bruce Masters, "The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System", *IJMES*, cilt 22, sayı 1, Şubat 1990, s. 3.

33 Khoury, *a.g.e.*, s. 25.

kendilerini neden cezalandırdığını da, halk arasında saygınlıklarını neden yitirdiklerini de anlamakta güçlük çekmişlerdi.[34]

Bölgenin güvenliğinin de sağlanmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin eşrafla ilişkisindeki dengenin Osmanlı Devleti lehine değişeceği tahmin edilebilir. Doğrusu 1860 olayları sonrasında Osmanlı Devleti ile eşraf arasındaki ilişkiler daha da sıkılaşmış görünmektedir.[35] Ancak bu olgu, bir yandan (i) Osmanlı Devleti'nin elinde başkaca bir enstrüman olmamasından dolayıdır, öte yandan (ii) eşrafın devletle ilişkisi değişmektedir ve son olarak (iii) eşrafın kompozisyonu değişmektedir. Dönemin şahitlikleri bizzat eşrafın önemli bir değişimin yaşanmakta olduğunu kavradığını göstermektedir. Eşraf Şam'da "Müslüman ayak takımı" eliyle gerçekleştirilen 1860 katliamının her şeyden önce "bir yaşam tarzının" sonunu ilan ettiğini gözlemlemişti. Şehrin Nakib-ül Eşraf'ı Ebus's Suud el Hasibi şöyle diyordu:

> ...bu olayı, Suriye'yi kurumları ile birlikte değiştirmeyi amaç edinmiş güçlerin bir ürünü olarak algılıyordu. Hadiseye bakınca, o bunun iki farklı dünyayı ayırdığını görüyordu. Yerleşik ailelerin hâkimiyetindeki gelenek dünyası ve artık şerefli ve ünlü kişilerin itibarlı bir şekilde yönetemedikleri türedilerin dünyası.[36]

Hem Şam'da eşrafın kitleleri kontrol etme kabiliyetinin kalmadığının görülmesi, hem de Fuat Paşa eliyle eşrafın duraksamaksızın cezalandırılması aynı sonuca işaret etmektedir: 1860 olayları en başta eşrafın eski otoritesinin kalmadığının tescili idi.[37] Fuat Paşa ulemanın önde gelenlerini sürgüne yollamış, onların yerine alt kademelerden ulemayı atamıştı. "Bu

---

34 *A.g.e.*

35 Owen, *The Middle East...*, s. 170.

36 Salibi, *a.g.e.*, s. 185. (Burada metnin Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır. Bkz. Kemal S. Salibi, "Es-Seyyid Muhammed Ebu's-Suud el-Hasibî'nin Tanık Olduğu 1860 Şam İsyanı, Eşraf ve Daha Sonrası, Şehrin Nakibu'l-Eşraf'ı", William R. Polk ve Richard L. Chambers, *Ortadoğu'da Modernleşme* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 257.)

37 Salibi, *a.g.e.*, s. 196-197.

adım [reformcuların] artık ulemanın engelleyici (baltalayıcı) taktiklerine son verme kararlılığında olduklarının göstergesiydi".[38]

Hasibi'nin söz ettiği "Suriye'yi kurumları ile birlikte değiştirmeyi amaç edinmiş güçler" Tanzimat'la birlikte işe koyulmuş ve bu tarihten itibaren başta ulema olmak üzere eşraf prestij kaybetmeye ve ekonomik olarak da geri kalmaya başlamıştır. "Şurası gayet açıktır ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Tanzimat dönemi reformları ve Mısır'daki (tabii Tunus'taki) benzeri reformlar mantıksal sonuçlarına kadar götürülseydi eşrafın bağımsız gücünü ve onların bu bağımsız güçlerine dayalı olan siyasetlerini çökertirdi."[39] Ancak Tanzimatçılar Suriye'de bu derecede bir gücü 1860 yılına kadar bulamamış, 1860 yılında dengeyi büyük ölçüde Bâb-ı Âli lehine çevirseler de bölgenin idaresi açısından eşrafa olan ihtiyaçlarını tamamen ortadan kaldıramamışlardı.[40] Bu nedenle olaylar sonrasındaki cezalandırmalarda bu kesime idam cezasından çok sürgün cezası verilmiş, sürgünler geçici olarak uygulanmış ve eşrafın servetine pek dokunulmamıştı. Saygınlıkları zarar görmüştü, ama Osmanlı Devleti ile daha sadık müttefikler olarak işbirliği yapmak suretiyle eski saygınlıklarını geri kazanmalarının kapısı açık bırakılmıştı.[41] Nitekim olaylara adı karışan ve suçlu bulunarak görevden el çektirilen bir Osmanlı memurunun da sonradan mutasarrıflığa atandığı görülmüştür.[42]

Büyük bir yıkım sonrasında Şam ekonomisinin yeniden hızla toparlanabilmesinin nedenlerinden biri olayların Meydan mahallesine sıçramamasıydı. Bu mahallenin ileri gelenlerinin aldıkları güvenlik önlemleri başarılı olmuş, hatta mahalleyi korumak için çatışmaya girmekten kaçınmamışlardı. Bu olay

38 Commins, *a.g.e.*, s. 28.

39 Hourani, "Ottoman Reform...", s. 54.

40 Sözgelimi aynı yıllarda Osmanlı yetkilileri vergiyi doğrudan kendi memurlarına toplatan Lübnan idaresine imrenerek bakmaktaydı. Owen, *The Middle East...*, s. 170.

41 Khoury, *a.g.e.*, s. 25.

42 *FO* 195/1264, No. 61, Aleih, Eldridge'ten Layard'a, 16 Ağustos 1879. *FO* 424/91, No. 92 içinde ek 1, Aleih, Eldridge'ten Layard'a, 8 Kasım 1879.

1860 sonrasında devletle eşraf arasındaki dengede görülen değişimle ilgili önemli bir ipucu sunmaktadır.

Olaylardan kaçan Hıristiyan zanaatçılar kent surları dışında bir mahalle olan Meydan'a sığınmış ve mahalle sakinleri tarafından korunmuşlardı.[43] Nitekim olayların hemen bitiminde şehirdeki Hıristiyanlar toplanarak Fuat Paşa'ya bir dilekçe yazmış ve tazminatların ödenmesi sırasında Meydan mahallesi sakinlerinin muaf tutulmasını istemişlerdi.[44] Meydan mahallesi şehir içindeki eşrafın ve onlar arasındaki hizipleşmenin dışında kalan tacirlerin bulunduğu bir mahalleydi. Buradaki tacirler Havran'daki toprakları denetimleri altında tutmak suretiyle Suriye'nin tahıl üretiminin önemli bir kısmını kontrol etmekteydi ve ihracat yoluyla dış piyasalarla ilişki içindeydi.[45] Olaylar sonrasında bu tacirler çoğunlukla Müslüman olan yeni bir dokumacı grubuna sermaye sağlamış ve yerel tekstil endüstrisinin canlandırılması yönünde hareket etmişti.[46] 1860 olaylarının sonrasında devletin bu eşrafı kolladığı, geleneksel eşraf ile yeni eşraf olarak adlandırılabilecek olan bu grup arasında bir denge politikası yürüttüğü görülecekti. Yeni eşraf daha çok gözetilmekle birlikte devletle işbirliğinin avantajlarından geleneksel eşraf tamamen mahrum bırakılmamıştı. Ama hem belirli bir çizgide davranmak hem de devletin zoruyla yeni eşrafla gönülsüz bir işbirliği içine girmek zorunda bırakılmıştı.[47] Böylece devlet eşrafın kompozisyonunu değiştirmiş ve köklü ailelere rakipsiz olmadıklarını da göstermiş oldu. Hasibi'nin yukarıdaki alıntıda tanımlamış olduğu "*yerleşik aileler*in hâkimiyetindeki gelenek dünyası" ile "*türedileri*n dünyası" Osmanlı Devleti'nin baskısıyla uyumlu yaşamak zorunda kaldı. Örneğin geleneksel

43 Cevdet Paşa Meydan'lıların kendi mahallelerini korumak için gösterdikleri çabaları ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Mârûzat*, s. 23.

44 *FO* 78/1586, No. 12, Şam, Rogers'tan Russel'a, 1 Haziran 1861.

45 Owen, *The Middle East...*, s. 18.

46 *A.g.e.*, s. 170.

47 Linda Schilcher, "Geç Osmanlı Suriye'sinde Tahıl Ekonomisi ve Büyük Ölçekli Ticarileşme Sorunu", *Osmanlılarda Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım* içinde, Çağlar Keyder ve Faruk Tabak (ed.), çev. Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 186-187.

ulemadan olan Hasibi ailesi de değişti ve konumunu korumak üzere ulemadan olmayan büyük toprak sahibi bir aileyle birleşerek "büyük toprak sahibi-ulema"ya dönüştü.[48]

Eşrafın Tanzimat reformlarıyla uyumlu bir çizgiye çekilmesine eğitim ve yargı alanlarındaki tekellerinin yıkılması da hizmet etti. Hükümet görevlerinin bu sıralarda açılan devlet okullarında eğitim görmüş olan gençler tarafından kapılmakta olduğunu gören eşraf, çocuklarını 1860'larda kurulan devlet okullarına ve İstanbul'a göndermeye başladı. Tanzimat'la birlikte başlayıp 1864 Vilayet Nizamnamesi ile hızlanan bir süreç içerisinde ortaya çıkan yeni hükümet görevlerinin (Vilayet Meclisi, Liva Meclisleri, Belediye Meclisi gibi) cazibesi de eşrafın çocuklarını hukuk ve mülkiye okumak üzere İstanbul'daki yüksek okullara göndermesini hızlandırmaktaydı.[49] Sonuç olarak eşraf, uyum sağlamak suretiyle konumunu korumayı başardı ve merkezîleştirme politikalarının etkisinden bir ölçüde kendini koruyabildi.[50]

1860 olayları ulemayla ilgili olup gelecek yıllarda da etkili olacak bir başka gelişmeyi daha göstermişti. 1860 olayları sırasında Vilayet Meclisi'nde olan yüksek ulema Fuat Paşa tarafından cezalandırılmıştı. Buna karşılık cezalandırılmayan orta ulemaya dahil bir kesim de vardı. Bu grup olaylar sırasında Hıristiyanlar için bir kurtarıcı rolünü oynamış olan Abdülkadir el Cezayirî ile birlikte davranmış, katliama engel olmaya çalışmış, olaylara katılan ya da teşvik eden ulema ile aralarına bir mesafe koymuştu. Bunlardan Abdülgani el Guneymi Meydan mahallesindendi. Abdürrezzak el Bitar yine Meydan mahallesine sonradan gitmiş ve orada büyük nüfuz sahibi olmuş biriydi. Bu isimler sonradan Abduh'la başlayan bir çizginin Şam'daki devamcıları olacak, Şam'da selefiliğin öncülüğünü yapan orta ulemanın önde gelen isimleri olacaklardı.[51] 1860 olayları böylece erken bir tarihte ulemayı gelecekte alacakları pozisyonlara göre bölmüş oluyordu.

---

48 Khoury, *a.g.e.*, s. 31.

49 *A.g.e.*, s. 29-30.

50 Cleveland, *a.g.e.*, s. 89.

51 Commins, *a.g.e.*, 80-83. Nitekim Reşit Rıza el-Bitar'ı "selefiliğin Şam'daki muhyisi (canlandırıcısı)" olarak adlandırmıştır. *A.g.e.*, s. 78.

## Hıristiyan tutumunda değişim

Olayların sonrasında en köklü değişim Hıristiyan cephesinde gerçekleşti. Hıristiyanlar olaylardan yalnızca can ve mal kaybı açısından etkilenmemiş, ayrıca kendi kaderleri üzerinde de düşünmeye başlamışlardı. Yukarıda değinildiği gibi Osmanlı Devleti olaylar sonrasında Suriye'nin yönetimini kolaylaştıracak fiziksel koşulları hızla oluştururken öte yandan bölgeye barış getirecek yeni kimliklerin oluşumunu destekleme politikasını da yürürlüğe koymuştu. Bu politika aslında Suriye'yle sınırlı ya da Suriye'ye has bir politika değildi; 1856 fermanının öngördüğü ve daha önce uygulanamayan "milletlerin reorganizasyonu" politikasının bir yansımasıydı. 1862 ve 1863'te Rum Ortodoks ve Gregoryen Ermeniler, ruhban sınıfının yetkisini azaltan, buna karşılık cemaatler içindeki laik kesimleri güçlendiren anayasalara bağlı kılındılar. 1865'te Yahudiler de buna benzer bir anayasaya kavuştu. Bâb-ı Âli her topluluğu yeni anayasalar hazırlamaya yönlendirmekteydi. Kiliseyi hedef alan bu düzenlemeler dinî dogmalar zayıfladığı ölçüde cemaat üyelerinin Osmanlılık etrafında birleştirilebileceği düşüncesine dayanmaktaydı. Bu politika aynı zamanda kilisenin kendi cemaatlerine uyguladığı hukuki ve mali zorbalığı hafifleterek Hıristiyanların durumunu iyileştirmeyi, kiliseler tarafından teşvik edildiği düşünülen Osmanlı karşıtlığını böylece ortadan kaldırmayı ve bu tür sorunları bahane ederek ortaya çıkan yabancı müdahalelerine mahal vermemeyi amaçlamaktaydı.[52]

Suriye'de izlenen politikalar da benzer endişeleri ve benzer beklentileri taşıyordu. Suriyelilik ve Araplık kimliklerinin oluşumu cemaatler arası ilişkilere barış getirebileceği gibi, azınlıkların yabancılarla ilişkilerinin tehlikeli bir noktaya varmaması açısından etkili bir önlem de olabilirdi.[53] Osmanlı Devleti'nin

52 Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda*.., cilt I, s. 137-138.

53 Kimi yazarlara göre II. Abdülhamid dönemine gelene kadar Tanzimatçıların Suriye kimliğini desteklemelerinin özel bir sebebi vardı: Tanzimatçılar Mısır'ın Suriye'yi işgalini unutmamışlardı. Bunun yeniden tekrar etmemesi için Suriyelilerin ayrı bir kimliğe sahip olmaları iyi bir önlem olabilirdi. Bkz.

bu girişimleri Müslümanlar arasında pek ilgi görmedi. Müslümanlar Tanzimat reformcularının bu politikalarını devletlerini ve toplumlarını yıkacak bir gelişme olarak görmüşlerdi. Müslümanların gözünde Osmanlı Devleti siyaset tekelinin Müslümanlarda olduğu bir İslâm devletiydi ve bu durumdaki bir değişiklik yalnızca kendi üstünlüklerinin sonu anlamına gelmeyecek ayrıca devleti de yıkacaktı.

Ancak dinsel kimliğin yerine dinsel olmayan yeni bir kimliğin geçirilmesi fikri Hıristiyanlar arasında destekçi bulmuştu. Hıristiyanlar arasındaki bir grup beklenebileceğin tersine 1860 olaylarının suçlusu olarak Müslümanları gösterip kendi sorumluluklarını gizleme yoluna gitmedi. Şiddet olaylarını dinsel tutuculuğa bağlayarak bu dinsel tutuculuğun kaynakları üzerine düşünmeye başladılar. Konsoloslukların ve misyonerlerin o tarihe kadarki faaliyetlerinin dinsel taassubun ve bunun zemini olan din temelindeki aidiyet duygusunun oluşmasında büyük bir pay sahibi olduğuna kanaat getirdiler. Bu Hıristiyanlardan bazıları misyonerlerle olan ilişkilerini gevşettiler ve daha bağımsız davranmaya, Hıristiyanlar için dine dayalı olmayan bir kimlik arayışına başladılar. Arap ve Suriyeli olmayı yücelten bu Hıristiyanlar Osmanlı Devleti tarafından desteklendiler. Çünkü bu kimlikler Osmanlılık kimliği ile uyumlu olacak şekilde formüle edilmişlerdi.[54] Bu Hıristiyanlar çıkardıkları gazetelerde "Suriye'nin evlatları"nı Suriye için çalışmaya çağırdılar. Her mezhepten insanın kabul edileceği çeşitli dernekler ve eğitim kurumları kurmaya giriştiler.[55]

1860 olaylarıyla birlikte dünya Hıristiyanlarının dikkati Suriye'deki dindaşlarının üzerine çekilmiş ve buradaki misyonerlik faaliyetlerinde büyük bir artış yaşanmıştı. Öbür taraftan Suriye'deki misyonerlerden Jessup'un deyişiyle "1860 savaşı küçük ya da büyük, zengin ya da yoksul yalıtık köylerden yüz

B.Abu Manneh, "Abdülhamid II and Abulhuda Al-Sayyadi", *MES*, cilt 15, sayı 2, Mayıs-1979, s. 145.

54 Maoz, *Ottoman Reform*, s. 242.

55 Hıristiyanlar arasındaki bu eğilimler ve faaliyetler aşağıda bunların en başında gelen Butros el-Bustani'nin hayatı ve faaliyetleri ile Üçüncü Kısım'de daha geniş olarak ele alınmıştır. Bkz. Üçüncü Kısım, s. 250 ve d.

binlerce insanı köylerinden çıkmaya ve yabancı Hıristiyan hayırseverliğiyle ilişkiye geçmeye zorladı."[56] Ancak misyonerler de taleplerdeki halihazırda başlamış olan ve 1860 olaylarıyla hızlanan bu değişime bağlı olarak eski dinsel karakterlerini aynı muhafazakârlıkla sürdüremediler, değişmek zorunda kaldılar. Yukarıda değinildiği gibi okullarına her mezhepten öğrenci almak durumunda kaldılar ve dinî hakikati yayma amaçlarını geri plana atarak okullarını kaliteli eğitim vermek durumundaki kolejlere dönüştürdüler.

56 Jessup, *a.g.e.*, cilt 1, s. 218-219.

YEDİNCİ BÖLÜM

# BİR DÖNÜM NOKTASI OLARAK 1877-1878 OSMANLI-RUS SAVAŞI

Müslümanların Araplar olarak imparatorluktan ayrı bir kaderleri olabileceği fikrini geliştirmeleri ancak Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra mümkün olabilmiştir. Osmanlı-Rus Savaşı imparatorluğun dağılabileceği endişesini uyandırmış ve bu durumda Arap topraklarının yabancı işgaline uğrayabileceği korkusu yeni projelerin üretilmesi sonucunu doğurmuştur.

Araplar arasında Osmanlı-Rus Savaşı öncesinde de yönetimden memnuniyetsizliklere ve hatta imparatorluktan ayrılmaya dair görüşlerin ileri sürüldüğüne şahit olunmuştu. Daha 1830'larda Suriye Mısır yönetiminde iken Osmanlı karşıtı duygular ifade olanağı bulmuştu. Suriye'nin Mısır tarafından işgal edilmesi, Osmanlıların Suriye'deki egemenliklerine kolayca son verilebileceğini göstermişti. Osmanlı Devleti burada Mısırlılara karşı iki kez yenilerek Suriye'yi terk etmiş, yeniden Suriye'yi ele geçirmeleri ancak yabancı güçlerin yardımı sayesinde olmuştu. Bu zayıflığın görülmesi Osmanlı karşıtı duyguların ifade edilmesini kolaylaştırdı. Mısır'ın egemenliği yıllarında kimi Suriyeliler Osmanlıların bir daha asla Suriye'ye hükmedemeyeceklerine inanmışlardı. Ardından Tanzimat Fermanı ilan edildiğinde Suriyeliler başta bunu yanlış anlamış; *ferde* vergisi, zorunlu çalıştırma gibi memnuniyetsizlik yaratan Mı-

sır uygulamalarını ilga edecek bir ferman olduğunu sanmışlardı. Ancak Suriyeliler, ulemanın bilgilendirmesi ve başı çekmesi ile Tanzimat'la ilgili daha doğru bir bilgi sahibi oldular ve Hıristiyanlara verilen haklara karşı muhalefet etmeye başladılar. Aynı hassasiyeti paylaşmakla birlikte bir kısım Suriyeliler olaylara daha iyimser bir noktadan bakıyorlardı. Bunlara göre Tanzimat Fermanı, Mısır'ın Suriye'den çıkartılmasındaki yardımlarından ötürü Batı ülkelerine verilmiş geçici bir ödündü ve ilk fırsatta bu yanlışlık düzeltilecekti. Ancak Islahat Fermanı Gülhane Fermanı'nı tasdik edince muhalefet bu sefer kitleselleşti.[1]

1840'lı yıllarda görülen memnuniyetsizliklerin nedeni Osmanlıların Mısır reformlarını sürdürmeleriydi. Padişah "hain" olarak görülmeye başlandı (padişah yaygın bir şekilde "Abdülmecid el Hain" olarak anılıyordu) ve Türk egemenliğine karşı hoşnutsuzluk daha da gelişti. Bölgeyi gezen kimi yabancılara göre Araplar yalnızca Abdülmecid'in "hain"liğinden konuşmuyor, Türklere karşı nefretlerini de dile getiriyor ve Arap ile Türk ırkları arasındaki farklılıklardan söz ediyorlardı. Bu gözlemcilere göre Filistinliler ellerinden gelse Türkleri taş ve sopalarla devireceklerini söylüyorlardı.[2]

1856'da Nablus'ta Müslümanların Hıristiyanlara saldırdığı bir olayda yabancı konsolosluklardaki yabancı bayraklarla birlikte bir hükümet binasındaki Osmanlı bayrağının da yakıldığı görülmüştü.[3] 1858'de Halep'teki İngiliz konsolosunun gözlediğine göre Haleplilerin yozlaşmış Müslümanlar olarak gördükleri Türklere karşı duydukları nefret, Hıristiyanlara karşı olandan sadece bir derece daha düşüktü. Kuzey Suriye'de halk arasında Osmanlı Devleti'nden ayrılmak ve Mekke Şerifi'nin hükümdarlığı altında bağımsız bir Arap devleti kurmak tartışılıyordu.[4]

Bunlar Araplar arasında Osmanlı Devleti'nden ayrılmanın dile getirildiği ilk örneklerdi, ancak örgütlü hareketler değillerdi.

---

1 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 244.

2 *A.g.e.*, s. 245-246.

3 *A.g.e.*

4 *FO* 78/1389, Halep, Skene'den C.A. Esquire'e, 31 Temmuz 1858.

Bununla birlikte 1870'li yılların krizleri hem bu örneklerin çoğalmasına hem de gittikçe daha örgütlü hareketlere dönüşmesine sebep olacaktır.

## 1860 olayları ve sonrasında bir lider olarak Abdülkadir el Cezayirî

Şam'daki katliam sırasında kimi Müslümanlar Hıristiyan komşularını saklayarak ya da başka şekillerde Hıristiyanlara yardımlarda bulunmuş, böylece bu komşuları ve büyük güçler nezdinde yüksek bir prestij kazanmışlardı.[5] Fransız İmparatoru Bonapart olayların daha da büyümesinin engellenmesinde katkısı olan Şam'ın bu önde gelen Müslümanlarına hediyeler göndererek hizmetleri için teşekkürlerini sunmuştu.[6]

---

5 Seyyid Muhammed Beyazıt, Selim Bey Istad Ayn et Cinc (bunların ismi olaylardan sağ kurtulan pek çok Hıristiyan tarafından İngiliz konsolosluğuna bildirilmişti), Selim Bey Faris Ebu Raslan, Ahmet Ebu Halid, Şeyh Esat ed Debbağ ve Hacı Ahmet en Nami 1860 olayları sırasında büyük bir dürüstlük ve fedakârlık göstermiş kimselerin başında geliyordu. Örneğin İbn Beyazıt pek çok Hıristiyanı evine alarak kendisinin, ailesinin ve hizmetçilerinin hayatını tehlikeye atmıştı. Evinde Hıristiyan saklayıp da onları vermeyen Müslümanların evlerinin yakılacağı söylendiğinde Seyyid Beyazıt, Emir Abdülkadir'e (aşağıda kendisinden geniş olarak söz edilecek) ve Esat Efendi'ye gitmiş, durumu anlatarak evini korumak üzere kendisine Cezayirlilerden bir grubun verilmesini istemişti. Beyazıt böylece evinde yaklaşık 40 kişiyi saklayarak kurtarmıştı. Bu Hıristiyanların çoğu sonradan kaçtıkları ülkelerden mektuplarla kendisine teşekkür etmiş, İngiliz konsolosluğundan ödüllendirilmesini istemişlerdi. (*FO* 78/1586, No. 22: Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 12 Haziran 1861 içinde ek olarak verilen dilekçeler.) Olaylar sırasında Şam'daki Osmanlı askerî yetkililerinden Salih Zeki Bey'in müdahaleleri de daha fazla kan dökülmesini engelleyen önemli bir etken olmuştu. Bu nedenle Hıristiyan mahallelerine bizzat gelerek müdahalede bulunan ve askerlerine gerektiğinde ateş emri veren Salih Zeki Bey lehinde (ve onun ödüllendirilmesini isteyen) sonradan Hıristiyanlar, altında Şam'ın önde gelen kırk Hıristiyanın imzasının olduğu bir dilekçe vereceklerdi. *FO* 75/1586, No. 24: Beyrut, N.Moore'dan Henry L. Bulwer'e, 7 Haziran 1861.

6 Emir Abdülkadir'in büyük oğlu, olaylar sırasında Emir'e çok yardım eden Mahmut Efendi Hamzi, Meydan mahallesinin önde gelenlerinden Said Ağa Nuri, yine Meydan mahallesinin en etkili ismi Salih Ağa Mahained ve oğlu Selim Ağa Mahained, Beyrut'a Lazarist rahip ve rahibelerin olduğu ilk kervanı götüren kişi olan Cezayirli Şerif Ağa hediye alanların başında geliyordu. Bu hediyeler son derece kıymetli hediyelerdi. Sözgelimi Salih Ağa Mahained'e altın bir enfiye kutusu gönderilmişti; kutunun kapağında bir "N" harfi vardı ve

Ancak olaylar sırasında muhtemelen kimse Emir Abdülkadir İbn Muhyiddin El Cezayirî (1807-1883) kadar yararlı olmamış ve kimse onun kadar onore edilmemiştir. Hatta Abdülkadir Hıristiyanlara yardım edenlerin ödüllendirilmesi sırasında referans kaynağı olarak kullanılacak, onun verdiği isimlere itimat edildiği görülecektir. Bununla birlikte Abdülkadir şüphesiz olayların çok öncesinde dünya çapında zaten ün kazanmış büyük bir kahramandı. Victor Hugo'nun kendisi için yazdığı mısralar Abdülkadir'in sahip olduğu prestijin büyüklüğünü göstermektedir.[7]

İngiliz kraliçesi Emir'e hediye olarak bir kutu içinde değerli bir silah göndermişti.[8] 1860 olayları Masonların da Emir'e teşekkür etmesine ve böylece kendisiyle irtibata geçmelerine vesile olmuştur. Emir'e *Henri Quatre of France Farmason Locası* tarafından üzeri elmaslı bir mason nişanı gönderilmiş ve kendisi "kardeşliğin" üyesi olmaya davet edilmişti.[9] Sonradan Ab-

---

harfin üzerinde pırlanta ile kaplı bir taç vardı. Cezayirlilere ve Emir tarafından ismi önerilen yaklaşık 70 kişiye 33.000 frank dağıtılmıştı. *FO* 78/1586, No. 12: Şam, Konsolos Vekili William Wrench'ten Bulwer'e, 19 Nisan 1861.

7 Victor Hugo'nun mısraları şöyleydi: *O, palmiyelerin altında doğan sultan / Kızıl kurtların dostu / Dingin gözlü vahşi hacı / Düşünceli, yırtıcı lakin yumuşak Emir / O, soluk fakat karşı konulmaz kişilik/ ...Maşlak beyazlığında solgun hayalet / O, mükemmel asker, mükemmel din adamı.* Bkz. Raphael Danziger, *Bir Başkaldırının Anatomisi*, çev. Tuba Elgün, Akabe Yayınları, İstanbul, 1998, iç kapak.

8 *FO* 75/1586, No. 4: Beyrut, 4 Eylül 1861 ve *FO* 75/1586, Pol. No. 18: Beyrut, Moore'dan Russel'a, 8 Ağustos 1861. Bundan çok etkilenen Emir cevaben yazdığı bir mektupla, yaptıklarının dinin emrini ve insanlık vazifesini yerine getirmekten ibaret olduğunu söyleyerek kraliçeye teşekkür etmişti. Emir Abdülkadir'in cevaben kraliçeye yazdığı teşekkür mektubu için bkz. *FO* 75/1586, Pol. No. 18: Beyrut, Moore'dan Russel'a, 8 Ağustos 1861 içinde ek olarak. Hediyeyi ulaştıran İngiliz diplomatı Osmanlı yetkililerinin Emir'e gelen bu hediyeden pek hoşlanmadıklarını, çünkü olaylara göz yumdukları ya da gerekli önlemleri almadıkları için bu hediyelerle küçük düştüklerini rapor etmektedir. *FO* 75/1586, No. 23, Şam, Rogers'tan Russel'e, 29 Haziran 1861. Bununla birlikte olaylar sonrasında Osmanlı Devleti de Abdülkadir'i birinci dereceden Mecidî nişanıyla ödüllendirmiştir. (Bkz. Dirault, *a.g.e.*, s. 263.) Ardından 1865'te İstanbul'a gelen Abdülkadir padişah tarafından kabul edilmiş, yine birinci dereceden Osmanî nişanıyla ödüllendirilmiştir. Bkz. Eş-Şeyh Muhammed Cemil eş-Şatiy, *A'yan Dimaşk: fi'l Karn es Salis Aşer ve Nısf el Karn er Rabi Aşer: Min 1301-1350h*, Dar-ül Beşair, Dimaşk, 1994, s. 180.

9 *FO* 78/1586, No. 12: Şam, Konsolos Vekili William Wrench'ten Bulwer'e, 19 Nisan 1861.

dülkadir'in masonların en az bir toplantısına katıldığı kanıtlanacaktır.[10]

Şam'ın sonraki dinsel ve siyasi gelişmeleri üzerine yaratacağı etki nedeniyle Emir'e ve onun halihazırda sahip olduğu prestijin kaynağına biraz daha yakından değinmek gerekir. Bilindiği gibi Fransa 1830 yılında Cezayir'i işgal etmiş, Osmanlı İmparatorluğu etkili bir karşılık verememiştir.[11] Cezayir'in işgali bir açıdan sembolik bir öneme de sahiptir. Cezayir işgal edilen ilk Arapça konuşulan yerdir.

İlk hamlenin başarısı üzerine Fransa, ülkeyi kolay bir şekilde işgal edebileceğini düşünmeye başlamışken iç kesimlerde hiç beklemediği bir direnişle karşılaşmıştır. Abdülkadir el Cezayirî ülkesinin Fransa'ya karşı yürüttüğü bu direniş hareketini yönetmiş ve olağanüstü başarılar kazanarak 1832'den 1847'ye kadar bağımsız Cezayir devletine liderlik etmiştir. Ancak kabileler arası çıkan anlaşmazlıklar ve Fransızların askerî başarıları sonucu el Cezayirî 1847'de teslim olmak durumunda kalmış, beş yıl boyunca Fransa'da esaret hayatı yaşamıştır. III. Louis Napoleon 1851'deki darbe ile tahtını sağlamlaştırdıktan bir yıl sonra Cezayirî'nin salıverilmesini emretmiştir.[12] Bunun üzerine Abdülkadir İstanbul'a gitmiş, Sultan Abdülmecid'le görüşmüş ve Bursa'ya yerleşmiştir. Ancak 1855'te Bursa'da yaşanan büyük deprem nedeniyle yeniden İstanbul'a ve oradan Paris'e dönmüştür. Bir Arap ülkesinde yaşamak için izin koparmaya çalışan Abdülkadir nihayet Fransızların ve Osmanlıların iznini alarak Şam'a yerleşmiştir.[13] Kendisinin ifadesine göre Şam'ı kendi dindaşları arasında yaşamak istediğinden tercih etmiştir.[14]

Emir'in Şam'daki olaylar sırasında takdir toplayan tutumuna gelince; kendisi, başta yetkilileri uyarmak, ardından şeh-

10 Xavier Yacono, "Abdelkader, Franc-Mason", *Humanisme*, 57, 1966, s. 5-37'den aktaran Commins, *a.g.e.*, s. 59.

11 Danziger, *a.g.e.*, s. 54-55.

12 *A.g.e.*, s. 246.

13 Commins, *a.g.e.*, s. 55.

14 İngiliz konsolos Moore Abdülkadir'le uzun bir sohbet yapmış bu sohbet Moore tarafından rapor edilmiştir. Bkz. *FO* 78/1586, Pol. No. 19, Beyrut, Moore'dan Russel'a, 8 Ağustos 1861 içinde ek olarak verilmiş olan memorandum.

rin Müslüman liderleriyle görüşmek ve Dürzilere teskin edici mesajlar göndermek şeklinde yapabileceği her şeyi yaptığını söylemektedir. Bunlar da yeterli olmayınca emrindeki adamlara Dürzileri şehre sokmama emri vermiştir. Bütün bu girişimler yine de üzücü olayların ortaya çıkmasını engelleyemeyince Emir kurtarabildiği kadar canı kurtarmaya çalışmıştır.[15]

Kraliçenin verdiği hediyeyi ulaştırma vesilesiyle İngiliz Konsolos Moore'un Abdülkadir'le yaptığı gizli bir görüşmede Emir'in siyasi tercihleri konusunda da kısa bir sohbet yapılmıştır. Buna göre Emir Fransa'ya bir sempati duymamaktadır. Fransa'ya eğilim duyacak olsa kendisine gayet iyi muamele edilen bir ülke olan Fransa'da kalırdı. Emir "Türkiye'de işleri ıslah etmek" istediğine inandığı İngiltere'nin politikalarına eğilim gösterdiğini belirtmiştir. Ancak daha önemlisi Emir'in halkın şu anki hâlet-i ruhiyesi ve Avrupa'da kendisiyle ilgili çıkan haberlerle ilgili sorulara verdiği cevaplardır. Emir'e göre insanlar yaptıklarının kötü bir şey olduğunu anlamış değiller ve pişmanlık duymuyorlar. "Üstelik eskisinden daha çok hükümete karşılar ve onları hükümete karşı ayaklandıracak bir lider bulabilirler."[16]

Bu sıralarda Avrupa gazetelerinde, gelecekte Suriye'de yapılacak düzenlemeler ile ilgili olarak Abdülkadir'in ismi anılmaktadır. Bununla ilgili sorulan bir soru karşısında Emir, habersizmiş gibi davranmış, bu konuda kimsenin kendisiyle görüşmediğini söylemişti.[17] Oysa Hourani'ye göre Abdülkadir'in ve Suriye'deki Cezayirlilerin olaylar sırasındaki tutumlarının doğrudan doğruya Fransız konsolosunun talimatıyla yapıldığı açıktır. Abdülkadir (her ne kadar olaylar sırasındaki tutumu insani açıdan yüce değerini korusa da) aslında siyasi emelleri için Fransız imparatorunun teveccühünü kazanmaya çalışmaktaydı.[18]

15 Şahitlikler Emir'i doğrulamaktadır. Ancak Emir'in Hıristiyan ve Müslümanlar arasında kardeşlik arayışı zaten bilinmektedir ve Cezayir'de Fransız savaş esirlerine karşı takındığı insani tutum nedeniyle haklı bir şöhret sahibidir. (Bkz. Commins, *a.g.e.*, s. 57.) Ancak Danziger, Şam'daki olaylar sırasında Emir'in kurtardığı Hıristiyan sayısını 120.000 olarak vermektedir ki bu son derece abartılı rakamın neye dayandığı meçhuldür. Danziger, *a.g.e.*, s. 246.

16 *FO* 78/1586, Pol. No. 19, Beyrut, Moore'dan Russel'a, 8 Ağustos 1861.

17 *A.b.*

18 Hourani, "Ottoman Reform...", s. 67.

Abdülkadir ile Fransa arasında bir ilişki olduğu Osmanlı yetkililerince de düşünülmüştü. Şam'da halkın silahsızlandırılması emredildiğinde Fransa müdahale edip Cezayirlilere istisna tanınmasını istemiş ve sonunda böylesi bir istisna tanınmıştı. III. Napolyon ayrıca Padişahtan Cezayirî'yi Suriye'ye vali tayin etmesini istemişti. Bütün bunlar Osmanlı Devleti'nin bu şüphelerini güçlendirmişti. Nitekim hakkında çıkan şayiaların hemen ertesinde Abdülkadir hacca gitmiş ve 18 ay dönmemiştir.[19]

Fransa'nın Suriye'de ileride kendine yakın bir yönetim kurmayı planladığı ve bunun için Abdülkadir'den faydalanmak istediği, özellikle Osmanlı Devleti'nin ayak dirediği Süveyş Kanalı'nın açılması konusunda Cezayirî'den yararlanmayı düşündüğü anlaşılmaktadır.[20] Abdülkadir bu konuda yararlı olabilmek için gerekli popülariteye ve güce sahiptir. 1861'de bir soru üzerine Abdülkadir, Paşalığın çeşitli yerlerinde emrindeki Cezayirlilerin sayısının 5.000 ile 6.000 arasında olduğunu açıklamıştır.[21] Bu rakamları doğrulayacak bir veri yoksa da Emir'in büyük bir Cezayirli göçmen ordusuna sahip olduğu,[22] Cezayir'den gelen göçmenlerin iskânıyla bizzat ilgilendiği şüphesizdir.[23] Şam'a yerleştiğinde Osmanlı Devleti de Abdülkadir'e pek

19 Commins, *a.g.e.*, s. 59.

20 III. Napolyon Osmanlının direndiği Süveyş Kanalı'nın yapımını Cezayirî'nin kolaylaştıracağını düşünmüş olmalıdır. Bkz. *A.g.e.*; ayrıca bkz. Ülman, *a.g.e.*, s. 32. Abdülkadir'in bir yeğeni 1880'de bir İngiliz yetkili ile temasa geçmiş ve her ne kadar sorulduğunda tersini söylese de amcasının Fransız çıkarlarını savunduğunu, 1869'da Port Said'in yakınlarındaki bir bölgenin alınması konusunda Fransa'ya güvence verdiğini, ancak planın gerçekleşmediğini aktarmıştır. *FO* 424/106, No. 92 içinde ek olarak, Pera, Sir Sandison'un Memorandumu, 22 Şubat 1880.

21 *A.b.*

22 Fransız kaynaklarına göre 1870'te sadece Safed ve Taberiye'de 3.700, Şam'da ise 1883'te 4.000 Cezayirli muhacir bulunmaktaydı. Buna karşılık 1880'lerin ortalarında Cezayirlilerin nüfusu diğer kentler de dahil edildiğinde 10.000'i aşmaktaydı. Bkz. Ş.Tufan Buzpınar, "Suriye'ye Yerleşen Cezayirli Muhacirlerin Tabiiyeti Meselesi (1847-1900)", *İslâm Araştırmaları Dergisi,: Turkish Journal of Islamic Studies*, sayı 1, 1997, s. 95 ve 97.

23 Söz gelimi Abdülkadir 1861 Haziranı'nda, yanında Cezayirliler olduğu halde Şam'dan çıkarak Bealbek'e hareket etmiş, köylerin içinden geçerek Hums ve Hama'ya doğru gitmiş ve bu kentlerin civarlarındaki çeşitli Bedevi kabile şef-

çok arazinin kontrolünü vermişti.[24] Bunun yanında Abdülkadir 1855'ten itibaren III. Napoleon'un kendisine sağladığı fondan harcamalarla, gerek Güney Suriye'de gerekse Kuzey Filistin ve Şam civarında, köy ve kentte, birçok ev satın almış, zamanla vilayetin önde gelen toprak ağalarından biri olmuştur.[25]

Bu nedenle Abdülkadir Osmanlı yönetimine karşı hoşnutsuzlukları artan bölge halkının da akıllarına ilk getirecekleri alternatif iktidar odağıdır. 1860'lı yılların hem başlarında hem de sonlarında bölgeyi gezen yabancılara göre yerli Araplar arasında Türklerin Suriye'den çıkarılıp Emir Abdülkadir liderliğinde bağımsız bir Arap devleti kurma tasarıları vardı.[26] Bu tasarılar da öncekiler gibi somut projeler değildi, sadece belirli bir memnuniyetsizliği göstermekteydi. Ancak kendisiyle yapılan sohbette "insanlar kendilerini hükümete karşı ayaklandıracak bir lider bulabilirler" diyen Abdülkadir Osmanlı-Rus Savaşı sırasında somut bir projenin de merkezinde yer alacaktır.

## Kriz yıllarında Müslümanların durumu ve Abdülkadir liderliğinde ilk ayrılık projesi

1873 ve 1874'te imparatorlukta tarım krizleri yaşanmış, 1875'te hazine krizi ortaya çıkmış, Yemen'de aşiretlere karşı yürütülen uzun süreli savaş (1871-1873) yeni mali yükler getirmiş ve aynı yıl, başka zaman ortaya çıksa bu kadar etkili olamayacak olan bir isyan –Hersek İsyanı– imparatorluğun içinde bulunduğu durumu daha da güçleştirmiştir.[27]

1876'da bazı gözlemciler Suriyelilerin Osmanlı Devleti'nin

---

leriyle görüşmüştü. Bu gezisini yorumlarken herkes Emir'in Filistin'deki ve özellikle Safed civarındaki Cezayirlileri iskân etmek üzere çölün kıyısında boş köyler aradığından emindi. Bkz. *FO* 78/1586, No. 19 içinde, Şam, Rogers'tan Bulwer'e, 28 Haziran 1861.

24 Schiller, *a.g.e.*, s. 187.

25 Commins, *a.g.e.*, s. 57. eş-Şatiy III. Napolyon'un Abdülkadir'e yıllık 5.000 frank maaş bağladığını, sonradan bu maaşa 2.500 frank zam yapıldığını aktarmaktadır. Bkz. Eş-Şatiy, *a.g.e.*, s. 180.

26 Maoz, *Ottoman Reform...*, s. 247.

27 Davison, *Osmanlı Imparatorluğu'nda...*, cilt 2, s. 45; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 8. baskı, çev. Metin Kıratlı, TTK, Ankara, 2000, s. 158.

bıçak sırtında olduğunu düşündüklerini yazmaktaydı. Bu gözlemcilere göre,

> [Bütün Suriyeliler] Büyük güçler arasındaki ciddi yanlış anlamalar ya da karışıklıklar sonucunda ortaya çıkabilecek ve bütün "medenî dünya"yı içine alabilecek olan felaketli bir savaşın Suriye için ne tür sonuçlar doğurabileceğini korkuyla tahmin etmeye çalışıyorlar[dı].[28]

Osmanlı-Rus Savaşı Müslümanların içinde bulunduğu koşulları daha da zorlaştırdı ve Osmanlı Devleti'nin geleceğine olan güveni sarstı. Müslümanlar Osmanlı Devleti'nin dağılmakta olduğuna ve örgütlü bir hareketin inisiyatifi olmadığı takdirde yabancı bir ülkenin işgaline uğrayacaklarına kanaat getirdiler.

Savaşın sonlarına doğru Suriye'de Ahmed el Sulh adındaki Beyrutlu bir Müslümanın öncülüğünde kapsamlı ve gizli bir tartışma başladı. Sayda ve civarında toplantılar düzenleyerek Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumu ve Suriye'nin geleceğini tartışan el Sulh, ardından bir grupla birlikte Şam'a giderek Abdülkadir el Cezayirî ile görüştü. Burada 3 gün kalıp Suriye'nin kurtarılmasıyla ilgili görüş alışverişinde bulunduktan sonra Beyrut'a geri döndü. Beyrut'tan Suriye'nin her yerine Halep, Hama, Hums ve Laskiye'ye, Alevi kabilelerine, Dürzilere haber gönderilerek Beyrut'a temsilci göndermeleri istendi. Buraya gelen temsilciler 20 gün boyunca gizli toplantılar yaptılar. Bünyesinde yaklaşık 30 lideri bulunduran kongrede Suriye'nin Osmanlı Devleti'nden ayrılması ve bağımsız bir devlet olması kararlaştırıldı. Suriye, bugünkü Suriye, Lübnan, Ürdün, Filistin ve İsrail'i kapsayacaktı. Devlet başkanı Abdülkadir el Cezayirî olacaktı. Kongre üyelerine göre Cezayirî'nin seçilmesi

---

28 *FO* 195/1113, No. 38, Aleih, Eldridge'ten Elliot'a, 9 Temmuz 1876. 1876'da Suriye'de çok kötümser bir hava esmektedir. Bilindiği gibi 1876 yılında peş peşe padişahlar değişmişti. (Davison "Üç Padişahlı Yıl" başlığı altında bu ani değişimleri ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Bkz. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda..*, cilt 2, s. 88-140.) Osmanlı tahtındaki bu ani değişimler Suriye'de "Osmanlı Devleti'nin sonu geldi" şeklinde dedikodular çıkmasına yetmişti. *FO* 195/1113, No. 47, Aleih, Eldridge'ten Elliot'a, 3 Eylül 1876.

için pek çok sebep vardı: Abdülkadir soylu bir aileden gelmekteydi, Suriye'de büyük bir prestij sahibiydi ve daha önce güçlü bir Arap devleti kurmuş ve Fransızlara karşı savaşmış milli bir kahramandı. Bu kararın alınmasının ertesi günü el Sulh Cezayirî ile görüşmeye ve alınan kararı bildirmeye gitti. El Cezayirî üç koşul koyarak müstakbel devletin başkanlığını kabul etti: 1. Suriye ile Osmanlı Devleti arasındaki dinsel bağ korunacak, Osmanlı halifesi halife olarak kalacaktı. 2. Bütün Suriyelilerin oyunu istiyordu. 3. Kongre üyelerinin ne tür bir bağımsızlık için çabaladıklarını tarif etmelerini istiyordu.[29]

Kongre üyeleri Cezayirî'nin koşullarını kabul ettiler, ama prensipte bağımsızlığa karşı olmadıklarını belirtmekle birlikte istedikleri bağımsızlığın tarifini Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonucuna bağlamaya karar verdiler. Böylece Berlin Antlaşması'nı büyük bir dikkatle izlediler. Eğer büyük bir devlet Suriye'ye göz koyacak olursa tam bağımsızlık isteyeceklerdi; eğer böyle bir tehlike ortaya çıkmazsa Mısır ya da bazı Balkan ülkelerinde olana benzer şekilde özerklik istemekle yetineceklerdi. Bunun zeminini hazırlamak üzere Cezayirî'nin Suriye'nin çeşitli bölgelerini dolaşması ve destek aramak üzere Avrupa'ya bir delegasyonun gönderilmesi kararlaştırıldı.[30]

Osmanlı-Rus Savaşı'nın kısa bir süre sonrasında, 1880'de, İstanbul'da geçen bir görüşmede savaşın sonlarına doğru Abdülkadir'in liderliğindeki bir hareketten söz edildiği görülmektedir. 1880'de Abdülkadir'in yeğeni Hüsnü Bey bir İngiliz yetkiliyi (Sir Sandison) amcası konusunda uyarmak üzere görüşmeye çağırmıştı. Bir Osmanlı memuru olan Hüsnü Bey Sir Sandison'a, amcasının fikirlerini iyi bildiğini, her ne kadar sorulduğunda inkâr etse de aslında Fransız çıkarlarıyla uyumlu bir siyasi eğilime sahip olduğunu söylemişti. Amcası Fransa'ya karşı düşmanmış gibi davranıyor, oysa sadece rol yapıyordu. Hüsnü Bey'e göre Abdülkadir, Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonlarına doğru Suriye'yi bir ihtilale götürecek bir plan hazırlamıştı. Bu plan Fransız çıkarlarıyla uyum içindeydi ve Fransız hükümeti

29 Tauber, *a.g.e.*, s. 10-12.

30 *A.g.e.*, s. 12.

tarafından destekleneceğine dair bir güvence de alınmıştı. Hatta Emir'e Fransız savaş gemilerinin kendisiyle işbirliği yapacağı sözü verilmişti. Bunun üzerine Abdülkadir son derece örgütlü bir isyan için gerekli hazırlıkları yapmıştı. Planın uygulanmasında Akka'daki Cezayirli Araplar (tahminen 4.000 kişilik bir koloni) kullanılacaktı. Ancak Kıbrıs'ın beklenmedik bir şekilde İngiltere'ye bırakılması, söz konusu planı suya düşürmüştü. Sir Sandison bu görüşmeyi şöyle yorumlamıştı:

> Bu söylenenler böylesi bir enerji ve karaktere sahip Emir gibi birinin niye hâlâ Suriye'de oturduğunu; ihtilalci hareketler söz konusu olduğunda işbirliği yapmaya her an hazır olan Maruni nüfus da hesaba katıldığında, kendisine körlemesine sadakat duyan geniş kolonisinin, Sultan'ın Suriye'deki otoritesi ve Mısır'ın gelecekteki güvenliği için (Mısır'ın güvenliği de Suriye'nin istikrarına bağlıdır) ciddi bir tehlike olmaya devam ettiğini gösterir gibidir.[31]

Bu tehlikeyi Osmanlı Devleti de fark etmiştir. Kongrenin yaptığı planlar Osmanlı Devleti'nce öğrenildi. Kongre üyelerinin kimisi hapse atıldı, kimisi sürgüne gönderildi. Abdülkadir el Cezayirî ile Ahmed el Sulh'un görüşmesi yasaklandı. Osmanlı Devleti'nin Kongre üyelerine karşı aldığı tedbirlerden başka, Berlin Kongresi'nden parçalanmadan çıkması da planın uygulanma şansını ortadan kaldırmıştı.[32] Ama böylece ilk defa ayrılıkçı bir Arap hareketi örgütlenmişti. Aşağıda değinileceği gibi, bu tarihten sonra Araplar arasında Türk-karşıtı duyguların gizli toplantıların sınırını aşıp açıkça ifade edileceği görülecektir.

* * *

---

31 *FO* 424/106, No. 92 içinde ek olarak, Pera, Sandison'un Memorandumu, 22 Şubat 1880. İngiliz Büyükelçisi Layard, Sir Sandison'un söz konusu memorandumunu Londra'ya aktarırken, Hüsnü Bey'in söylediklerinin ne kadar güvenilir olduğunu bilemeyeceğini, ama şimdiye kadar alınmış olan bilgilerin bu söylenenleri belirli bir ölçüde doğruladığı bilgisini vermiştir. *FO* 424/106, No. 92, Layard'tan Salisbury'ye, 24 Şubat 1880.

32 Tauber, *a.g.e.*

Suriyelileri farklı siyasi projelere, Osmanlı Devleti'nden değişen ölçülerde özerklik ya da bağımsızlık kazanma konusunda harekete geçiren şey yalnızca yabancı bir ülke tarafından işgal edilecekleri korkusu değildi. Osmanlı Devleti'nin Suriye'deki kötü yönetimi savaş olmasa da bu arayışları ortaya çıkartacak nitelikteydi. Müslümanların yönetimden hoşnutsuzluklarını besleyen koşullar arasında belki de en önemlisi asker verme yoluyla yakınlarını kaybetmeleriydi. Sırp isyanı sırasında (1876) Halep'ten redif (yedek askerler) toplama sahnesi Müslümanların bu konudaki hissiyatları hakkında bilgi vermektedir:

> Askerler ve görevliler Türkiye'nin kazanması imkânsız olduğu için geri dönmeyi ümit etmemeleri gerektiğini duymuşlardı. Şehir dışına doğru giden yolda, yüzlerce kadın ve çocuk ağlayarak kısa bir süre askerlere refakat ederken bu sahneye şahit olan birkaç Avrupalı da redif askerlerinden geri kalan yoksul ailelerin iaşesiyle ilgili başvuru topluyorlardı; kırkın üzerinde asker Halep'e geri dönme ümidi içinde olmadıklarından ve ailelerine bırakacak paraları da olmadığından kadı'nın önünde eşlerinden boşanmalarının kabulünü istediler. Müslümanlara göre böylece kadınlar kendilerine ve çocuklarına bakabilecek biriyle evlenmeye hak sahibi olacaktı. Kimi askerler götürülmemek için kendilerini sakatladı. Bir görevlinin genç kardeşi [...] abisinin redif askerleri arasında olduğunu görünce geri dönüp kendi boğazını kesti. Elli civarında askerin yolda kaçtıkları söylendi ve onları bulmak için polis güçleri bölgeyi baştan başa taradı. Bu olaydaki en kötü şey bence Halep'in Müslüman nüfusunun hemen hepsinin tamamen Arap ırkından oluşu ve şimdiye kadar Türk yönetimine karşı hiç bu kadar dolmamış olmaları, bu türden duygulanımların ifadesi için bir fırsat doğmuş olmasıydı. Böylece, saflar arasında kocasından kendi isteği dışında ayrı düşürülmüş bir kadın Sultan'ın başına lanetler okuyor ve kalabalık içinde destek buluyordu.[33]

Yukarıdaki olayın geçtiği 1876 yılı zorluklarla dolu olmasına rağmen memnuniyetsizlik henüz her yerde zirveye ulaşmamış,

33 *FO* 195/1113, No. 20, Halep, Skene'den Elliot'a, 13 Temmuz 1876.

Haleplilerin taşıdığı ruh hali bütün Suriye'yi sarmamıştı. Asker alma Halep dışında pek çok yerde bu kadar tepki almamıştı.[34] Buna karşılık Osmanlı-Rus Savaşı'nın son günlerinde İngiltere'nin Beyrut başkonsolosu Hama'da, Beyrut'ta, Trablus'ta, Cebel'de, Suriye'nin her yerinde halkın askere gitmekten kaçabilmek için akla gelebilecek her türlü hileyi yaptığını, kimi yerlerde ayaklandığını rapor ediyordu. Artık bu tür memnuniyetsizlikler Suriye'nin her yerinde görülüyordu. Çünkü savaş çok fazla can ve mal kaybına neden olmaktaydı.[35] Örneğin Lübnan hukuki statüsü nedeniyle asker vermek zorunda olmayan bir bölge olduğundan hükümet burada bir gönüllü kampanyası düzenlemeyi kararlaştırmış, tahminlerin de üzerinde bir kayıtsızlık görülmüş, kampanya sonucunda tek bir kişi bile gönüllü olmaya ikna edilememişti.[36]

Müslümanların içinde bulundukları güçlük savaş dışında sebeplerden de kaynaklanmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin taşra yönetimindeki başarısızlıkları bunların başında gelmekteydi. Diğer cemaatlere kıyasla imparatorluğun içinde bulunduğu durumdan en çok zarar görenler yoksul Müslümanlardı. Diğer cemaat üyeleri şöyle ya da böyle güçlü bir ülkeden destek ister ve alırlarken Müslüman köylüler başvurabilecekleri güvenilir bir makam bulamıyorlardı. 1879'da Kudüs'teki İngiliz konsolosu Moore, eli ayağı tutanların savaşa gitmesi, kötü hasat, livanın çoraklaşması, halihazırdaki yolların dahi bakımsızlıktan kullanılmaz hale gelmesi, yiyecek fiyatlarının iki katına çıkması, ticarette ve imalatta durgunluk... gibi halihazırdaki felaketleri saydıktan sonra, Osmanlı taşra yönetiminin bunları düzeltmek bir yana daha da ağırlaştırdığını söylemektedir. Moore'a göre vali Rauf Paşa aslında iyi niyetli biridir, ama söz konusu sorunlar bir kişinin üstesinden gelebileceği şeyler değildir; Osmanlı taşra yönetiminin iler tutar bir yanı kalmamıştır ve bu-

34 *FO* 195/1113, No. 23, Aleih, Eldridge'ten Elliot'a, 23 Temmuz 1876.

35 *FO* 78/2847, No. 9, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 19 Ocak 1878; *FO* 78/2847, No. 12, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 3 Şubat 1878 ve *FO* 78/2847, No. 13, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 4 Şubat 1878.

36 *FO* 78/2847, No. 2, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 5 Ocak 1878.

nun en büyük mustaribi de hiçbir koruyucusu olmayan Müslümanlardır. Konsolosa göre bölgede olumlu olarak sayılabilecek tek şey yabancı güçlerin (Fransız, Alman ve Rusların) burada açtığı yeni "eğitim ve hayır kurumları"dır.[37]

Suriyelilerin içinde bulunduğu ağır koşullar Cebel-i Lübnan'a yakın köylerde kendini bir başka şekilde göstermekteydi. Yakın köylerin Müslüman ahalisi bir şekilde Lübnan'a ilhak olmanın yollarını aramaya başlamıştı. Savaş yıllarının ekonomik krizi Lübnan'da pek hissedilmemişti. Cebelliler Lübnan Nizamnamesi'nin avantajlarını öğrenmişlerdi ve sonradan bu ayrıcalıklarını korumak istedikleri görülmüştü.[38] Öte yandan yanı başlarındaki Lübnan'ı gözleyen Suriyeliler için *Lübnan* büyük devletler arasında bir uzlaşmayı ifade ederken, *Lübnan'ın dışı* büyük devletler arasında bir çatışma alanını ifade ediyordu. Bu yargıyı destekleyen bir gözlemi bizzat Beyrut İngiliz konsolosu Eldridge yapmıştı. Eldridge, Fransız konsolosu ile birlikte şehri gezdikleri bir günün ertesinde halkın büyük bir mutluluk duyduğunu anlatıyordu. Kendisine göre bu son derece doğal, sıradan bir geziydi; oysa Beyrutlular bu iki devletin konsoloslarının aralarının iyi olduğunu gördüklerinde kendilerini daha güvende hissetmişlerdi.[39]

Tamamıyla Müslüman olan Kalmun kasabası sakinlerinin Lübnan'a ilhak olmak için verdikleri dilekçe hem Lübnan'a dahil olma arzusunu hem de köylülerin gözünde konsolosluğun sahip olduğu mevkiyi göstermesi açısından ilginçtir:

> [Eskiden şu an Lübnan'a bağlı olan Kura kazasına bağlı olduklarını açıkladıktan sonra] Bugün Lübnan'a ihsan edilen imtiyazlardan Kura da faydalanmaktadır, ama bizim köyümüz hariç tutulmuş ve bizim fikrimiz sorulmadan ve isteğimiz hilafına köyümüz Trablus'a bağlanmıştır. Nihayetinde şimdi Trablus'un baskıcı yönetimi altındayız. Halihazırda Lübnan Mutasarrıfına, yukarıda dediğimiz üzere, eskiden olduğu gibi Ce-

37 *FO* 195/1264, No. 10, Kudüs, Moore'dan Layard'a, 30 Temmuz 1879.

38 *FO* 78/2847, No. 25, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 16 Mart 1878.

39 *FO* 195/1113, No. 39, Beyrut, Eldridge'ten Elliot'a, 10 Temmuz 1878.

> bel'e bağlı olan Kura'ya dahil edilmemiz için ricada bulunan bir dilekçe verdik. Şimdi ise bu dilekçeyi, bu durumda sığınacak bir yer olarak gördüğümüz size, şefkatinizi ve merhametinizi göstermeniz ve Kura'ya ilhak olmamız yönünde müdahale edip nüfuzunuzu kullanmanız için istirham ediyoruz; çünkü biz fukara bir cemaatiz ve bin bir türlü derdin altında ıstırap çekiyoruz. [28 imza][40]

Müslüman Kalmun sakinlerinin dilekçesi tek örnek de değildi. Yine Trablus'un kuzeydoğusunda hemen hepsi Müslüman olan ve 3.000'in üzerinde nüfusa sahip büyük bir köy olan Kıriş köyü de benzeri bir talepte bulunmuştu. İngiliz Konsolosu altında 56 imza olan bu dilekçeyi "kesinlikle samimi ve spontane" olarak değerlendirmişti. Ona göre dilekçe Lübnanlıların nasıl bir refah içinde yaşadıklarını ve komşuları tarafından nasıl imrenildiğini gösteriyordu ve tabii tersini de.

> Bu her iki köyün ahalisi de Müslümandır ve kesinlikle başında Hıristiyan bir valinin olduğu, Hıristiyan olmayan dinlerle kıyaslandığında bire on oranında Hıristiyan memurların istihdam edildiği bir yönetim altına girmek istemezler.

Bu ikinci örnek Kalmun örneğinden çok daha çarpıcıydı, çünkü Kıriş köylüleri Cebel'e ilhakları gerçekleştiği takdirde vilayete ödedikleri verginin aynısını ödemeye hazır olduklarını beyan etmişlerdi. Konsolosa göre bu sırada köylülerin vilayete ödedikleri vergi, Lübnanlı köylülerin ödedikleri verginin üç katıydı ve Türkiye tarihinde bu olayın benzeri yoktu. Hıristiyan olan bir yönetim altındaki şanslı komşularının sahip olduğu imtiyazlardan yararlanmak için daha fazlasını ödemeye razı olmaları, vergilerin toplanmasında maruz kaldıkları baskı ve adaletsizliğin boyutunu göstermekteydi.[41] Osmanlı Devleti'nin belirli ve makul vergi politikasının, ilk dönemlerde diğer ülkelerin köylülerini cezbetmede ne kadar etkili olduğu hatırlanırsa bu gelinen noktada, söz konusu olaylarla ilgili olarak

40 *FO* 78/2848, Aleih, Copy No. 65, Eldridge'ten Layard'a, 10 Temmuz 1878.

41 *FO* 195/1264 Aleih, 22 Temmuz, 1879, Eldridge'ten Layard'a (Dilekçenin altında 56 imza saydım).

konsolosun "Türkiye tarihinde benzeri yok" demesi daha anlaşılır olmaktadır.

* * *

Yabancılar için adliye ve jandarma sistemi öteden beri Müslümanlar lehine taraflı davrandığından şikâyet konusuydu. Oysa, tarafgirlikten fayda sağlayacağı düşünülebilecek olan Müslümanların da benzeri şikâyetleri vardı. Adalet sistemi Müslümanlar açısından yalnızca bir cemaat olarak bir başka cemaatle karşı karşıya geldiklerinde (o da bir konsolosluğun şiddetli bir müdahalesi yoksa) lehte bir sonuç doğurabiliyordu, yoksa gündelik yaşantılarında bireysel olarak fayda sağladıkları bir şey değildi. Sözgelimi Sünni Müslümanlar ile Dürziler arasında büyüyen bir kavgada Sünni Müslümanlar kendilerinin daha çok kollanacağına güvenebilirlerdi. Öte yandan olayın boyutu daha da büyürse araya İngiliz konsolosluğunun gireceği de kesin gibiydi.[42] Buna karşılık dinsel bir gerilimle örtüşmeyen gündelik hayatın ya da iş hayatının herhangi bir alanında ya da devletle ilişkilerinde bir sorunla karşılaştıklarında bu sefer sınıfsal konumları önemli oluyor, etkili bir ağa ya da devlet görevlisi karşısında pek şansları kalmıyordu.

Organizasyonu bozuk ve denetimden yoksun olduğunda jandarma ve polis örgütü, bu kurumlara yüklenilen görevlerin yerine getirilememesi bir yana, bizzat kurtulunması gereken bir sorun haline geliyordu. Bu durum, reform deyince akla ilk olarak bu kurumların gelmesinin sebebi olmalıdır.[43]

---

42 Örneğin Dürziler Havran köylüleriyle aralarında çıkan olaylar sonrasında atanan soruşturma komisyonunun Dürzilere karşıt kişilerden oluştuğunu, bu komisyona güvenmediklerini bildirip yabancılardan oluşan bir komisyonun oluşturulması için baskıda bulunmak üzere İngiliz konsolosluğuna başvurmuşlardı. *FO* 424/122, No. 107 içinde ek 3, Şam, Jago'dan Havran Dürzilerine, 31 Mart 1881.

43 Jandarma teşkilatı, 1870'lerin sonları ve 1880'lerin başlarında Asya vilayetlerinde reform yapılması için İstanbul'a baskı yapan İngiliz hükümetinin (ve diğer büyük güçlerin) üzerinde ısrarla durduğu bir noktaydı. İngilizler çözümü jandarma teşkilatında İngiliz subayların görevlendirilmesinde bulmuş ve bunu dayatmaya çalışmışlardı. Bu konudaki çok sayıda belge için reform konusuna ayrılmış şu dosyalara bkz. *FO* 424/91, 106, 107, 122 ve 123.

Şam'daki Polis ve Jandarma sistemine kabaca bir bakış yeterince açıklayıcı olacaktır: 1860 öncesinde Şam eyaletinin kent ve kırındaki güvenlik görevlileri (polis ve jandarma) Tüfenkçibaşı'dan emir alan üç Odabaşı'nın emrindeki 150 atlı ve 120 yaya kuvvetinden oluşmaktaydı. Tüfenkçibaşı Şam Paşası tarafından atanır ve 1.000 kuruş aylık alırdı. Odabaşılar 300, 200 ve 150 kuruş alırlardı. Atlı polisler tayın haricinde aylık 100 kuruş, giyecek ve teçhizatlarını alırlardı, fakat atlarını beslemek onlara kalmıştı. Yayalar 80 kuruş alır, tayın almaz ve giyecekleri ile teçhizatlarını kendileri temin ederlerdi. Kırsal kesimde polis gücü ya da polis istasyonu yoktu; ancak yaya polislerin görevleri kentin güvenliğinden ibaretken, atlı polisler gerekli olduğunda bu kırsal kesimlere de gönderilirdi. Sonradan eyalete dahil olan Hama ve Humus'ta Mütesellim'in idaresi altında Tüfenkçibaşına benzer bir görevli bulunur, 15-20 kişilik bir karakol gücünü idare ederdi. Suriye'nin diğer eyaletlerinde, Trablus, Akka ve Filistin'de de benzeri bir sistem uygulanmaktaydı. 1860 olayları sırasında bu sistem iflas etti ve yerine yeni bir sistem getirildi. Şam'da Fuat Paşa'nın yakın çevresinden Hasan Bey'in komutasında 800 kişilik atlı bir jandarma kuvveti oluşturuldu. Bu kuvvet kırsal alanlarda görev yapmak üzere, fakat özellikle Havran'daki Dürzilere ve Bedevilere karşı oluşturulmuştu. Ancak bu etkili kuvvetin mensupları eninde sonunda mali güçlükler nedeniyle kendilerini ve atlarını beslemek için –komutanlarının göz yummak zorunda kaldığı– suiistimallere başvurmak durumunda kaldı. Nihayet 1863'te adamları dokuz aydır, kendisi de bir yıldır maaş almayan ve adamlarına ödeme yapmak için şahsi olarak da borçlanmış olan Hasan Bey bir dizi karışıklık sonrasında istifa ederek Suriye'yi terk etti. Kısa bir süre sonra vilayet sistemi getirildiğinde yaya ve atlı olarak sayıları 2.000'den yavaş yavaş artarak 3.000 kişiye çıkan Suriye'deki polis kuvveti İstanbul'dan atanan bir amirin emrine verildi. 1870'li yılların sonlarındaki mali krizde maaşların hâlâ *kayme* ile ödenmesi nedeniyle bu güvenlik güçleri neredeyse ortadan kalktı, yalnızca kâğıt üzerinde bir varlıkları kaldı. Çünkü bunların çoğu bir gün görev yaparken ertesi gün or-

tadan kaybolmaya başladılar. Çoğu zaman ihtiyaçtan silahlarını ve mühimmatlarını sattılar ya da idareli kullanmak zorunda oldukları mühimmatlarını yağma yapmaya ya da daha iyi durumda olanları soymaya harcadılar.[44]

1880'lerin başlarında Mithat Paşa hâlâ Suriye jandarmasını ıslah etmek ve Hıristiyanları da jandarmaya dahil etmek için projeler üretiyor,[45] diğer reformlar için İstanbul'dan daha çok yetki istiyordu. Mithat Paşa jandarma sisteminde reform yapılmadan Suriye'de kalıcı iyileştirmeler yapılamayacağını fark etmişti.[46] Jandarma ve polis teşkilatı, bozuk bir yargı ve infaz sistemi ile birleştiğinde daha da ölümcül oluyordu. Kimi örneklerde vali görevlilere ancak işten el çektirme tehdidiyle görevlerini yaptırabiliyordu.[47] Bir örnek vermek gerekirse Merciun'da Harrab adlı bir eşkıya defalarca tutuklanmış, her seferinde hapisten kaçmıştı. Trablus'ta bu eşkıyanın adamlarından kalabalık bir grup tutuklanmış, ancak duvarı delmek suretiyle 25 kişi hapisten kaçmıştı. Kaçanların ancak yedi tanesi yeniden yakalanabilmişti.[48] Harrab en sonunda yakalanıp idam edildi. İngiliz konsolos bu olayı aktarırken "Suriye'de yıllardır kimse idam edilmemişti" diyordu.[49]

1883 tarihli Suriye Vilayet Salnamesi'ne göre suç sayısı şöyleydi:

---

44 *FO* 424/91, No. 21 içinde ek 1, Şam, "Report upon the Gendarmerie and Police of Syria by Vice-Consul Jago, of Damascus" adlı rapor, Jago'dan Layard'a, 8 Ekim 1879.

45 *FO* 195/1264, No. 61, Aleih, Eldridge'ten Layard'a, 16 Ağustos 1879.

46 *FO* 195/1262, No. 8, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 18 Ocak 1878.

47 *FO* 195/1262, No. 6, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 21 Ocak 1878. Bu olayda Mithat Paşa emniyet amirinin direnmesiyle karşılaşmış, tehdit ederek de görevini yaptırmayı başaramayınca onu görevden almak durumunda kalmıştı.

48 *FO* 195/1262, No. 12, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 2 Şubat 1878. Harrab'ın yakalanması Mithat Paşa'nın baskılarıyla olmuştu. Mithat Paşa, Suriye'den alınıp İzmir'e atandığında burada da aynı sorunlarla boğuşmuştu. Suçluları içeride tutamadığından, birkaç gün içinde adli makamlarca bırakıldıklarından şikâyet ediyordu. Enerjisiyle bilinen Mithat Paşa yeni valiliğinde her şeyi oluruna bırakmış bir izlenim bırakıyordu. *FO* 424/122, No. 13 içinde ek olarak, İzmir, Wilson'dan Mr. St. John'a, 3 Aralık 1880.

49 *FO* 195/1262, No. 22, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 1 Mart 1878.

> Cinayet: 70, hırsızlık: 13, gasp: 6, ırza geçme: 18... Bu rakamlar adli olayların büyük bir kısmının adliye örgütünün bilgisi ve muamelesi dışında kaldığını gösterir. Bürokrasinin toplumsal hayata müdahalesi her yerde olduğu gibi zayıftı ve rüşvet ve yolsuzluk, kapalı cemaatleri "kendi işini kendin gör" tutumuna itmişti.[50]

Kötü yönetim pek çok durumda yabancı ülkeler açısından fırsatlar doğurmaktaydı. Bölge halkının güvenlik ve adalet arayışına yabancı konsoloslar hevesle cevap vermeye çalışıyorlardı. Gerçekten de konsolosluklar çeşitli haksızlıkların, yolsuzlukların, idari bozuklukların üzerine şiddetle gidiyor, kendi ülkelerinin çıkarlarını kaba yöntemlerle değil, kamu yararını da gözeten incelikli bir stratejiyle gözetiyorlardı.[51] Çünkü bu yöntem, konsoloslukların kendi varlıklarını meşrulaştırmanın, sosyal bir yararın öznesi haline gelmelerinin ve böylece de kendi ülkelerinin daha uzun vadeli çıkarlarına hizmet etmenin belki daha uzun, ama kesinlikle daha sağlam bir yoluydu. Bu stratejiyi en açık bir şekilde ifade eden İngiltere'nin Şam konsolosuna göre İngiltere'nin ulusal çıkarlarını savunmak üzere Suriye ve Filistin'deki konsolosluk kurumlarının yaygınlaştırılması gerekirdi. Bu, Fransa, Rusya, Avusturya hatta İran tarafından halihazırda atılmış bir adımdı. Yapılması gereken "Avrupa nüfuzunun meşruiyetini yaymanın iyi bir yolu olarak her önemli noktada yolsuzlukları ortaya çıkaran, zimmet suçlarını ve ada-

---

50 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye ...", s. 107.

51 Suriye'de çokça uygulanan bir yolsuzluk öşürün toplanması ile ilgilidir. Belirli bir vergi değeri biçilen arazi, sonradan daha küçük parçalara ayrılıyor ve her birinden daha yüksek miktarda vergi alınıp toplamda çok daha büyük bir vergi geliri elde ediliyor; ama devlete ilk biçilen değer ödeniyordu. Mithat Paşa bu sistemi fiilileştirerek, yani vergiye konu olan bölgeleri bizzat kendisi daha küçük parçalara bölüp müzayedeye çıkararak hasadın bir önceki yıldan % 30 daha düşük olduğu 1879 senesinde bir önceki yıldan % 50 daha fazla vergi toplamıştı. Bu şekilde yüksek rantlar elde eden bir mültezim Akka'nın gelirini toplayan Yusuf el-Memluk'tü. Köylüler tarafından hiç sevilmeyen el-Memluk bir de Sayda'nın ve el-Merciyun'un gelirini toplama imtiyazını alınca, İngiliz konsolosu bu şahsı Mithat Paşa'ya şikâyet edecek, nihayetinde olay, el-Memluk'ün yargılanmasına varacaktı. *FO* 195/1264, No. 61, Aleih, Eldridge'ten Layard'a, 16 Ağustos 1879.

letsizlikleri ifşa eden temsilciler bulundurmaktır."[52] Söz konusu strateji işe yaramış olmalı ki Osmanlı-Rus Savaşı'nın hemen ertesinde Londra'ya Suriye'nin işgal edilmesini tavsiye eden İngiliz konsolos, bunun için Suriye halkından binlerce gönüllü toplayabileceği güvencesini verebiliyordu.[53]

* * *

Sonuç olarak Araplar Osmanlı-Rus Savaşı'ndan önce de memnuniyetsizdiler. Ama Osmanlı-Rus Savaşı Arapların Osmanlı yönetiminden şikâyetlerini bir başka aşamaya getirmişti. Artık yönetime karşı muhalefet örgütleniyor, projeler üretiyor, çeşitli girişimlerde bulunuyor ve kendini halka açık mekânlarda ifade ediyordu. Örneğin 1879'da Halep'teki İngiliz konsolosu Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceği ile ilgili iki sorunun endişe verici olduğunu yazıyordu. Bunlar Ermeni sorunu ile Arap sorunuydu. Konsolos "bağımsız bir Arap devletinin kurulması ile ilgili çokça konuşulmasına bakıldığında korkarım ki Arap sorunu Bâb-ı Âli'nin başına büyük bela açacak gibidir" diyordu.[54] "Arap sorunu"nu Halep'teki konsolosun fark etmesi tesadüf değildi. Suriye'nin her yerinde görülen yoksulluk ve açlık Halep'te çok daha şiddetli hissedilmekteydi. Yüksek ekmek fiyatları gösterilere neden oluyordu. Açlıktan ölmek üzere olan binlerce insan sokaklarda gösteri yapıyor, fırınları yağmalıyor ve sonra valinin konağı önünde toplanarak "ekmek, ekmek" diye bağırıyordu. İngiliz konsolosuna bakılırsa kimi yabancı konsoloslar bu gösterilere destek vermiş, kendisi ise göstericilere ekmek dağıtarak çözüm bulmaya çalışmış, yatıştırıcı olmuştu. Bazı yerlerde insanlar düzinelerle ölmeye başlamışlardı.[55]

Bir başka örnekte yine İngiliz diplomatlarından biri olan Sir Sandison, Bağdat'ın Nakib-ül Eşraf'ı Süleyman Efendi'nin, Hı-

52 *FO* 406/12, No. 58, Şam, Burton'dan Earl Granville'e, Şam, 24 Temmuz 1871.

53 *FO* 78/2847, No. 33, Beyrut, Eldridge'ten Derby'ye, 10 Nisan 1878.

54 *FO* 424/91, No. 26 içinde ek 2, Halep, Henderson'dan Layard'a, 3 Ekim 1879.

55 *FO* 424/106, No. 127 içinde ek olarak, Halep, Henderson'dan Layard'a, 10 Mart 1880.

ristiyan ve Müslümanların eşitliğine inanan ve "Arap ırkının birleşmesi gerektiği"ni savunan biri olduğunu ve bu düşüncelerini konsolos tercümanları da dahil olmak üzere herkese açıkça söylediğini yazmaktaydı. Süleyman Efendi'ye göre Osmanlı Devleti'nin şu an içinde bulunduğu zorluklar büyük bir fırsattı.[56] Hemen hemen aynı tarihlerde İngiliz Büyükelçisi Layard bütün Suriye'de hoşnutsuzluk olduğunu; bunun çok tehlikeli boyutlarda yandaş toplayabilecek bir harekete sebebiyet verebileceğini ve Osmanlı Devleti'ne karşı merkezi Medine olan bir Müslüman komplosu ile ilgili duyumlar aldığını bildirmekteydi. Halep'te, Şam'da, Beyrut'ta ve diğer yerlerde gizli örgütler kurulmuştu.[57]

Osmanlı-Rus Savaşı'nın hemen ertesinde, tarihte ilk defa Araplardaki Türk karşıtlığı çeşitli kentlerin duvarlarına aynı anda asılan Türk-karşıtı afişlerle kendini ifade ediyordu.[58] Çeşitli gözlemcilere göre ortada yeni olan bir başka durum daha vardı. Muhtemelen Beyrut ve Şam başta olmak üzere çeşitli kentlerin sokaklarına asılan afişler iki kaynaktan gelmekteydi.[59] Bir kaynak Müslümanlar iken diğeri Hıristiyanlardı. Bazı afişler hem Hıristiyanlara hem de Müslümanlara sesleniyordu.[60] Gizli örgütlerde hem Hıristiyanların hem de Müslümanların olduğu söyleniyordu.[61] 1860 olaylarındaki kutuplaşma hatırlandığında bunun ne kadar ilginç bir gelişme olduğu daha

56 Sandison'a göre Süleyman Efendi muhtemelen Mithat Paşa tarafından da yüreklendiriliyordu. Ama bundan Mithat Paşa'nın amacının ne olduğu bilinmiyordu. *FO* 424/106, No. 113 içinde ek olarak, Beyrut, Eldridge'ten Layard'a, 9 Mart 1880.

57 *FO* 424/91, No. 31, Layard'tan Salisbury'ye, 28 Ekim 1879. Mithat Paşa Layard'a sözünü ettiği komployu kendisinin de duyduğunu, muhtemelen çok abartılmış bir rakam olsa da, 100.000 üyesinin olduğunun söylendiğini aktarmıştı. Bkz. *A.b.*

58 Bu afişlerden biri ekte sunulmuştur. Bkz. Ek 8.

59 Tauber, *a.g.e.*, s. 20.

60 *FO* 78/3130, No. 47, Beyrut, Dickson'dan Goschen'e, 3 Temmuz 1880 içinde *Memorandum on certain Revolutionary Placards that have lately appeared in Beyrout* adlı rapor; Bağdat sokaklarında asılan ve hem Müslümanlara hem de Hıristiyanlara seslenen bir afiş örneği için bkz. *FO* 195/1370, No. 21, Bağdat, Plowden'dan Granville'e, 20 Mayıs 1881.

61 *FO* 424/91, No. 31, Layard'tan Salisbury'ye, 28 Ekim 1879.

iyi anlaşılabilmektedir. Devlet tarafından aynı yıllarda artan bir vurguyla savunulacak olan panislâmist fikirler Türk karşıtlığını ortadan kaldırmaya yetmeyecekti belki ama, bu ilginç gelişmeyi kesintiye uğratacaktı.

## *ÜÇÜNCÜ KISIM*

# *Uyanış ve Uyanış İçinde Beliren Siyasi Eğilimler*

SEKİZİNCİ BÖLÜM

# ARAP UYANIŞINDAN PORTRELER: YELPAZENİN İKİ UCUNDA İKİ HIRİSTİYAN

Yukarıda 19. yüzyılda, özellikle de bu yüzyılın ikinci yarısında Beyrut ve çevresinde ortaya çıkan sosyoekonomik değişikliklere değinilmişti. İç kentlere kıyasla sahil kentleri hızla gelişmiş ve bunların arasında başı çeken Beyrut şehri bölgenin ticaret ve finans merkezi haline gelmişti. Batı nüfuzunun artışı, misyonerlerin faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin bu gelişmeyi kendi lehine çevirmek üzere giriştiği kampanya Beyrut'ta bir edebi uyanışı ateşledi. Okullar hızla artmaya, matbaalar ve gazeteler kurulup yayın yapmaya, yayınlar okunmaya başlandı. Matbaalarda Arap edebiyatının klasik eserleri basılıyor, sözlük, ansiklopedi gibi bir dil için hayati olan ürünler veriliyor, teknolojinin ve refahın artışı ile birlikte insanlar daha çok seyahat ediyordu. Avrupa dilleri öğreniliyor, dolayısıyla Avrupai fikirlerle daha yakın bir temasa geçiliyordu. Sözlük ve ansiklopedi dışında, bölgede yeni ortaya çıkan entelijensiyanın verdiği yeni edebi ürünler de Arapçayı yeni fikirleri ifade etmeye zorlamaktaydı. Arapçadaki gelişmeler kültürel, edebi ve giderek siyasi bir uyanışın ilk görüngüleriydi.

* * *

Mısır çıkarmasından sonra Napolyon Bonaparte'ın tercümanları onun istediği metinleri Arapçaya çevirmeye kalktık-

larında bunun bir dilden bir diğer dile yapılan sıradan bir tercüme olmadığını hemen fark etmiş olmalılar. Çeviri ayrıca bir kültürden bir başka kültüre yapılıyordu ve daha ilk sözcükte uygun karşılık bulma sıkıntısı çekiliyordu. "Cumhuriyet" sözcüğünün karşılığı yoktu. "Cumhuriyet" diye bir sözcük Arapçada elbette vardı; Araplar İtalyan cumhuriyetleriyle ilişki içinde de olmuşlardı, ama onların yönetim şekli için bir terim düşünmemişlerdi ve "cumhuriyet"i bir yönetim biçimi anlamında hiç kullanmamışlardı. Ortaçağ'ın sonlarında yaşayan ve devlet teşkilatı ile ilgili bir ansiklopedi hazırlayan Mısırlı el Kalkaşandi Cenova'nın "çeşitli mertebelerden bir grup" tarafından yönetildiğini yazmaktaydı.[1]

19. yüzyılda Arapçanın modern hayatın ihtiyaçlarına cevap veremediği Suriye'de fark edilmişti ve bu durum Arapçanın Latince gibi ölü bir dile dönüşeceği endişesini beslemekteydi. Bu endişeyi dile getirenlerden Butros el Bustani'ye göre böylesi bir gelişmeye izin verilmemeli, Arapçada reform yapılmalıydı. Dil daha çekici ve daha kolay öğrenilebilir hale getirilmeliydi. Eğer Latincenin kaderi Arapça için tekrar ederse, yerel lehçeler kitabî Arapçanın yerini alırsa bu, Arapların kaybettiği en büyük şey olurdu. Bustani, Arapçanın modern uygarlık için uygun bir araç olmadığını düşünenlere de "Arapları Arapça ile medenîleştirmenin yabancı bir dille medenîleştirmekten daha kolay, daha etkili, daha çabuk olacağını" söylüyordu. O halde yapılması gereken bir Arap kültürel uyanışını ve kültürel bir reformu gerçekleştirmekti. Bustani hayatını daha sonra bu amaca adayacaktı. 1859'daki bir konuşmasında Arap dili ve kültüründe bir uyanışı gerçekleştirmek üzere bir çağrı yapmıştı ve belki de bu, bu konuda yapılan ilk açık çağrıydı. Bustani "çeşitli milletler Araplar arasında kendi dillerini yaymaya çalışıyorlar ve ne yazık ki Araplar da kendi asil dillerini bir yana bırakarak buna rağbet ediyorlar" diye sitem ediyordu.[2]

---

1 Bernard Lewis, "Çağdaş Siyasal Arapçadaki Osmanlı Mirası", L.Carl Brown (der.), *Balkanlar'da ve Ortadoğu'da İmparatorluk Mirası*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 301-302.

2 Manneh, "Christians Between Ottomanism..", s. 291.

Nahda diye adlandırılan edebi uyanış dönemi yukarıda sözü edilen çağrının yankı bulduğu ve Arapçanın modernleştiği bir dönemdi. Çağrıyı yapan Bustani neredeyse bütün ailesiyle birlikte Nahda'ya katkıda bulunmuştu.[3] Butros el Bustani'nin akrabalarından Halil Sergis 1877'de *Lisan el Hal* adıyla bir gazete çıkarmaya başlamıştı.[4] Bustani ailesinin bir başka üyesi, Butros el Bustani'nin uzaktan kuzeni Süleyman el Bustani, Suriye Hıristiyan cemaatinin çok çarpıcı, çok yönlü bir temsilcisiydi. Başarılı bir gazeteci, tacir, Osmanlı hükümetinde bir süreliğine ticaret nâzırı,[5] şair, kâşif ve tercümandı. *İliada*'yı orijinalinden Arapçaya çevirmişti ve çeviriyi kolay anlaşılacak şekilde yapmaya çalışmıştı.[6] *Robinson Crusoe*'yu ilk olarak Arapçaya çeviren muhtemelen Butros el Bustani'nin kendisiydi. Oğlu Salim el Bustani ise 1870'te ilk Arapça romanı yazmıştı.[7]

Nahda'nın bir diğer önemli siması olan Nasif el Yazıcı (1800-1871) Arap dünyasının en büyük Arapça üstadı olarak bilinmektedir.[8] Eserleri kendi döneminde Avrupa dillerine çevrilmekte ve Avrupa'da yankı bulmaktadır.[9] Yazıcı Arapçanın modern ihtiyaçlara cevap veren bir dil haline dönüşümünde rol oynayan ilk liderlerden biri olarak da sunulur. Ancak bu sunuş kendisinin rızası hilafına bir sunuştur. Yazıcı kendisini modernleşmenin karşısında ve modernleşmenin Arapçaya verdiği za-

---

3 Dil alanındaki en önemli katkılar Bustani'nin kendisi tarafından yapılmıştı. Butros el Bustani'nin bu katkılarına aşağıda daha geniş olarak değinilecektir.

4 Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, TİSA Matbaacılık, Ankara, t.y., s. 408. Sergis'in adı Beyrut Vilayet Salnamelerinde padişahtan nişan ve madalya alanlar listesinde de geçmektedir. Örneğin bkz. *SVB*, h1318 [1900], s. 136.

5 Sinan Kuneralp, *Son Dönem Osmanlı Ricali (1893-1922): Prospografik Rehber*, ISIS, İstanbul, 1999, s. 12.

6 Hamilton A.R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak, A. Özkök vd., Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991, s. 264-265 ve Arieh Loya, "The Detribalization of Arabic Poetry", *IJMES*, sayı 5, 1974, s. 211.

7 M.M. Badawi, "The Background", M.M. Badawi (ed.), *Modern Arabic Literature: The Cambridge History of Arabic Literature*, Camridge University Press, 1992, s. 10.

8 Gibb, *a.g.e.*, s. 263; Hourani, *Arabic Thought...*, s. 95. Yazıcı'nın eserlerinin bir listesi için bkz. Huart, *a.g.e.*, s. 387.

9 Ögün Kraçkovskö, "Yazıcı al-Şayh Nasif B. Abd Allah", *I.A.*, cilt 13, s. 361-363.

rarları telafi çabası içinde görür. Onun dileği Arapçayı saf-klasik haline döndürmektir. Gibb'e göre dili çağın gereklerine uydurmayı tümden reddettiği için Nasif Yazıcı'nın eserleri bir sanat gösterisinden ibarettir. Ancak sonraki on yıllar içinde kendisinin kurucusu olduğu ya da kurucusu olarak kabul edildiği Suriye ekolünün Arap uyanışında oynadığı rol, Yazıcı'yı bu uyanışın "temel direklerinden" biri yapmaktadır.[10] 19. yüzyılın ikinci yarısında Arap edebiyatı konusunda onun takipçileri belirleyici olacak, Yazıcı'nın Arapların tarihsel öğretilerini canlandırma rüyasıyla bağlarını kesmeyecek, ama Batı edebiyatını ve teknik değerlerini asimile etmekten geri durmayacaklardır.[11]

Yazıcı'nın talip olmadığı pozisyonu onun çağdaşlarından Faris eş-Şidyak adlı bir başka ünlü edebiyatçı üstlendi. Şidyak ilk defa açıkça klasik edebiyat geleneğine karşı çıkarak Arap edebiyatının modernleştirilmesini savundu.[12]

Nasif el Yazıcı'nın oğlu İbrahim el Yazıcı Mısır ve Suriye'de çeşitli dergiler yayınlamış, bu dergilerde çoğunlukla dille ilgili yazılar kaleme almıştı. Babasının eserlerini yorumlamış ve yeniden yayınlamış, Arapça matbaalarda kullanılmak üzere yeni harfler tasarlayarak matbaacılığın öncüleri arasında yer almıştı.[13] İbrahim Yazıcı aynı zamanda bir şairdi ve Arapları uyanışa çağıran şiirleri dilden dile dolaşmaktaydı.[14] Yazıcı Arapların Batı'dan aşağı olmak bir yana, Batı'ya uygarlık götürdüğünü ileri sürmekteydi.[15]

Bunlar doğrudan Arapça ile ilgili çalışmalarda bulunan öncülerdi. Ancak Arap dili ve edebiyatındaki gelişmeler eğitim ve basım, yayın gibi alanlardaki başka gelişmelerle de desteklenmekteydi. Okur yazar sayısı gittikçe artıyor ve bunların içinden

10 Gibb, *a.g.e.*, s. 264.

11 *A.g.e.*

12 Tibi, *a.g.e.*, s. 137.

13 Kraçkovskö, *a.g.e.*, s. 362.

14 George Antonius, *Arab Awakening* adlı ünlü kitabının kapağında İbrahim Yazıcı'nın "Kalkın ey Araplar... ve uyanın!" adlı dizesine yer verilmiştir. Antonius Yazıcı'nın bazı şiirlerinin yaygın olarak bilindiğini söylemektedir. Bkz. Antonius, *a.g.e.*, s. 54.

15 Dawn, *Osmanlıcılıktan Arapçılığa..*, s. 156.

19. yüzyılın düşünürleri çıkıyordu. Okul sayısının artışı ve sonuçta Beyrut'un eğitim açısından bir merkez haline gelişi önceki kısımlarda işlenmişti.[16] Ancak bölgenin eğitim kurumları içinde Suriye Protestan Koleji'nin tüm diğer okullardan farklı bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Nahda'nın Arapçayı çağa uydurmada, gazetecilikte ve basımda önemli adımlar atan simalarından oluşan aydınlar çevresini en çok etkileyen ve genişleten kuruluş Suriye Protestan Koleji olmuştu.[17] Ekolün en önemli temsilcileri arasında Bustani ve akrabaları gelmektedir. Yakup Sarruf ve Faris Nimr Paşa Suriye Protestan Koleji'nde hocalık yapmışlardı. *El Hilal* gazetesinin kurucusu Corci Zeydan gerçi diğerlerine göre kolejden daha az etkilenmişti, ama yine de bir süre kolejde okumuştu. Şibli Şumayyil Suriye Protestan Koleji tıp okulunun ilk mezunlarındandı.[18]

Beyrut'taki uyanış gazetecilik ve basımda da kendini göstermekteydi. 19. yüzyıldaki misyoner faaliyetleri ile birlikte Arapça matbaa yaygınlaşmış ve Nahda'ya hız vermişti. Matbaanın bölgedeki tarihi aslında çok daha eskiydi.[19] İlk Arapça gazeteler de misyonerlerin etkisinde yayınlanmış değildi. Buna karşılık misyonerler matbaayı da gazeteyi de yaygınlaştırmış, gündelik hayatın içine sokmuştu. Öte taraftan Osmanlı İmparatorluğu da vilayetlerde Türkçe matbaalar açmakta, gazeteler yayınlanmasına öncülük etmekteydi. 1900 yılında Beyrut'ta 17 Arapça,

16 Bkz. Birinci Kısım, s. 159 ve d.

17 Gibb, *a.g.e.*, s. 264.

18 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 248.

19 Arapça harfli matbaa 19. yüzyılda yaygınlaşsa da bölgede yeni bir gelişme değildi. Roma'da daha 16. yüzyılın başlarında Hıristiyanlar için Arapça dinî metinler basan bir matbaa vardı. Arap topraklarındaki ilk matbaayı ise İtalya'dan Maruni rahipler getirmiş, Trablusşam'da kurmuşlardı. Bunlar ilk matbaalardı, ama Arapça harfli değillerdi. Arapça harflerle baskı yapan Arap topraklarındaki ilk matbaa 1711'de Halep'te kurulmuştu ve bunun kurucuları da ruhbandan Hıristiyanlardı. Bu matbaada ilk olarak mezmurlar basılmıştı. *Nahda*'da kimilerince en büyük onurun atfedildiği Amerikalıların Lübnan'da kurduğu matbaa ise 1834 tarihliydi. Bu tarih, Mısır'da Bulak matbaasının kuruluşundan 13 yıl sonraya denk gelmektedir. Bkz. el Muşavvat, *a.g.e.*, s. 16-18. İlk matbaalarla bilgileri biraz daha farklı tarihlerle veren bir eser için krş. Muhammed el Kadi, Abdullah Sula, *El Fikr el Islah: İnda'l Arab fi Asr'in Nahda*, Dar-ül Cünub'en Neşir, Nehc Filistin-Tunus, 1992, s. 18.

3 Fransızca gazete yayınlanmaktaydı. Basım ve yayınevlerinin çoğu Arap (12 adet) ve Fransız'dı (12 adet). 6 tane de Türkçe matbaa vardı, fakat bunların tirajı daha düşüktü.[20]

**TABLO 15**
**Beyrut'ta Yayınlanan Gazete ve Dergiler**

| *Adı* | *Sahibi* | *Dili* |
|---|---|---|
| Beyrut | Resmi | Türkçe/Arapça |
| Semerat-ül Fünun | Abdülkadir Kabbani Efendi | Arapça |
| Beyrut | Muhammed Emin Efendi | Arapça |
| El İkbal | Abdülbasi Ünsi Efendi | Arapça |
| Hadikat-ül Ahbar | Halil Huri Efendi | Arapça/Fransızca |
| Lisan-ül Hal | Halil Serkis Efendi | Arapça |
| el Ahval | Halil Bedevi Efendi | Arapça |
| el Masbah | Can Nakkaş Bey | Arapça |
| En-Neşret'ül Usbuiyya | Amerikan Heyeti Tarafından | Arapça |
| el Beşir | Cizvit Heyeti Tarafından | Arapça |
| el Hediyya | Rum Mutranhanesi Tarafından | Arapça |
| Kevkeb-üs Sabah'ül Münir | Mösyö Henri Hers Ceseb | Arapça |
| Ravza'tül Maarif | Selim Ünsi Efendi | Arapça |
| el Maşrik | Luyis Bin Yusuf Şeyho | Arapça (Risale) |
| Et-Tıbbiyya | Doktor Jorj Post | Arapça (Risale) |
| el Menar | Arsanyus Haddad Efendi | Arapça (Risale) |
| el Muhabba | Fazlullah Faris Ebu Halka Efendi | Arapça (Risale) |
| Rakuntal Nasyonal Diploğrafi | Cevel Rufya | Arapça (Risale) |
| Farmasotik Veteriner | Cevel Rufya | Arapça (Risale) |

Kaynak: Salname-i Vilayet-i Beyrut, 5. Defa, 1322h.

Beyrut'ta gazeteler üzerinde sansür diğer yerlere kıyasla daha seyrek olarak uygulanmış, göreceli bir özgürlük yaşanmıştı. Diğer yerlere kıyasla Beyrut'ta basının daha özgür olması hükümetin tavrından başka fiili bir durumdan da kaynaklanıyordu. Dışarıda basılıp yabancı postalar ve yabancı kuruluşlar eliyle gelen gazetelerin ülkeye girişi engellenemediğinden insanların "muzır" düşüncelere ulaşması da engellenemiyordu. Mısır'dan gelecek yayınlar için de kontrol edilmesi güç olan türlü türlü yollar mevcuttu ve hükümet de bunun farkında-

20 Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye...", s. 163.

**TABLO 16**
**Beyrut'ta Bulunan Matbaalar**

| *Matbaanın ismi* | *Sahib-i imtiyazı* | *Lugatı* |
|---|---|---|
| Vilayet Matbaası | Resmi | Türkçe ve Arapça |
| Semerat-ül Fünun | Abdülkadir Kabbani Efendi | Arapça |
| Beyrut | Reşid Duna Efendi | Arapça |
| Es-Suriyya | Halil Huri Efendi | Arapça ve Fransızca |
| el Edebiyya | Halil Serkis Efendi | Türkçe, Arapça ve Fransızca |
| el Katolikiyya | Mösyö Filip Berteredi | Türkçe ve Fransızca |
| el Amerikaniyya | Havace Sumail Ceseb | Türkçe ve Fransızca |
| el Fevaid | Halil Bedevi Efendi | Türkçe ve Fransızca |
| el Umumiyya | Rızkullah Huzara Efendi | Fransızca |
| El İlmiyya | İbrahim Sadır Efendi | Türkçe ve Fransızca |
| Benkertin | Havace Bünyamin Benkertin | Arapça ve Fransızca |
| el Hamidiyya | Id Ced'un Efendi | Arapça ve Fransızca |
| el Adab | Emin Huri Efendi | Arapça ve Fransızca |
| el Külliyya | İbrahim Termesani Efendi | Arapça ve Fransızca |
| el Masbah | Can Nakkaş Efendi | Arapça |
| el Ünsiyya | Selim Ünsi Efendi | Arapça |
| Et-Ticara | Corci Meker Efendi | Arapça, Fransızca, İngilizce |

Kaynak: Salname-i Vilayet-i Beyrut, 2. Defa, 1318h.

dı.[21] Osmanlı-Rus Savaşı ortamında Beyrut'ta daha sistemli bir sansür idaresi kurulduğunda başına Halil el Huri getirilmişti.* Huri basının her hareketinden haberdardı ve "muzır" düşüncelerin hatta imaların kendisinin gözünden kaçması mümkün değildi. Bununla birlikte diğer gazeteciler onu bir düşman olarak değil, önceden ikaz etmek suretiyle gazetelerinin yayınlarının durdurulmaması için yararlı bir işlevi yerine getiren saygıdeğer bir meslektaşları olarak görürlerdi.[22]

Valilik döneminde Mithat Paşa Beyrut'ta göreceli olarak geniş bir basın özgürlüğü döneminin yaşanmasına neden olmuştu. Halep ve Şam gibi daha muhafazakâr kentlerin tersine Beyrut'ta basın özgürlüğünü tolere edebilecek bir kamuoyu oluştu. Beyrut basını 1889 yılına kadar birkaç hassas konu

21 *BOA.DH.SYS* (1331.5.28), 27/1, Daire-i Sadaret'ten Dahiliye Nezareti'ne (5 Nisan 1912).

(*) *BOA.DH.SYS* (1331.5.28), 27/1, Daire-i Sadaret'ten Dahiliye Nezareti'ne (5 Nisan 1912).

22 Cioeta, *a.g.e.*, s. 170-171.

dışında önemli bir sınırlama olmaksızın yayın hayatını sürdürdü.[23]

1911'de Laskiye'de yayınlanan *ebu-Nuvas* gazetesiyle ilgili bir şikâyet Suriye valisince yapılmıştı. Şikâyette Suriye valisi ayrıca, Beyrut valisini basınla ilgili olarak "konunun ehemmiyetini takdir edememekle" suçlamıştı. Bu olay Beyrut'ta basının diğer bölgelere kıyasla daha özgür olduğunu göstermektedir.[24] Bu yıllarda artık Beyrut, basının kamuoyunu yönlendirmede önemli bir güç olduğu bir vilayet haline gelmiştir. Nitekim Beyrut valisinin Bâb-ı Âli'ye Beyrut'ta "İdare-i Örfiye"nin kaldırılmasını "bilhassa" basının gösterdiği büyük tepki nedeniyle önerdiği de görülecektir.[25]

Yukarıda verilen tablolarda göze çarpan bir diğer özellik matbaa ve gazete sahiplerinin çoğunun gayrimüslim oluşudur. Beyrut'ta basının gelişmesi gittikçe daha çok insanı Nahda'nın düşünürlerinin fikirleriyle tanıştırmış, insanlar arasında bir iletişimi; aynı çağda, aynı yerde, birlikte yaşıyor olma duygusunu artırmıştı. Ama bu gelişmeler daha çok Hıristiyanlar arasında görülmekteydi. Hıristiyanlar arasında ortaya çıkan bu uyanışın bazı sınırları vardır. Doğal olarak bu sınırların en önemlisi insanlar arasında dinsel farklılığın sebep olduğu mesafedir. Dinsel farklılık edebiyat ve dil alanındaki gelişmelerin dahi Müslümanların bazı kesimlerince kabul görmesinin önünde önemli bir engel oluşturmaktaydı. Pek çok Müslüman Arap için Arapça ile İslâmiyet arasında koparılamaz bir bağ vardı. Hatta Arapça bizzat kendisi Müslüman olan bir dildi.

11. yüzyılda filolog el Ta'libi şöyle diyordu:

---

23 1880'de Mithat Paşa'nın yerine Ahmet Hamdi Paşa'nın atanmasıyla birlikte Beyrut gazetecileri Matbuat Nizamnamesi'nin tatbik edileceği konusunda ikaz edildiler. Ahmet Hamdi Paşa döneminde gazetelere yapılan uyarılarda gerçekten de önemli bir artış oldu; ancak uyarı hemen her zaman yayın durdurmaya tercih edildi. Paşa'nın Ağustos 1885'te Beyrut'ta ölmesi üzerine Halil el Huri sansür idaresinde daha yumuşak davranmaya başlayabildi. Bkz. Cioeta, *a.g.e.*, s. 172-173.

24 *BOA.DH.SYS* (1330.7.17), 57-2/16 Suriye Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne (1 Temmuz 1911).

25 *BOA.DH.SYS* (1331.10.21) 58/5, Beyrut Valisi'nden Dahiliye Nezareti'ne, 20 Haziran 1329 (3 Temmuz 1913).

> Her kim Peygamberi severse, Arapları sever; ve her kim Arapları severse kitapların en güzelinin yazıldığı Arapça dilini sever. Allah her kime İslâm yolunu göstermişse o kimse Peygamberlerin en iyisinin Muhammed olduğuna inanır... ve halkların en iyisinin Araplar olduğuna... ve Arapçanın dillerin en iyisi olduğuna...[26]

Gibb'e göre,

> Arap edebiyat üslubunun kuralları Müslümanlar tarafından İslâmî edebi modellere, hepsinin üzerinde Kur'an ve Sünnet'e dayanarak konmuştur. Modern Arap edebiyatının kendisini İslâmî geçmişinden tam olarak koparması ne mümkündür ne de arzu edilebilecek bir şeydir, lakin yeni durumlara uyum yolunda ilerlemelidir. Asırların biriktirdiği molozları atıp varlığının kaynaklarından daha çok içmelidir. Hıristiyanlar bilindiği üzere hassas eğitim yıllarında bu kaynaklardan mahrumdurlar.[27]

Nihayetinde önemli olan "bir dilin dini" olup olamayacağı, Arapça dili ile İslâmiyet arasında koparılamaz bir bağın olup olmadığı ya da bu bağın niteliği değil, Arapların meseleyi algılayış tarzlarıdır. Onlar Arapçayı Müslüman bir dil olarak görüyor ve Hıristiyanların öncülüğündeki bir Arap edebi uyanışı karşısında "Arapça Hıristiyanlaştırılamayacaktır" ibaresini şiar ediniyorlardı.[28]

Nahda'nın pek çok öncüsü Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki bu mesafeyi aşmaya çalıştı. İlk Hıristiyan gazetecilerin bir kısmı Mısır'da Müslümanlarla işbirliği içinde çalıştılar. Nahda içinde Arapçaya ve Araplığa yapılan her vurgu tarafların birbirine yakınlaşması için gerekli zemini hazırladı. 1860 son-

---

26 Bernard Lewis, *The Shaping of Modern Middle East*, Oxford University Press, New York, 1994, s. 86. Bu sonuncu yargıya Hıristiyanlar da katılabilirlerdi. Selim el Bustani Arap dilinin en yetkin ve en geniş dil olduğunu ileri sürmektedir. (Yusuf Kazma Huri, *Recul Sabık li Asrihi: el Muallim Butrus el Bustani (1819-1883)*, Bisen, Beyrut, 1994, s. 201)

27 Gibb, *a.g.e.*, s. 275.

28 Dawn, *Osmanlıcılıktan..*, s. 147.

rasında Hıristiyanlar arasından kimileri sürekli olarak ayrılıkçı hedefler peşinden koşarken, kimileri de ortak bir paydada buluşmanın formüllerini aradı.

## Osmanlıcı bir misyoner yetiştirmesi: Butros el Bustani

Butros el Bustani[29] kuşkusuz Arap edebi uyanışının en önemli simasıdır. Bustani yalnızca Nahda'ya yaptığı katkılar açısından değil bir başka açıdan daha ele alınmayı hak etmektedir. Bustani pek çok yönüyle 19. yüzyıl Suriye'sinin resmini ortaya çıkartmaktadır. En başta mezhepler arasındaki rekabeti onun kişiliğinde görmemiz mümkündür. Bustani bir Katolik iken Protestanlığı seçtiğinden eski cemaatince başına ödül konmuş birisidir. İlk çeviri faaliyetlerinde Butros el Bustani vardır. Arap dilinin modernleştirilmesi, ansiklopedik çalışmalar, ilk gazetecilik girişimleri, ilk edebiyat cemiyeti... hep Bustani'nin öncülüğünde ve onun çevresinde gelişmiştir. Bu yönleri ve misyonerlerle yakın ilişkisi göz önüne alındığında Bustani, misyoner etkisinin parlak bir mahsulü gibi görünse de, tam tersinden ele alınıp bir Arap gözüyle misyonerlik faaliyetlerinin toplu bir eleştirisi halinde yorumlanabilecek malzemeler de sunar. Özellikle eğitim konusundaki görüşleri, misyonerlerin verdiği eğitimin, hatta din/mezhep inançlarını yansıtan herhangi bir eğitimin karşısında Tanzimatçıların tutturmak istedikleri çizginin iyi ifadeleridir. Bu nedenle Tanzimatçılar ellerinden geldikçe

29 Butros el Bustani (1819-1883) Lübnan'ın Dabya kentinde doğmuş ve Ayn Varaka'da Maruni papaz okulunda okumuştu. On yıl eğitim gördüğü Ayn Varaka o yıllarda Suriye'de en modern eğitim verilen yerdi. (Huri, *a.g.e.*, s. 11-12) 1789'da Piskopos Yusuf Istfan tarafından kurulmuş ve sonradan "ülkedeki milli okulların anası" olarak anılmıştı. Bu, dinsel bilgilerin dışında çeşitli dillerin ve bilimlerin de öğretildiği bir okuldu. (Bkz. Maneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 289) Bustani 1840 yılında Maruni inancını bırakarak Protestan oldu ve bu nedenle başına ödül koyan Maruni patriğinin korkusuyla Beyrut'a göç etti. Bustani burada Amerikan misyonerlerinin faaliyetlerine yardımcı oldu. Beyrut'ta bir süre Amerikan ve Fransız konsolosluklarında tercüman olarak çalıştı. Nasif el Yazıcı ile birlikte Amerikalı misyonerler için İncil'in yeni bir tercümesi faaliyetinde yer aldı. Bkz. Huri, *a.g.e.*, s. 12-18; Antonius, *a.g.e.*, s. 48.

misyonerlerin faaliyetlerini dizginlemeye çalışacak, buna karşılık Bustani'yi destekleyeceklerdir.

### *Butros el Bustani ve Arap uyanışı*

El Bustani, Nasif el Yazıcı ile birlikte 1847 yılında Amerikan misyonerlerinin yardımıyla Arap dünyasının ilk edebiyat cemiyeti olan *Cem'iyyet-ül Edeb ve'l İlm*'i (Edebiyat ve İlim Cemiyeti) kurdu. Cemiyetin üyeleri yerli Hıristiyanlar ve Avrupalılardı. Ancak 1854'te *El Cem'iyye'l İlmiyya's Suriyya* (Suriye İlim Cemiyeti) kurulup eskisinin yerini aldıktan sonra üyeleri arasında artık, Hıristiyanlara ek olarak, Batı eğitimi almış Müslümanlar ve Dürziler de görülüyordu; Bustani öncekinde olduğu gibi bu cemiyette de öncü rolünü üstlenmişti.[30]

1860 katliamından sonra Bustani *Nefir Suriyya* adıyla on günden iki aya kadar değişen düzensiz aralıklarla bir yayın çıkarmaya başladı.[31] *Nefir Suriyya* Suriyelileri birleşmeye ve harap haldeki memleketi yeniden ayakları üstüne doğrultmak üzere dayanışmaya çağırıyordu. *Nefir Suriyya*'da *muhibb el vatan* (vatanını seven) imzasını kullanıyor; hemşerilerine *ebna el vatan* (vatanın oğulları) diye hitap ediyor ve 1860'taki olaylardan çıkardığı derslerin bir sonucu olarak yurttaşlık duygusunun propagandasını yapıyordu.[32]

1863 yılında Bustani Amerikan ve Fransız dostlarının da yardımıyla *El Medrese El Vataniyya'yı* (Vatan Medresesi) kurdu ve burada 12 yıl boyunca Suriye'nin her cemaat ve dininden gençlere dinsel hoşgörü fikrini ve ulusal idealleri aşıladı. Nasif el Yazıcı da okulda Arapça öğretmeni olarak çalışıyordu.[33] Arap dilini Arap ulusal kimliğinin temeli olarak gören Bustani, İncil tercümesini bitirdikten sonra zamanını *Muhit el Muhit* adıyla yayınlayacağı bir Arapça sözlüğün hazırlanmasına ayırmıştı. Bus-

30 *A.g.e.*, s. 52-54; Huri, *a.g.e.*, s. 23-25.

31 Antonius gazetenin haftalık olarak çıktığını söylerken yanılmıştır. Bkz. *A.g.e.*, s. 49.

32 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 101.

33 Antonius, *a.g.e.*, s. 50.

tani'nin diğer bir önemli eseri de yaşamı süresince ancak altı ciltini yayımlayabileceği *Dairat el Maarif* idi.[34] Bu, Doğu dünyasına dair her türlü bilgiyi içermeye teşebbüs eden bir ansiklopediydi. Daha sonra oğulları ve kuzeni Süleyman el Bustani beş cilt daha yayımlayarak ansiklopediyi tamamlayacaklardı.[35]

Bustani ve ailesinin bu eserleri Arapçanın hatırlatılması ve yüceltilmesinden ibaret değildi. Bustani Arapçanın, gramer ve deyim itibariyle geçmişine uygun, fakat modern düşüncenin kavramlarını ifade ederken de basit, kesin ve doğrudan ifade gücüne sahip bir dile dönüşmesinde önemli bir katkıda bulundu. Onun şevkini paylaşan çevresi ve ailesi içinden modern Arap gazeteciliğinin yanı sıra modern Arapça roman ve dramanın öncüleri ortaya çıktı.[36] Modern Arapça konusunda Bustani'nin katkısı elbette bir eğilimin başlangıç noktasını oluşturması açısından önemlidir. Yoksa bu dönemde Bustani'nin reforme edilmiş dilinin bile, belki daha az tumturaklı, ama yine de epeyce ağdalı olduğu söylenebilir.[37] Eski edebi üslup küçük bir elit grubu tarafından oluşturulmuştu; dolaylı, anlaşılmaz ifadelerle dolu ve modern ihtiyaçları ifade etmekte zorlanan bir üsluptu. Böyle bir üslubun bir kitleye seslenme aracı olan gazete için uygun olmadığı muhakkaktır. Nitekim gazetecilikle dilde sadeleşmenin bir arada yürüdüğü görülecektir.[38]

Bustani modern bilginin ancak gönüllü bir kabulle sahiplenilmesinin etkili olabileceğini düşünüyordu. Çalışmalarıyla da böylesi bir gönüllülüğün kabulü yönünde etkili oldu.[39] Onun ve çevresinin çalışmalarıyla Arap kültürel mirası ile harmanlanan çağdaş siyasi ve bilimsel düşünce Beyrut'ta yoğunlaştı ve gittikçe büyüyen eğitimli Arap kitlesi içinde canlı bir entelek-

34 Bustani ansiklopediyi Hidiv İsmail'in mali desteğiyle 1876'da yayımlamaya başladı. Hourani ansiklopedinin daha çok bilimler ve tıp, Avrupa ve Amerika'nın mühendislik eserleri ve çeşitli liberal fikirlerle dolu olduğunu belirtmektedir. Bkz. Hourani, *Arabic Thought*..., s. 102.

35 Gibb, *a.g.e.*, s. 264.

36 Hourani, *Arabic Thought*..., s. 100.

37 Gibb, *a.g.e.*, s. 265.

38 *A.g.e.*

39 Cleveland, *a.g.e.*, s. 123.

tüel ortamı peşinde getirdi.[40] 1860 ve 1870'ler boyunca edebiyat kulüpleri ve bilim cemiyetleri hep faal oldular ve edebiyatla sınırlı kalmayıp bir siyasi tartışma zemini de oluşturdular.

Bustani'nin 1863'te kurduğu *el Medrese'l Vataniyya* Bustani'nin misyoner dostlarının yardımlarını almış olsa da, aslında misyoner okullarına bir tepki idi. Bustani 1850'lerin ortalarından itibaren misyonerlerle arasındaki mesafeyi kademe kademe açmaya başlamıştı. Bunu yaparken esaslı bir eleştiri de yapmıştı. Misyonerlerin verdiği eğitim dinsel amaçlıydı, öğrenciler yabancı ülkeleri, yabancı ülkelerin tarihini, yabancı ülkelerin dillerini öğreniyorlardı; ama kendi ülkelerinin tarihini bilmiyorlardı, kendi dillerini geliştirmiyorlardı. Kaldı ki misyonerler, okullarına öğrenci kaydederken aynı öğrenciyi mezheplerine de kaydediyorlardı. Bu tür bir eğitim aradaki bölünmeyi arttırıyor, kendi kültürüne ve kendi halkına yabancılaşmış köksüzleştirilmiş kuşaklar yaratıyordu. Oysa ona göre eğitimin amacı toplumun farklı kesimleri arasında sevgi ve uyumu güçlendirmek, taassubu ve anlaşmazlığı savuşturmak olmalıdır. Kısacası, "ümmet"in tüm çocukları için tek bir eğitim sistemi olmalıdır ki kültürel kimlik muhafaza edilebilsin. Özetlemek gerekirse Bustani'ye göre "eğitim, zihinleri vatanseverlik prensibi istikametinde terbiye etmelidir."[41]

Bunlar işin sadece eğitim tarafıydı. Bustani misyonerlerin faaliyetlerine başka açılardan da karşı çıkıyordu. Örneğin misyoner faaliyetleri mezhep taassubunu körüklüyor, yarattığı rekabetle birlikte ülke içindeki gerginlikleri artırıp farklılıkları keskinleştiriyordu.

*El Medrese'l-Vataniyya* Bustani'nin eğitim konusunda geliştirdiği eleştirilerin neredeyse tümüne karşılık geliyor, bir cevap niteliği taşıyordu; ancak Bustani'nin aydınlanmacı yaklaşımıyla birlikte ele alındığında aslında siyasi bir tavrı da yansıtıyordu. "Okulların çoğu Frenklerin elinde olduğu sürece istenen refor-

40 Gibb 1860-1890 yılları arasında Lübnan'da şaşırtıcı bir sosyal ve entelektüel coşkunluk olduğundan söz etmektedir. Gibb'e göre bu coşkunluk "modern Arap edebiyatının en önemli fenomenidir." Bkz. Gibb, *a.g.e.*, 17 no'lu dipnot.

41 Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 290.

mu gerçekleştirmek mümkün olamaz"dı. Vatan Medresesi isminden anlaşıldığı gibi kendine mezhep-dışı bir çizgi seçmişti. Her cemaatten, her mezhepten öğrenci kabul ediyor ve hepsine ibadet özgürlüğü temin ediyordu. Arapça Nasif el Yazıcı ve el Ezher çıkışlı bir Suriyeli olan Yusuf el Asir gibi en iyi hocalar tarafından öğretiliyordu. Fransızca ve İngilizcenin yanında Türkçe dersleri de verilmekteydi. Aradan bir yıl geçmeden Medrese o dönem için çok yüksek sayılabilecek sayıda öğrenciye (150) sahip olmuştu. Üstelik bu öğrenciler yalnızca Suriyeli değildi; Mısır'dan ve Irak'tan da öğrenci geliyordu.[42]

Bustani bireysel haklar, dinsel özgürlük, eşitlik ve özgürlük için de mücadele etti. 1849'da yazdığı bir yazıda kız çocuklarının da eğitim görmesi gerektiğini savunuyordu.[43] Ona göre müstebit ve keyfi yönetimlere müsaade edilmemeliydi. İnsanlar baskı karşısında itaat etmekten çok zincirlerinden kurtulmaya hazırdılar. Millet, devleti bizzat kendi çıkarlarını savunsun diye kurmuştur. Demek ki devletin çıkarlarıyla milletin çıkarları bir olmak zorundadır.[44] Bustani sürekli olarak adaletin, eşitliğin ve dinsel olan ile dünyevi olan arasında ayrım yapmanın propagandasını yapmaktadır. Bu sonuncu tema on yıl sonra yayınlayacağı *el Cinan*'da sürekli olarak tekrar edilecektir.[45]

Tanzimat aydınlarının Batılılaşmanın kapsamı ile ilgili temel sorusuyla Bustani de ilgilenmiştir. Batı'ya karşı yaklaşımı ölçüsüz değildir: Batı'nın toptan reddedilmesi kadar körlemesine taklit edilmesi de yanlıştır. "Âdetleri yabancı olduğu için kabul etmek, onları yabancı oldukları için reddetmek kadar garip ve Suriyelilerin eğilimli oldukları bir şeydir." Doğu'nun yeniden diriliş çabasında Avrupalıların bilgisinden yararlanılması gerektiğini savunur. Ona göre Avrupalılar da bu söz konusu bilgileri zaten Araplardan o görkemli dönemde almışlardı. Araplar kendi yeni kültürlerini inşa etmek için Batı'dan uygun olanları seçmeliydiler.[46] Arapların diriliş için muhtaç oldukları

42 *A.g.e.*, s. 294.

43 Huri, *a.g.e.*, s. 26-30.

44 Tauber, *a.g.e.*, s. 8.

45 Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 293.

46 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 100.

her şeyin kendilerinde zaten mevcut olduğunu düşünmek yanlıştır. Batı'nın kat ettiği mesafe göz ardı edilemez. Doğu, onların çok uzun bir evrim içinde elde ettikleri kazanımları çok daha kısa bir süre içinde kendine uyarlayabilir.[47]

Zolondek'e göre *el Cinan*'daki yazıların önemli bir kısmı Butrus el Bustani'ye değil, oğlu Salim el Bustani'ye aittir.[48] Salim el Bustani *el Cinan*'ın editöryal takdim yazısını yazıyor ve böylece gündemi belirleyen kişi oluyordu. Ona göre devlet ile ümmet, güneş ile dünya, ya da ruh ile beden gibiydi. Her çağın onu karakterize eden bir ruhu vardı. Bu ruh en iyi bir şekilde entelektüellerle, siyasi ve ekonomik liderlerce yansıtılıyordu. İnsanların eylemleri de toplumların siyasaları da bu ruhla uyumlu olmalıydı. Kendi yaşadığı dönemin ruhu üç ilkeyle karakterize ediliyordu: *Eşitlik*, başkasına zarar vermemek kaydıyla mutlak *özgürlük* ve *ilerleme*. Bunlar elbette Fransız Devrimi'nin ilkeleriydi. Bu ilkelerin önünün açılması, yolunun aydınlatılması için bir güneşe ihtiyaç vardı. Bu güneş Batı'da cumhuriyetçilik olmuştur. Ancak cumhuriyetçilik her ülkeye uygun olmayabilir. Sözgelimi cehaletleri dolayısıyla İspanya ve Rusya henüz buna hazır değildi. Cumhuriyetçilik medenileşmenin ve bilginin ışığı tüm ülkeye yayıldıktan sonra uygun olabilirdi. O gün gelene dek tercih edilebilecek rejim meşruti monarşi olmalıydı. İnsanların bilgileri arttıkça yönetime katılma hakları da artacaktı. Bu da eğitimle gerçekleşecekti. Ancak bu noktaya gelmeden önce, yani insanlar yeterince bilinçli olmadan yönetime katılma hakkını elde ettiklerinde, kaybettikleri kazandıklarından daha fazla oluyordu. Doğulu toplumlar ne medeniyetin doğuşunun sancılarını yaşamak zorundaydılar, ne de her şeyi baştan icat etmek zorundaydılar. Bunları Avrupa'dan devşirerek hızlı bir şekilde ilerleyebilirlerdi.[49]

---

47 *A.g.e.*, s. 100-101.

48 Leon Zolondek, "Socio-Political Views of Salim al-Bustani (1848-1884)", *MES*, cilt 2, sayı 2, Ocak 1966, s. 144. Zolondek'in örnekler sergilediği *el Cinan* gazetesi 1870 yılında yayına başlamıştı. O sıralarda 22 yaşında olan Salim'in düşünceleri büyük ihtimalle babasının etkisindedir.

49 *A.g.e.*, s. 144-156; Ayrıca bkz. Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 296-297.

Salim el Bustani böylece *el Cinan*'da durmadan Batılı ilkeleri işliyor; başta Fransız Devrimi'ninkiler olmak üzere Batılı düşünce ve değerleri yaygınlaştırıyor; tedrici gelişme, natüralizm ve ılımlılık görüşlerinin kök salması için uygun bir iklim yaratıyor, idealizm ile realizmi uzlaştırmaya çalışıyordu.[50]

### *Bustani ve Osmanlıcılık*

Hıristiyan Araplar misyonerlerin taşıyıcılığını yaptığı fikirlerin basit aracıları olmadıkları gibi Müslümanlar ile misyonerler arasında var olduğu kadarıyla bir "öteki"lik hali, Hıristiyan Araplar ile Müslümanlar arasında yoktur. Bir başka deyişle *Hıristiyanlık* bu Arapları diğerlerinden ayırırken Avrupalılarla yakınlaştırmakta; buna karşılık *Araplık* Avrupalılarla mesafeyi açarken Müslümanlarla yakınlaşma sağlamaktadır. Nitekim Amerikalı misyonerlerle yerli dönmeler arasında gerilim yaşandığı ve bunun süreklilik arz ettiği görülecektir. Örneğin daha ilk yıllarda, misyonda çalışan yerli Hıristiyanlar ile yabancılar arasındaki gelir uçurumu bir gerilim sebebiydi. Yaşanan bir mali kriz sırasında sadece bu yerliler işten çıkarılmıştı.[51]

1854'te Bustani'nin liderliğinde kurulan *Suriye İlim Cemiyeti*'nin üyeleri arasında mensubiyetleri sembolik olsa da çok anlamlı olan iki fahri üye vardır. Bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nu biri hariciye nâzırı, diğeri sadrazam olarak Tanzimat döneminin büyük bir bölümü süresince yönetmiş olan Âli ve Fuat Paşalardır.[52] Âli ve Fuat Paşaların fahri üyelikleri yönetimin cemiyete sıcak baktığını göstermektedir. Aynı şekilde *Muhit el Muhit* ve *Katrat el Muhit* kitaplarını yazmasından dolayı Bustani'ye Bâb-ı Âli tarafından 200 Osmanlı lirası ödül verilmesi[53] ona duyulan sempatiyi göstermektedir. Bu sempati son derece doğaldır. Zira Bustani, Tanzimatçıların Osmanlı İmparator-

50 Zolondek, *a.g.e.*, s. 151.

51 Tibawi, *American Interest...*, s..303; Ayrıca bkz. Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 41.

52 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Arap Milliyetçiliği", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt IV, İletişim Yayınları, s. 1034.

53 Ahmed Lütfi Efendi, *a.g.e.*, s. 95-96.

luğu'ndaki halklar arasında bir vatanseverlik duygusunu güçlendirmeye çalıştığını fark etmişti ve bu çalışmaya, böylesi bir vatandaşlık duygusuna en çok ihtiyaç duyulan, dinler mozaiği Suriye'den katkıda bulunmuştu.

1876'dan önce Beyrut gazeteciliğinin sansürle başı pek derde girmemiş, yalnızca üç kez gazeteler sansürle karşı karşıya gelmiştir, bu üç örneğin her üçü de Louis Sabuncu'ya nasip olmuştur. İlginç olan bu sansürün sebebidir. Sabuncu'nun çıkarttığı *en Nahla* gazetesinde Bustani ailesi aleyhinde yazılar çıkınca Bustani şikâyette bulunmuş ve birincisinde *en Nahla* gazetesinin, ikincisinde yine Sabuncu'nun *en Nahla*'nın devamı olarak çıkarttığı *en Necah* gazetesinin yayınının durdurulmasına sebep olmuştur.[54] Bu örnekler sonraları basın özgürlüğünü savunacak olan Bustani'nin vali nezdinde sahip olduğu desteğe de işaret etmektedir.

* * *

Butros el Bustani'nin hayatını değiştiren ve onu yeni bir aidiyet tarzının inşası ile ilgili düşüncelere yönelten şey, yukarıda bir dönüm noktası olduğunu belirlediğimiz Lübnan ve Şam'daki 1860 olayları oldu. Bu tarihten itibaren Bustani, yirmi yıldır yürütmekte olduğu misyonerlik faaliyetlerini bırakarak kendini, Suriyeliler arasında daha homojen ortak bir Arap kültürünün, ortak bir bilinç ve yurtseverlik duygusunun yaratılması işine adadı.[55] Aslında Bustani 1860 öncesinde de misyonerlerin faaliyetlerini şüpheyle karşılamaya başlamıştı. 1850'lerin ortalarından itibaren önemli bir entelektüel gelişme göstermişti; 1857'de dostu misyoner Eli Smith'in ölümüyle birlikte misyonla ilişkilerini yavaş yavaş kesmiş, dostça ama mesafeli bir ilişki yürütmüştü. Abu Maneh, "eğer Bustani 1840'ların başında dinsel açıdan Protestanlığa döndüyse, 1850'lerin ortalarında da siyasi açıdan Osmanlıcılığa döndü" demektedir.[56] 1856 Islahat Fermanı'nı takiben Bustani misyonun faaliyetleri ile imparator-

54 Cioeta, *a.g.e.*, s. 170.

55 Tauber, *a.g.e.*, s. 7.

56 Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 289.

luktaki cemaatleri yeni bir temelde bir araya getirmeye çalışan Osmanlı reform girişimlerini karşılaştırmış ve ikincisinin Suriye için daha hayırlı olacağında karar kılmıştı. Osmanlı reformcularının bu girişimleri gayrimüslimleri marjinallikten çıkartmaya, birbirleriyle ve hatta Müslüman vatandaşlarıyla bütünleşmeye hizmet edecekti. Diğer taraftan misyonerler Arap kültürünün geriliği ile Batı kültürünün öndeliğini vurgulamalarıyla Suriye'nin kültürel ve sosyal bölünmüşlüğünü ebedileştiriyorlardı. Nihayetinde Bustani'nin önünde iki yol vardı: Birincisi daha geniş bir bütünün (Arap-Suriyeli ve Osmanlı) parçası olmak, ikincisi halihazırdaki çelişkileri devam ettirmek. Bustani birincisini seçti ve kuşkusuz birçok Suriyeli Hıristiyan da onu takip etti.[57]

Bustani düşüncelerini bir dizi gazete çıkararak yaydı: *Nefir Suriyya*'dan sonra 1870'te "Hubb el Vatan min el İman" (Vatan Sevgisi İmandan Gelir) alt başlığı ile çıkan *el Cinan*, daha sonra *el Cenna* ve nihayet *el Cüneyna*.

*Nefir Suriyya*'da Bustani şöyle diyordu: "Suriye... bizim vatanımızdır, Suriye'de yaşayanlar; inançları, cemaatleri, ırksal kökenleri ya da hangi topluluktan olduklarına bakılmaksızın bizim vatanımızın çocuklarıdır." Bir başka yerde: "Ey vatanın çocukları, aynı suyu içiyorsunuz, aynı havayı teneffüs ediyorsunuz ve aynı dili konuşuyorsunuz. Üzerinde yürüdüğünüz toprak bir, umumi menfaatleriniz bir ve gelenekleriniz bir."[58]

Dinsel taassubu vatan sevgisinin yerine, kişisel çıkarlarını memleketlerinin çıkarlarının önüne geçirenler Suriye'ye ait olmaya layık değildir ve hatta vatanın düşmanıdır.[59]

Bustani yurtsever dayanışmasının dinsel cemaat aidiyetinin yerini alması gerektiğine inanıyordu. Müslümanların iyi bildiği "Vatan sevgisi imandan gelir" hadisini de hatırlatıyor;[60] dinsel cemaat aidiyetinin zaaf ve anlaşmazlık yayıp milleti sadece

57 *A.g.e.*

58 Bustani'nin bu ünlü satırları pek çok kaynakta yer alıyor. Bkz. Tauber, *a.g.e.*, s. 8.; Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 293.

59 Stephen Paul Sheehi, "Inscribing the Arab Self: Butrus al-Bustani and Paradigms of Subjective Reform", *British Journal of Middle Eastern Studies*, cilt 27, sayı 1, 2000, s. 14.

60 Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 293.

kendi çıkarlarıyla ilgilenen kesimlere böldüğü için milleti felakete sürüklediğini söylüyordu. Bu yüzden Suriyeliler bir an önce dinsel cemaat aidiyetini bir tarafa bırakıp milli kimlikleri için çalışmalıydılar.[61] Burada Bustani için millet Fransızlar ve Cermenler gibi millet olmanın genel kabul görmüş kriterlerini yerine getiren, kendisinin deyimiyle *cinsiyya* ile birbirine bağlı insanlardı: bir ülkeyi ve bir dili paylaşan insanlar. Kendisinin görüşüne göre Suriyeliler, bu kriterlere göre bir millet oluşturuyorlardı.[62] Arap milleti tarih içinde yok olmamıştı, sadece direncini, gücünü yitirmişti.[63] Bustani ayrıca "Arap kanı"ndan gururla bahseden muhtemelen ilk yazar olmuştur.[64]

Suriye'de ve civar memleketlerde böyle bir yayına ihtiyaç olduğunu düşünerek *el Cinan*'ı çıkaran Bustani okurlarına iki temel ilke ile hareket ettiğini yazdı. Bu ilkeler "hakikat" ve "vatanın çıkarı"ydı. Anavatanı ile halkı (*kavm*) dışında hiçbir gruba bağlı değildi. Kısa bir süre sonra *el Cinan* Asya'daki bütün büyük Arap kentlerine ve Mısır'a ulaştı ve kendisinin ölümünün üç yıl sonrasına kadar, yani on altı yıl yayımlandı. Ancak Abdülhamid dönemindeki sıkı sansür nedeniyle yayınını daha fazla sürdüremedi.

Bustani kendini bir Osmanlı yurttaşı olarak görmüş ve kendini imparatorluktan ayırmaya çalışmamıştır. Bununla beraber imparatorluk içinde Suriye'yi kendi esas vatanı olarak görmüştür. *Hubb el vatan* (vatan sevgisi) kavramına sıkı sıkı sarılmış, bunu yaymaya çalışmış ve *Bilad Suriyya*[65] ismini ilk defa Bustani, modern anlamda kullanmıştır. Bu nedenlerle kimi yazarlara göre Bustani modern çağdaki ilk Suriyeli milliyetçi olarak kabul edilmektedir.[66]

---

61 Tauber, *a.g.e.*, s. 8.

62 *A.g.e.*

63 Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 297.

64 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 101.

65 Tauber, *a.g.e.*, s. 8. "Suriye" sınırları aynı tarihlerde Halil el Huri (1836-1907) tarafından belirginleştirildi. Buna göre Suriye, doğuda Fırat nehrinden batıda Akdeniz'e ve kuzeyde Arabistan çölünden Güney Anadolu'ya uzanan bir ülkeydi. Bkz. *A.g.e.*

66 *A.g.e.*

Hıristiyan ya da Müslüman pek çok Arap gibi Bustani'nin de Osmanlıcı olmasının nedenleri arasında Avrupa korkusu görülmektedir. Ona göre Avrupa ülkeleri bir genişleme tutkusu ve zenginlik hırsı içindeler ve bölünmüş hiçbir ülkeyi işgalden ve sömürmekten geri durmayacaklardır.[67] Bustani 1860 olayları sırasında Hıristiyanları korumak üzere yapılan yabancı müdahalesini dahi "bazı geçici yararlar sağlasa bile ülke için zararlı" olarak nitelendirmişti.[68]

Bustani Amerika Birleşik Devletleri gibi Avrupa'nın çeşitli milletlerinin birlik oluşturdukları bir model istiyordu. Suriyelilik bilincinin uyanmasına paralel olarak aynı sıralarda Türklerde de bir Türklük bilinci oluşmaktaydı. Ancak Bustani gözünün önünde Amerika'yı canlandırdığı sürece bu gelişmeler Osmanlılık kimliği ile bir çelişki oluşturmayacaktı. Ona göre Amerika iyi bir örnekti. Çünkü birçok vatandan oluşmuş bir vatandı. Buna karşılık her bir eyaletin kendi kanunları vardı. Bunun böyle olması da her birinin çıkarları farklı olduğu için makuldü. Bustani'nin tasavvur ettiği bu federatif sistem, Mahmud Nedim Paşa'nın neden *el Cinan*'a iyi gözle bakmadığını açıklamaktadır. Zira Bustani bu görüşünde yalnız değildi. 1870'lerin başında Mahmud Nedim Paşa'nın muarızı Mithat Paşa'nın da benzeri görüşleri vardı.[69]

Bustani'ye göre eğer Ermeniler, Rumlar, Suriyeliler Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılırlarsa merkezsiz (Bustani İstanbul gibi bir merkezi kastediyor) küçük devletler olarak siyasi başarı kazanamayacak ve önlerine çıkacak tehlikelerle başa çıkamayacaklardır. Yakınlarda yaşanan bir olayla bu görüş sınanmıştır. Tunus'un bazı devletlerle aralarında çıkan meselelerde sağduyu göstererek Bâb-ı Âli'ye dayanması, onu, söz konusu devletlerin maksatlarından korudu. Tanınmış ve itibar sahibi büyük bir devletin başkenti olarak İstanbul, küçük bir devlete kıyasla çok daha zor yara alır. O halde Doğu halkları için en uygun seçenek sağlam garantiler ve işlevine layık olabilecek bir merkez-

67 Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 298.

68 Sheehi, *a.g.e.*, s. 18-19.

69 Manneh, "Christians Between Ottomanism...", s. 297.

dir. Bu koşullar Osmanlı Devleti'nin şu anki durumunda sağlanmaktadır. Her Doğuluya düşen görev şu anki siyasi yapıyı korumak ve pek çok ırktan (*acnas*)* oluşan büyük bir Osmanlı ümmetinin mensubu olarak kalmak için bölünmelere sebep olacak her şeyden uzak durmaktır.[70]

Sonuç olarak Bustani "vatan" olarak Suriye'ye özel bir vurgu yapsa da onun vatanı bir "anavatan"ın, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasıydı.

## Arapçı ayrılıkçılık ve Necip Azuri

Bustani'nin "Suriyeci"liğine alternatif bir ideoloji, bir Arap ideolojisi, çağdaşı olan İbrahim el Yazıcı (1847-1906)[71] tarafından savunuldu. El Yazıcı Beyrut'un Katolik Rumlarındandı ve 1868 gibi erken bir tarihte Arapları bir ulusal uyanışa davet etmişti. Yazıcı Arapların tarihteki şaşaasını yüceltiyor ve Arapları çok kısa bir zamanda diğer milletlerin yapabileceğinden çok daha fazlasını yapabilmiş bir ulus olarak görüyordu. Buna göre Avrupalılar kısa zamanda başarılı oldularsa bunun nedeni bilgilerini Araplardan almalarıdır. Araplar ne zaman ki Arap olmayanların (Türkler) yönetimine girdiler, işte o zaman bozulmaya başladılar. Dolayısıyla taassuptan ve başlarındakinden kendilerini kurtardıklarında o ışıltılı günlere geri dönülebilecektir. Yalnızca bu yolla eski konumlarını yeniden kazanmaları mümkün olabilecektir. Yazıcı bu fikirleri ısrarlı bir şekilde ileri sürmemiş, böylesi bir hareket ortaya çıkarmak için çalışmamıştı. Kuşkusuz ayrılıkçı fikirler ileri sürmüş olan başka Hıristiyan Araplar da vardı. Ama bunların içinde yalnızca Azuri ısrarlı, tutarlı ve kararlı olmuştu.

Necib Azuri Arapların birliğini ve Türklerden ayrılmaları gerektiğini savunan ilk yazar, ilk Panarap milliyetçidir. Bu nedenle ve "yüzyılın başında Arap hareketinin bütün umutlarını, başarısızlıklarını ve zaaflarını ortaya koyması açısından onun ha-

(*) *Acnas* ya da *ecnas* cins sözcüğünün çoğuludur: cinsler.

70 *A.g.e.*, s. 298.

71 Gibb doğum tarihini 1841 olarak vermektedir. Bkz. Gibb, *a.g.e.*, s. 264.

yatı incelenmeye değer."[72] Hamid İnayet Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılma fikri hususunda önce Abdurrahman el Kevakibî'nin adını anmaktadır.[73] Aşağıda Kevakibî'ye tekrar değinilecektir. Ancak şimdilik, Kevakibî'nin *İslâm'ın geliştirilmesini* amaç, Arapları da bu amaca ulaşmanın aracı olarak gördüğünü, buna karşılık Hıristiyan olan Necip Azuri'nin *Arapların bizzat kendilerini* bir amaç olarak gördüğünü belirtmek gerekir.[74] Öte yandan Azuri, azınlıkta olan Hıristiyanların Müslümanlarla işbirliği yapmadan etkili bir siyasi hareket geliştiremeyeceklerinin bilincindeydi. Bu nedenle din ve devlet ilişkileri konusunda Müslümanların kafalarını meşgul eden soruyla kendisi de ilgilenmek durumunda kalmış, hilafet için Hicaz'da Vatikan benzeri bir örgütlenme önermişti. Aşağıda yeniden değinilecek olan bu öneri Kevakibî'nin *Umm-el Kura* adlı kitabında ortaya koyduğu önerileriyle paralellik gösterir.[75]

Azuri'nin fikirleri ve faaliyetleriyle birlikte kısa bir biyografisine de değinilmesi hayati önem taşımaktadır. Zira Azuri'nin kişisel çıkarlarının görüşlerinin gelişiminde son derece önemli olduğu ve belirli bir davaya karşı duyulan inançtan çok, kişiliğindeki birtakım sorunların faaliyetlerine yön verdiği sık sık ifade edilen bir görüştür. Ya da en azından hangi eylemini hangi itkiyle yaptığının sürekli olarak şüpheli kaldığı söylenebilir.[76] Necib Azuri ile ilgili önceden söylenmesi gereken bir di-

---

72 Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 259-260.

73 *A.g.e.*

74 Tauber, *a.g.e.*, s. 25 ve 33.

75 İnayet, *Arap Siyasi...*, s. 261; Tauber, *a.g.e.*, s. 33. El Kevakibî'nin hilafet önerisi için bkz. Üçüncü Kısım, s. 354 ve d.

76 Kedourie'ye göre Azuri ve Jung Osmanlı İmparatorluğu'nda güçlü bir Arap hareketi olduğu izlenimini yaratmaya çalışmışlardır. Bu izlenime Azuri'nin hareketin lideri olduğu ve hareketi istediği gibi yönlendirebilecek durumda olduğu iddiası da dahildir. Böylece sözde Arap hareketi büyük para ve silah karşılığında şu ya da bu hükümetin hizmetine sunulabilir hale gelmektedir. Buna hiçbir hükümet itibar göstermemiş, ancak Azuri ile Jung da denemekten vazgeçmemiştir. (Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs*, Frank Cass, Londra, 1974, s. 118.) Sonuçta Kedourie, Azuri'yi Büyük Devletlerin hizmetinde çıkarcı bir komplocu olarak görmüştür. Kedourie'nin ve Azuri'yi Fransa'ya yaslanması yüzünden eleştiren Antonius'un (Antonius, *a.g.e.*, s. 99) bu

ğer nokta ise kurduğu *Arap Vatanseverler Birliği*, çıkardığı gazete ve yayınladığı bildirilerin ismi büyük, cismi küçük şeyler olduğudur.

"Bizi daha güçlü gördüklerinde padişahlarına ihanet etmeye hazır birkaç yüz tane Türk-Çerkez devlet memuru tarafından baskı altında tutulan on iki milyon Arap"[77] adına konuştuğunu iddia eden Azuri'nin Arapların daha güçlü görünmesi amacıyla önce kendi gücünü abarttığı görülmektedir.

> Bizler sevgili yurdumuzu bütün bu belalardan kurtarmak ve ona özgürlüğünü ve geçmişteki ihtişamını iade etmek için bu birliği kurduk: Sadece birkaç ayda inanılmaz gelişmeler kaydetmiş olan Arap Yurdu'nu. Daha şimdiden Filistin'in, Suriye'nin, Mezopotamya'nın ve aynı zamanda Mısır ve Avrupa'nın bütün büyük kentlerinde komitelerimiz var; bütün büyük aydın güçler hareketimizi kabul etmekte oybirliğine varmış durumdalar ve bizler de onların yakınlıklarına güveniyoruz.[78]

Gerçekte ise Azuri'nin yayınladığı aşağıda değinilecek manifestolar anlık bir şaşkınlık dışında neredeyse hiç etki uyandırmamış, görüştüğü yabancı temsilciler kendisine inanmamış, projeleri hiçbir zaman uygulamaya konamamış; buna karşın Azuri, çağdaşı olan diğer Araplara kıyasla *en uca* gidebilme bakımından ilgi çekiciliğinden pek bir şey kaybetmemiştir.[79]

---

hükmünü fazla katı bulan Hamid İnayet, Azuri'ye karşı takınılacak tavrı genel bir ilkeye bağlamak taraftarıdır: Azuri, "ulusal hareketlerin her ne olursa olsun yabancı güçlere yaslanmalarını mahkûm etmemize ya da bunu kimi konularda, ulusal hedeflere ulaşmada caiz görmemize bağlı" olarak değerlendirilmelidir. Hamid İnayet "makyavelizme dönüşmemesi" kaydıyla gerçekçi olmak gerektiğini söylemekte ve Kedourie'yi de, Antonius'u da insafsız bulmaktadır. (İnayet, *Arap Siyasi*..., s. 263-264.)

77 Azuri'nin kurduğu *Arap Vatanseverler Birliği* (*Ligue de la Patrie Arabe*) aşağıda sözü edilecek olan iki adet bildiri yayınlamıştır. Bu bildirilerin birer sureti İngiliz arşivlerindeki "*FO* 195/2187, No. 5, Adana'daki İngiliz Viskonsülü'nden Büyükelçiliğe, 1 Şubat 1905" künyeli dosyanın içinde ek olarak bulunmaktadır. Söz konusu bildirilerin birer fotokopileri ekte sunulmuştur. Aşağıda söz konusu bildirilere yapılacak atıflar "Bildiri 1" ve "Bildiri 2" olarak gösterilecektir.

78 Bildiri 1 (Ek 9).

79 Hourani "Birliğin faaliyetleri, tabii varsa, bildiri yayınlamakla sınırlıydı" derken (Hourani, *Arabic Thought*..., s. 277) Tauber, *Arap Vatanseverler Birliği*'nin

Necip Azuri[80] (1873-1916) Suriye'de doğdu. İstanbul'daki Mülkiye'de okuduktan sonra Paris'te siyaset bilimi eğitimi aldı. 1898'de, Jöntürklerle olan ilişkisini kesmeyi kabul edip padişaha sadakatini bildirdikten sonra ödül olarak Kudüs sancak idarecisinin yardımcısı olarak atanmıştı. Yaptığı evlilikle akraba olduğu Kudüs mutasarrıfının (Bechara Habib) yerine göz dikti, ancak bunu beceremeyince Yafa'daki tütün rejisinin müdürü olmak için çabaladı, ama bu da olmadı. 1904'te Kahire'ye kaçtı. Azuri'nin Kahire'ye kaçışı, Kahire'ye kaçan diğer Araplar gibi görüşlerini daha özgürce ifade olanağı elde etmek için midir, yoksa mevkisine göz dikip arkasından çeşitli entrikalar çevirdiği mutasarrıfın hışmından korktuğu için midir, bu bilinmemektedir. Ama Kahire'ye kaçtığı sıralarda Azuri, Arap hakları için mücadeleyle hiçbir ilgisi olmayan sebepler yüzünden zaten Kudüs'te kalma şansını yitirmişti.[81] Azuri Paris'e vardığında, daha önce hükümet görevlerinde Hintçini'nde çalışmış Eugéne Jung adlı Bordeux doğumlu bir Fransızla birlikte "Arap Vatanseverler Birliği"ni kurdu. Birlik daha sonraki aylarda Fransız postasıyla imparatorluk içinde dağıtımı yapılacak olan iki bildiri (Arapça ve Fransızca olarak) yayınladı.

Birliğin ilk bildirisi "Arap Toprakları Araplarındır!" adını taşıyordu ve alt başlıkta "Avrupa ile Kuzey Amerika'nın Aydın ve Uygar Milletlerine" hitap ederek, Türkiye'de büyük bir değişimin yaşandığını söylüyordu. Azuri'ye göre,

---

Azuri'nin kendisiyle Eugéne Jung'tan oluştuğunu söylemektedir. (Tauber, *a.g.e.*, s. 34) Kedourie de Birliğin iki kurucusundan başka bilinen başka bir üyesinin olmadığını söylemektedir. (Kedourie, *a.g.e.*, s. 111.)

80 Buradaki kısa biyografide kaynak belirtilmeyen biyografik bilgiler Tauber, İnayet [1997], Hourani [1962] ve Kedourie'nin [1974] ilgili eserlerinde sunulan bilgilerden derlenmiştir. Kaynaklar arasında çok önemli olmayan bazı farklılıklar vardır.

81 Kedourie, *a.g.e.*, s. 112. Nitekim Kahire'ye vardığında ilk işi *el Ihlas* adındaki bir Arap gazetesinde Kudüs mutasarrıfına bir dizi propaganda saldırısı başlatmak ve onu yozlaşmayla, rüşvet almayla suçlamak oldu. *Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turgue* (*Türk Asyasında Arap Milletinin Uyanışı*) kitabının içinde Azuri bu saplantısına geri dönecek, sık sık Kudüs'teki hasımlarına ve mutasarrıfa hakaret dolu sözler söyleyecek ve hatta fotoğraflarına yer verecektir. *A.g.e.*, s. 112.

Türklerin sürekli olarak anlamsız din ve mezhep meseleleriyle bölünmelerini sağlayarak zulmettikleri Araplar, tarihi ve etnografik türdeşliklerinin farkına vardılar, bağımsız bir devlet çatısı altında bir araya gelmek için çürümüş Osmanlı'nın ağacından kopmak istiyorlar.[82]

Bildiride ortaya konan program şöyleydi:

İşte programımız:

– Türkiye'den tamamen ayrılmak ve Asya'nın Arap kökenli tüm ülkelerini kapsayan Dicle ve Fırat vadilerinden Süveyş Kanalı'na, Akdeniz'den Umman Denizi'ne kadar kendi doğal sınırları içinde varolan bir Arap imparatorluğu kurmak istiyoruz.

– Yönetim biçimimiz ilerici ve liberal anayasal bir sultanlık, yöneticimiz Arap ve Müslüman olacak.

– Hicaz vilayetini ve Medine şehrini ve Akabe körfezine kadar olan kısmı kapsayan bölgede, yöneticinin Arap, fakat aynı zamanda İslâm'ın evrensel halifesi de olacağı bizimkinden bağımsız bir imparatorluk kuracağız.

– Lübnan'ın özerkliğine, Filistin'in Hıristiyan mabetlerindeki ve Yemen, Necit ve Irak emirliklerindeki statükoya saygı duyacağız. Arap memurları kendi görevlerinde tutacak, maaşlarını yeterli bir miktara çıkaracak ve onlara onurlu bir emeklilik garanti edeceğiz. Askerlik hizmeti iki yıl olacak. Vakıf gelirleri yine vakıflar için harcanacak.

– Sultan Abdülhamid'in özel mülkleri Arap Yurdu'nun kurtuluşuna katkıda bulunanlar arasında paylaştırılacak. Ekilmemiş topraklar bu toprakların komşularına dağıtılacak.

– Cezaları ne olursa olsun bütün mahkûmlar için ayrımsız genel af ilan edilecek.[83]

Görüldüğü gibi kurulacak devletin sınırları Dicle ve Fırat vadisinden Süveyş Kanalı'na kadar ve Akdeniz'den Umman Denizi'ne kadar uzanıyordu, Mısır dahil değildi. Mısır'ın dışarıda bırakılması Azuri'nin Arap ulusunu tanımlarkenki endişeleriy-

82 Bildiri 1 (Ek 9).

83 Bildiri 1 (Ek 9).

le ilgili bir ipucu vermektedir. O "asıl Arapların" Asyalı Araplar olduğunu söyler ve böylece Kuzey Afrika'yı, dolayısıyla da Mısır'ı dışarıda bırakır.[84] Azuri Mısır'ın gelecekteki Arap imparatorluğunun bir parçası olmayacağını "çünkü Mısırlıların Arap ırkından olmadığını" söylüyordu. Mısırlılar Afrika Berberi ailesindendi, İslâm'dan önceki dilleri Arapçaya hiç mi hiç benzemiyordu. Onlar (Faslılar ve Tunuslular da dahil) "Arapça konuşan Afrikalılardı."[85] Mısır'la Arap imparatorluğu arasında doğal sınırlar vardı ve Arap halifeleri her iki ülke üzerinde aynı anda hüküm sürmeyi çok uzun bir dönem boyunca başaramamışlardı.[86] Bu, Arapların kurtuluşu propagandasını daha çok "Avrupa'nın uygar ülkelerine ve Kuzey Amerika'ya" hitaben yapan ve harekete geçiş anı için mali destek sağlamak üzere söz konusu uygar ülkelerin temsilcileriyle sürekli görüşmeler yapan Azuri için şaşılacak bir şey değildir.[87]

Azuri Türk-karşıtı her türlü hareketi destekliyordu. Özellikle "asıl Araplar"dan olan Abdülaziz bin Suud'un Necid'deki başkaldırısı ile İmam Yahya'nın Yemen'deki başkaldırısı övülmeye değerdi.[88] Arapların kuracakları bağımsız devlet bir meşrutiyet olacaktı. Başında bir Arap sultan olacaktı. Ancak Hicaz'da Medine'yi de içine alan bağımsız bir devletin kurulması öngörülüyordu. Bunun yöneticisi aynı zamanda Müslümanların halifesi

84 Hourani, *Arabic Thought*.., s. 278; Tauber, *a.g.e.*, s. 34 ve 38.

85 İnayet, *Arap Siyasi*..., s. 261.

86 Tauber, *a.g.e.*, s. 38.

87 Azuri amaçlarına ulaşmak için Fransızlardan "yalnızca 100.000 frank..." istiyordu. (Kedourie, *a.g.e.*, s. 117; Tauber, *a.g.e.*, s. 39.) Ancak daha sonraları Azuri'nin istediği para miktarı artacaktır. Şubat 1912'de Azuri İtalyan yetkililerden 10.000 tüfek, bunun çok bulunması üzerine Mart'ta "başlangıç olarak" 2.000 tüfek istedi; aldığı cevaplar üzerine İtalyanların onu desteklemeyeceği kanaatine vardı. Kasım 1912'de Fransız Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği bir mektupta Azuri, İngiltere'nin Suriye'de prestijini arttırdığı uyarısını yapıyor ve destek istiyordu; "öyle büyük bir yardım istemiyoruz... 600.000 frank yeterli olur" diyordu. (Jung bu mektuba bir başka mektup iliştirerek 600.000 franka ilave olarak 4.000 tüfek ve iki milyon mermi istemişti.) Şubat 1914'te Suriye'de Arap memurlarının ayaklanmaya hazır olduğunu, gerekenin sadece 100.000 tüfek ve mühimmat olduğunu söylüyordu. Kasım 1914'te ise İngilizlere Suriye'de bir ayaklanmanın örgütlenmesi için yardım etmeyi teklif etti, ancak İngiltere'nin böyle bir projeyle ilgilenmediği cevabını aldı. (*A.g.e.*, s. 40-42.)

88 İnayet, *Arap Siyasi*..., s. 261.

olacaktı. Böylece İslâm'daki dinsel otorite ile sivil otoritenin ayrılması meselesindeki zorluk da aşılmış olacaktı. Birliğin yayınladığı birinci bildiri Arap ülkelerindeki tüm yabancı çıkarların, Cebel-i Lübnan'ın özerkliğinin, Filistin'deki Hıristiyan kurumları ve İran Körfezi ile Yemen'in bağımsızlık ilkelerinin korunacağı sözünü de veriyordu. Dahası bu ülkenin ekonomisi de liberal olacak, Avrupalılar kârlarına kâr katacaktı:

> Dürüst ve sözünün eri olan hiçbir kimse, uluslararası ticarette devasa bir pazar yaratacak olan ve Avrupa sermayelerine güvenli ve avantajlı sayısız yatırım garanti edecek olan böylesi hayırsever bir harekete muhalif olamaz.[89]

Fransızca metinde geçen yukarıdaki paragraf bildirinin Arapça metninde çıkarılmıştı. Ayrıca bu planın hayat bulması için hiçbir şekilde kan akması gerekmediği, sadece Arapların özgürleşmeyi istemelerinin kâfi geleceği, zira bütün Arap ülkelerindeki 12 milyon Araba karşılık sadece 500 ile 600 arasında Türk olduğu iddia ediliyordu.[90]

Azuri Arapların kurtuluşunu imparatorluğun diğer uluslarının kurtuluşuyla da ilişkilendirmişti. Arapların kurtuluşu diğer milletlere de örnek olacak ve Ermenilerle Arnavutların Arapları izlemesiyle imparatorluk dağılacaktı.[91]

> Türkiye'den ayrılmamızın bir sonucu olarak, baskı altındaki diğer uluslar da (Kürtler, Ermeniler, Arnavutlar, vs.) bağımsızlıklarını kazanacaklar; zira Türkler, Araplar sayesinde Arnavutlara egemen oluyor ve Arnavutlar sayesinde Bulgarları eziyorlar; aynı biçimde Araplar aracılığıyla Kürtleri baskı altında tutuyor ve Kürtleri kullanarak Ermenileri katlediyorlar. Yani biz Sultanı bıraktığımız anda, her ulus kendi bağımsızlığını ilan edecek ve dünya Doğu Meselesi diye anılan bu nifak tohumundan kurtulmuş olacak.[92]

89 Bildiri 1 (Ek 9).

90 Bildiri 1 (Ek 9).

91 Tauber, *a.g.e.*, s. 38; Hourani, *Arabic Thought...*, s. 279.

92 Bildiri 1 (Ek 9) (Bu paragrafın içeriği ikinci manifestoda da tekrar edilmektedir).

* * *

İkinci bildiri aynı başlığı ve 3 Ocak 1905 tarihini taşıyor, "Arap Anayurdunda Türklere Hizmet Eden Bütün Araplara" hitap ediyordu. Bu bildiride birincisinden farklı olarak Osmanlı Devleti'nin Arap topraklarında yaptıkları bazı yatırımlara değiniliyor ve bu girişimler devletin buradaki egemenliğini pekiştirme amaçlı eylemler olarak ele alınıyordu:

> Bağdat ve Hicaz demiryollarını, Havran'ı, Yemen'i, Irak'ı ve Necid'i egemenlikleri altına almak amacıyla inşa etmek istiyorlar. Ve daha da vahim olanı ise paramızla ve eylemlerimizle onlara yardım ederek bizler kendi köleliğimizin zincirlerini ellerimizde tutuyoruz. Bu demiryollarının inşası bittiğinde Türkler Irak ve Yemen'i ezmek için bizlerden ve bizleri boyundurukları altında tutmak için bu iki ülkeden faydalanacaklar.[93]

Azuri öte yandan Arapların Osmanlı Devleti'nde hiçbir zaman üst makamları işgal edemediklerine, şeyhülislâm, sadrazam, nazır, paşa vb. olamadıklarına dikkat çekmektedir. Azuri bu iddiasına karşılık olarak bazı meşhur isimlerin ileri sürüleceğini tahmin etmiş olmalıdır ki bu ihtimali hemen bertaraf etmeye çalışmaktadır:

> Gözleriniz şu sıralar Ebulhüda'nın, İzzet el Âbid'in ve Selim Melhame'nin tadını çıkarıyor gibi göründükleri saygınlıkla kamaşmasın: bunlar sadece, kendileri de Abdülhamid'in çevresindeki Tatarlar ve Çerkezler tarafından izlenen sıradan ve basit casuslardır. Bu zavallıların öngörülen mükâfatları korkunç bir işkencedir: tiran, bu Arapların kendi ülkesine girmelerinden ve ulusal hareketin öncüleri olmalarından korkuyor.[94]

* * *

Bir başka yerde Azuri Osmanlı İmparatorluğu'nun üç devrimle yıkılacağını tekrar ediyordu: Arap Devrimi, Kürt Devri-

93 Bildiri 2 (Ek 10).

94 Bildiri 2 (Ek 10).

mi ve Ermeni Devrimi.[95] Azuri'nin iddiasına göre 12 milyon Arap ayaklanmaya hazırdı.[96] Gerek manifestolar gerekse çeşitli Avrupa devletlerine ve Yahudilere karşı tutumunu özetlediği *Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turgue* (*Türk Asyasında Arap Milletinin Uyanışı*) adlı kitabı yoğun bir şekilde Türk karşıtı düşünceler ifade ediyordu. Azuri yalnızca geçmişte Arap topraklarına gelip buraları işgal etmiş ve medeniyeti yok edip Arapları şu anki harap hallerine mahkûm etmiş olan "barbar"lara değil, Arap topraklarını kişisel kullanımı için alıkoyan halihazırdaki padişah Abdülhamid'e de; fakat hepsinden önemlisi, hiçbir yönden Araplardan üstün olmayan Türklere de karşıydı. Ona göre Türkler, askerlik gibi meşhur oldukları bir alanda bile Araplardan üstün değildi.[97] Askerlikte başarı kazandılarsa bu, askerleri arasındaki Araplardan dolayıdır. Örneğin "Türk generalleri kendilerini Çarın ajanlarına satmışken, Kars'ta ve Plevne'de Rusları durduran bizim Suriyeli askerlerimizdi." Araplar olmasa imparatorluğun topraklarını ellerinde tutmaları bile imkânsızdır. Nitekim Arapların üstünlükleri, Nizip'te İbrahim Paşa'nın liderliğindeki 40.000 Suriyelinin 120.000 Türk'ü yenmesiyle ortaya çıkmıştır. Azuri'ye göre 12 milyon Arabın, kendilerini sömüren ve sayıca beş altı yüz kişiden oluşan Türkleri kovmak için "bunu istemeleri" yeterlidir. Dolayısıyla kan akmasına dahi gerek yoktur.[98]

Azuri'de görülen bir nokta da reformlarla ilgili taşıdığı umutsuzluktur. Ona göre Abdülhamid asla siyasetini değiştirmeyecekti ve Jöntürkler asla iktidara gelemeyeceklerdi. Bu nedenle bağımsızlık dışında bir çözüm yoktu.[99] Ancak Jöntürklerin başarısı karşısında Azuri'nin tutumu geçici bir süre için de olsa değişecektir.

* * *

95 İnayet, *Arap Siyasi*..., s. 261.

96 Bildiri 2 (Ek 10).

97 Hourani, *Arabic Thought*..., s. 278.

98 Bildiri 1 (Ek 9).

99 Hourani, *Arabic Thought*..., s. 279.

Yukarıda sözü edilen bildiriler Osmanlı vilayetlerine gönderildi. Adana'daki İngiliz viskonsülü Azuri'nin bildirilerinin Adana'daki bütün konsolosluklara, şehrin bazı ileri gelenlerine ve otellere gönderildiğini bildiriyordu. Konsolosa göre Fransız postasıyla gönderilen bu bildiriler kesinlikle Paris'ten gönderilmişti. İngiliz konsolos bildirilerdeki dilin kendinden emin ve hırslı üslubuna dikkat çekiyordu. Son olarak bu bildiriler oradaki yetkilileri birden harekete geçirmiş, heyecan yaratmıştı.[100] Birkaç gün sonra, bildiriler Kudüs'e ulaştığında yönetim Fransız postasından bunların dağıtımının yapılmamasını istedi. Çok sayıda nüsha Beyrut'a da ulaştı. Bir konsolosa göre okuyanların çoğu bildirilerin içeriğini tasdik etmişti ve büyük bir heyecan oluşmuştu. Beyrut dışındaki dağıtım engellendi, çünkü Osmanlı postası içeri sokulması planlanan nüshalara el koydu. Bildirilerin ortalıkta belirmesine Beyrut'ta ve Yafa'da yetkililer yerel ileri gelenleri tutuklamak ve Yafa'nın zenginlerinden Hafız el Said'in evinde bir genel arama yapmak şeklinde tepki gösterdiler.[101]

---

100 *FO* 195/2187, No. 5, Adana, A.F. Townshend'den Büyükelçiliğe, 1 Şubat 1905.

101 Kedourie, *a.g.e.*, s. 115.; Tauber, *a.g.e.*, s. 36. Hükümet de ürkmüş olmalı ki Arap milliyetçiliği ile ilgili dedikoduların aslı olup olmadığını incelemek üzere 1905 yazında Beyrut'a bir soruşturma komisyonu gönderildi. Şam'daki Fransız konsolosu da komisyonun Şam'a ulaştığını doğruluyor ve kendisinin yaptığı incelemeler sonucunda burada böylesi bir cemiyetin olmadığını rapor ediyordu: Ortada sadece çoğu hükümet kurumlarında çalışan ve bazen basiretsiz tavırlar gösteren bazı gençler vardı. (Kedourie, *a.g.e.*, s. 115.) Beyrut'taki Fransız konsolosu soruşturma komisyonunun yerli ileri gelenlere, özellikle de Şeyh Es'ad Şükeyr'e müsamahakâr davrandığı için Akka mutasarrıfının görevden alındığını bildiriyor. Şeyh Şükeyr daha sonra Jöntürklerle birlikte hareket edecektir; ama onu Arap milliyetçileri ile ilişkilendirmek için, dolayısıyla bu azli soruşturma komisyonunun milliyetçilik ile ilgili elde ettiği bir bulgu olarak değerlendirmek için elde bir kanıt yoktur. Aynı şekilde İngiltere'nin Beyrut konsolosu da Arapların az ya da çok Türk yönetiminden şikâyetçi olduklarını ve şüphesiz imparatorluğun çeşitli yerlerindeki, özellikle de Yemen'deki ihtilalci koşullardan etkilendiklerini söylüyor; ama Suriye'de herhangi bir devrimci örgütlenmeden haberi olmadığını ekliyordu. Kudüs'teki Fransız konsolosu Boppe bildirilerin uyandırdığı etki ile ilgili son noktayı koyuyor: Arap milliyetçi hareketinin Fransız basınında fazlaca abartıldığını ve aslında sadece bazı gazetecilerin tahayyülleriyle bunları onaylayan konsolos raporlarında böyle bir hareketin olduğunu söylüyor. (*A.g.e.*, s. 116)

Azuri, Arap hareketinin geleceğiyle ilgili düşüncelerini, çeşitli Avrupa devletlerine ve Yahudilere karşı tutumunu *Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turgue* adlı kitabında yayınladı. Birinci manifestosunu tekrarlayarak bir giriş yapmış ve ardından Yahudi meselesiyle ilgili fikirlerini yazmıştı. Bir diğer kitabıyla birlikte bu çalışmalar, diye yazıyor, her ikisi de Arap sorununun ve Yahudilerin bu topraklardaki sessiz ama zararlı çabalarının farkına vardığı Filistin'de geçirdiği altı yılın deneyimi üzerine temellenmişti. Arap hareketi, Azuri'ye göre ancak Yahudilerin dünyanın denetimini ele geçirme planlarında başarıya çok yakın olduklarında yükselebildi:

> Aynı varlığın henüz kimsenin dikkatini çekmeyen iki ayrı görünümü, fakat aynı zamanda birbirinin karşıtı, şu an Asya Türkiye'sinde vuku buluyor. Bunlar Arap milletinin uyanışı ile Yahudilerin antik İsrail krallığını daha geniş bir ölçekte yeniden kurmaya yönelik embriyonik çabalarıdır. Bu iki hareket biri diğerini yenene kadar savaşmaya mahkûm edilmiştir. Dünyanın kaderi birbirine muhalif ilkelere dayanan, bu iki milletin arasındaki mücadelenin sonucuna bağlıdır.[102]

Azuri kitabının yarısını çeşitli Avrupa ülkeleri ile ilgili görüşlerini açıklamaya ayırmıştır. İtalya ile Amerika Arap hareketine diplomatik ve moral destek vereceği umulan ülkelerdir. Rusya ise Arapların özgürleşmesine karşıdır. Osmanlının yerini Rusya alırsa bu, bir zulmün yerini bir başkasının alması olur. Burada Azuri tam bir Rus-karşıtı olarak görülmektedir.[103] Ancak

---

102 Tauber, *a.g.e.*, s. 36-37. Azuri aslında bu kitabının yayına hazırladığı *Le Péril juif universal: Révélations et études politiques (Evrensel Yahudi Tehlikesi: Ifşaatlar ve Politik İncelemeler)* adlı bir kitabı tamamlayacak ek bir çalışma olduğunu yazmıştı. Gerçekte bu kitap hiçbir zaman ortaya çıkmadı. (*a.g.e.*) Hourani'ye göre hemen hemen ilk kez Azuri'de Yahudi milliyetçilerinin Filistin'e dönüş arzularına yönelik bir uyarı görülüyor. Ancak Hourani Azuri'nin tutarsız olduğunu, zira daha sonraları Yahudi yerleşim birimlerinin ve Yahudi bankalarının Filistin'e getireceği yüksek gelirin Arap milliyetçiliğini güçlendireceğini söylediğini yazmaktadır. (Hourani, *Arabic Thought...*, s. 279)

103 Kedourie, *a.g.e.*, s. 114.

Azuri'nin İngiltere ve özellikle Fransa ile ilgili düşünceleri çok daha ilginçtir.

İngiltere bir bölgenin kontrolünü eline aldığında o bölgenin kurumlarına ve geleneklerine saygılı davranıp eski kanunların ve işleyişlerin devam etmesine izin verir. Böylece onun kolonyal varlığı çok fazla hissedilmez. İngiltere, Azuri'ye göre, Suriye ve Mezopotamya'nın denetimini ele geçirmeyi tasarlamıyor. Onun amacı Süveyş Kanalı'nın Asya kıyısına hükmetmek ve Rusya'nın Boğazlara, Fırat vadisine ve Suriye'ye doğru ilerlemesini engellemektir.

"Fransa" diye yazıyor Azuri,

> ...bütün Avrupa güçlerinin arasında talihsiz uluslara cömert desteğini ve gönüllü yardımcılığını sunan tek ülkedir. Bütün çağlarda uygarlığa verdiği sayısız hizmet ona ırkına ve dinine bakılmaksızın tüm Doğuluların sempati ve minnetini kazandırıyor. Fransa Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok hakka ve çıkara sahip olan millettir.

Böylece Fransa Arap ülkelerinde egemenliği kabul edilebilecek tek ülkeydi. Azuri ayrıca, Arapların bir devrim ile Türklerin yoz yönetiminden kendilerini kurtarmayı planlamalarından itibaren 12 saatten daha kısa bir sürede Fransa'nın kendi cömertlik geleneğiyle uyum içinde harekete geçip Arap hareketini desteklemesini beklediğini ilave etmektedir.[104]

Almanya'ya gelince Azuri onun Avusturya, Balkanlar ve Makedonya üzerinde denetim kurmaya, ardından Küçük Asya'ya ilerlemeye çalıştığını, böylece İran Körfezi'nden Kuzey Denizi'ne uzanan geniş bir Alman İmparatorluğu kurmak istediğini yazıyor. "Almanların yönetimi altında Küçük Asya birkaç yıl içinde tamamen Alman bir ülke haline gelecektir." Almanlar bu bölgeyi, Filistin'deki köylerinde yaptıkları gibi tamamen Cermenleştirecekler. "Bunlar dünyanın en kolonizasyoncu ulusudur."[105] Azuri'nin Almanlara karşı tutumunu anlamak için o dönemdeki Osmanlı-Alman ilişkilerine bir göz atmak ye-

104 Tauber, *a.g.e.*, s. 37.

105 Tauber, *a.g.e.*, s. 37.

terlidir. Durum, Azuri'nin söylediğinin tam tersidir.[106] Azuri muhtemelen burada Almanya'yı Osmanlıyı desteklemekte olduğu için kötülemeye çalışmaktadır. Osmanlı dış siyasetinin yönelişi Almanya'yı tek umut haline getirirken Azuri'nin amacı da engellenmesi gereken bu çıkış yoluna dikkat çekmek ve İngiltere ile Fransa'yı uyarmaktır.[107]

Azuri'nin kitabı Fransızca olarak yazılmıştı ve bu yüzden Avrupa milletlerini Arap meselesinden haberdar edebilirdi. Bu avantaj aynı zamanda bir güçlük de yaratmaktaydı. Fransızcayla Araplar arasında pek etki uyandıramazdı. Aynı zamanda Azuri'nin planı kendi dönemi için çok uç bir plan olduğu için destek bulmakta başarısız oldu; Müslüman Araplar dünyadaki son Müslüman imparatorluğunu incitmeye henüz hazır değildi.[108]

*Le Réveil de la Nation Arabe*'nin yayınlanmasını takip eden on yıl içinde Azuri, planının ciddiyetine ikna etmeye çalıştığı çeşitli mertebelerden pek çok Avrupalı temsilci ile yoğun bir temas içinde oldu. Ocak 1906'da Kahire'ye döndü, daha önce temasa geçtiği Christian adlı Paris'teki devlet basımevinin müdürüne, toplam "yalnızca 100.000 frank" verilebilirse Suriye'de Fransız yanlısı bir isyanı teşvik edebileceğini teklif eden bir mektup yazdı. Havale edilecek bu paranın temas halinde olduğu sınai ve milli grupların isyanın finansmanına katılmasını sağlayacağını iddia ediyordu. İki hafta sonra Christian'a yazdığı bir başka mektupta Fransa'nın konumuna yönelmiş tehlikeli bir entrika keşfettiğini yazıyordu. Bu çok nazik bir bilgidir, diyordu ve kendisinin Paris'e dönüş masraflarıyla, orada karısı ve çocuğuyla bir ay kalma masraflarının ödenmesini rica ediyordu. Böylece entrikayla ilgili bilgileri doğrudan doğruya iletebilirdi. Bu hizmet için Fransa'ya gittiğinde Azuri, bir önceki mektubunda talep ettiği planının ilk adımları için gerekli olan

106 Almanya'nın Osmanlı dış politikasında artan rolü ile ilgili olarak bkz. Murat Özyüksel, "Abdülhamid Dönemi Dış İlişkileri", *Türk Dış Politikasının Analizi*, Faruk Sönmezoğlu (der.), Der Yayınları, İstanbul, 1994, s. 5-31.

107 İnayet, *Arap Siyasi*..., s. 262.

108 Tauber, *a.g.e.*, s. 39.

para miktarının kendisine havale edilmesini rica etti. Azuri istediği parayı alamadı.[109]

Azuri'nin Avrupa ülkelerinin dikkatini Arap sorununa ve Birliğe çekmek için attığı ikinci adım Paris'te *L'Indépendance Arabe* adıyla bir gazete yayınlamak oldu. Burada da Azuri, Arapların ve diğer milletlerin, "kurtlanmış ağaç" dediği Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmaya hazır oldukları tezini savundu. Gazetenin bir sayısında Azuri, Mısırlı milliyetçi Mustafa Kâmil'e saldırdı. Mustafa Kâmil, Azuri'ye göre yalnızca "kendine parasal çıkar elde etmek için bir hareketi kışkırtan"; vatandaşlık anlayışına bakıldığında "bir şarlatan"dan başka bir şey olmayan; kendini herhangi bir partinin başı diye tanıtmaya hakkı olmayan "Avrupa-karşıtı anglofobik" biriydi.[110] Azuri'nin tepkisi anlaşılır bir tepkiydi, çünkü Mustafa Kâmil'le tamamen karşıt kutuplarda yer alıyorlardı. Mısır'daki Vatan Hizbi'nin lideri muhalif Mustafa Kâmil, İngiltere'ye karşı direnebilmek için Osmanlıların desteğini arıyordu; buna karşılık Azuri, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı İngilizlerin desteğini istiyordu. Azuri bu nedenle Mısır'da İngiliz siyasetini onaylayan *el Mukattem*, *el Vatan* ve *el Basir* gibi yayın organlarını ve Vatan hizbinin muhaliflerini destekliyordu.[111]

Azuri 1908'e kadar çeşitli ülkelerden temsilcilerle görüşmeye devam etti. Ancak Jöntürkler hareketlerinde başarıya ulaştıklarında Azuri, ayrı bir Arap devleti projesini geçici bir süre için bir tarafa bıraktı. Eylül seçimlerinde aday olmak için Paris'ten ayrıldı, Kudüs'e gitti. Böylece *l'Indépendance* gazetesinin yayın hayatı da son bulmuş oluyordu. Ancak adaylığı Fransızlarca desteklenmeyince Kahire'ye gitti.[112] Bu tarihten sonra Fransa'nın desteğini aramaya ve Osmanlı İmparatorluğu'nda bir ihtilal örgütleme çabasına devam etti. Fransa hiçbir zaman ona güvenmedi. Oysa Azuri'nin Fransa'ya kar-

109 Kedoruie, *a.g.e.*, s. 117; Tauber, *a.g.e.*, s. 39.

110 *A.g.e..*, s. 39-40.

111 İnayet, *Arap Siyasi...*, s. 261-262.

112 Tauber, *a.g.e.*, s. 40; Kedourie, *a.g.e.*, s. 118-119. Hamid İnayet Türk makamlarının onu seçimlere katılmaktan alıkoyduklarını yazmakta, ancak kaynak bildirmemektedir. Bkz. İnayet, *Arap Siyasi..*, s. 263.

şı hisleri onun verilecek bir görev için itaatkârca beklediğini göstermektedir:

> Fransa'ya hep sadık kalacağız ve bu yolda amaca ulaşamazsak günah bizim olmayacak. Bize yardım gerekmektedir ve bizden ne beklendiği söylenmelidir. O zaman bizden bekleneni yapabiliriz.[113]

> Fakat [Fransızlar] yine konsolosların ve diplomatların saçmalıklarına kulak verirlerse, olaylar yine 1882 yılında [Mısır'ın İngiltere eliyle işgal yılı] olduğu gibi Fransa'yı gafil avlayacak ve Fransızlar, hareketin önderliğine katılmadıklarına hayıflanacaklar.[114]

Azuri 1913'te Paris'te düzenlenen Arap Kongresi'ne katılmadı, ama Kongre'nin toplanmasını destekledi. Ona göre Kongre'ye katılanlar Arap bağımsızlığını arzuluyorlardı arzulamasına ama, bu meşakkatli bir iş olduğu için, Türkleri memnun etmeyi tercih ediyorlardı.

1914'te Jung hâlâ Azuri ile ortak planlarına büyük güçler nezdinde destek arayışı içindeydi. Fransız Dışişleri Bakanlığı'nda görüşleri çok dikkate alınmayınca Paris'teki İngiliz konsolosluğuna gitti. Burada kendisini "Tonkin'de Fransız Vis-Resident'i, Doğu'nun siyasi sorunları üzerine pek çok kitap yazmış biri ve şimdi de Arap bağımsızlığı olarak bilinen hareketi temsil eden Kahire'deki *l'Egypte* gazetesinin muhabiri" olarak tanıttı. İngiliz konsolosluğuyla konuşmasının Delcasse tarafından tavsiye edildiğini söyleyerek (ertesi gün Delcasse'nin onunla görüştüğü ve fakat hiçbir şey tavsiye etmediği ortaya çıkacaktı) planlarını anlatmaya başladı. Jung'un anlatımında Azuri eskiden Kudüs mutasarrıfının yardımcılığını yapmış, şimdi bağımsız Arap hareketinin liderlerinden ve Kahire'deki İngiliz yetkililer tarafından iyi tanınan biri olarak sunuluyordu. Söz konusu hareket de bütün Suriye, Filistin ve Mezopotamya'da şubeleri olan ve görünüşe bakılırsa Azuri tarafından

113 Kedourie, *a.g.e.*, s. 119.

114 İnayet, *a.g.e.*, s. 264.

örgütlenmiş bir hareketti. İngiliz konsolos bu hareketin Mısır milliyetçileriyle bir bağlantısı olup olmadığını sorduğunda Jung, "kesinlikle hiçbir bağlantılarının olmadığını, hatta onlara karşı oldukları" cevabını verecekti. Jung, Azuri ve arkadaşlarının bazı planları olduğunu ve halife olmak üzere çok uygun (soy açısından da münasip) bir adayları olduğunu da ekledi. İngiliz konsolos Arapların bağımsızlığının ve Hicaz'da yeni bir halifenin ilan edilmesinden söz edildiğini anlamış ama bunun nasıl pratiğe geçirileceğini henüz anlamamıştı. Jung bu planı destekleyecek bir silahlı gücün de olduğunu söyleyince konsolos daha somut konuşmasını istedi. Jung söz konusu silahlı gücün Kürdistan'daki Kürtler olduğunu ve Şerif Paşa'nın bunları harekete geçirmeye hazır olduğu cevabını verdi.

Bunun üzerine konsolos "Kürt haydutlarına" güvenilemeyeceğini, zaten yıllardır Kürdistan'da olmayan Şerif Paşa'nın buradaki nüfuzundan da emin olmadığını söyleyince, Jung, eğer Şerif Paşa'yla şahsen görüşürse bundan kolaylıkla emin olabileceği cevabını verdi. Bunun için büyükelçisine danışmak zorunda olduğunu, ama ertesi gün kendisine cevap verebileceğini söyleyen konsolos kısa bir araştırmadan sonra Jung'un çok güvenilir bir kişi olmadığını, zaten bu yüzden Fransız hükümeti hizmetinden de atıldığını öğrenir. Konsolos, ertesi gün arayıp Şerif Paşa'yla görüşüp görüşmeyeceğini soran Jung'a olumsuz cevap verir: *"Jung 'et alors, quoi?'* dedi, ben de *'Alors, – l'affaire en reste là'* dedim".[115]

Azuri 1916 yılında Şerif Hüseyin'in ayaklanması patlak verdiği sırada öldü. Jung onun ölümünü "Fransa'nın büyük dostu vefat etti" diye bildirmiş, bu vesileyle yazdığı mektupta bile kendisini, birkaç ay önce patlak veren Şerif Hüseyin ayaklanmasını başlatan ve Araplar arasında Fransız hükümetinin lehine çalışan bir temsilci olarak tanıtmıştı.[116]

---

115 "Jung 'Yani bu ne anlama geliyor?' dedi, ben de 'yani bu iş burada biter anlamına geliyor' dedim". Bkz. *FO* 371/2147, Paris, Percy Loraine'nin Jung'la görüşmesiyle ilgili memorandumu, 15 Aralık 1914. *FO* 371/2147, Paris, Granville'den George R.Clerk'e, 16 Aralık 1914 içinde.

116 Kedourie, *a.g.e.*, s. 121; Tauber, *a.g.e.*, s. 42.

DOKUZUNCU BÖLÜM

# ARAP UYANIŞINDAN PORTRELER: ISLAHATÇILIK, ANTİ-KOLONYALİZM VE ARAPÇILIK

## Ulemanın güç kaybetmesi

Bölgenin sosyoekonomik yapısında ortaya çıkan değişiklikler Hıristiyanlar arasında bir rönesans yaşanmasına sebep olmuştu. Elbette rönesans yaşayanlar bütün Hıristiyanlar değildi; cemaatleri yöneten din adamları ve soylu aileler gittikçe güç kaybediyor, cemaatlerini kendi otoriteleri altında tutma yeteneklerini yitiriyorlardı. Refah açısından bakıldığında Müslümanlar kaldıracın öbür tarafında yer alıyor ve durumları gittikçe kötüleşiyor gibi gözükseler de, onlar arasında yaşanan gelişmeler Hıristiyanlarınkinin tam tersi değildi. Sosyoekonomik gelişmeler Hıristiyanlar arasında olduğu gibi Müslümanlar arasında da var olan sınıfsal yapıyı sarsmış, Tanzimat'la birlikte büyük bir değişim yaşanmaya başlanmıştı. En başta Müslümanların hepsi yoksullaşmıyor, tam tersine kimileri zenginleşiyordu. Dış ticaretle uğraşan ve gittikçe güçlenerek orta düzey bürokratik görevleri ellerine geçiren bir kesim mevcuttu. Soylu ailelerin dışında yer alan bu kesim devletçe de destekleniyor ve şehirlerin ekonomi politiğindeki etkilerini gittikçe artırıyordu. Diğer yandan Müslümanlar da bir uyanışın arifesindeydi. Müslümanlar arasında geleneksel güçlerin zayıflaması yeni bir kuşağın ye-

tişmesine zemin hazırlamıştı. Bu yeni kuşak devlet okullarında iyi kötü bir eğitim almış, Batı dillerine aşina olan ve değişimin gerekliliğine, bilim ve teknolojinin nimetleriyle birlikte Müslüman dünyasına ithal edilmesi gerektiğine inanan bir kuşaktı. Bunun sonrasında Müslümanlar arasındaki başlıca sorun bunu sağlayacak uygun bir formülün bulunması olacaktı.

Müslümanlar arasında 1860 sonrasında yaşanan değişime yukarıda değinilmişti.[1] Müslümanlar arasındaki uyanışın tamamlayıcı yönü durumundaki dinsel ıslahat hareketleriyle yakın ilgisi nedeniyle ulemanın yaşadığı düşüşe biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

Müslümanlar arasında yaşanan değişim en çok ulemayı sarsmıştı. Tanzimat ulemanın sosyal statüsünde ve erkinde büyük bir düşüş öngörmekteydi. Tanzimat'ın altında yatan fikirler, varsayımlar, zımni inanış ve kanaatler ulemanın sahip olduğu bilginin gerçekliğini sorgulamayı getiriyordu. Diğer yandan Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan reformcu bürokrasi ve devlet kadrolarının oluşturduğu sosyal tabaka, hem bakış açısı hem de çıkarları itibariyle ulemaya zıt bir kutbu oluşturuyordu.[2]

Ulema Tanzimatçılardan da önce Mısır yönetimi altındayken büyük bir darbe yemişti. Yerel yönetimde ulemanın heyetlerdeki temsil oranı düşürülmüş, Şer'i mahkemelerin fonksiyonunun daraltılmasına paralel olarak ulemanın da hareket ve yetki alanı daralmıştı. Bir yandan ulemanın etkisinden uzak mahkemeler kuruluyor bir yandan da Şer'i mahkemelerin hüküm alanı daraltılarak "ahval-i şahsiye" (nikâh, boşanma gibi şahsi konular) ve alım-satımın tasdik edilmesi gibi konularla sınırlanıyordu. Mısır yönetimi sırasında kurulan idari organlarda da Tanzimat'la birlikte yeni oluşturulan kurumlarda da ulemanın etkinliği gittikçe azalıyordu. Diğer taraftan devletin açtığı eğitim kurumları ulemanın bu alandaki tekelini de kırmaktaydı. Eğitim ve yargı alanlarındaki tekelleri yıkılınca ulema, kamuoyunu etkileme gücünü kaybetmekte ve daha önemlisi, var olan haliyle kendi kendini üretemeyen bir toplumsal tabakaya dönüşmekteydi.

1 Bkz. İkinci Kısım, s. 205 ve d.

2 Commins, *a.g.e.*, s. 27.

Sınıfsal yapıdaki değişime dair ipuçları veren bir araştırmaya göre ulemanın statüsündeki düşüş toprak sahipliğinde de kendini göstermektedir. Bu araştırma iki kritere dayanmaktadır. Birinci kriter toplumsal kesimlerin mal varlıklarıdır. İkinci kriter ise Şam ve hinterlandındaki toprakların sulama gereksinimlerine göre sınıflandırılarak bir skala oluşturulmasına dayanmaktadır. Hangi toplumsal kesimin ağırlıklı olarak hangi türden toprağı satın alabildiğine bakıldığında, Mısır yönetiminden önceki dönem için mal varlıkları itibarıyla ulema ile şeriflerin hükümet görevlileri ile hemen hemen aynı düzeyde olduğu görülmektedir. Buna karşılık Mısır yönetimi ve pek çok açıdan onu sürdüren Tanzimat döneminde ulemanın kırsal alanlarda sahip oldukları mülklerin azaldığı görülmektedir. Verimlilik skalasına bakıldığında ulemanın sahip olduğu verimli toprakların oranının gittikçe düştüğü de gözlemlenmektedir. Ekonomik güçleri verimli toprakları almak için gittikçe yetersiz gelmeye başlamaktadır. Buna karşılık askerî ve sivil hükümet görevlileri için söz konusu eğilimler tam tersinedir.[3]

Batılı düşüncelerle tanışık yeni bir kuşağın yetişmesi bazı iç ve dış gelişmelerle de destekleniyordu. 1860 olayları yerel güç dengelerinde önemli bir değişiklik ortaya çıkarmıştı. Osmanlı Devleti taşrada daha etkin bir yönetim kurmuş, eşraf devlete daha yakın bir çizgiye çekilmişti. 1860 öncesindeki imtiyazlı konumlarını korumak için eşraf bir değişim yaşamak durumunda kalmış, devlet okullarına rağbet göstermeye başlamıştı. Yetişen yeni kuşak içinde bu eşrafın çocukları vardı. Ama Tanzimat eşrafın tekelini kırmış, başka kesimlere de şans tanıyan daha rekabetçi bir sistem oturtmuştu. Ulema bu gelişmelerin en başta gelen kurbanıydı. Ama Tanzimat'la birlikte gelen yeni koşulları bir fırsat olarak algılama noktasında diğer kesimlerden geri kalmamıştı. Bu nedenle ulemanın statüsündeki düşüş her zaman geleneksel ulema ailelerinin şeh-

3 Sonuçları burada özetlenen söz konusu araştırma için bkz. James A. Reilly, "Status Groups and Property Holding in the Damascus Hinterland, 1828-1880", *IJMES*, cilt 21, sayı 4, Kasım 1989 s. 517-539.

rin ileri gelenleri tabakasının dışında kalmaları anlamına gelmemekteydi. Ulemanın eski var oluş tarzı ortadan kalkmaktadır ve elbette pek çok geleneksel ulema ailesi eski etkinliğini tamamen yitirerek nüfuzlu aileler tabakasının dışında kalmaktadır. Ancak Tanzimat'a uyum sağlamak suretiyle varlığını sürdüren, eski görevleri işgal etmeye devam eden ya da ulemaca işgal edilebilecek dinsel makamların azalması karşısında hükümet nezdindeki diğer görevleri ele geçiren bir ulema tabakası da mevcuttur. Bu ulemanın kimi mensupları artan ticari ve sınai faaliyetlerde yer alma yoluna girmiş, sonuçta politik veya ekonomik bir nüfuza sahip olan âyân tabakası içinde kalmayı başarabilmişlerdir.[4]

Matbaanın kurulup basılı metinlerin artması, devlet okullarında verilen ve modern bilimlere de yer veren eğitim, dünyanın çeşitli yerlerindeki gelişmeleri aktaran gazeteler vb. gelişmeler yoluyla Şam'da bilimsel teknik gelişmelerin kabulü yönünde bir atmosfer oluştu. Ulema da sonuçta bu atmosferin içindeydi ve bundan etkilenmişti. Değişim kendisine büyük bir zarar vermiş olsa da ulemanın verdiği tepki tamamen muhafazakârca ya da tamamen başka alanlara kaçma şeklinde değildi. Ancak ulemanın bu sözünü ettiğimiz "uyum sağlama"sı daha çok bu sınıfın üst tabakaları için geçerliydi. Buna karşın ulema içinde orta tabakayı oluşturan ve bu uyumu yapacak güce ve ilişkilere sahip olmayanlar daha farklı bir yol izlemek durumundaydı. Bu kesim açısından sınıfsal gerilemenin etkilerinden kurtulmanın yolu dinsel bilginin prestijini geri kazandırmak, ulemanın rolünü yeniden tanımlamak ve İslâm'ı yeniden yorumlamaktan geçmekteydi.

Nahda'yla birlikte gelen Batı'nın bilim ve teknolojisinin ithal edilmesi ve toplumun değişmesi gerektiği yönündeki bu düşünce atmosferine değindikten sonra İslâm'ın bu süreçte nasıl değiştiği konusuna geri dönülecektir.

---

4 Nablus'ta ulemanın değişen koşullara uyum kabiliyetini gösteren bir çalışma için bkz. Mahmoud Yazbak, "Nabulsi Ulama in the Late Ottoman Period, 1864-1914", *IJMES*, cilt 29, sayı 1, Şubat 1997, s. 85.

## Batı bilimi ve düşüncesinin ithal edilmesi ve uyanış

Mısır'ın işgali ve ardından Fransa'nın buradan ancak bir başka ülkenin yardımıyla çıkarılabileceğinin görülmesi Mısırlıların kaderini derinden etkilemişti. Mısırlıları etkileyen Bonapart'ın fikirleri olmamış; ulema Bonapart'ın kendilerinden beklediği işbirliğine yanaşmamış; sonuç olarak Mısırlılar, kendilerini Türklerin yönetmesine alışık olduklarını söyleyerek yerli bir hükümetin kurulmasına yardımcı olmayı reddetmişlerdi. Bunun üzerine Bonapart idari görevlere yine Türkleri atamak durumunda kalmıştı.[5] Bonapart'ın kurduğu *Institute d'Egypte* ise ulemadan bazı kişilerce ziyaret edilmiş ve az çok ilgi çekmişti. Enstitüyü ziyaret eden Şeyh el-Attar öğrencisi olan Tahtavî'yi sonradan Avrupa bilimlerini öğrenmeye teşvik edecekti. Ama ulemadan kimselerin bir iki ziyareti dışında Bonapart'a eşlik eden bu "bilim misyonerleri"nin de önemli bir etkisi gözlenmemişti.

Fransız işgali asıl olarak Mehmet Ali Paşa iktidarına ve böylece yarı bağımsız bir Mısır devletine yol açtığı için önemliydi. Mehmet Ali Paşa Mısır'da iktidarı ele geçirince Avrupalıların gücünden belki de en çok etkilenenin kendisi olduğu görüldü. Kendi iktidarını sağlamlaştırmak ve yaymak için askerî ve idari bilimleri öğrenmek amacıyla sınırlı da olsa, Avrupa'ya öğrenciler göndermeye, çeviriler yaptırmaya başladı. Fransız işgalinin anısı nedeniyle başta çoğunlukla İtalyan, sonradan ise çoğunlukla Fransız olmak üzere, İngiliz, Avusturyalı ve Alman uzmanlar istihdam etmeye başladı.[6] 1813 yılında ilk öğrenci kâfilesi İtalya'ya gönderildi. Bu kâfile matbaa ile ilgili bilgi sahibi oldu ve kâfiledekilerin bazıları dönüşlerinde resmî hükümet matbaasında görevlendirildiler.[7] Avrupa'dan dönenlerin baş-

5 Daniel Crecelius, "Mısır Ulemâsının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", *Modern Çağda Ulema* içinde, Ebubekir Bagader (ed.), çev. Osman Bayraktar, İz Yayınları, İstanbul, 1991, s. 124.

6 Bu uzmanların en ünlüsü bir Fransız olan yukarıda değindiğimiz Clot Bey'dir. Clot Bey Mısır'a modern Avrupa tıbbını getiren kişi olmuştur. Bkz. Birinci Kısım, s. 100.

7 J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*,

lıca görevleri Arapçaya çeviri yapmaktı. Devlet güdümündeki bu çeviri hareketi elbette Mehmet Ali Paşa'nın ilgilerini yansıtıyordu: Bir tıp kitabı, ipek boyama üzerine bir kitap, matematik, botanik, tarım ve kimya ile ilgili kitaplar ve Machiavelli'nin *Prens* adlı kitabı. Bir edebi uyanışta etkili olabilecek kitapların çevrilmemiş oluşu dikkat çekicidir. Mehmet Ali Paşa'nın Arapçayı az biliyor oluşu edebiyatçıları himaye etmemesinde etkili olmuş olmalıdır.[8]

Yüzyılın ilk yarısında Arap dünyasındaki çeviri faaliyetlerine Mısır öncülük etti. Bu dönemde çeviriler devlet tarafından seçilen ve yaptırılan çevirilerdi. Çeviri faaliyetleri okul açma kampanyası ile birlikte yürüyordu. 1816'da açılan Mühendislik okulu 1834'te büyütülerek 1834'te Bulak'a taşındı; Tıp (1827), eczacılık (1829), madencilik (1834) ve ziraat (1836) ile ilgili okullarla tercüme okulu (1836) gibi eğitim kurumları bir yandan kendi tercüme ihtiyaçlarını yaratıyor, diğer yandan bu ihtiyaçları gideriyordu. Bütün bu okulların çalışması çeviriye bağlıydı, çünkü hepsi Arap dünyasında kendi türlerinin ilk örnekleriydi. Daha sonra başına Tahtavî'nin geleceği tercüme okulu çeviri faaliyetlerini merkezîleştirdi. Rastgele çevirilerin yerini düzenli ve örgütlü bir çeviri faaliyeti aldı. 1851 ile 1868 yılları arasında tercüme okulu kapalı kaldı. Ancak gelişen ticari ilişkiler nedeniyle çeviri faaliyeti devam etti. Nihayet 1868'de Hidiv İsmail'in tercüme okulunu yeniden açmasıyla Mehmet Ali Paşa'nın eklektik çeviri taleplerinin karşılandığı dönemden daha farklı bir dönem açıldı. Ağırlıklı olarak hukuk metinleri çev-

E.J. Brill, Leiden, 1984, s. 6. Ebu Lughod Avrupa'ya ilk defa 1809'da öğrenci gönderildiğini yazmaktadır. Ancak bu ilk öğrencilerle ilgili bilgi mevcut değildir. 1809-1826 arasında 26 öğrenci gönderilmişken, 1826-1848 arasında 319 öğrenci, 1848-1863 arasında ise 79 öğrenci gönderilmiştir. 1826-1863 arasında gönderilen 408 öğrencinin eğitim alanlarına göre dağılımı eğitimden beklentileri de göstermektedir: harbiye ve bahriye (% 35), endüstriyel teknikler (% 27), mühendislik (% 18), tıp (% 7), idare-hukuk-siyasi bilimler (% 6), ziraat ve ziraat mühendisliği (% 4) ile kimya (% 3). Bkz. Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton University Press, New Jersey, 1963, s. 35.

8 Brugman, *a.g.e.*, s. 6. Mehmet Ali Paşa ancak hayatının sonlarına doğru Arapça öğrenebilmişti. O da, onu takip eden hanedan üyeleri de Arap edebiyatından çok Türk edebiyatına ilgi duymuşlardı. Bkz. Brockelmann, *a.g.e.*, s. 325.

rildi. Avrupa'dan çeşitli hukuki metinlerle kanunlar çevrilmeye başlandı ve 1876'da karma mahkemelerin kurulmasıyla bu süreç daha da hızlandı. Hidiv İsmail döneminin 1879'da sona ermesi, çevirilere devlet desteğinin sona ermesi anlamına geldi. Ancak çeviri faaliyeti artık kendini devam ettirecek içsel dinamiklere sahipti. Eğitimli kimseler gönüllü olarak kendi ilgilerine göre çeviriler yapmaya, toplumsal olaylarla ilgili metinleri Arapçaya aktarmaya başladılar.[9]

Müslümanlar arasında dilde reform, çeviri faaliyetleri, yeni edebi tarzlar, Batı'nın siyasi fikirlerinin yayılması, eğitim vb. gibi pek çok alandaki gelişmelerin ilk örneklerine bakıldığında Rifa'a Rafi' et-Tahtavî (1801-1873)[10] isminde bir imamın adının öne çıkması ilginçtir. Muhtemelen bu ilginç gelişme Mısır'da başkaca bir entelektüel liderlik kaynağı olmamasından kaynaklanmaktadır. İstanbul'un tersine Mısır'da eğitimle ilgili gelenekleri olan köklü bir merkezî devlet bulunmamaktadır. Tahtavî, Tahtavî'nin hocası Şeyh Hasan el-Attar ve sonraki yıllarda Şeyh Muhammed Abduh'un öncü pozisyonları bu teze delil teşkil etmektedir.[11]

Nahda'nın Müslüman temsilcileri arasında en önde gelen isim olan Tahtavî, Fransa'ya gönderilen bir öğrenci kâfilesinin imamıydı. Burada beş yıl kalan Tahtavî, Paris'in kendisinin üzerinde bıraktığı etkiyi Mısır'a yaymayı başarmıştır.

Tahtavî, Paris gözlemlerini aktardığı kitabında amacını şöyle tarif etmektedir:

> Bize yabancı olan ilimlerin, edebî sanatların Frengistan'daki olgunluğunu söylemekle insana yaraşır bir iş yaptım, Müslümanları bu ilim ve sanatlara heveslendirdim. Paris'te ikametim [sırasında] Fransa halkının mezkûr ilim ve sanatlardan yarar-

9 Abu Lughod, *a.g.e.*, s. 28-45.

10 Tahtavî'nin kısa bir biyografisi için bkz. Rifâ'a Râfi' Tahtâvî, *Paris Gözlemleri: Tahlîs el-İbrîz fi Telhîs-i Barîz ev el-Dîvân el-Nefîs bi Eyvân-ı Barîs*, haz. Cemil Çiftçi, Ses Yayınları, İstanbul, 1992, 9-30. (Tahtavî'nin bu kitabının giriş kısmında Cemil Çiftçi'nin yazdığı kısa bir biyografi ile yazarın kendini tanıtan kısa bir önsözü bulunmaktadır)

11 Bkz. John W. Livingston, "Western Science and Educational reform in the Thought of Shaykh Rifa'a Al-Tahtawi", *IJMES*, cilt 28, 1996, s. 543.

landıklarını gördükçe, İslâm ülkelerinin bu ilim ve sanatlardan uzak kaldığına teessüf ederdim. İleride zikredilecek ilimler ve diğer nesneler âdete muhalif görünüyor... Gaib olanların görmediklerini hazır olanlar görür. Hilâli görmeyenlerin de görenlere teslim olmaları gerekir.[12]

Kitabına yazdığı önsözü "[bu kitap] tetkikiyle Müslümanları uyandıra!" cümlesiyle bitirir.[13] Tahtavî Fransa'da Fransızcanın inceliklerini ve Fransızcadan Arapçaya çeviri yapmanın zorluklarını öğrendi. Eski Çağ Tarihi, Yunan felsefesi ve mitolojisi, coğrafya, aritmetik ve mantık kitapları, Fransız şiiri ve en önemlisi 18. yüzyıl Fransız düşüncesi ile ilgili eserler okudu. Voltaire, Rousseau ve Montesquieu'nun fikirleriyle tanıştı. Mısır'a döndükten sonra çevirmenlik yaptı, 1836'da yabancı diller okulunun (*el-Medreset'ül Elsan*) müdürlüğünü üstlendi ve eğitimle ilgili çeşitli idari görevleri yürüttü. İdari görevlerinin arasında resmî *El-Vakayi-i Mısriye* gazetesinin editörlüğü de bulunmaktaydı. 1841'de kendisine bağlı çok sayıda çevirmenin çalıştığı okulun bünyesinde açılan tercüme odasını (*Kalem'üt Tercüma*) yönetti. En önemli eserlerini çevirmen olarak verdi.[14] Ama gerek *El-Vakayi-i Mısriye*'deki editörlüğü gerekse sonradan *Ravzat'el Medaris* adlı dergideki faaliyetleri ile gazeteciliğin gelişiminde de büyük bir rol oynadı. Kimi yazarlar Tahtavî'yi ilk Mısır milliyetçisi olarak gösterirken kimileri de onu ilk Arapça makaleyi yazan öncü bir gazeteci olarak kabul etmektedir.[15]

Çeviri faaliyetleri Nahda açısından can alıcı bir yer tutmaktadır. Tahtavî Avrupa'yla karşılaşması sonucu kendisinde oluşan izlenimleri ve Avrupa kültürünü anlatmak için Arapçaya başvurduğunda, bu dilin yetersizliğinden dolayı değişik yollar izlemek durumunda kalmıştır. Yazılarında kimi kavramları icat etmekte, kimilerini kaynak dilden almakta, kimilerini karşılamak

12 Tahtavî, *Paris Gözlemleri...*, s. 29.

13 *A.g.e.*, s. 30.

14 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 70-71; Brugman, *a.g.e.*, s. 18-19.

15 Brugman, *a.g.e.*, s. 21-22. Brugman haklı olarak Tahtavî'nin "ilk bilinçli milliyetçi" olarak tanıtılmasına itiraz etmektedir. Zira Tahtavî'de siyasi bir ideoloji olarak milliyetçiliğe işaret eden pek az şey vardır. *A.g.e.*, s. 21.

için ise eski sözcüklere yeni anlamlar kazandırmaktadır. Sözgelimi "âlim" kavramı Tahtavî'nin açıklamalarıyla birlikte yeni bir anlam kazanır; dinsel bilgiye sahip olan kişiyi ifade ederken bu sefer modern bilimlere sahip bilgini ifade etmeye başlar.

> Papazlar ve benzeri kişiler din bilgini olmaları nedeniyle Parislilerce bilgin kabul edilmezler. Bazı Papazlar, dinî ilimleri bildikleri gibi değişik sanatları da bilirler. Parislilere göre bilgin, aklî ilimleri bilen kişidir... Fransızların "filan kişi bilgindir" demeleri o kişinin dinî ilimleri bildiği anlamını taşımaz. Bu sözle, aklî ilimleri ve sanatları bildiği anlaşılır.[16]

Paris izlenimlerini anlattığı kitabında Fransızların gündelik hayatları, alışkanlıkları, inançları vb. gibi yönlerini anlatmanın yanında, Fransız Anayasası'ndan "yararlı" bulduğu 74 maddeyi de Arapçaya çevirir.[17] Diğer yandan Tahtavî, şeriatla Doğal Hukukun aynı şey olduğunu söyleyerek yeni siyasi çıkarımlara açılan bir kapı aralar.[18] Tahtavî'nin çeviri sırasında karşılaştığı zorlukları aşarken kullandığı stratejilere birkaç örnek vermek gerekirse; İtalyanca kökenli *quarantina* (karantina) sözcüğünü *el-karantina* ile karşılarken tiyatro için tamamen Arapça sözcüklerden ürettiği *mahal'el la'b* (oyun yeri) sözcüğünü önerir. Ama *el-karantina* sözcüğünü de orada bırakmaz, Arapça gramerine uygun olarak bu sözcükten *kartana*, yu*kartinu* gibi fiiller türetmek suretiyle onu Arapçalaştırır. Kimi zaman da sözcük türetmek için Türkçe ya da Farsçadaki bazı eklerden ya da sözcüklerden yararlanır.[19] Böylece bazı yazarlara göre Tahtavî, Arapçanın gelişimindeki üçüncü dönüm noktasında önemli bir pay sahibi olur.[20] Bu gelişmeler siyasi düşünce üzerinde

16 Tahtavî, *Paris Gözlemleri...*, s. 200.

17 *A.g.e.*, s. 118-126.

18 Rifa'a Bedevi Rafi et-Tahtavî, "Yurt ve Yurtseverlik", *Değişim Sürecinde İslâm* içinde, John Esposito ve John Donohue (haz.), çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 22-23.

19 Mohammed Sawaie, "Rifa'a Rafi' Al-Tahtawi and his Contribution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic", *IJMES*, cilt 32, 2000, s. 402.

20 *A.g.e.*, s. 405. Birinci dönüm noktası *Kur'an'ın kodifikasyonu*, ikincisi ise "Çeviri Çağı" olarak adlandırılan ve Grekçe, Farsça ve Süryaniceden yapılan çe-

de önemli etkileri olan gelişmelerdir. Örneğin "patrie" sözcüğünü ilk defa Tahtavî "vatan" olarak çevirir ve böylece klasik Arapçadaki vatan sözcüğünün anlamını günümüzdeki anlamına doğru genişletir.[21]

* * *

Edebi uyanışın bir diğer önemli sacayağı olan matbaa ve gazetenin Osmanlı toplumuna girişi Müslümanlar açısından başta önemli bir değişime sebep olmadı. 1860 yılına kadar Osmanlı'da matbaanın etkisi geleneksel dinsel eserlerin basımını hızlandırmak şeklinde olmuştu. O tarihe kadar Batı'dan dişe dokunur çeviriler yapılmamış, matbaalarda basılanlar daha çok klasik İslâm eserleri olmuş, sözgelimi Rıfat Paşa tarafından okullarda okutulmak üzere kaleme alınan ve bu konudaki geleneksel görüşleri tekrar eden *Ahlâk* adlı kitap 59 baskı yapmıştır. "Matbaa, yeni fikirlerden ziyade, yerleşmiş, hâkim dünya görüşünün yeniden üretilmesine hizmet etmiştir."[22] Bu olgu çok şaşırtıcı değildir. Çünkü kitap okur yazara hizmet etmektedir ve bu dönemde okur yazarların büyük bir kısmı ulemadandır.[23] Matbaa, gazete, tercüme ve dil gibi alanlardaki gelişmeler ancak uygun bir okur yazar kitlesiyle buluşabildiğinde bir sıçrama şeklinde anlamlı etkiler ortaya çıkmaktadır. Tabii bu bu-

---

virilerle Arapçayı zenginleştiren *Abbasi dönemi* olarak belirlenmektedir. (*a.y.*) Tahtavî'nin telif eserlerinin ve çevirilerinin bir listesi için bkz. Brugman, *a.g.e.*, s. 24-25; Tahtavî, *Paris Gözlemleri*, s. 18-22. (Önsöz kısmı)

21 Tahtavî'nin "vatan" ve "vatanseverlik" tanımlarını yaptığı bir metin için bkz. Tahtavî, "Yurt ve Yurtseverlik", s. 19-21. Tahtavî "vatan" kavramını her zaman modern anlamıyla kullanmamıştır. Kimi zaman İbn-i Haldun'un "asabiye" teriminin yerine de kullanmıştır. Modern anlamda "vatan"dan söz ettiği durumlarda da kastettiği tüm Arapların yaşadığı "Arap vatanı" değil Mısır'dır. Bkz. İnayet, *Arap Siyasi...*, s. 49-50.

22 Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 53.

23 Matbaanın Avrupa'da ortaya çıkışı da farklı bir sonuç doğurmamıştır. Okuyuculara bağlı olarak çoğunlukla dinsel eserler basılmış ve yukarıdakine benzer şu tür tartışmalara sebep olmuştur: "[Matbaa] yeni bir edebiyat anlayışının doğuşunu mu hazırlamıştır? Ya da tam tersi ... geleneksel Ortaçağ eserlerini çoğaltarak, daha uzun bir süre bu anlayışın sürmesine mi neden olmuştur?" Bkz. Lucien Febvre ve Henri-Jean Martin, *Kitabın Doğuşu*, çev. Gül Batuş, Avcıol Basım, İstanbul, 2000, s. 204.

luşma anının öncesinde hiçbir değişmenin yaşanmadığı söylenemez. Matbaa örneğinde olduğu gibi, ağırlıklı olarak dinsel eserlerin basımı yapılıyor olsa bile, matbaanın sahibi ulemadan olmadığı için bu gelişme son derece önemli bir değişimin başladığını göstermektedir. Şöyle ki matbaa, ulemanın elinde olan elyazması sektörünün ortadan kalkması anlamına gelmiştir. Elyazması sektöründe kâğıt ve yazı gereçleri imalatı, kâtiplik, tashih ve nihayet elyazması eserlerin imalatı ve çoğaltılması gibi tüm işler ulemanın hâkimiyeti altındaydı. Hangi elyazmasının çoğaltılacağına da ulemanın karar verdiği göz önünde bulundurulduğunda söz konusu kaybın önemli olduğu görülür.[24]

1865 yılında kurulan Vilayet Matbaası Şam'ın ilk gazetesi olan *Suriye*'yi Arapça ve Türkçe olarak basmaya başladığında daha çok kanun ve tüzük yayınlamaktaydı ve muhtemelen okuyucularının büyük çoğunluğu Osmanlı memurlarıydı. Bu nedenle bu gazetenin Suriye üzerinde büyük bir etki yaratmadığı düşünülebilir. Ancak bu gazete çok önemli bir adım atıyor ve masraflarını karşılamaları kaydıyla şahısların kendi eserlerini matbaada bastırabileceklerini ilan ediyordu. Bu, aynı zamanda ulemanın kontrolü dışında bir kültürel ortamın doğuşuna işaret etmektedir. 1870 ile 1908 yılları arasında Şam'da yayınlanan matbu eserlerin 54'ü dinî konulardaki kitap ve risalelerdi. Buna karşılık dinî olmayan konularda 75 eser basılmıştı.[25]

Bir başka örnek vermek gerekirse 1896 tarihinde Şam'daki Zekeriya Kütüphanesi'ndeki yazmaların 1.892 tanesi dinî konulardaydı. Dinî konular dışında edebiyat, tarih ve çeşitli bilimsel alanlarda toplam 315 yazma eser bulunmaktaydı. Kütüphanedeki matbu eserlere bakıldığında dinî/lâdinî eserler

24 Hıristiyanlar arasında da matbaaya karşı din adamlarından kaynaklandığı tahmin edilebilecek bir tepki görülmesi ilginçtir. 1652'de bir Cizvit misyoner elyazması risalelerle çalışmayı tercih ettiğini, çünkü matbu metinlerin Osmanlı Hıristiyanları arasında bile daha baştan "frenk" damgası yediğini yazıyordu. Bkz. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, 2. baskı, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 109. Muhtemelen Hıristiyan din adamları da kültürel hegemonya da dahil olmak üzere elyazması sektörünün ellerinden çıkmaması için direnmiş olmalıdır.

25 Commins, *a.g.e.*, s. 35.

oranının tersine dönmekte olduğu görülmektedir. Dinî konularda 414, dinî olmayan konularda ise 460 matbu eser bulunmaktadır.[26] Bu oranlar matbaalarda basılan eserlerin daha çok lâdinî konularda olduğunu, eğilimin bu istikamette olduğunu göstermektedir.

Matbaanın asıl sarsıcı etkisi gazete dolayımıyla hissedilmiştir. Eskiden bir yazıyı okuyup anlamak özel bir eğitim gerektirirken gazete ile birlikte bir yazıyı okuyup anlamak için okur yazar olmak yeterli hale gelmiştir. Gazete hem kendini okutmak hedefini güden hem de kendini okutmak zorunda olan bir eserdir.[27] Gazete Osmanlı İmparatorluğu tarihinde başka hiçbir yerde olmadığı kadar önemli bir rol oynamıştır. Bunun önemli bir nedeni Batı'da kitabın oynadığı rolün Osmanlı İmparatorluğu'nda yine gazete tarafından yüklenilmesi, kitapların gazetelerde parça parça yayınlanmasıdır.[28] Özellikle İstanbul gazeteleri gözönünde bulundurularak dile getirilen bu yargı, Arap gazeteleri için de geçerlidir. Aşağıda görüleceği gibi el-Kevakibî'nin büyük yankı uyandıran, İran'daki meşrutiyet devrimini bile etkileyen[29] eserleri, kitap olarak basılmadan önce gazetelerde parça parça yayınlanmıştır.

Beyrut'ta başını Hıristiyanların çektiği canlı bir gazetecilik söz konusudur. Ancak Müslümanlar da gazetecilik konusunda geri durmamaktadır. Müslümanlar Şam, Halep ve Beyrut'ta yayınlanan gazetelerin yanı sıra İstanbul ve Kahire gibi merkezlerden de beslenmektedir.[30] Mısır'da 1866'da Abdullah Ebu Suud Mısır'ın ilk siyasi gazetesi *Vadi en-Nil*'i yayınlamaya başlamıştı. Bu, Hidiv tarafından desteklenen ve Hidiv'in politikaları-

26 *A.g.e.*, s. 34-35.

27 Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre gazetenin okunması hem gazeteci hem de devlet tarafından istenmekteydi. Bu amaçla "gazete lisanı" denilen kolay anlaşılır bir dil gelişmiş ve "Padişahla gazeteci-şair hedefte birleş[miştir]: Halka hitap." Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 8. baskı, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 250. Gibb gazetenin ve gazete ile birlikte gelişen dilin önemini Arap gazeteleri ve Arapça için tekrar etmektedir. Bkz. Gibb, *a.g.e.*, s. 265.

28 Tanpınar, *a.g.e.*, s. 250.

29 İnayet, *Arap Siyasi...*, s. 184-185.

30 Suriye'deki ilk gazetecilik örnekleri için bkz. Birinci Kısım, s. 105 ve d.

nı öven bir gazeteydi. 3 yıl sonra bu sefer bağımsız bir siyasi gazete olan *Nüzhet'el Efkâr* İbrahim el-Müveylihi ve Osman Celal tarafından yayınlanmaya başlandı. Bu gazete kışkırtıcı üslubu bahane edilerek kapatıldı. Ancak 1877 yılından itibaren bağımsız siyasi gazetelerin yayınında bir patlama yaşandı. Kahire'de *Ebu Nazzara Zerka*, *Mısır*, *el-Vatan*, *Mir'at'üş Şark*; İskenderiye'de *Mısır*, *el-Ticara*, ve *Mısr'el Fetat* iki yıl içinde ortaya çıkan gazetelerdi.[31] Bu patlamada bu sıralarda Mısır'da olan Cemaleddin Afgani'nin teşviklerinin büyük bir payı vardı. Afgani kendi etrafında Suriyeli ve Mısırlılardan oluşan bir çevre oluşturmuş ve onları siyasi olaylar karşısında tavır almaya ve gazeteler yayınlayarak reform düşüncesini yaymaya teşvik etmişti.[32]

Uyanışın bir diğer sacayağı okuldu. Devlet tarafından kolayca belli görüşlerin yayılmasının aracı olarak kullanılabilen okul, ayrıca çevirileri yapacak, yapılan çevirileri ve yayınlanan kitap ve gazeteleri okuyacak, kendisi için şu veya bu formda yayın yapılacak olan kitleyi oluşturmaktaydı. Eğitimin gittikçe modernleşmesi ile birlikte okulda öğrenciler yine Batılı bilim ve düşüncelerle tanışıyorlardı. 1860 yılından itibaren Osmanlı Devleti eğitim alanında aktif olmuş, nihayet Hamidiye döneminde büyük bir kampanya ile devlet, geleceğin okur yazarlarının en büyük kısmını kendi okullarından mezun etmeyi başarmıştı.

Okulların artması, çevirilerin yapılması ve yolların iyileştirilmesi sonucu seyahatlerin artması gibi gelişmeler gitgide Batı kültür ve düşüncesini Arapların hayatına sokuyordu.[33] Ay-

31 A.A. Kudsi Zadeh, "The Emergence of Political Journalism in Egypt", *The Muslim World*, cilt 70, 1980, s. 47.

32 *A.g.e.*, s. 48-49. Bu gazetelerin hepsi Müslümanlarca yayınlanmıyordu. Aralarında *Ebu Nazzare* gazetesini yayınlayan Yakub Sannu gibi gayrimüslimler de vardı. Ancak Yakub Sannu da Afgani'nin tilmizlerinden biri olarak aynı çevrenin üyesiydi. (Bkz. *a.g.e.*)

33 Seyahat yalnızca Arap kentleri arasındaki iletişim ve alışveriş açısından değil, Arap dünyası ile Avrupa arasındaki iletişim açısından da önemlidir. Muhtemelen sayıları daha çok olsa da, 15. ve 19. yüzyıllar arasında Avrupa'ya seyahat eden yalnızca iki Arap seyyah isimleriyle bilinmektedir ve bunların yalnızca biri izlenimlerini kaleme almıştır. Buna karşılık 19. yüzyılda Avrupa'ya seyahat eden ve dönüşlerinde izlenimlerini aktaran Arapların sayısı büyük bir rakama ulaşmaktadır. Tahtavi'nin 1834'te basılan hatıratının ardından 1900

nı gelişmeler Arapların bu yeni düşünce ve kültürü ifade etmelerini ve Batılı kavramlarla düşünebilmelerini sağlamaktaydı. Mısır'da Tahtavî ve onun çağdaşları dil ve eğitim alanlarındaki önemli gelişmelere imza atarken, yukarıda değinildiği gibi Suriye ve Lübnan'da misyonerlerle temas halindeki Hıristiyan Araplar da benzeri faaliyetleri yürütmekteydi. Arap uyanışının Beyrut'ta mı yoksa Mısır'da mı başladığı sorusu çokça tartışılmış, ancak bu konuda net bir sonuç ortaya çıkamamıştır.[34] Buna karşılık Bostaniler ve Yazıcılar gibi "uyanış"a büyük katkılarda bulunmuş Hıristiyanların, dinlerinden dolayı dezavantajlara sahip oldukları, düşüncelerini Müslümanlar arasında yaygınlaştırmakta çok başarılı olamadıkları bilinmektedir. Müslüman öncüler haliyle, söz konusu dezavantajları taşımıyorlardı. Bu öncü Müslümanların geliştirdikleri düşünceler Müslümanlar arasında kolay kabul görecek nitelikteydi. Tahtavî'nin düşüncelerinin bu "kabul edilebilir" yönü özellikle belirgindir:

> [Tahtavî'nin] Toplum ve devlet hakkındaki fikirleri ne geleneksel görüşün sırf yeniden ifadesi, ne de Paris'te öğrenmiş olduğu fikirlerin basit bir yansımasıdır. Düşünceleri tamamen geleneksel bir çizgi üzerinde formüle edilmiştir: Her konuda Peygamber ve Sahabelerinin deneyimlerine başvurur, siyasi otorite kavramsallaştırmaları da İslâm geleneği içerisindedir. Fakat bu kavramları işlerken onlara yeni ve önemli bir gelişme kazandırır.[35]

Bununla birlikte Avrupa bilimlerinin kabulü yönünde bir atmosferin oluşmasına katkıda bulunsa da Tahtavî'nin faaliyetleri, *Nahda*'yı tamamlayacak olan dinsel bir reforma sebep ol-

---

yılına kadar, 20'ye yakın benzeri seyahat kitabı basılmıştır. (Bu kitapların bir listesi için bkz. Abu Lughod, *a.g.e.*, s. 72-75.) Devletçe gönderilen öğrenciler de eklendiğinde izlenimlerini hatırata dönüştürüp yayınlamayanların sayısının çok daha yüksek olduğu görülebilir.

34 Bu konudaki tartışmaların bir tanıtımı için bkz. Brugman, *a.g.e.*, s. 10-13.

35 Hourani, *Arabic Tought...*, s. 73. Hamid İnayet benzeri bir gözlemi yapmaktadır: "[Tahtavî] dile getirdiği her konuda Kur'an'dan bir ayeti ya da Peygamber'den bir hadisi veya sahabeden, tabiundan bir sözü kanıt olarak getiriyor ve böylece yenilikçi düşüncelerinin din karşıtı görünmemesini gözetiyordu." Bkz. İnayet, *Arap Siyasi...*, s. 44.

madı.[36] Mısır bağlamında bunun en önemli nedeni Mehmet Ali Paşa'nın kendi yönetimini meşrulaştırmak üzere ulemaya ihtiyaç duymuyor oluşuydu. Mehmet Ali Paşa yalnızca ulemadan bazı şeyhleri kendi okullarında kullanmak istiyordu.[37] Ama yüzyılın üçüncü çeyreğinde Tahtavî'nin yolunu izleyerek dinsel ıslahat için çağrı yapanlar ve bu konuda belirli bir başarı kazananlar oldu. Bu ıslahatçıların önemli bir kısmı dinle bilimsel düşünceyi uyumlulaştırmak konusunda Tahtavî'nin sahip olduğu arzuya sahipti. Ancak bu ıslahatçıların Tahtavî'de olmayan başka itkileri de bulunmaktaydı.

## Uyanış ve dinsel ıslahat

### *"Islah" kavramının anlamı ve modernleşme karşıtı ıslah düşüncesi*

Arap topraklarının gittikçe Avrupa'nın ekonomik ve diplomatik nüfuzu ve kültürünün etkisi altına girişi Müslümanlar arasında bir tepkiye sebep oldu. Bu tepki kimi durumlarda "Avrupa'ya karşı direnmek üzere modernleşmek zorunludur" düşüncesi olarak, kimi durumlarda ise modernleşmeyi İslâmiyet'ten uzaklaşmayla özdeşleştirmek şeklinde ortaya çıktı. Avrupa'yı bir tehdit olarak algılamaksızın modernleşmek gerektiğini söyleyenler de vardı.[38] Ama sonuçta modernleşmeye onay

36 Tahtavî hayatının sonlarında bazı ıslahatlar için kendisinden yardım istendiğinde de uzak durmayı tercih etmiştir. Osmanlı Devleti'nin tersine, Mısır'da hükümet ile ulema arasında Mehmet Ali Paşa döneminde başlayan bir kopukluk mevcuttur. (Bkz. Crecelius, *a.g.e.*, s. 136-137) Hukuki alandaki bazı ıslahatlar için Tahtavî'den Ezher ulemasını ikna etmesini isteyen Hidiv İsmail'in şu cevabı aldığı belirtilmektedir: "Efendim, ben yaşlandım, kimse dinim hususunda beni yalanlayamaz, Ezher meşayihinin bu işten dolayı beni hakir görüp, hayatımın sonunda beni tekfir etmelerine sebep olma." Abdulmuteal es Saidi, *el-Müceddidun fi'l-Islâm*, el-Matbaatu'n Numuzeciyye, Kahire, t.y., s. 449'dan aktaran Kadir Özköse, *Muhammed Senusi: Hayatı, Eserleri, Hareketi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 108, 22 no'lu dipnot.

37 Livingston, *a.g.e.*, s. 559.

38 Örneğin Tahtavî bu noktada diğerlerinden ayrılmaktaydı. Fransa'da bulunduğu sıralarda Cezayir işgaline şahit olmasına karşın, Tahtavî'nin eserlerinde Avrupa'yı siyasi bir tehlike olarak gördüğüne dair bir iz yoktur. (Hourani,

verilip verilmemesi noktasında İslâmî uyanış iki akıma ayrılmaktaydı. Bu iki akım "Islah" kavramının geniş zemininde birleşmekteydi.

Islah sözcüğü yeniden biçimlenmeyi olduğu kadar kuvvetli bir ahlâkî dürüstlük duygusunu da çağrıştırır. Reform'daki "ilerleme" çağrışımı "ıslah"ta yoktur. Islahatçının (muslihin) amacı modeli kusursuz hale getirmek değil, zaten var olan bir ideali gerçekleştirmektir; "ıslah", kendisinden sapılmış olan doğru yola geri dönüştür. Yenilik değil, *yeniden düzenleme* (restorasyon) ve *yenileme* (*renewal*) söz konusudur.[39] Islahatın hep "ileri"ye doğru olması gerekmediği gözönünde bulundurulduğunda, sözgelimi Senusilik ve Vehhabîlikle modernleşmeci Muhammed Abduh; ya da Arap milliyetçisi Zehravi[40] ile Afgani arasında bağ kurmak kolaylaşmaktadır. Aralarındaki farklılıklara bakılmaksızın hepsi benzeri kaynaklardan esinlenmekte (örneğin İbn Teymiyye'den), aynı geleneğe (içtihat) sadakat duymaktadır.

Hem modern öncesi hem de modern İslâm'da ıslahatın bazı temel temaları vardır. Bunlar *(i)* Kur'an'a ve Peygamberin sünnetine dönüş ve bunların ödünsüz uygulanması çağrısı; *(ii)* bunların uygulanması sırasında önceki ulemanın görüşlerine bağlı kalıp düşüncelerini örnek almak değil; tam tersine, Kur'an ve Sünnet'i bağımsız olarak analiz etme (içtihat) hakkının savunulması ve *(iii)* sentezci İslâmî pratiklere karşı Kur'anî deneyimin eşsizliğinin ve özgünlüğünün yeniden vurgulanmasıdır.[41]

Bu temel temaların İslâm'ın ortaya çıktığı günlerdeki "altın çağ"a geri dönüş yönünde yorumlanması ve bir araya getiril-

---

*Arabic Tought*...., s. 81.) Muhtemelen Tahtavî askerî ve siyasi bir tehlike olarak Avrupa ile bilimsel, teknolojik ve kültürel gelişmelerin alınabileceği Avrupa'yı ayırıyordu. Avrupa'nın tehlike arz etmesi, örnek oluşturmasına engel değildi. (İnayet, *a.g.e.*, s. 53)

39 John O. Voll, "Islâm Tarihinde Tecdit ve Islah", *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, John L. Esposito (ed.), çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, s. 46-47.

40 Selefî ve Arapçı liderlerden biridir. Bkz. Ahmed Tarabein, "Abd al-Hamid al-Zahrawi: The Career and Thought of an Arab Nationalist", Rashid Halidi, Lisa Anderson vd. (ed.), *The Origins of Arab Nationalism*, Columbia Universty Press, New York, 1991, s. 97-119.

41 Voll, "Islâm Tarihinde Tecdit...", s. 49.

mesi mümkün olduğu gibi, halihazırda gerçekleşmiş olan bir değişime ayak uydurma yönünde yorumlanması da mümkündür. Ama her hâlükârda "taklit"in karşısına "içtihat" konacaktır. Nitekim Selefîlerin sloganının da "artık kapanmış olan içtihat kapısının yeniden açılması" olduğu görülecektir. Ancak ıslahatçılar içtihat geleneğini yeniden canlandırdıklarını söylerlerken aslında geleneği "icat" etmektedirler.[42] Bunun en önemli göstergesi anlaşılacağı gibi yeniden canlandırılmış iki farklı geleneğin varlığıdır:[43] Biri Peygamber zamanındaki yaşama geri dönmek üzere, öbürü ise bugünkü koşullara uyum sağlamak üzere içtihadı kullanan iki ayrı gelenek söz konusudur.

* * *

Modernleşme karşısında alınan tavırlar iki ıslahatçı akımı birbirinden ayırmak için yeterli olmaktadır. Bununla birlikte her iki akımı ve bu arada İstanbul'daki Osmanlılarla Arapları birleştiren ortak bir zemin mevcuttu. Çelişkili gibi görünse de bu ortak zemin "klasik Osmanlı İslâm anlayışı"na karşı alınan tavırdır.

> Tanzimat'tan sonra Osmanlı bürokrasi ve aydın çevrelerinde belirginleşen, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden İslâm'ı sorumlu tutan ... eğilimlerin karşı çıktıkları İslâm aslında, onların pek farkında olmadıkları, Osmanlı merkezî iktidarı ile özdeşleşmiş ve bu sebeple de tabii olarak siyasallaşmış ve muhafazakârlaşmış bu geleneksel İslâm, yani klasik *Osmanlı İslâmı* (yahut *Sünniliği*) idi. [Vurgu metinde var.][44]

---

42 Örneğin Voll "20. yüzyıldaki ıslah ve tecdit hareketlerine katılanların Ortaçağın hilafete dayalı Ortaçağ siyasal düzeninin yeniden yapılandırılmasını savunurken; pek azı Ortaçağ'daki yasal fetvaların Ortaçağ'dan sonraki biçimleriyle kabul edilmesi üzerinde durur", derken bu kopukluğu ifade eder. Bu ıslahatçılarca "sonraki dönemlere ait yorumlar bağlayıcı olarak değerlendirilmez ve çoğu kez kabul de edilmez." *A.g.e.*, s. 53.

43 Sünni İslâm'dan söz etmekte olduğumuzu hatırlatmak gerekir. Şiiler sonradan oluşan geleneğin, yani fıkhî mezheplerin dışında olduklarından, yaşamlarını hep müçtehitlerinin (içtihat yapanların) yol göstericiliğine uydurmuşlardır.

44 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 87.

İleride Arap ıslahatçılar Osmanlı modernleşmecilerinin ortaya koyduğu İslâm anlayışına benzer bir yaklaşım sergileyecek, yalnızca kimileri iktidar odağına Türklerin yerine Arapları koymakla ya da meşrutiyet talep etmekle yetineceklerdi.

Buna karşılık Osmanlı İslâmı'na karşı olup modernleşmeye de karşı olan akımlar mevcuttur. Bunların en çok bilineni olan Vehhabîlik[45] 18. yüzyılda ortaya çıkmıştı. 18. yüzyılda ne Sünni ne de Şii düşüncesine Avrupa'da oluşan yeni fikirlerin sızdığına dair hiçbir belirti yoktur.[46] Dolayısıyla İslâmî uyanışın tek kaynağının Batı tehdidi ya da Batılılaşma isteği olmadığı açıktır.[47] Vehhabîliğin kurucusu sayılan Abbdülvehhab, öncelikle İslâm'ın Türkler tarafından kavranış tarzına karşıydı. Yerel halkça evliya olarak kabul edilen Sa'd aleyhine kışkırtmalarda bulunması ve zina yapan bir kadını çoktandır uygulanmamakta olan şer'i hükümlere göre taşlatmaya kalkışması üzerine ikamet ettiği Uyyena'dan sürülmüştü.[48]

Vehhabîliğin ortaya çıktığı bölge olan Arap yarımadasında Osmanlı İmparatorluğu hiçbir zaman tam bir egemenlik kurmayı başaramamıştı. Osmanlı varlığı daha çok sahil şeritlerinde ya da merkeze daha yakın sayılabilecek olan bölgelerde etkin bir şekilde sürmüştü. Buna karşılık ulaşımın daha zor olduğu bölgelerde hep zayıf kalmış, çoğu zaman kabilelerle iyi geçinerek elde edilen istikrarsız bir konum söz konusu olmuştu. Bugünkü Suudi Arabistan'ın içlerini oluşturan Necid bölgesi ise Osmanlı varlığının neredeyse hiç hissedilmediği bir bölgeydi.

---

45 Vehhabîlik ismi mezhebin kurucusu olan Abdülvehhab'ın yaşamı sırasında muhalifleri tarafından verilmiştir. Osmanlılar, davranışlarındaki sertlik ve kendi mezhepleri dışındakileri küfürle suçlamaları yüzünden Haricilere benzetmiş olmalılar ki, Vehhabîler için de "Harici" ismini kullanıyorlardı. Vehhabîler ise kendilerini "Muvahhidun" olarak adlandırıyorlardı. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 6. baskı, Selçuk Yayınları, 1993, s. 96. "Muvahhidun" adı modernleşmecilerce de benimsenen bir isimdir. Modernleşmeci ıslahatçılardan Kevakibî *Cem'iyya't Ta'lim el'Muvahhidîn* adıyla bir örgüt kurulmasını önermiştir. Bkz. bu kısım, s. 292.

46 Hourani, *Arap Halkları...*, s. 306.

47 J. Obert Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim-I*, çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman vd., Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991, s. 66; Cleveland, *A History of...*, s. 116.

48 Brockelmann, *a.g.e.*, s. 289.

Abdülvehhab evlilik yoluyla Suud ailesiyle birleşerek (1740) ıslahatçı düşüncelerini yayacak askerî bir güce kavuştu. Kısa bir süre içinde Arabistan'ın içlerini denetim altına alan Vehhabîler 1803 yılında Mekke'yi de ele geçirdiler. 1806 yılında Vehhabîler Mekke ve Medine ile birlikte Taif kentini de ellerinde bulunduruyorlardı. 1811 yılında Vehhabî devleti kuzeyde Halep'ten Hint Okyanusu'na, Basra Körfezi ve Irak sınırından Kızıl Deniz'e kadar yayılmış bulunuyordu. Vehhabîlerin üzerine gönderilen Mehmet Ali Paşa 1812-1813 yılları arasında Medine, Mekke ve Taif'i geri almış, 1818'de Abdullah bin Suud ve çocukları İbrahim Paşa tarafından esir alınarak İstanbul'a gönderilmiş ve burada asılmışlardır. Riyad'ı başkent yaparak Arabistan'ın içlerinde hüküm sürmeye devam eden Vehhabîler, 20. yüzyılın başlarında İngiltere'nin de desteğini alarak yeni bir atılım yapmış, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin çekildiği Medine'yi ele geçirmişlerdir. 1921-1925 arasında Mekke, Medine, Taif, Hail ve Cidde'yi ele geçirdikten sonra Abdülaziz bin Suud 1926'da kendisini "Necd ve Hicaz Kralı" ilan etmiştir. 1927'de İngiltere'nin bağımsızlığını tanıdığı bu krallık, 1932'de ismini değiştirecek, Abdülaziz bin Suud "Arab Suudiye Kralı" unvanını alacaktır.[49]

* * *

Abdülvehhab Osmanlıların tasavvufi yaklaşımlar ve genel kabul gören davranışlar yönünde sınırlarını genişlettiği İslâm'ı yalnızca Arapların asıl saflığına döndürebileceğine inanıyor ve kendisini, Müslümanları bunu yapmaya teşvik etmekle görevli sayıyordu.[50] Göçebelerin yaşamını örnek alarak bu yaşam biçiminin dışında kalan her şeyi yenilik olarak görüyor ve *bidat*

49 Fığlalı, *a.g.e.*, s. 99-100; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 289-294.

50 Abdülaziz bin Suud, bir mektup göndererek Osmanlı padişahından da İslâm'a aykırı olan bazı uygulamaların durdurulmasını istemişti: "Osmanlı Padişahı Sultan Selim Han Hazretleri'ne bir mektup yazdım. Bu mektupta kabirler üzerine kubbe ve bina inşasının, kabirdekilerden medet beklemenin, onlara kurban kesmenin men edilmesini tavsiye ve beyan ettim." Aktaran Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbîyan: (Vehhâbîler Tarihi)*, Transkripsiyon Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 54.

(uydurma) olarak adlandırıp reddediyordu. Kerbela'daki kutsal yerler bu görüş ışığında *bidat* olarak görülüp yağmalanmış, Medine'de Peygamberin mezarı puta tapıcılık olarak değerlendirilerek yıkılmıştı.[51] Abdülvehhab için gerçek İslâm, Peygamber neslinin yaşadığı İslâm'dır. Vehhabîler için bilgi kaynağı Kur'an ve hadisin "zâhiri" hükümleridir. Bu nedenle kimi yazarlar tarafından "Zâhiriyye" olarak adlandırılmışlardır. Vehhabîlere göre içtihat kapısı (Kur'an ve sünneti analiz ederek karar verme) her zaman ve herkese açıktır. Kıyamet günü gelip de sorulduğunda "insanların bir şeyler söylediklerini işittim, ben de aynısını söyledim" demek kimseyi kurtarmayacaktır. Başkalarını taklit etmek dinden çıkmaktır. Bir mezhebe bağlı kalmak içtihat kapısını kapatmak demektir. Bütün bu görüşlerine karşın Vehhabîler düşüncelerindeki sekterlik ve diğer mezheplere gösterdikleri şiddet nedeniyle bir mezhebe dönüşmüş, kimilerine göre içtihat kapısını daha sıkı kapamışlardır.[52] Öte yandan başlangıçta doğrudan Osmanlı halifeliğini hedef alan Vehhabîlik sonradan tutumunu yumuşatmak zorunda kalmıştır. Zira halifeliğin Müslümanlar arasındaki saygınlığı kolay yara almayacak kadar güçlüydü. Napolyon Bonapart bile Mısır'a ayak bastığında Osmanlı halifeliği aleyhinde propaganda yapmak yerine, Sultanın iktidarını tasdik eden bir tonla konuşmuştu.[53] Vehhabîler de aynı sebeple bir süre sonra dinsel renklerini yitirip siyasal bir akım haline dönüşmüşlerdi.[54]

Modernleşmeye karşı olan tek ıslahatçı hareket Vehhabîlik değildi. Bazı Müslümanların gözünde Osmanlılar, Avrupalılaş-

---

51 Brockelmann, *a.g.e.*, s. 291.

52 Fığlalı, *a.g.e.*, s. 117.

53 Berkes, *a.g.e.*, s. 14. Bonapart'ın konuşması "*Bismillahirrahmanirrahim*, lâ ilâhe illa'llâh" diye başlamıştı. Bonapart ulemaya seslenerek "milletinize Fransızların da samimi Müslümanlar olduğunu [...] Sultanın dostu (Allah onun hükümdarlığının ömrünü uzatsın), düşmanlarının düşmanı olduğunu söyleyiniz" demiş ve Sultan'a yardımcı olmak üzere ona itaatsizlik eden Memluklere karşı savaşmak üzere geldiğini ilan etmişti. Bkz. Abd al Rahman el Ceberti, *'Abd al-Rahmān al-Jabart's History of Egypt: Ajā'ib al-Āthār f 'l Tarājim wa'l-Akhbār*, Thomas Philipp ve Moshe Perlmann, cilt III-IV, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1994, s. 4-5.

54 Berkes, *a.g.e.*, s. 14.

ma yönünde reformlara giriştikleri için Sünni İslâm'ın savunucuları olmaktan çıkmış, inanılırlıklarını kaybetmişlerdi. Libya'daki Senusi hareketi ve Sudan'daki Mehdiye hareketi böyle düşünenler arasındaydı.[55] Muhammed İbn Ali el-Senusi (1787-1859) aynı Vehhabîler gibi Osmanlı ve Mısır İslâmı'na karşı çıkıyor ve Peygamber zamanındaki toplumsal düzeni kurmayı amaçlıyordu. Senusiler Vehhabîler kadar katı olmasa da iki akım arasında pek çok benzerlik vardır ve pek çok yazar tarafından Senusilik, Vehhabîliğin bir kopyası olarak değerlendirilmiştir.[56] Şeyh Senusi Vehhabîlerin görüşlerine benzer görüşler ileri sürmüş ve dört mezhebin imamlarıyla birlikte içtihat kapısının kapandığını ileri süren görüşe karşı çıkmıştı.[57] Mehdi hareketinin lideri Muhammed Ahmed (1844-1885) ise Sudan'da, 1881'de, mehdi olduğunu ilan etmişti. Mehdi hareketi Sudan'ın Mısır tarafından işgaline karşı gelişen bir tepki ile karışmıştı. Yine Kur'an ve hadise dayanarak "doğru İslâm"ı diriltmek istiyorlardı. Mehdi, Peygamberin Medine'deki faaliyetlerini model alan bir yönetim kurmuştu. Hartum da dahil olmak üzere kısa bir süre içinde Sudan'ın büyük bir kısmı Mehdicilerce ele geçirildi ve İngilizlerin 1898'deki zaferine kadar Sudan Mehdicilerce yönetildi.[58]

* * *

Vehhabîliğe dönecek olursak, Suriye'de bu mezhebin kabul görmediği belirtilmelidir. Kabul görmemesinin en önemli nedeni teolojik bir yaklaşım farklılığından öte sebeplere dayanıyordu. Hem sınıf çıkarlarıyla ilgili bir farklılık mevcuttu, hem de bununla yakından ilgili olarak, Osmanlı Devleti'ne karşı alınan

---

55 William Ochsenwald, "Modern Ortadoğu'da İslâm ve Osmanlı Mirası", *İmparatorluk Mirası: Balkanlarda ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası* içinde, der. L. Carl Brown, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 388-389 ve 395.

56 Özköse, *a.g.e.*, s. 177. İki mezhep arasındaki benzerlik ve farklar için bkz. *a.g.e.*, s. 177-180.

57 Şeyh Senusi, *İçtihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, çev. Abdülhadi Timurtaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 97-102.

58 Cleveland, *A Modern History of...*, s. 116-117.

pozisyonlarda önemli bir zıtlık vardı. Vehhabîlik doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'ni hedef almaktaydı. Suriyeli ulema ise bilindiği gibi Osmanlı Devleti ile sıkı bağlar içindeydi. Öte yandan Şam'ı birkaç kez tehdit eden Vehhabîlere Suriyeli ulemanın sıcaklık göstermesi beklenemezdi. Çünkü inançları itibariyle Vehhabîlik en başta bu ulemayı tehdit etmekteydi. Ayrıca Vehhabîlerle Suriyeliler arasında birinin kent, diğerinin ise çöl kültürü olmasından kaynaklanan büyük bir kültür farkı bulunmaktaydı.

> Şamlılar bedevîleri cahil ve kaba buluyor, onları sevmiyorlardı. Gerçekten Vehhabîlerin Müslümanlara yönelik garip vahşeti Şamlıları haklı çıkarır gibiydi... Şam uleması [...] Vehhabîlere hain ve saplantılı heveskârlar gözüyle [bakmaktaydı.][59]

Kimi yazarlarca öncülüğünü "Arapların" yaptığı ve Osmanlıya muhalif olan Vehhabîliğin, bu yönleri itibarıyla "potansiyel milliyetçi" unsurlar içerdiği ileri sürülmüştür.[60] Oysa Vehhabî devletinin "Arap" oluşu denilebilirse coğrafi bir zorunluluktan ve İslâm'ın ilk yıllarına dönüşe yaptıkları vurgudan ibaretti. Vehhabîler Arap dayanışması için değil, İslâm dayanışması için çağrıda bulunuyorlardı.[61] Buna karşılık Vehhabîlik, İbni Teymiyye'nin görüşlerini yeniden gündeme getirmiş, kendisi yanlış bir örnek oluşturarak marjinalleşmiş de olsa, dinde ıslahatın, referansları itibarıyla ne şekilde olabileceğini göstermişti.

### *İslâm'ın modernleşmeci ıslahatçıları: Muhammed Abduh*

İslâm'da ıslahat yukarıda değinildiği gibi farklı itkilerin bir araya gelmesiyle gündeme gelmişti. Bunlardan biri Osmanlı İslâmı'na tepkiydi. Diğeri ise Arap topraklarında Batı nüfuzunun artışı ve Arap topraklarının Batılı ülkelerin işgaline uğramasıydı. Modernleşmeci ıslahatçılar bütün bu itkilerle hareket etmişlerdi; ancak ıslahatçı tutumlarında izledikleri yolu belirle-

59 Commins, *a.g.e.*, s. 67.

60 Tibi, *a.g.e.*, s. 113 ve 122.

61 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 38.

yen daha çok ikincisi olmuştu. Bununla birlikte Batı tehdidi Batı uygarlığının tümüyle reddini gerektirmedi.

Modernleşmecilerin izlediği yol ile Osmanlı bürokratlarının izlediği yol arasında bir benzeşim kurmak mümkündür. Koçi Bey, Naima gibi örneklerde olduğu gibi Osmanlılar, Avrupa'nın üstünlüğü ele geçirmekte olduğunu daha 17. yüzyılda fark etmiş, yanlışları kolayca görmüşlerdi. Buna karşılık uzun süre öneriler Osmanlının klasik dönemdeki kurumlarının ihya edilmesi yönünde olmuştu. "Sahih Osmanlı"ya dönüş reçetelerinin başarılı olamayacağı kısa sürede görüldü. III. Selim zamanında, kendisinin isteği üzerine âlimlerce getirilen öneriler, yine geleneksel Osmanlı kurumlarının ıslahını öngörüyordu. Ama bu önerilerin bazılarında "ıslah", geleneksel Osmanlı kurumlarının canlandırılmasından öte bir işleve sahipti: "bunları eski durumlarına döndürme perdesi altında belli etmeden modern yöntemleri uygulamak."[62] 19. yüzyıldaki dinî ıslah hareketleri de bir ölçüde bu işlevi görmekteydi. "Sahih İslâm"a dönüş, modernleşmecilerin elinde Batı'nın bilim ve kurumlarının ithalini meşrulaştıran bir hareket oldu. 19. yüzyıl Arap ıslahatçılarının en önde gelenlerinden sayılan Muhammed Abduh modernleşmeci ıslahatçı yaklaşımın bu yönünü çok açık olarak ortaya koymuştur:

> Ben, gerçek İslâm'la, Osmanlıların devletin gelişmesi için ihtiyaç duydukları ve Frenklerin de önce deneyip ardından kabul ettikleri her bir şeyin arasını bulup uzlaştırmaya hazırım.
>
> Lakin tek şartım var: Mezheplerden herhangi birine bağlı kalmayıp Kur'an ve sahih sünneti referans almak. Mezhep mutaassıbı taklitçiler dışında, Osmanlı'yı oluşturan her Müslüman unsur tarafından böyle bir çabanın ilgiyle karşılanacağını umuyorum.[63]

Modernleşmeci Arap entelektüellerinin hemen hepsi Avrupa uygarlığının sadece Avrupa'ya ait olmadığını, bunda Arap-

62 Berkes, *a.g.e.*, s. 88.

63 Muhammed Abduh'a ait bu sözleri *El Menar*'dan aktaran Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul, 1997, s. 352-353.

ların büyük bir payı olduğunu söylemiştir.[64] Böylece bilim ve teknolojinin ve modern kurumların ithaline eşlik edecek olan ruh hali, "taklit" şeklinden çıkarılmaya, "zaten kendisine ait olanı alma" şekline dönüştürülmeye çalışılmıştır. Islah edilmiş bir İslâm'ın "ithal"e cevaz vermesi konusunda ıslahatçılar samimiydiler. Modernleşmecilere karakterini ve düşüncelerindeki gerilimi veren şey şöyle bir soruya cevap aramalarından kaynaklanmaktaydı: İslâm hangi noktaya kadar "esnetilirse" ya da "aslına döndürülürse" hem Müslümanlara uygun bir hayatta kalma aracı sağlayabilecek hem de İslâm olarak kalmaya devam edecektir? Bir başka ifadeyle temel soru "Müslümanların aynı zamanda nasıl hem otantik hem de modern olabilecekleri sorusuydu."[65]

Tahtavî Batılı düşünce ve kurumların karşılıklarını İslâm'da aramış olsa da tutarlı bir çerçeve oluşturmaya girişmemişti. Bu girişim Ezher ulemasından Muhammed Abduh (1849-1905) tarafından yapıldı.[66] Muhammed Abduh aşağıda görüşleri ele alınacak olan Cemaleddin Afgani'nin öğrencisidir ve Abduh'u anlamak için öncelikle Afgani'yi ele almak gerekmektedir.[67] An-

64 Örneğin bkz. Muhammed Abduh, "Arapların Fununu ve Keşfiyatı", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 32, [r.]1325-3, s. 86-87.

65 I.M. Ebu Rebi, *Islâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. M. Ali Demirci, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 34. Modernleşmecilerin bu ikilemini ünlü oryantalistlerden Ignaz Goldziher ilginç bir kavramla ifade etmiştir. Buna göre modernleşmeciler taklide karşı çıkışları ve sahih İslâm'a dönme konusundaki tutumları konusunda Vehhabîlerden daha ılımlı değillerdi. Uygarlığın önündeki ayak bağlarını temizlemeye çalışıyor ve aynı zamanda Avrupa'nın tartışmalı değerlerinin körü körüne taklit edilmesine karşı çıkıyorlardı. Doğu insanının bağımsız konumunu korumak konusunda büyük bir titizlik gösteriyorlardı. Bu nedenle onlara "kültürel Vehhabîler" denilebilirdi. Bkz. Goldziher, *a.g.e.*, s. 349.

66 Burada Abduh yalnızca gittikçe Batı nüfuzunu ve tehdidini hisseden Arap ulemadan biri olarak ve modern teknik ve kurumların Müslüman toplumlara girişine bakışı itibarıyla ele alınmaktadır. Bu yönünden ayrı olarak Abduh bir din âlimi, bir gazeteci, önemli bir siyasi kişilik ve önde gelen bir eğitimcidir. Abduh'un yaşamı, siyasi ve dinsel görüşleri ile ilgili çok sayıda kaynaktan biri olarak bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 2. baskı, Dergah Yayınevi, İstanbul, 1998.

67 Arapların siyasi yönelişleri üzerinde önemli bir etkisi olan ve Abduh'un hocası durumundaki Afgani'yi daha bütünlüklü ele almak üzere onun dini ıslahla ilgili düşüncelerine aşağıda değinilecektir.

cak daha çok siyasi bir aktivist olan Afgani ile ıslahatçı kimliği ve aşamalı kültürel değişimden yana fikirleri ile öne çıkan Abduh'un yolları sonradan ayrılmıştır. Afgani'yle militanlık zemininde yaşanan bir beraberliğin ardından görüşleri zaman içinde değişen Abduh'un siyasete bakışı da adeta nefrete dönüşmüştür. Bir yerde Abduh siyasetten şu şekilde söz etmektedir:

> Ah ben siyasetten, siyasetin lafzından, siyasetin manasından, siyaset kelimesinden, siyaset kelimesini teşkil eden her harften; siyaset namı anılınca hayale huzur edecek her bir hatıradan, siyaset lafzı zikr olunan her beldeden, el hasıl bu kelimenin bütün müştekatından Allah'a sığınırım.[68]

Muhammed Abduh'a göre Osmanlılar ve Mısırlılar birçok modern okul açmış, ihtiyaç duydukları bilimleri, eğitimi, kültürü, medenî dedikleri her şeyi almak için Avrupa'ya öğrenciler, bürokratlar göndermişlerdi. Ama Avrupa'dan bu alınanlar, bir başka toplumun özelliklerine uygun olarak gelişmiş olduklarından başarı sağlanamadı. Bu durumda Abduh, söz konusu değer ve kurumların alınmaması gerektiğini söylememektedir. Tam tersine, Abduh'a göre yapılması gereken şey bir ahlâk devrimidir. Bu ise *bidat*ten arınmış, hurafelerden uzak dinî esaslara dönmek demektir.[69]

Abduh modern dünyanın düşünce ve kurumlarını kabul etmek gerekip gerekmediği sorusuyla ilgilenmemiştir. Bunlar gelip yerleşmişlerdi ve onları kabul etmeyenler geride kalacaklardı. O, soruyu tersinden sormaktaydı: modern bir dünyadaki bir insan, samimi bir Müslüman olarak yaşayabilir mi? Tabii Abduh bu kabulle birlikte bir oldubittiyi onaylamış olmuyordu. Tam tersine İslâm bir sınırlama ilkesiydi. Abduh'a göre değişmenin önerilen tüm yönleri arasında neyin iyi neyin kötü olduğunu tespit etmek, ıslah edilmiş bir İslâm'ı kriter alarak gerçekleştirilebilecek bir şeydir.[70]

---

68 Muhammed Abduh, "Bugünkü Müslümanlar: Yahud Müslümanlığa Müslümanlarla İhticac", mütercim: Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakim*, No. 25, s. 395.

69 İşcan, *a.g.e.*, s. 54.

70 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 140.

Abduh'a göre ortada, var olan haliyle Müslümanların bugünkü ihtiyaçlarına cevap veremeyecek hale getirilmiş bir İslâm vardır.

> Bir gün hacelerden birine: "Nasıl, mezhebine ait kitaplarda gördüğün ahkâm [hükümler] mucibince alım satım yapabiliyor musun?" demiştim. Cevaben muamelatta o gibi ahkâmı pek az hatırladığını, herkes nasıl yapıyorsa o da öyle yaptığını söyledi. İşte atalet erbabı şeriatı bu hale getirdi.[71]

Bu yetersizlik İslâm'ın özüne aykırıdır. Çünkü tarihe bakıldığında İslâm'ın insanların ihtiyaçlarını mükemmel bir şekilde karşıladığı görülmektedir.

> Şeriat-ı İslâmiye İslâm'ın hakikaten İslâm olduğu zamanlarda bütün âlemi kucaklayacak kadar vasi' [geniş], müsaid idi. Bugün ise o kadar darlaşmıştır ki ehlini bile barındıramıyor da onlar hukuklarını muhafaza için başka vasıtalara müracaatta muztarr [çaresiz] kalıyorlar.[72]

Halihazırdaki İslâm işler durumda olmaması bir yana bu dinin gerçek İslâm'la bir alakası da yoktur.

> Bugün Müslümanlık namı altında gördüğümüz birçok şeyin Müslümanlıkla hiç münasebeti yoktur. Dinin âmâlinden yalnız namazın, orucun, haccın tarzı, akvâlinden de manası yanlış anlaşılan bir kısm-ı kalili muhafaza olunmuştur. Halk, dine ârız olan bidatlerden, hurafelerden dolayı, fecayiini saydığımız şu atalet-i külliye haline geldi; hem de bunu din biliyor, din tanıyor.[73]

İslâm bu hale nasıl gelmiştir? Atalet nereden gelmiştir? Abduh bu konuda İslâm'ın kendisinin suçlanmasına karşı çıkmaktadır. Abduh, özellikle filozof Ernest Renan[74] ile bir dev-

71 Muhammed Abduh, "Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 1, sayı 26, [r.]1324-2, s. 413.

72 *A.g.e.*

73 Abduh, "Bugünkü Müslümanlar:..", s. 397.

74 Ernest Renan'ın 1862'de verdiği bir konferansta ileri sürdüğü görüşler şu paragrafında özetlenmektedir: "İslâm fanatikliktir, bilimden nefret etmedir, si-

let adamı olan Hanotaux'un[75] İslâm'ın zaaflarını ırkçı temellere dayanarak yaptıkları açıklamalara ve Renan'ın bir reform gerçekleşmediği takdirde İslâm'ı bir çöküşün beklediği yargısına cevap vermektedir.

> Bunu din-i İslâmiyeye nispet etmek kat'iyyen doğru olamaz. ... İslâm'ı olanca safvetiyle, ismetiyle görenler için ne yukarıda saydığımız töhmetleri kendisine isnada ne de Renan gibi feylesofların haber verdikleri sui akibeti tevhime mecal olamaz. Bu atalet öyle bir illettir ki Müsliminde rasih olan akide-i sahiheye başka birtakım akaid-i batıla girerken birlikte ârız olmuştur.[76]

Abduh'a göre İslâm'daki mezhepler ve mezhep taassubu da ataletin bir sonucudur. Mezhepler arasında ortaya çıkan tartışmalar ve mücadeleler eğer sahih İslâm'ın halk arasında yayılması için harcanmış olsaydı, o zaman İslâm bugünkünden çok daha farklı bir noktada olurdu. Mezhepler arasındaki farklar kasıtlı olarak ve yoktan var edilmişlerdir. Bu farklar "itibarîdir, lafzîdir", arkasında yatan gerçek sebep ise siyasidir.[77]

Ataletten ve onun sebeplerinden söz ederken Abduh'un Arap-

---

vil toplum düşmanlığıdır. O 'Allah Allahtır' kısır döngüsünü sürdürmek için insan beynini küçülten, onu her çeşit süzme düşünceye ve rasyonel araştırmaya kapatan basit, semitik zihnin rahatsız edici ürünüdür." Aktaran İşcan, *a.g.e.*, s. 150. Hıristiyanlığa eleştiriler getiren Renan, İslâmla ilgili aynı görüşü 1883'te bir başka konferansta tekrar etmiştir. Bkz. *a.g.e.* Renan'ın bu yöndeki görüşlerine başta Namık Kemal ve Cemaleddin Afgani olmak üzere pek çok düşünür cevap vermiş ve bu cevaplar Avrupa'dan gelen İslâm eleştirilerine karşı bir "reddiye" edebiyatının oluşmasında önemli bir yer tutmuştur. Bkz. Berkes, *a.g.e.*, s. 343 ve d.; Mümtazer Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 43 ve d.

75 Abduh'un Hanotaux'a verdiği cevap bir dizi yazı halinde *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlanmıştır. Bkz. Abduh, "Hanutu ve İslâm-3", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 64, [r.]1325-11, s. 177-179; "Hanutu ve İslâm-2", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 68, [r.]1325-12, s. 241-242; "İslâm ve Hanutu", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 69, [r.]1325-12, s. 257-259; "İslâm ve Hanutu", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 70, [r.]1325-12, s. 273-274; "Hanutu ve İslâm", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 71, [r.]1325-12, s. 293-295. Abduh'un Renan'ın iddialarını özetlediği ve kısa bir cevap verdiği bir yazısı için bkz. Abduh, "Bugünkü Müslümanlar:...", s. 25.

76 Abduh, "Bugünkü Müslümanlar:...", s. 395.

77 Abduh, "Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar", s. 412.

çılığa doğru bir adım atarak, İslâm'ın bozulmasının suçunu, özünde Araplardan çok, Arapların ihmali nedeniyle ellerine fırsat geçen diğer kavimlere, özellikle de Asya'dan gelen kavimlere; bunların İslâm öncesinden gelen kabalığına ve cehaletine yüklediği görülmektedir. Ataletin eşliğinde İslâm'a giren "akaid-i batıla" dine bunlar tarafından dahil edilmiştir. Dolayısıyla Abduh'a göre Araplar adeta İslâm'ın doğrudan doğruya bozulmasından sorumlu değildirler; sadece tehlikeyi sezemediklerinden dolayı suçludurlar.[78]

İslâm'ı içinde bulunduğu bu durumdan kurtaracak olan şey onu *bidat*lerden temizlemek, saf haline geri döndürmektir. İslâm'a ortaya çıktığı zamanlardaki dinamizmini kazandırmak için Kur'an ve hadisin temel alınması, yorumlamada akılcılığın canlandırılması gerekmektedir. Özgür düşüncenin yeniden hâkim kılınmasıyla İslâm dünyasındaki durgunluk giderilebilecektir.[79] 10. yüzyıldan beri kapalı olduğu varsayılan içtihat kapısının yeniden açılması gerekmektedir.

Bu anlayışıyla Abduh, İslâm'da temel ve değiştirilemez olan bir öz ile temel olmayan ve zarar vermeksizin değiştirilebilir olanı ayırmaktadır. Gerçek İslâm'ın basit bir doktriner yapısı olduğunu iddia etmektedir.[80] Kur'an ve sahih hadis sadece ilkeleri belirler ve sonuçta sessizdir. Bu nedenle akıl yorumlamak üzere devreye girer. Bireysel içtihat yalnız izin verilmiş bir şey değildir, tersine içtihat esastır.[81] Yapılan içtihat Kur'an ve hadis ile çelişemez; çelişki varsa ya bu kelimelerin gerçek anlamları araştırılmalı ya da Allah'a teslim olunmalıdır.[82]

---

78 Abduh'un gerilemeyi Asya'dan gelen kavimlere bağlayan iddiası geniş bir kabul görmüş olmalıdır. Gibb dahi bu görüşü aynen tekrarlamaktadır: "Batı kurum ve değerlerinin başarısının ve eski toplumun etkili bir muhalefet gösteremesinin suçu Müslüman toplumdaki bazı gizli zayıflıklara atfedilebilir... İktidar organları ve yönetici sınıflar asırlar boyunca İslâmî değerlerden çok uzak ve Batı Asya'nın kadim imparatorluk geleneklerinden alınmış değerlerin temel edinildiği bir ahlâkla uygulamalarda bulunmuşlardır." Bkz. Gibb, *a.g.e.*, s. 346.

79 İşcan, *a.g.e.*, s. 117.

80 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 145.

81 *A.g.e.*, s. 147.

82 Muhammed Abduh, "İslâm, Akıl ve Medeniyet", *Değişim Sürecinde İslâm* içinde, s. 30.

"Müslümanlıkta Esaslar" adlı bir yazısında Abduh'un öne çıkarttığı ilkeler ve bunlara dair açıklamaları, onun akla verdiği önemi ve bu vurgusunun gerekçelerini göstermektedir:[83]

> "1- *Tahsil-i iman için nazar-ı akıl.* Din-i mübin-i İslâm'ın istinad eylediği en birinci esas nazar-ı akıldır... Madem ki din aklı hâkim tanımıştır bittabii hüküm ve nüfuzunu teslim etmiştir. O halde nasıl olur da o hükme taarruzda bulunması mümkün olabilir? Bakınız bu esas Müslümanları nereye kadar sevk etmiştir: Ehl-i Sünnetten bir çoğu diyorlar ki hakikate ulaşmak için olanca kuvvetiyle çalıştığı halde hakikate ulaşamadan ölen kişi [cehennemden] kurtulanlardan sayılır. İnsaf olunsun bundan büyük müsaadekârlık olabilir mi?
>
> 2- Zâhir şer ile akıl arasında tearuz vukuunda aklın takdimi.
>
> Aklın önceliği ilkesi sayesinde akıl için bütün yollar açılmış, önündeki engeller kaldırılmış, aklın alanı sınırsızlığa doğru genişletilmişti. Acaba bir filozofun görüşünü ortaya koyabilmesi için bundan daha geniş bir alanın verilmesi mümkün müdür? Öğrenmek ya da düşünmek isteyenlere bu alan dar gelirse demek ki hiçbir alana sığamazlar.
>
> 3- *Tekfirin suubeti.* Bir adam küfre hamline yüz vech, imana hamline ise ancak bir vech bulunabilen bir söz sarfederse o tek vech ile amel olunur, binaenaleyh sözün küfre hamli caiz olamaz. İnsaf ile düşünülsün. Felasifenin sözlerine karşı bundan büyük müsaadekârlık görülmüş müdür?
>
> 4- Cenab-ı Hakkın Bu Alemdeki sünen-i İlahiyesinden İbret bîn olmak. [...İlahi sünnetlerinden ibret almak]
>
> İlk Müslümanlar Cahiliye Araplarıydı. Kur'anı anlayabilmek için pek çok fedakârlıkta bulundular ve kelam-ı Arab'ın zapt ve tedvini [toplanması] ve tefsiri için, çabalarının ibadet sayılacağını ümid ederek gurbete gittiler, mülklerini kaybettiler. İnsanın içinde doğduğu ilmi küçümsememesi dinin doğasında vardı. Hatta dinden olmayan bir ilim bile tahsilindeki hüsn-ü niyet itibariyle dinî ilimler arasına dahil olabilirdi. İşte

83 Muhammed Abduh, "Müslümanlıkta Esaslar", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 1, sayı 10, [r.]1324, s. 146-148. (Benim tarafımdan kısmen Türkçeleştirilmiştir.)

şu hal din-i İslâm tarafından ilme karşı öyle büyük bir müsaadekârlıktır ki erbabı takdir eder.

5- İslâm'da saltanat-ı dinîyye (halkın akaidi üzerinde hükümet) yoktur.

Durmadan bilimsel faaliyeti teşvik eden Abduh'a göre peygamberler dünyaya insanlara yeryüzünün uzunluğunu, genişliğini ya da yıldızların hareketleri vb. astrolojik gerçekleri öğretmek için gelmemişlerdir. Bunlar çalışılarak öğrenilecek şeylerdir. İnsana aklın ve duyu organlarının verilmesinin sebebi bu türden şeyleri keşfetmektir. Yoksa toplumların hayatlarını sürdürebilmeleri, geçim ve ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için bir peygamber gönderilmesi yeterli olurdu.[84]

Abduh bir yandan dinî sekterliği törpülemeye çalışıp dünyanın akılla pekâlâ kavranabileceğini ve bunun dinle de bir çatışma yaratmadığını anlatmaya çalışmakta, diğer yandan herkese bu yöntemi önermemektedir. Sadece gerekli bilgilere ve entelektüel yeteneklere sahip olanlar içtihat yapmalıdır; diğerleri güvendikleri bir uzmanı takip etmelidir.[85]

Abduh özellikle Ezher ulemasının muhafazakârlığını kırmaya, onların çağın gerisinde kalmış İslâm anlayışını değiştirmeye çabaladı. Tahtavî'de olduğu gibi Abduh'a göre de İslâm'ın özü olan şeriat, Avrupa'daki burjuva Doğal Hukukuyla aynı şeydi. Abduh aslında iki cephede birden savaşmıştır. Bir yandan dini ıslah etmek suretiyle muhafazakâr ulemaya karşı, diğer yandan gelişen milliyetçilik akımına karşı mücadele vermiştir. Abduh Afgani'nin evrensel İslâm perspektifini Mısır üzerinde yoğunlaştırmıştı. Ama bu, onu milliyetçilerle aynı noktaya getirmedi. Milliyetçilik ne kadar İslâmî görünse de dinin herkesi ve hayatın her alanını kapsayıcı niteliğine zarar vermektedir. Abduh için Mısır ruhu din ile tamamen iç içe geçmiştir ve bu ruhu İslâm'dan ayırmak mümkün değildir. Örneğin dinin dahil olmadığı bir eğitim sistemi düşünülemez. Abduh için modern kültürü kabul etmenin sınırları da buradadır. Bu kabul,

84 İşcan, *a.g.e.*, s. 157.

85 Hourani, *Arabic Thought...*, 146-147; İşcan, *a.g.e.*, s. 115. Abduh'un bu görüşünü ortaya koyduğu bir yazısı için bkz. Abduh, "Müslümanlıkta Esaslar", s. 148.

İslâm'ın tam kuşatıcı bir sistem olma talebini karşılamak durumundadır.[86]

Abduh'un fikirleri doğrudan milliyetçiliği savunmuyor olsa da milliyetçilik için uygun bir gelişme zemini hazırlamıştır. İslâm'ın aslına döndürülmesi talebi, Arapların iktidar olduğu bir siyasi yapıya gönderme olarak görülebilir. Arapların tarihteki başarılarını ve bilimdeki yetkinliklerini yücelten Abduh, diğer yandan Arapçanın da ıslah edilmesi gerektiğini savunmuştur. Halkın siyasal bilinçlenmesini arzulamış, bireysel davranışı rasyonel ve bilimsel nedenlere bağlamıştır. Kimi yazarlara göre bu fikirler Arapların siyasi düzenler karşısındaki konumlarının farkına ve bilincine varmasını sağlamak suretiyle Arap milliyetçiliğini motive eden faktörler olmuşlardır.[87]

### *Şam'da dinsel ıslahat*

#### *Şam'da Abdülkadir el Cezayirî çevresi ve ıslahatçıların Mısır ulemasıyla teması*

Yukarıda değinildiği gibi 1860 olayları ulema içerisinde erken sayılabilecek bir dönemde bir ayrışma getirmişti.[88] Ulemanın bir kesimi katliama katılmamış, direnmiş ya da hemen kınamıştı. 1860 sonrasındaki reformlara da bu ulema farklı bir tepki vermek durumunda kalmıştı. Üst ulema yeni düzen içinde çeşitli yollarla toplumsal konumunu korumayı başarmıştı. Ancak orta ulema reformların tüm ulema kesimi üzerindeki olumsuz etkisinden daha çok etkilenmiş, İslâm'ı yeniden yorumlamaya yönelmişti. Böylece dinsel bilginin prestiji de yeniden kazanılmış olacaktı.

Orta ulemanın dinsel ıslahata yönelmesi akla yatkındır. Dinî mirasın gözden geçirilmesi girişimi, toplumsal konumlarını halihazırdaki bu miras üzerine konumlandırmış olan üst ulema-

86 Tibi, *a.g.e.*, s. 120. Abduh'ta ıslah düşüncesi ile milliyetçilik arasındaki ilişkilere dair çeşitli yorumların bir özeti için bkz. İşcan, *a.g.e.*, s. 336-347.

87 *A.g.e.*, s. 346.

88 Bkz. İkinci Kısım, s. 213.

dan gelemezdi. Daha yoksul olan alt ulema sınıfı ise varlıklı hamilerden maaş almaktaydı ve halkla sıkı bir ilişki içindeydi. Bu alt ulema sınıfının halkın mezar ziyaretlerine veya mescitlere bağış yapılmasına karşı çıkması bindiği dalı kesmek olurdu. Buna karşılık orta ulemanın geçimi din kurumuna bağlı değildi. Örneğin Suriye'deki Selefi akımın en önemli simalarından olan Cemaleddin Kasımî, ramazanda halka vaaz vermek üzere değişik beldelerde görevlendirilmiş ve bu görevi dört yıl kadar sürdürmüştür. Babasının vefatından sonra onun yerine geçerek hayatının sonuna kadar cami imamlığı yapmıştır.[89] Ama diğer yandan Kasımî, ailesinden kalan miras sayesinde ekonomik açıdan kimseye bağlı olmayan biri olarak kalmıştır.[90]

Bu orta ulemanın bir özelliği hemen hepsinin Abdülkadir el-Cezayirî çevresinde toplanmış olmasıdır. Önceki kısımlarda ağırlıklı olarak siyasi yönü ile anılan Abdülkadir aynı zamanda bir İslâm bilginidir. Klasik İslâm eğitiminin yanında modern bilimlerin de eğitimini almıştır.[91] Nihayet Abdülkadir kendi deneyimleriyle Avrupa'nın gücünü bilen, Avrupa'nın oluşturduğu tehditten haberdar olan, dolayısıyla Müslümanların Avrupa'yla baş edebilmek için bir atılım yapmaları gerektiğinin farkında olan biridir.

Daha 1850'lerde insanların başkalarının fikirlerine değil, akla başvurmak suretiyle hakikate ulaşmaları gerektiğini iddia eden bir yazısı yayınlanmıştır. Fıkha gelince, taklidin karşısına aklı koyan Cezayirî, insanlara Kur'an ve hadise en yakın yorumu benimsemelerini salık vermektedir. Buna karşılık Cezayirî sonraki yazılarında Sufîliği överek, Kur'an'ın gizli anlamlarından söz eder. Ancak ona göre gizli anlamlar zahiri anlamlarla çelişmemektedir. Onu teyit etmekte ve ek bilgi vermektedir. Nitekim pek çok yerde *enfüsî* (öznel yoruma dayanan) bilgilerinin derecesi ne olursa olsun Sufîlerin Kitab'a bağlı kalmaları gereğini tekrarlar.[92]

---

89 Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 246-247.

90 Commins, *a.g.e.*, s. 85-90.

91 G. Yver, "Abdülkadir", *İA*, 1. cilt, s. 85.

92 Commins, *a.g.e.*, s. 62.

Abdülkadir Şam'da yukarıda sözünü ettiğimiz orta ulemayı cüretkâr düşünceleri ile kendi etrafında toplamıştır. Kaynaklarına değindiğimiz muazzam serveti de ulemadan bazılarını çevresinde tutmaya yardımcı olmuştur. 1883 yılında öldüğünde çevresindeki bu ulema onun düşünsel mirasını devam ettirmiştir. Bu yıllarda ilginç bir tesadüf Şam ulemasını Mısır ıslahatçılarıyla daha yakın temasa geçirmiştir. Urabi Paşa ayaklanmasının başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Muhammed Abduh 1882'de Beyrut'a sürülmüştür. Abdülkadir el Cezayirî ile Abduh burada sık sık bir araya gelmişlerdir. Afgani kendisini çağırana kadar Beyrut'ta bir yıl geçiren Abduh sürekli olarak ders vermiş ve büyük ilgi görmüştür.[93] Afgani ile birlikte Avrupa'da üç yıl geçiren Abduh 1885'te yeniden Beyrut'a dönmüştür. Burada yine ders vermek suretiyle ıslahatçı düşüncelerini yaymıştır. Abduh'un gelişi Beyrut'a büyük bir entelektüel heyecan getirmiştir. Denildiğine göre evi dar geldiğinden çok sayıda öğrenci Beyrut Belediye Başkanının evinde toplanıyor ve burada Abduh'u dinliyorlardı.[94] Afgani ve Abduh'un ıslahatçı düşüncelerinin etkisi yalnızca bu doğrudan temasla gerçekleşmemişti. Paris'te bulundukları sürede *Urvet-ül Vüska* adlı dergiyi çıkaran ikilinin görüşleri, bu yayın aracılığıyla Şam ulemasına ulaşmaktaydı.[95]

Abduh'un ıslahatçı fikirleri Suriye'de orta ulemayla bu şekilde doğrudan doğruya buluşma olanağına sahip oldu ve yaygınlaştı. Ama Abduh'un ıslahatla çok ilgili olmayan bazı düşünceleri de Suriyeliler üzerinde büyük bir etki yaratmıştı. Bu düşüncelerin ilki "atalet" noktasında ıslahatla ilgiliydi, ama konu "atalet"in kökenine gelince bambaşka bir alana geçiyordu. Abduh İslâm'ın bugünkü durumunu "atalet" olarak adlandırıyordu; ancak bu "atalet"in İslâm'ın özünde olmadığını İslâm'a sonradan girdiğini savunuyordu. Abduh bunları söylerken aslında Renan'ın İslâm'ı hedef alan suçlamalarına cevap veriyordu. Ama İslâm'ı savunmasının yolu onu Araplığı savunma noktasına getiriyordu.

93 İşcan, *a.g.e.*, s. 51-52.

94 *A.g.e.*, s. 58-61.

95 Commins, *a.g.e.*, s. 65.

Abduh'a göre başlarda kusursuz olan İslâm sonradan yabancıların girmesiyle birlikte bozulmaya başlamıştı. "İslâm dini Arabi idi. Sonra kendisine ilim iltihak etti. O ilim de Yunani iken Arabî [İslâmî değil-AB] oldu. Daha sonra halifenin biri siyasette hata ederek kendisi için hayırlı zanneylediği sakim bir mesleği ittihaz etti... kendisine Türkten, Horasan'dan daha başka yerlerdeki akvamdan hassa askerleri teşkil etti." Alınan askerlerin saltanata göz dikenlere yardım edeceklerini aklına getirmedi.

> O halife-i Abbasi kendisine, kendisinden sonra gelecek veliahtına iyilik yapmak istedi lâkin ümmetine dinine fenalık yaptı. Ecnebi askerlerini çoğalttı, üzerlerine yine kendilerinden emir tayin etti. Nihayet o ümerayı askeriye halifelere tahakküme, saltanatı gasb ile icray-ı istibdada başladı... Artık devlet bunların elinde kaldı. Halbuki bunlarda terbiye-i İslâmiye sayesinde incelmiş akıl, meali ile ülfet etmiş kalp yokdu din-i İslâm'a girdikleri zaman cehalet-i kadimelerini bırakmamışlardı râyet-i zulm hâlâ omuzlarında duruyordu.

Böylece İslâm zamanla "Acemleşmiş, nihayet acemi olup çıkmıştı."[96]

Abduh'un Şam'da etkili olan bir diğer düşüncesi Arapça ile ilgiliydi ve Araplığı vurgulama noktasında yukarıdaki düşünceyi tamamlıyordu. Abduh Arapçaya vakıf olmanın önemine vurgu yapmaktaydı. Örneğin halifenin Arap olması gerektiğini söylemiyordu, Osmanlı hilafetinin ıslah edilerek manevi hilafete dönüşmesini yeterli buluyordu.[97] Ama halifenin taşıması gereken bazı özellikleri sayarken halifenin Arapçaya vakıf olmasının önemine vurgu yapıyordu.[98] Abduh'un öğrencilerinden Halepli Abdurrahman el-Kevakibî sonradan bu adımı atacak ve halifenin Arap olması gerektiğini söyleyecektir.

---

96 Abduh, "Bugünkü Müslümanlar...", s. 396.

97 İşcan, *a.g.e.*, s. 323.

98 Muhammed Abduh, "Müslümanlıkta Esaslar", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 1, sayı 24, [r.]1324-1, s. 379. (Abduh'un aynı dergide, aynı adla iki makalesi bulunmaktadır.)

Şam'da orta ulema içinden çıkan ıslahatçılar Suriye'nin siyasi hayatında büyük bir rol oynamışlardır. Bu kesimin İslâmî ıslahat yönündeki çabalarına toplumsal reform çabaları eşlik etmekteydi. Suriyelilere İslâm'ın yeni fikirlerle ve yeni eğitim metotlarıyla çatışmadığını göstermeye çalışmışlardır. İslâm'ı akıl, teknoloji ve kalkınma gibi fikirlerle donatmış, bu fikirlerini devlet okullarında artık daha bilimsel eğitim almakta olan öğrencilere aktarmışlardır. Kendilerinin İslâm yaklaşımları ve özellikle Abduh'un yukarıda değindiğimiz Araplık vurgusu, bu yeni kuşak tarafından laik bir Arapçılığın ortaya çıkışına olanak verecek şekilde yorumlanmıştır. Arapçılar çoğu durumda bu orta ulema kesimi ailelerinin içinden çıkmıştır. Diğerleri ise doğrudan bir akrabalık bağı içinde olmasalar dahi yakın temas halindedir.[99]

Öncü ıslahatçılardan Tahir el-Cezayirî'ye kısaca değinmek, hem ıslahatçıların uyanıştaki rolünü hem de sonraki kuşakları nasıl etkilediğini göstermek açısından yeterli olacaktır.

Tahir el Cezayirî Suriye'deki ıslahatçılığın öncüsü olarak kabul edilmektedir.[100] Fransız işgali sonrasında Cezayir'den Suriye'ye göç eden bir aileden olan Tahir el-Cezayirî (1852-1920) bir yandan dinsel eğitim alırken diğer yandan devlet rüştiyesinde modern bilimler, tarih, arkeoloji, Farsça ve Türkçe eğitimi almıştır. Onun öğrenci olduğu yıllar devletin yeni yeni okul kurduğu yıllardır. Dolayısıyla bu dönem modern bir eğitime –misyoner okullarının kültür çevresinin dışında kalarak– ulaşmanın artık mümkün olduğu ilk yıllardır. Türkçeyi öğrenmesi Osmanlılarla ilişki kurmasını kolaylaştırmıştır. Pek çok kaynak Tahir el-Cezayirî'nin Türk hocalarından etkilendiğini belirtmektedir.[101] Türkçe bilmesi diğer yandan kariyerinde de etkili olmuştur. 1878'de Suriye'ye vali olarak atanan Mithat Pa-

99 Commins, *a.g.e.*, s. 196-199.

100 Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, The John Hopkins Press, Baltimore ve Londra, 1970, s. 24.

101 Commins, *a.g.e.*, s. 84.

şa reformcu fikirlerini hayata geçirmek üzere Tahir el-Cezayirî ile işbirliği yapmış, onu desteklemiştir. Müslüman çocuklarının eğitim koşullarının düzeltilmesi ile ilgili olarak bir hayır cemiyeti kurulmuş ve Tahir el-Cezayirî bu cemiyette çalışmıştır. Cemiyet cami ve medreselerdeki odaları ilkokul sınıflarına dönüştürmektedir. Bu dönemde bölgede bulunan İngiliz diplomatlar ve gözlemcilerin raporlarında Hıristiyanlar arasında önemli bir endişe kaynağı olan "şüpheli" bir cemiyetten söz edilmektedir. *Society of Good Intensions* olarak bildirilen bu cemiyet Tahir el-Cezayir'inin yükünü çektiği *Makasıd-ı Hayriye Cemiyeti* olmalıdır.[102] 1880 tarihli bir raporda cemiyetten şöyle söz edilmektedir:

> Ekselansları W. Beoman'ın raporundan Sayda'da özellikle de Hıristiyanlar arasında, burada kurulan "Society of Good Intensions" adlı cemiyetin şüpheli doğasından kaynaklanan endişe ve güvensizliği hemen fark edecektir. Bu cemiyet bir yıldan biraz daha uzun bir süre önce Şam'da kuruldu ve en büyüklerinden biri Sayda'da olmak üzere vilayetin başlıca şehirlerinde şubeleri açıldı. Bu cemiyetin görünüşteki amacı Müslümanlar arasında eğitim ve bilinçlenmeyi yaymak ve böylece onları, medeniyette daha ileri olarak gördükleri Hıristiyan halkla aynı düzeye getirmektir.[103]

Yukarıda sözü edilen Beoman'ın raporunda adı *Société de Bonnes Intensions* olarak geçen cemiyetin amaçları, halkın daha iyi eğitim olanaklarına kavuşturulması ve serbest okulların kurulmasını teşvik etmektir. Ama bunlar pek çok kişiye göre "görünüşteki" amaçlardır. Cemiyetin aslında bazı siyasi amaçları vardır. Raporda bu amaçların ne olduğuna dair bir şey söylenmemekte, ancak siyasi amaçları olduğuna dair bazı delil-

---

102 Commins bu cemiyetin Mithat Paşa tarafından kurulduğunu yazarken (*a.g.e.*), Tibawi, Mithat Paşa'nın valiliğinden önce 1876'da kurulduğunu belirtmektedir. (Tibawi, *American...*, s. 288.) Tauber'e göre ise bu cemiyet Abdülkadir el-Cezayirî tarafından kurulmuştur (Tauber, *a.g.e.*, s. 43.) Muhtemelen cemiyet birkaç yıl önemli bir çalışma yapamamış, Mithat Paşa'nın destek vermesiyle birlikte aktif hale gelmiştir.

103 *FO* 78/3130, No. 45, Beyrut, Dickson'dan Granwille'e, 17 Kasım 1880.

ler ortaya konulmaktadır: Üyeleri arasında masonik işaretler kullanılmaktadır, kendi sınıflarından Müslümanların haricinde kimseyi cemiyete almamaktadırlar, yetkililer tarafından desteklenmektedirler, son altı ayda bütün faaliyetlerinde bir artış gözlemlenmektedir. Bu gelişmeler Hıristiyanlar arasında 1860 katliamının tekrar edilmesi korkusunu uyandırmıştır.[104] Beoman'ın aktardığı bilgiler Mithat Paşa'nın teşvikleri ve Tahir el-Cezayirî'nin çabalarıyla Müslümanlar arasında hararetli bir çalışmanın başladığını göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki cemiyetin Sayda'daki binası halkın gönüllü katılımıyla yapılmıştır.

> Cemiyetin binası Sayda'nın üç limanından kuzeydekine bakan sahil şeridinde inşa edilmiştir. Bina gayet güzel ve kaliteli inşa edilmiş, ancak henüz tamamlanmamıştır. Şimdiye kadarki maliyet 500 pound olarak tahmin edilmektedir. Pek çok kapitalist bu binayı 2.500 pound'a seve seve alır. Bu kadar düşük maliyetle inşa edilmesi şu yolla olmuştur: işgücünün yarısı düşük maliyetle temin edilmiştir, ama zorla değil. Binada kullanılan malzemeler ... kale harabelerinden getirilmiştir. Bunun da ötesinde maliyetleri düşürmek için cemiyetin aynı kaynaktan taş toplayıp binada kullanmaksızın, bu taşları satmasına hükümet ses çıkarmamıştır.[105]

Birkaç yıllık faaliyetin ardından Vilayet Eğitim Şûrası cemiyetin yerini almıştır. Cemiyetin kurulduğu yıl Tahir el-Cezayirî Mithat Paşa tarafından aynı zamanda Suriye Maarif Müfettişliği'ne getirilmiştir. Bu görevde kaldığı süre içinde Cezayirî Suriye okullarını geliştirmeyi ve seviyelerini yükseltmeyi başarmıştır. Diğer yandan Tahir el-Cezayirî Suriye'nin ilk halk kütüphanesi olan Zahiriye Kütüphanesi'nin kuruluşunda yer alır. Sonradan Cezayirî Şam kütüphaneleri müfettişi olacaktır. Müfettişlikten ayrılıp bir süre için Mısır'a giden Cezayirî, Mısır dönüşünde Doğu'nun en büyük kütüphanelerinden biri haline

104 *FO* 78/3130, No. 45 içinde 2 no'lu ek, Beyrut, "Report on the Country between Beyrout, Sidon, and Damascus from Observations taken in a trip through those parts", A. Beoman, 17 Kasım 1880.

105 *A.b.*

gelen Zahiriye Kütüphanesi'nin müdürlüğünü yapacaktır.[106] Cezayirî'nin bu kütüphanedeki faaliyetleri son derece önemlidir. Çünkü Arap dünyasındaki dağınık durumdaki yazma eserleri toplayan Cezayirî klasik İslâm eserleri konusunda bir vukuf kazanmıştır. İbni Teymiyye'nin eserlerini de toplayan Cezayirî bu nedenle Arap-İslâm unsurlara yeniden hayat kazandıracak olan ıslahat hareketi içinde merkezî bir rol oynamıştır.[107]

*Makasıd-ı Hayriye Cemiyeti*, Zahiriye Kütüphanesi ve eğitimle ilgili devlet görevleri dışında Tahir el-Cezayirî 12 yıl boyunca öğretmenlik de yapmıştır. Gerek buralarda gerekse evindeki toplantılarda çok sayıda öğrencisi olmuş, reformcu fikirlerini daha genç kuşağa aktarmıştır. Kendisinin çevresinde modern bilimler, Arap tarihi ve gelenekleri üzerine tartışan bir grup (*halka*) oluşmuştur. Bu *halka*nın içinde Cemaleddin Kasımi, Abdürrezzak el-Bitar, Selim el Buhari gibi ulemadan isimler vardır ve bunların hepsi İslâm'da ıslahatın gerekliliğine inanan isimlerdir. Tahir el-Cezayirî'nin evinde yapılan toplantılarda Şükrü el-Aseli, Abdülvehap el-İngilizi ve Selim el-Cezayirî gibi isimler vardır.[108] Şükrü el-Aseli (1878-1916) Meydan mahallesinden olup kendisi ve Abdülvehap el-İngilizî (1878-1916) devlet okullarında aynı sınıflarda eğitim almışlardır. Selim el-Cezayirî (1879-1916) Tahir el-Cezayirî'nin yeğenidir. *Halka*nın diğer üyeleri arasında Refik el-Azm, Muhammed Kürd Ali, Abdülhamid el Zehravi, Abdurrahman eş Şehbender ve Muhibbiddin el Hatib vardır. Bütün bu isimler Birinci Dünya Savaşı öncesinde kurulan Arap cemiyetlerinin önderleri olmuşlardır. Büyük bir kısmı da 1916'da, Birinci Dünya Savaşı sırasında *Âliye Divanı Harb-i Örfisi* tarafından idama mahkûm edilmişlerdir.[109]

*Halka*nın en genç üyesi olan Muhibbiddin el Hatib Zahiriye Kütüphanesi kâtibinin oğludur ve babası ölünce Tahir el-Ceza-

106 Turgut, *a.g.e.*, s. 49.

107 Commins, *a.g.e.*, s. 85.

108 *A.g.e.*, s. 190.

109 Cemal Paşa'nın hazırlattığı bir kitapta idama mahkûm edilen Arapların bir listesi yer almaktadır. Bkz. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayrılıkçı Arap Örgütleri: Âliye Divân-ı Harb-i Örfîsi*, haz. Ayşe H. Aydın, Arba Yayınları, İstanbul, t.y., s. 158-168.

yirî tarafından himaye altına alınmıştır. El Hatib bu halka'nın pek çok üyesi gibi yüksek eğitim almak üzere İstanbul'a gidecek ve burada diğer Arap gençleriyle birlikte tamamıyla Arap olan ilk cemiyeti, *en-Nahda el Arabiyya*'yı kuracaktır.[110]

Böylece İslâm'ın ıslahı saikiyle başlayan sürecin, ıslahatçıların devlet okullarında eğitim almış olan daha genç kardeş ve akrabaları ya da yakın çevreleri tarafından daha laik ve daha Arapçı bir çizgiye yöneltildiği görülmektedir.

## İslâmcı anti-kolonyalizm: Cemaleddin Afgani

### *Cemaleddin Afgani*

Arap dünyasında dinsel ıslahatı ve toplumsal, kültürel uyanışı bir aciliyet olarak gündeme getiren kişi Cemaleddin Afgani olmuştur. Yukarıda ele alınan ıslahat hareketlerinin en önemli siması olan Muhammed Abduh, sonradan kendisi daha ileriye götürecek olsa da, ıslah düşüncesini Afgani'den almıştı. Ancak Afgani'nin ilham ettiği ıslah düşüncesi onu temsil etmek için yeterli değildir. Afgani için ıslah, İslâm uygarlığının Avrupa'ya direnebilecek hale gelmesi için atılacak bir ilk adımdı.

1875-1882 dönemi Müslüman topraklarının parça parça Avrupa işgaline uğrayacağı korkusunu yerleştirmişti. Bu dönemde Rus ordusu imparatorluğun merkezine kadar ulaşabilmiş ve ancak bir başka Avrupa devletinin yardımıyla durdurulabilmişti. Yukarıda değinildiği gibi yarattığı endişe nedeniyle Osmanlı-Rus Savaşı Arap siyasi düşüncesinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Aynı sıralarda İngiltere'nin gözünde Hindistan yolunun en iyi bekçisi olmaktan çıkmış olan Osmanlı İmparatorluğu, adeta Araplar için de Arap topraklarının en iyi bekçisi olmaktan çıkmak üzeredir. Bu dönemde Suriye topraklarında ilk örgütlü Arap hareketi Suriyelilerin kaderini tayin etmek üzere harekete geçmiştir.[111] Korkular bunun kısa bir süre öncesinde başlamıştır. 1875'te İngiltere'nin Süveyş Kanalı'ndaki Hidiv'e

110 Tauber, *a.g.e.*, s. 44.

111 Bkz. İkinci Kısım, s. 224 ve d.

ait hisseleri satın alması Mısır'ın er geç İngiltere tarafından ilhak edileceği düşüncesini doğurmuştu.[112] 1878'de Suriye'de bu sefer Suriye'nin İngiltere tarafından işgal edileceğine dair dedikodular dolaşmaktadır.[113] 1881'de Tunus'un Fransızlar tarafından işgal edilmesi, ardından 1882'de Mısır konusunda korkuların doğru çıkması, Avrupa'nın gerisinde kalmış olan İslâm ülkelerinde "geri kalmışlık" sorununu yeni bir boyuta taşıdı. İstisnaları olmakla birlikte daha önceleri geri kalmışlık ağırlıklı olarak bir "iç çöküş" olarak ele alınmıştı: "İç çöküş problemi zihinleri hâlâ meşgul ediyordu, fakat buna bir de hayatta kalma sorunu eklenmişti: Müslüman ülkeler dışarıdan gelen yeni tehlikeye nasıl karşı koyabilirlerdi?"[114]

Bu korkulardan yola çıkarak Müslümanlara yönelik anti-kolonyalist ve anti-oryantalist eğilimler taşıyan bir uyanış çağrısı en ateşli bir şekilde Cemaleddin Afgani tarafından yapıldı. Ancak Afgani'nin çağrısı da İslâm'ın ne şekilde var olacağı sorusuna cevap getirmek, dolayısıyla doktriner bir reform taşımak zorunda olan bir çağrıydı. Yani "iç çöküş"ün sebepleri hâlâ açıklama bekliyordu. Doktriner reform, belirli bir İslâm anlayışına ve muhafazakâr ulemaya karşı çıkmak anlamına da geliyordu. Muḥammed Abduh'la birlikte yapılan bu çağrı yankı buldu ve ikilinin yaydığı düşünceler bütün İslâm âleminde etkili oldu. Yola çıktığı düşünceler nedeniyle, Afgani'nin etkisi doğal olarak dinî ıslahatla sınırlı kalmadı; coğrafi olarak da yüzyılın son çeyreğinde neredeyse bütün İslâm dünyasını etkiledi.[115]

* * *

112 *FO* 78/2847, Pol. No. 24, Beyrut, Eldridge'ten Derby'ye, 26 Mart 1878. Eldridge'e göre Suriyeliler Mısır'a ilhak olmak istemektedirler. Bu Suriye'de yeni bir eğilim değildi. 1860'lı yıllarda Mısır ajanları tarafından kışkırtılan bir eğilimdi. Şimdi ise Mısır'a ilhak olmak istemelerinin sebebi Mısır'ın İngiltere tarafından işgal edileceğine inanmalarıydı. Suriyeliler bir şekilde İngiliz yönetimi altına girmek istiyorlardı.

113 *FO* 78/2847 Pol. No. 33, Beyrut, Eldridge'ten Derby'ye, 10 Nisan 1878.

114 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 104.

115 *A.g.e.*, s. 108.

Cemaleddin Afgani (1838-1897) doğum yeri ve milliyeti şüpheli olmakla birlikte yaygın kanaate göre Kâbil yakınlarında, Esadabad'ta (Bu yüzden Esedabadî olarak da bilinir) doğmuş bir Afganlıdır.[116] Hayatına kısaca bakmak fikirlerini yaymak üzere dünyayı dolaşan bu aktivisti anlamak açısından önemlidir. Afgani Kâbil Medresesi'nde klasik medrese tahsili aldıktan sonra Hindistan'a, sonra da hacca gitmiş, bir süre Kerbela ve Necef'te "ilim tahsil etmek" amacıyla bulunmuş, sonra yeniden Kâbil'e dönmüştür. Burada Emir Dost Muhammed Han'ın hizmetinde bulunan Afgani, Emir'in ölümünden sonra dostu olan yeni emir Muhammed A'zam'ın vezirliğini yapmış, ancak Emir'in tahttan indirilmesi üzerine ülkeyi terk etmiştir. Yeniden Hindistan'a, oradan Kahire'ye ve sonra İstanbul'a geçen (1869) Afgani açık fikirliliğinden dolayı burada Tanzimatçılar tarafından iyi karşılanmış ve önemli görevlere getirilmiştir. Meclis-i Maarif ve Encümen-i Daniş azalığı yapan Afgani'yi Tanzimatçılar, şeyhülislâm kanadına karşı Doğu Müslümanlarının temsilcisi olarak lanse etmişlerdir. Ancak Afgani Darülfünun'un açılışında yaptığı ve muhafazakârların tepkisini çeken bir konuşma nedeniyle İstanbul'dan ayrılmak durumunda kalmış (1871), Kahire'ye gitmiştir.[117] Burada sekiz yıl kaldıktan sonra Hindistan'a, Amerika ve İngiltere'ye giden Afgani'nin, Sudan'da Mehdi isyanı karşısında bocalayan İngilte-

116 Afgani'nin milliyeti konusunda uzun ve anlamsız çalışmalar yapılmıştır. Çelişkili açıklamalarıyla Afgani de araştırmacıları tahrik etmiştir. Örneğin İstanbul'da kendisini "Afgani", Afganistan'da ise "Seyyid Rumî" (Türkiyeli) olarak tanıtmıştır. Kendisine muhalefet etmek için en çok Şii olduğu iddiasına başvurulması, ıslahatçı bir İslâmcı karşısında muarızlarının çoğunun içinde bulunduğu düşünsel kısırlığı göstermektedir. Afgani'nin Şii olduğu iddiası ilk olarak, Osmanlı istihbaratının yardımlarıyla, onun muarızı olan Ebulhûda tarafından iddia edilmişti. Nitekim Mehmed Süreyya'nın hazırladığı *Sicill-i Osmani*'de "İranlı" olarak anılması Osmanlıların Afgani'ye yönelttiği şüpheyi göstermektedir. Bkz. Roderic H. Davison, "Jamal al-Din Afghani: A Note on his Nationality and his Burial", *MES*, cilt 24, Ocak 1988, sayı 1, s. 110-112. Afgani ile ilgili aşağıdaki biyografik bilgiler şu eserden alınmıştır: Türköne, *Cemaleddin..*, s. 9-17. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Nikkie Keddie, *Cemaleddin Efgânî: Siyasi Hayatı*, çev. Alâeddin Yalçınkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1997.

117 Yaptığı konuşmanın metni ve konuyla ilgili ayrıntılı bilgi bkz. Türköne, *Cemaleddin Afgani..*, s. 25-27.

re'ye yardım teklif ettiği ve İngiltere'nin bir ara Afgani'ye inandığı tahmin edilmektedir. Afgani 1883 yılında Paris'e geçmiş, burada Abduh'la birlikte yukarıda sözünü ettiğimiz *Urvet'ül Vuska* adlı dergiyi yayınlamıştır. İslâmiyet'in ve Müslüman ırkların gelişmeye ve bilime karşı olduğu şeklindeki ırkçı bir tezi ortaya atan Ernest Renan'la *Journal Des Debats*'ta tartışması yine bu dönemdedir.[118] 1886'da Afgani, İran Şahı tarafından sarayında yaşamak üzere Tahran'a davet edilmiş, bir süre sonra Şah'la aralarında çıkan bir anlaşmazlık nedeniyle İran'dan ayrılmak zorunda kalarak Rusya'ya gitmiş, ancak bir seyahatten dönmekte olan Şah onu ikna ederek beraberinde yeniden İran'a getirmiştir. Yeni bir anlaşmazlık üzerine tehlikede bulunduğunu hisseden Afgani saldırıdan masun tutulan Şah Abdülaziz türbesine sığınarak burada dostları arasında 7 ay yaşamıştır. Sonunda Şah türbenin masuniyetini ihlal ederek Afgani'yi oradan çıkarmış ve sınır dışı etmiştir. Londra'ya giden Afgani burada İran'daki rejim aleyhine bir kampanya başlatmış, 1890'da tütün tekelinin bir İngiliz şirketine verilmesi münasebetiyle sonunda başarılı olacak olan bir protesto hareketi organize etmiş ve kesin olmamakla birlikte İran Şahı'nın ölümü ile sonuçlanan bir suikastı denildiğine göre kendisi organize etmiştir.

Afgani Londra'da iken Abdülhamid tarafından İstanbul'a davet edilmiş, bu davete icap etmesi kendisi için sonun başlangıcı olmuştur. Afgani'den yararlanmak isteyen Abdülhamid, bu mümkün olamayınca onu kontrol altında tutmayı faydalı görmüş ve İstanbul'u terk etmesine izin vermemiştir. Şah'ın katlinden sorumlu olarak İran tarafından istenmesine rağmen Abdülhamid onu iade de etmemiştir. Afganlı olması hasebiyle İngiliz vatandaşı sayılması gerektiğini söyleyerek İngiliz elçiliğinden kendisini İstanbul'dan çıkarmasını isteyen Afgani bu amacına ulaşamamış, 1897'de İstanbul'da ölmüştür.

118 Afgani'nin verdiği cevap ve Ernest Renan'ın cevaba cevabı yine Türköne'nin eserinde yer almaktadır. Bkz. *A.g.e.*, s. 55-66 ve s. 67-73.

### *Afgani'de sömürgeci Batı karşıtlığı*

Afgani Mısır'da Muhammed Abduh'la tanışmış ve onunla birlikte sürgün yıllarında Paris'te *Urvet'ül Vuska* dergisini yayınlamıştır. Bu dergi, Afgani ve Abduh'un görüşlerinin en açık ifadelerini taşır. Künyesinde ikisinin adı geçse de *Urvet'ül Vuska*'daki görüşler daha çok Afgani'ye aittir.[119] Dergide kalkış noktası Doğuluların gerilemiş oldukları gerçeğidir.

"Dergi Niçin Yayınlandı" başlıklı yazıda derginin amacı şöyle özetleniyordu:

> Dergi, Doğululara ihmalleri yüzünden gerileyip çöktüklerini, sorumluluklarını gücü yettiğince açıklayacak; yitirilenleri telafi etmek ve gelmesi muhtemel olan belalardan korunmak için ne gibi yollar izlemeleri gerektiğini gösterecektir.[120]

Avrupa tehlikesi gittikçe kendini daha yakından ve daha güçlü bir şekilde hissettirdikçe Müslümanların kendilerine gelmesi, toparlanarak Avrupa'ya direnebilecek bir güce dönüşmesi aciliyet kazanmaktadır. Dergi buna çare aramaktadır: "Bu topluluğu dağınık halden birliğe yöneltecek uyarıcı bir haykırış var mıdır?"[121]

Afgani'de temel tema mücadele çağrısıdır. Tehdit Avrupa'dır ve Avrupa, (Hıristiyanlık değil) İslâm'ı tehdit etmektedir. Bir din olarak İslâm değil, özünü ve itici gücünü İslâm dininin oluşturduğu "bir uygarlık olarak İslâm"[122] tehdit altındadır.

---

119 Paris'te yayınlanan derginin ilk sayısı 13 Mart 1884'te çıkmış, sekiz ay sonra on sekizinci sayısı ile birlikte dergi kapanmıştır. Kapakta Afgani "Siyasi Şef", Abduh ise "Başyazar" olarak geçmektedir. Bkz. Afgani ve Abduh, "Takdim", *Urvet'ül Vüska*, s. 25 ve 27. Dergide yayınlanan yazıları kimin yazdığıyla ilgili olarak Muhammed Abduh'un şöyle dediği rivayet olunmaktadır: "*Urvet'ül Vuska*'daki tüm fikirler, Afgani'nindir, bu konuda benim hiçbir dahlim yoktur. İfadeler ise benimdir, burada da Afgani'nin bir kelimelik de olsa herhangi bir rolü yoktur." Bkz. İşcan, *a.g.e.*, s. 57. Mehmet Âkif tarafından çevrilip *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlanan Muhammed Abduh imzalı pek çok yazı *Urvet'ül Vuska*'dan alınmıştır. Bu nedenle bu yazıların da Afgani'ye ait fikirleri temsil ettiği gözönünde bulundurulmalıdır.

120 Afgani ve Abduh, "Dergi Niçin Yayınlandı", *UV*, s. 77.

121 *A.g.e.* s. 89.

122 Afgani 19. yüzyılda gelişen "medeniyet" kavramından etkilenmişti. Avrupa uygarlığıyla ilgili Guizot'nun kendi konferanslarından oluşan kitabını oku-

Tehdidin Hıristiyanlık değil de Avrupa oluşu anlaşılır bir şeydir; bunu açıklarken Afgani neredeyse Avrupa-merkezcilik, oryantalizm.. gibi sonradan geliştirilecek kavramları peş peşe sayacak gibidir. Aşağıdaki satırlarda "dinî taassup" yerine rahatlıkla "Avrupa-merkezcilik" konulabilir. Ancak Afgani baktığı şeyi "dinî taassup" olarak görmekte ısrar edecek ve haliyle sonunda ortada "bir gariplik" olduğu sonucuna varacaktır:

> "[Avrupalılar] başka dinlerden olanları, Avrupalıların yardımcısı ve himayesi altında yaşamak zorunda olanlar olarak görürler. Sanki Hıristiyanların dışında kalanlar insan değil, sahipsiz ve güdülmesi gereken hayvanlar durumundadır. Bu durumun, onlarda yalnız dine bağlı olanlardaki özel bir hal olduğu sanılmamalıdır. Materyalistler, hiçbir dine bağlı olmayanlar, hatta *Allahsızlar, dinî taassup konusunda dindarlarla yarışırlar*. Dinî asabiyeti güçlendirmek için emek harcamaktan kaçınmazlar. Bari hakkı tanısalar ve o noktada dursalar! Fakat, bu konuda hak, hukuk tanımaz ve onu rahatça aşarlar. Avrupalıların dinî taassup konusundaki bağlılıkları çok gariptir. [abç.][123]

Avrupa medeniyetinin karşısına İslâm'ı da bir medeniyet olarak koyan bu anlayış, doğal olarak İslâm medeniyeti içinde yer alan gayrimüslimleri de kucaklamak durumundadır. Nitekim Afgani de İslâm dininin, hatta İslâm medeniyetinin savunucusu rolünden öte bir role soyunmuş, Batı'ya karşı Doğu'yu savunmuştur. "Dergi Niçin Yayınlandı" yazısında, sözü edilen "Batı'ya karşı Doğu'cu" tavır net olarak ortaya konulmuştur. Doğululara hitap edilmektedir: "Doğu halklarının sorunlarıyla ilgili olarak Allah'ın yardımıyla yalnızca doğruyu söylemek istiyoruz." Arkasından "güçlü Batı halkları-zayıf Doğu halkları" ayrımı yapıldığı ve umut verici bir gelişme olarak yeni yeni ortaya çıkan "Do-

---

muştu. Bu kitap 1877'de Arapçaya çevrilmiş, Afgani bu çeviriye bir önsöz yazması için Abduh'u teşvik etmişti (Hourani, *Arabic Thought*.., s. 114). Nitekim Afgani'de rastlanan "Biz Müslümanların dinlerinden başka ayırt edici bir özelliği yok" (Afgani ve Abduh, "İslâm Birliği", *UV*, s. 170) şeklindeki totolojik ifadeler, aynı anda hem bir uygarlıktan hem de bir dinden söz ettiği göz önünde bulundurulunca anlaşılır olmaktadır.

123 Afgani ve Abduh, "Taassup", s. 135.

ğu bölgelerinde halkların kurtuluş ve özgürlük isteği"nin takdir edildiği görülmektedir. Buradaki anlatımda Müslümanlar yalnızca, eziyet çeken Doğu halkları arasında, tahammülleri tükenen ve bu nedenle öne çıkan bir "halk" olarak yer almaktadır.[124]

Zaman zaman Afgani'nin Hindistan, Afganistan ve İran'daki Müslümanları da dahil etmek üzere "Doğulular" sözünü İslâm dünyası anlamında kullandığı görülmektedir. Ama kimi örneklerde de "Batı"nın tersi olarak Doğu'yu kastettiği açıktır. Örneğin Afgani'nin bir yazısı yine Müslümanlarla sınırlı olmayan bir dilekle biter: "Allah'ın cömertliğinden istediğimiz, sadece Müslümanların değil, bütün Doğuluların güzel emeklerinin hayırlı eserlerle neticelenmesidir."[125]

Afgani'nin gözünün önündeki en büyük tehlike İngiltere'dir; İngiltere'nin zulmüne uğrayanlar arasında Hintliler, Çinliler, Burmalılar gibi pek çok Doğulu halk vardır.[126] Derginin hemen her yazısı İngiltere'nin sömürgeci politikalarından söz etmekte, pek çok yerde İngilizlerin Doğulu insanları ikinci sınıf insanlar olarak gördüklerinden ve İngilizlerce Müslüman halka yapılan zulümden söz edilmektedir. Doğu için Rusya İngiltere'den daha büyük bir tehlike arz ettiğinde Afgani İngiltere'yle aradaki gerilimi azaltma eğilimi göstermiş, işbirliğine yönelmiştir. Ancak bu geçici eğilim Afgani'nin düşüncesindeki İngiliz karşıtlığını sakatlamaya yetmemektedir.[127]

*Urvet'ül Vuska* Doğu dergisi olmaya aday bir dergi görünümündedir. Derginin bazı yazıları Farsçaya[128] ve Hintçeye çevrilmekte[129] ve Afgani de bu dillerdeki gazeteleri takip etmektedir.[130] Derginin pek çok yazıda defalarca tekrar edilen ama-

124 Afgani ve Abduh, "Dergi Niçin Yayınlandı", s. 67-70.

125 Afgani ve Abduh, "Kaza ve Kader", s. 153.

126 Afgani ve Abduh, "Vehim", *UV*, s. 266.

127 Hourani, *Arabic Thought*.., s. 113.

128 Afgani ve Abduh, "İranlıların Afganlılarla Birleşme Çağrısı", (Haberler Kısmı), *Urvet'ül Vuska*, s. 221.

129 Afgani ve Abduh, "Hindistan Basını", (Haberler Kısmı), *Urvet'ül Vuska*, s. 432.

130 Afgani ve Abduh, "Basın Özgürlüğü ve Sömürge", (Haberler Kısmı), *Urvet'ül Vuska*, s. 513-515. Sonradan *Urvet'ül Vuska*'daki bazı yazılar Osmanlıcaya da çevrilmiştir.

cını bir kez daha belirtmek gerekirse, *Urvet'ül Vuska* "genelde Doğu halklarını, özellikle de İslâm halklarını uyarmak için inşa edilmiştir."[131] "Neden özellikle Müslümanlar" diye sorulduğunda sorunun cevabı "derginin yazarları Müslüman olduğu için" değildir. Afgani ağırlıklı olarak Müslümanların hedef alınmasını, yabancıların sömürdükleri topraklarda nüfusun çoğunluğunu oluşturmalarına dayandırmaktadır.[132] Müslümanlar arasında da en çok Mısır'la ilgilenilmektedir. Bir haberde Mısır'ın önemi yine Doğu'yla ilişkili olarak verilmiştir. Buna göre "Mısır Doğu'nun hem anahtarı hem sürgüsüdür." İngiliz sömürgeciliğinin en zayıf noktası Mısır'dır.[133]

Afgani'nin pek çok yerde çelişen yazıları, açıklamaları, davranışları bu sömürgecilik karşıtı Doğucu yaklaşım çerçevesinde ele alındığında daha tutarlı bir hale gelmektedir. Onun için sömürgecilere karşı alınan tutum ve vatanseverlik, materyalistler arasında bir derecelendirmeye gitmesi için önemli bir ölçü olarak da kullanılmıştır. *Dehriyyun'a Reddiye* adlı eseri materyalistleri hedef alan bir eserdir. Burada Afgani Doğulu materyalistlerle Batılı materyalistleri bir tutmamıştır. Batılı materyalist daha kabul edilebilir sınırlar içindedir. Çünkü dinini terk edip materyalist olduğunda bile vatanseverliği devam etmektedir. Halkının ilerlemesi ve savunulması için canını bile vermeye hazırdır. Oysa Doğulu öyle değildir. Doğulu materyalistler (örneğin Sir Seyyid Ahmed Han) dinlerini terk etmekle birlikte halkın vatanseverlik duygularını da zayıflatmakta, yabancı boyunduruğuna girmeleri için çaba sarf etmektedirler.[134]

---

131 Afgani ve Abduh, "İngiliz Gazeteleri ve Urvet'ül Vuska", (Haberler Kısmı), *UV*, s. 376. Derginin Doğulu halkların savunusunu yapmak üzere yayınlandığı pek çok kez tekrar edilmektedir. Bkz. Afgani ve Abduh, "Urvet'ül Vuska Ücretsiz Dağıtılıyor", (Haberler Kısmı), *UV*, s. 410; Afgani ve Abduh, "Hindistan Basını", s. 432; Afgani ve Abduh, "UV Mısır ve Hindistan'da Yasaklandı", (Haberler Kısmı), *UV*, s. 447.

132 Afgani ve Abduh, "Urvet'ül Vuska", (Haberler Kısmı), *UV*, s. 429.

133 Afgani ve Abduh, "Anlaşma", (Haberler Kısmı), *UV*, s. 503.

134 Afgani ve Abduh, "Hindistan'daki Materyalistler", (Haberler Kısmı), *UV*, s. 568.

### *Afgani'de ilerlemenin aracı olarak din*

Afgani'nin dine yaklaşımı sosyolojiktir. Belirli bir dinle ilginin ötesine geçerek, dinin toplumsal rolü üzerine düşündüğü görülür.[135] Bu düşünce, haliyle dinin "yarar"larını sayması noktasına varır. Bu yararların "neye yarayan yararlar?" olduğuna bakıldığında gelişme, ilerleme, kalkınma, tekâmül vb. gibi kavramlarla karşılaşılır. Ona göre toplumlar en üst uygarlık seviyesine ulaşmak konusunda bir yarış halindedir.[136]

Dinin ifade ettiği anlamı açıklarken Afgani'nin gözünde hep daha ileride olan Avrupa ve gerilemekte olan, uyuşmuş ve uyandırılması gereken İslâm vardır. Nadir eserlerinden biri olan *Dehriyyun'a Reddiye*'de "Dinin İfade Ettiği Anlam" başlığı altında getirdiği açıklamalar sürekli olarak bu durumu anlatmaya ve Müslümanları uyandırmaya yönelik açık ve örtük mesajlar içermektedir. Şöyle ki dinin yararı insana üç inanç ve üç haslet* aşılamasındandır. Söz konusu üç inanç (i) insanın yeryüzü halifesi olarak en yüce varlık olduğu inancı, (ii) her din mensubunun kendi ümmetinin en hayırlı ümmet, diğerlerinin ise sapıklık ve batıllık üzere olduğu inancı[137] ve (iii) in-

135 Afgani'nin bazı yazılarında konuşurken, düşünürken "sosyal kurallara" bağlı kaldığını daha açık ifadelerle dışa vurduğu görülür. Örneğin milli dayanışmaya karşı dinsel dayanışmayı savunurken "Sadece ırk taassubu ile övünmekte aklın hangi esasına dayanıyorlar?... hangi sosyal kurala uymaktadırlar?" Bkz. Afgani ve Abduh, "Taassup", *UV*, s. 131.

136 Afgani dinin "halkları ve kabileleri tekâmül ve kalkınma yolunda ilerlemeye, mutluluğun zirvelerine ulaşmaya teşvik edici rol" oynadığını söyler. Afgani'de dinin çürütücü ve çözücü unsurları toplumdan uzaklaştırması, fesadı bertaraf etmesi, kötülükleri def etmesi bu asli rolün yanında ek yararlar olarak görülür. Ancak Afgani cennetin ya da dinî emirlerin adını anmamaktadır ya da andığında da konunun merkezinde değildir. Açıkçası dini öteki dünyadan bağımsız, dünyevi bir mesele olarak ele almaktadır. (Bkz. Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye: Natüralizm Eleştirisi*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 25-28.) Afgani'ye göre "En kötü bir din bile, insanlık âlemine birtakım yararlar sağlayabilir. İnsanlığı bazı alanlarda ilerletebilir." *A.g.e.*, s. 87.

(*) Sözcük anlamı ile haslet insanın yaradılışından gelen özelliği, huyudur. Afgani'ye göre din insan aklına üç inanç ilkesi ve üç haslet kazandırmıştır. Hasletler din tarafından insanın ruhlarına nakşedilmiştir. Toplumlar bunları tarihten miras alırlar.

137 *Reddiye*'de yer alan bu ikinci "inanç" son derece ilginçtir. Burada "ümmet" olarak anılan şeyin daha sonra bazı tercümelerde "millet" olarak çevrildiği gö-

sanın kemal düzeyine erişmek için yaratılmış olduğu inancıdır.[138] Buradaki rekabetçi-ilerlemeci yaklaşım hemen görülebilir. Afgani'nin hasletleri açıklamasında da aynı motif hâkimdir. "Üç haslet"ten ilki olan utanma duygusunu açıklarken verdiği örnek son derece ilginçtir. Bu örnekte öğretmen, rahatlıkla Avrupa ilerlemesi karşısında Afgani'nin ezik ruh halini ve utancını temsil ettiğini düşünebileceğimiz öğrenciye, "derslerinde arkadaşlarının seni geçmesinden, onların gerisinde kalmaktan utanmıyor musun?" der.[139]

İkinci haslet olan emanete gelince, dar anlamıyla emanet insanlar arası ilişkilerin ve mübadelenin ruhudur, güven duygusudur. Ancak Afgani bunu daha çok yönetimle ilişkilendirir. Utanma duygusundan mahrum olanların cezalandırılması, suçtan caydırılması ve toplumun temel sosyal ihtiyaçlarının giderilmesi için güvenilir bir yönetim zorunludur. Güven duygusu devletin belkemiğidir. Ancak güvenilir bir devlet yönetimi, toplum içinde birlik duygusunu canlı tutabilir. Birlik duygusu canlı tutulduğunda "bir topluluğun diğer topluluklara karşı üstün bir pozisyon" kazanması gerçekleşir.[140] Nihayet üçüncü haslet olan doğruluk da Afgani için biraz zorlama bir biçimde bireylerin ve toplumun rekabet gücünün artırılmasıyla ilişkili görülür.[141] *Dehriyyun*u, yani natüralistleri eleştirirken onların ortaya attığı "bozguncu" bir tezin üzerinde özellikle durur. Bu "bozguncu" teze göre dinlerin biri diğerine, toplumların biri ötekine üstün değildir. Yani toplumların biri için diğerine kıyasla daha onurlu bir pozisyon yoktur ve her toplum daha üstün olmadığını ifade etmekle yükümlüdür. Afgani'nin dinin, hangi din olursa olsun yararlı olduğunu söylerken görececi bir yaklaşımla çok fazla sorunu olmayacağı ve dolayısıyla söz konusu "bozguncu" teze de

rülecektir: "kendi milletinin en hayırlı millet, diğerlerinin ise sapıklık ve batıllık üzere olduğu inancı." Bkz. Türköne, *Cemaleddin Afgani*.., s. 121.

138 Afgani, *Dehriyyuna*..., s. 25.

139 *A.g.e.*, s. 32.

140 *A.g.e.*, s. 35.

141 Yaşamak için mücadele etmelidir, mücadele için bilgi gerekir, bilgi eğer doğru ise bir anlam ifade eder... gibi. Bkz. *A.g.e.*, s. 36-37.

çok fazla karşı çıkmayacağı beklenirken bu şekilde tepki vermesi ilginçtir. Ancak Afgani'nin düşüncesinin önemli bir bileşeni göz önüne alındığında tepkisi anlaşılabilmektedir. Afgani için bu tezin bozguncu olmasının sebebi varacağı tehlikeli noktadır: *İlerlemenin durması*.[142] Hemen fark edilebileceği gibi bu, teorik bir karşı çıkış değil, tehlikeli sonuçlardan yola çıkan araççı bir eleştiridir. Zaten Afgani'nin düşüncesinin en belirgin yönü sistemli bir teoriden ziyade gözüne belirli bir sonucu kestirmiş bir eylem planı olmasıdır. Zira durmadan felsefenin önemini anlatan biri olsa da Afgani bir felsefeci değil, zamanı olmayan bir ihtilalcidir: "Zaman dar, mesele ise çok önemlidir. Bu uyuşmuş milleti hangi ses ayağa kaldıracak?"[143]

Afgani Avrupa'yı gelişmeye götüren bilimsel düşünceleri onaylarken bu ilerlemeyi dinle ilişkilendirmektedir. Bu nedenle Avrupa'daki modern düşüncelerin de dinle bağlantılı olduğunu iddia eder. Böyle olunca İslâm cenahında yapılması gereken sadece Hıristiyanlığın yerine İslâmiyet'i koymak olacaktır.[144] Dine verdiği önem nedeniyle Afgani dinle bağdaştıramadığı Voltaire ve Rousseau'yu reddeder, onları sapkınlıkla suçlar. Ona göre yukarıda açıklanan üç inanç ve üç hasleti temel alan Fransız toplumu saygın bir toplumdu; ta ki bu iki "sapık natüralist" ortaya çıkana kadar.[145] Bunların yüzünden Fransızlar iyi Hıristiyanlar olmaktan çıkmışlardır ve sonunda da Fransız Devrimi gerçekleşmiştir. I. Napolyon sayesindedir ki Fransızlar yeniden İsevî inançlara sarılmış ve böylece biraz toparlanmışlardır.[146] Ancak natüralistlerin etkileri tam silinemediğinden Fransa, Almanya karşısında onur kırıcı bir yenilgi almış ve bugünkü duruma düşmüştür. Neyse ki Fransa'da inanmış Hıristiyanlar inisiyatifi yeniden ele almışlardır. Yoksa ko-

142 *A.g.e.*, s. 39-40.

143 Afgani ve Abduh, "Ümmetin Geçmişi...", s. 97.

144 Bunun için İslâmiyet'in bir Luther'e ihtiyacı olduğunu düşünen Afgani, Kiddie'ye göre bu rol için en uygun kişi olarak kendini görmekteydi. Bkz. Kiddie, *Cemaleddin...*, s. 113.

145 Afgani, *Dehriyyun'a...*, s. 63-64.

146 *A.g.e.*, s. 63-66.

münistler Fransa'yı ele geçirecek ve tüm uygarlık kazanımlarını yok edeceklerdi.[147]

Afgani'nin Voltaire ve Rousseau'ya verdiği bu tepki anlaşılır değildir. Çünkü dini, "hakikate" ulaşmanın yolu olarak değil de uygarlaşmanın yolu olarak gören, hakikate ulaşmak konusunda daha çok bilime kulak veren ve dini yararlı oluşu itibariyle salık veren Afgani'ye kıyasla Voltaire çok uç bir noktada değildir. Nitekim Afgani ve Abduh'un açtığı yoldan giderek Selefîliğe ve oradan da Arapçılığa varacak olan sonraki kuşakların, söz konusu isimlere tam tersi bir anlam yükledikleri görülecektir. Selefî ağabeylerini takip ederek vaizlerin verdiği vaazların çağın gerisinde kaldığını ve ıslah edilmesi gerektiğini iddia eden Selahattin Kasımî (öncü selefîci Cemaleddin Kasımî'nin kardeşi ve Arapçıların ileri gelenlerinden biri), çağdaş vaizlere örnek olarak Victor Hugo, Voltaire ve Rousseau isimlerini verecektir.[148]

Sonradan Afgani'nin "dinsiz" olduğu da ileri sürülecektir. Özellikle Ernest Renan'a verdiği cevapta din ile bilimi sürekli savaşan kötü ve iyi güçlermiş gibi ortaya koyan Afgani bu yargıyı doğrulayacak deliller sunmaktadır.[149] Ancak bu yargı doğru olsa bile önemli değildir. Zira Afgani istediği amaca ulaşmış, Arapların nezdinde, Avrupa'yla başa baş rekabet edebilecek bir İslâm uygarlığının yaratılması için atılacak bir ilk adım olarak dinde ıslahatı, sonradan hiç çıkmamak üzere gündeme sokmuştur.

### *Bir etkinlik olarak İslâmiyet*

İslâm'ın gerileyişini genel bir ilkeye bağlamak gerektiğinde bu ilke Avrupalıların ilerleyişini de açıklamak durumundadır. Afgani'nin kafasında önemli yer işgal eden bir sorudur bu: İslâm, aklı öne çıkaran, ilerlemeyi teşvik eden, zafere, fethe ça-

147 *A.g.e.*, s. 66.

148 Commins, *a.g.e.*, s. 203.

149 Türköne Renan'a yazılan reddiyeden yola çıkarak Afgani'nin dinsiz olduğu sonucuna varanlar arasında Kedourie ile Cemil Meriç'in isimlerini vermektedir. Bkz. Türköne, *Cemaleddin*.., s. 75.

ğıran bir din iken Müslümanlar zayıflamış; buna karşılık Afgani'nin görüşüne göre adeta bir uyuşukluk dinine sahip olan Hıristiyanlar ilerlemiştir. Bu nasıl olmuştur?

> Krupp toplarını, Martini tüfeklerini nasıl yaptı? Kalelerini sağlamlaştırıp gemilerini nasıl güçlendirdi? Nasıl oldu da bunlar, Müslümanların ülkelerinde değil de Hıristiyan ülkelerde gerçekleşti? Bu askerî güçler, barış dininde olanların değil de Müslümanların elinde gerçekleşmesi gerekli güçler değil midir?[150]

Afgani'ye göre İslâm'ın gerileyişinin sebebi Müslümanların dinin esaslarını bırakması, ihmal etmesi ve ona aslında olmayan *bidat*leri sokması; dolayısıyla dinlerinin bozulmasıdır.

> Ümmetin ortaya çıkış sebebi, yükselmesini sağlayan etken din ise; düşüşü ve ortadan yok oluşu, şüphesiz dinin esaslarını bırakması, arkaya atması ve ona aslında olmayan bidatleri sokmasıdır.[151]

Buna karşılık Hıristiyanların başarılı olmasının sebebi ise dine daha çok bir aksesuar olarak bakılması, İncil'in çok okunamaması, Roma'nın savaşçı geleneklerinin devralınması, sonuç olarak yine dinlerinin bozulmasıdır.[152] Birinin dininin bozulması felakete götürürken, diğerinin dininin bozulması başarıya götürmüştür. Bu noktadan yola çıkan Afgani'ye göre Müslümanlar cenahında yapılması gereken, dinî esaslara geri dönmektir.

Kur'an ve sahih hadise dönüş; bu temel kaynakların kullanılmasında aklın kullanılması, dolayısıyla içtihat kapısının açılması; dinin *bidat*lerden temizlenmesi, taklidin bırakılması; mezhep ayrılıklarının giderilmesi; ulemanın toplumsal rolünün yeniden tanımlanması... gibi temel ilkeler Afgani tarafın-

---

150 Afgani ve Abduh, "Müslümanlık ve Hıristiyanlık", *UV*, s. 106.

151 Afgani ve Abduh, "Ümmetin Geçmişi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi", *UV*, s. 98.

152 *A.g.e.* Hemen fark edilebileceği gibi Afgani'nin Hıristiyanlıkla ilgili bu görüşleri *Dehriyyun'a Reddiye*'de yer alan ve yukarıda özetlenen görüşleriyle çelişmektedir.

dan savunulmuş ve öğrencisi olan Abduh tarafından geliştirilmiştir. Yukarıda Abduh'un görüşleri bağlamında bu düşüncelere değinilmişti. Bu nedenle burada, dinde ıslahata dair bu görüşlerin asıl öncüsünün Afgani olduğunun belirtilmesiyle yetinilecektir. Buna karşılık Afgani'nin düşüncesinin ayırt edici bir yönü İslâm'ın onun için etkinlik, yani eylemde bulunma anlamına gelmesi, bir uyanışı gerçekleştirmek üzere İslâm'ın bu yönüne vurgu yapmasıdır.[153]

Afgani İslâmiyet'te Sünni, Şii, İsmaili, Zeydi, Vehhabî, Harici... gibi mezheplerin hiçbirinin *cebriyye*yi kabul etmediğini söylemektedir. *Cebriyye* insanın iradesine yer vermeyen bir inançtır. İnsanın bütün eylemlerini kendi iradesinin dışında yaptığını, buna zorunlu olduğunu, iradenin hiç işe karışmadığını ileri sürmektir. Oysa Afgani *cebriyye*'ye inanan küçük bir zümre dışında hiçbir Müslümanın davranışlarında seçme gücünün kendisinden tam olarak alındığına inanmadığını söylemektedir. Müslümanlar bir cüz'i iradeye sahip olduklarına inanırlar. Sevabı ve günahı yaratan budur. Böylesi bir iradeye sahip oldukları için hesap vereceklerdir. Afgani *cebriyye*cilerin hicretin 4. yüzyılında ortadan kaybolduklarını söylemekle birlikte hâlâ etkileri olduğunu düşünmektedir. Oysa "kaza ve kader inancı"nın "*cebriyye* çirkinliğinden" kurtarılması gerekmektedir. Bu gerçekleştiğinde, işte o zaman, arkasından cesaret ve ilerleme, yiğitlik ve sağlam karakterlilik gelir. Böylesi bir irade tanıyan bir iman, insanı sebat etmeye, zorluklara göğüs germeye, tehlikelere karşı koymaya alıştırır. "Hatta bu iman canını feda etmeye, bütün hayat nimetlerinden vazgeçmeye de götürür."[154]

Afgani, İranlı Keyhüsrev, Büyük İskender, Cengiz Han ve Napolyon Bonapart'ı "kaza ve kader"e inanarak küçük ordularla büyük fetihler yapmış olan kişilere örnek olarak verir. Bugün "en ufak bir fiskede bile canı yanan" Müslümanların ihtiyaç duydukları şey tam da bu inanç temelinde oluşmuş bir ruh halidir.[155]

---

153 Hourani, *Arabic Thought*..., s. 128.

154 Afgani ve Abduh, "Kaza ve Kader", *UV*, s. 143-145.

155 *A.g.e.*

Eğer bir inanç ve düşünüş sistemi insanları inançlarını somutlaştırmaya, eyleme yöneltmiyorsa o zaman o, yalnız görünüşte bir inanç sistemidir; gerçekte ise hiçbir önemi olmayan, sadece ara sıra hatırlanan bir inanç ya da düşüncedir.[156]

"Bir kavim içinde bulunduğu durumu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez (*Rad*, 13/11)" ayeti hem Afgani'nin hem de onun pek çok takipçisinin sık başvurduğu ve sloganlaştırdığı bir ayettir. Afgani'ye göre Kur'an Müslümanları sınırlarını korumaya, ülkelerini savunmaya, düşmanlarını yenmeye yöneltmektedir.[157] Bir insan "Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın... (*Enfal*; 60)" ayetini okuduğunda bu dinin, onun emirlerine bağlanan insanlara, yabancılara boyun eğmek şöyle dursun, bütün dünyaya karşı zafer kazanmak arzusu içinde hareket etmelerini, bunun için gerekli araçları elde etmek üzere kimsenin çalışmadığı kadar çalışmaları gerektiğini emrettiğini fark eder. İslâm şeriatı her türden bahsi yasaklamış, yalnızca binicilik ve atıcılık konusunda bahse girilmesine cevaz vermişse, bunun nedeni Allah'ın savaş tekniklerinin öğrenilmesine önem vermesidir.[158]

Afgani halihazırda Müslümanların ve İslâm devletlerinin içinde bulunduğu durumu bütün açıklığıyla ortaya koyup acımasızca eleştirse de ümitsizliğe yer vermez: "İçimizde ümitsizliğe yer yoktur. Ümmette henüz hayat belirtileri vardır. Umutlar gerçekleşecektir."[159]

*Urvet'ül Vuska*'daki bazı yazılarda Afgani'nin karşısına aldığı kişiler arasında yalnızca sömürgeci Avrupa ya da dine *bidat*leri sokmak suretiyle İslâm'ı gerileten ulema ya da belirsiz bozguncular değil, daha özel olarak Tanzimatçılar ya da Mısırlı reformcular da vardır. Kimi zaman adlarını anmadan "onların" giyim kuşamlarını, yaşam biçimlerini hedef alır,[160] kimi zaman "okullar açmakla hastalıktan kurtulunacağını düşünmek" za-

156 Afgani ve Abduh, "Müslümanların Gerileyişi ve Nedenleri", *UV*, s. 114.

157 Afgani ve Abduh, "Müslümanlık ve Hıristiyanlık...", s. 109-110.

158 *A.g.e.*, s. 105.

159 Afgani ve Abduh, "Müslümanların Gerileyişi...", s. 118.

160 Afgani ve Abduh, "Ümmetin Geçmişi, ....", s. 95.

vallılığından söz eder, yaptıkları reformların ümmete uymadığını gördükleri halde sabır ve kararlılık vazetmelerini hedef alır; kimi zaman ise açıkça Osmanlı ve Mısır eğitim kurumlarının hiçbir olumlu sonuç vermediklerini söyler.[161]

Aslında sürekli olarak bir şeyler yapılması gerektiğini söyleyen, bilimleri öğrenmeye, ilerlemeye çağıran Afgani'nin yapılan reformları eleştirmesi çelişkili gibi görünmektedir. Nitekim Afgani bir yerde Osmanlıların "yeniden diriliş" çabası içinde olduklarını söyleyerek takdir edici ifadeler kullanır.[162] Afgani aslında reform fikrini değil, bunun dayandığı moral değerlerin İslâmî olmayışını eleştirmektedir:

> Ümmet, kendisine tamamen yabancı bu ilimleri anlamaktan, bunların tohumlarının nasıl atıldığından, nasıl geliştirildiğinden, ya da dal budak salıp genişlediğinden, hangi su ile sulanıp hangi toprak ile beslendiğinden, bunların başlangıç ve sonuçlarından tamamen habersizdir.[163]

Afgani'ye göre önemli olan Batılı bilimlerin özünü kavramak, insanlarda onları kavrayacak yetenekler geliştirmektir.[164] Bu olmadığı müddetçe söz konusu olan "taklit" olacaktır. Bilim ve teknolojilerini taklit etmenin yanı sıra ahlâkları da taklit edildiğinde çöküş kaçınılmazdır. Nitekim bunu yapanlar "ken-

161 Muhalifler de bu eleştirilerden paylarını alırlar: "Bazıları ümmetin içine düştüğü bozuklukları, gazeteler yayınlayarak düzeltebileceklerini sanıyorlar." *A.g.e.*, s. 91.

162 Afgani ve Abduh, "Kaza ve...", s. 152-153.

163 Afgani ve Abduh, "Ümmetin Geçmişi...", s. 92. 1882 tarihli bir yazısında Afgani söz konusu sorunu daha somut olarak "felsefe ruhu"nun olmayışı olarak adlandırmıştır. Bir ülkede bilim var, ama felsefe yoksa, halihazırdaki bilimler o ülkeyi en fazla bir asır ayakta tutmaya yeter. Bilimler ancak felsefe ile birlikte etkin olabilirler. Osmanlı ve Mısır reformları altmış yıl önce başladıkları halde başarılı olamadılarsa bu felsefe ruhunun eksikliğindendir. Eğer felsefe ruhu olsaydı alınan modern bilimler Osmanlı'da tutunur, Avrupa'dan bağımsızlaşırdı. Dışarıya öğrenci göndermek, içeriye öğretmen davet etmek biterdi. İlk Müslümanlarda bilim yoktu, ama işte bu felsefe ruhu vardı. Bkz. Cemaleddin Afgani, "Lecture on Teaching and Learning", *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghânî"*, Nikkie R. Keddie (der.), Farsçadan İngilizceye çev. N. Keddie ve Hamid Algar, University of California Press, Berkeley, 1968, s. 104-105.

164 *A.g.e.*, s. 95.

di ümmetleri arasında bile birer hilkat garibesine" dönmüşlerdir.[165] Afgani'ye göre Rusya karşısında Osmanlıların başına gelen Fransızların başına gelenle aynıdır. Osmanlı ordusunu yöneten komutanların ve toplumda bazı ileri gelenlerin kalplerinde yer eden düşünce natüralizmdi. Natüralizmi çağdaşlaşma sanıyorlardı. Ama aslında böylece "onurla yükseltilmiş Osmanlı binasına" ihanet etmişlerdi.[166]

İslâm'ın etkinlik yönüne yapılan bu vurgu, Afgani için militanlığın anahtarıdır. Değişim gereklidir; değişim modern bilimleri içerecek şekilde olmalıdır; değişim İslâmî değerlere bağlı kalmalı ve dinamizmini ondan almalıdır; ve nihayet bunu İslâm emretmektedir.

### *İslâmî dayanışma*

Uyanışın bir ayağı dinin üzerindeki ölü toprağının kaldırılması ise bir diğeri de Müslümanlar arasında dayanışmanın canlandırılmasıdır. Afgani için dayanışmanın en doğru, en etkili olanı dinî dayanışmadır. Ama tek dayanışma türü bu olmadığı gibi, diğer dayanışma türleri zararlı da değildir. Ayrı ayrı kişileri, farklı kabileleri birliğe yönelterek bir fayda ortaya çıkaracak olan herhangi bir güç, ister kaynağı din olsun, isterse soy olsun yararlı ve etkilidir. Din bağı da soy bağı da "Allah vergisi"dir ve bu bağlar sayesinde pek çok büyük işler başarılmıştır. "Aralarında soy yakınlığı olanların, karşılıklı ihtiyaçları gidermek için yardımlaşmaları ile dinî yakınlığı olanların aynı şekilde hareket etmeleri arasında akıl için zerrece fark yoktur."

Örneğin Afgani misyonerlerinin başına bir şey geldiğinde Avrupalıların gösterdiği dayanışmaya imrenerek bakar. Bunun için Afgani'nin, emperyalistler arası dayanışmayı Hıristiyanlar arası dayanışma olarak görmesi ve emperyalistler arası rekabete gözünü kapaması gerekmiştir. Emperyalistler arası rekabeti, geliştirici ve ilerletici bir rekabet olarak görmüş olması mümkündür.

---

165 *A.g.e.*, s. 93.

166 Afgani, *Dehriyyun'a...*, s. 66-67.

Afgani'nin Avrupalılar arasında gördüğü dayanışmaya karşı duyduğu takdir hisleri şu pasajda belirgindir:

> [Hangi milletten olduğuna bakılmaksızın Doğu'nun herhangi bir yerinde bir misyonere] insanoğlunun hiçbir zaman kurtulamadığı tecavüzlerden biri isabet edecek olursa; hemen bütün Batı dünyasını feryat ve figan sesleri doldurur. Hepsi, Batı'yı kuşatan dinî atmosferle birleşerek "Kalkınız, ne duruyorsunuz, çok önemli bir hadise oldu, çok büyük bir felaketle karşılaştık, toplanınız, bu belayı hep birlikte savalım ve bir daha tekrarlanmaması için gerekli tedbirleri eksiksiz alalım, din bu işten yara almasın!" diye bağrışırlar. Bütün Batı toplulukları, aralarındaki ırk farklılıklarını, karşılıklı nefretlerini, siyasi düşmanlıklarını, aralarındaki bütün ihtilaflı konuları bir tarafa bırakır; müşterek düşmana karşı ortak bir tavır alırlar. Yakınlaşıp kaynaşırlar; bütün savaş ve siyaset güçlerini yönlendirmekte birleşirler ve kendi dinlerinden olanı koruyabilmek için çabalarlar. İsterse o kişi dünyanın çok uzak bir noktasında olsun ve aralarında hiçbir ırk bağı olmasın, fark etmez.[167]

Batı'nın bu dayanışması Afgani için tatmin edicidir ve geçmişte yaşanmış olan da şu anda yeniden kurulması gereken de budur. Aynı yazıda Afgani yukarıdaki paragrafın son cümlesindeki "dünyanın çok uzak bir yerlerindeki dindaş" imgesini, yapılması gerekenin bu olduğunu vurgulamak için tekrar edecektir:

> En sağlam bağ olan dinî bağlılık iplerine sarılın! O bağ etrafında, Arapla Türk, İranlı ile Hindistanlı, Mısırlı ile Faslı toplanmışlardı. İçlerinden biri, kendisinden çok uzaklarda bile olsa bir kardeşine isabet eden felaketten üzüntü duyardı.[168]

* * *

Afgani Avrupa'nın millet esasına göre örgütlendiğini ve bunun ona büyük bir gelişme olanağı verdiğini fark etmişti. Oysa, Afgani'ye göre, Müslümanların gücü dinsel dayanışmadan gelmekte-

167 Afgani ve Abduh, "Taassup", s. 134.
168 *A.g.e.*

dir. Nitekim milliyetçilik, Doğu'ya bir Batılı komplosu olarak girmiş ve bazılarınca dinî bağlılığın yerini alması için çalışılmıştır. Böylece Avrupa, Doğu'nun üstesinden gelebilmek, onu sömürebilmek için dinsel bağlılığı ortadan kaldırmak istemiştir. Ona göre dinî asabiyeyi ortadan kaldırıp yerine ırkî asabiyeyi koyma projesi böyle bir komplo ile gündeme geldi ve Doğu'da bunun taraftarı olan Müslümanlar da türedi. Aslında bu konuda Avrupalılara yardımcı olan bu Müslümanlar başarılı olsalar, o kadar zararlı olmazlardı. Dayanışma bir başka şekilde yaşamış olurdu. Ama bu şahıslar dinî asabiyeyi ortadan kaldırdıkları halde yerine ırkî asabiyeyi koyamamışlardır. "Bunların durumu, kendisine başka bir barınacak yer hazırlamadan oturduğu evi yıkan kimsenin durumu gibidir. Dolayısıyla hayatın her türlü saldırısına karşı barınaksız bir halde açıkta yaşamaya mecbur oldular."[169]

Anlaşılacağı gibi Afgani bir millet düşüncesine yabancı değildir.[170] Irkçılığı yererken aslında ırk ya da benzeri bağlılıkları anladığını da göstermektedir. Zira Afgani'ye göre "adaletli olsalar bile başkasının hükmünü kabullenmek insan nefsinin ağrına gider."[171]

Müslümanlığa bakıldığında milletlerin durumu şöyledir:

> Arap Türk'ün menfaatinden nefret etmez. Acem Arap'ın egemenliğini kabulden çekinmez. Hintli Afganlının emrine girebilir. Hiçbir Müslümanda bu yüzden yüzünü ekşitme görülmez. [Ama] başındaki idareci şeriat sınırlarından sapar ve kendi hakkı olmayan noktalara el atarsa, işte o zaman kalplerde sıkıntı oluşur. Böyle bir idareciye saygı yitirilir. İdarecinin kendi kavmi bile onu bir yabancı gibi görmeye başlar.[172]

---

169 Afgani ve Abduh, "Taassup", s. 132-133.

170 Sati el-Husri Afgani'yi eleştirirken milletlere yaklaşımının bu yönünü sık olarak kullanacak, buna dayanarak panislâmist olmadığını söyleyecek, hatta Türk milliyetçilerinin Afgani'yi Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli bir şahsiyet olarak gördüğünü ekleyecektir. Bkz. Tibi, *a.g.e.*, s. 238-239. Afgani gerçekten de Türk Ocakları tarafından yayınlanan *Türk Yılı*'nda bu şekilde tanıtılmıştır. Bkz. Akçuraoğlu Yusuf, "Türklük Fikri, Türkçülük Cereyanı, Türk Ocakları", *Türk Yılı*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1928, s. 330-333.

171 Afgani ve Abduh, "Irkçılık ve İslâm", *UV*, s. 82.

172 *A.g.e.*, s. 84.

Bununla birlikte Afgani'nin yaptığı vurgu "taassubu" İslâm için kullanmanın en iyi, en doğru yol olduğu yönündedir. Çünkü soya dayalı asabiyet çatısı altında bireyler arasındaki gerilimler azaltılıp dayanışmaya dönüştürülürken, aynı şey din çatısı altında daha üst bir düzeyde, bu sefer ırklar arasında gerçekleştirilmektedir.[173]

Afgani'nin asıl ilgilendiği İslâm ülkelerinin geri kalma sebepleri, Avrupa'dan gelen tehdide karşı nasıl tedbir alınabileceği ve bunun için ne tür birlikler kurulabileceğidir. İslâmî dayanışmanın önceliği dışında Afgani'nin bu konuda çok net bir şey söylemediği belirtilmelidir. Ancak Afgani, İslâm birliği derken bunu tek bir egemen devletin sınırları içine hapsetmemektedir. Tek bir İslâm devleti kurmak ya da ilk zamanların birleşik halifeliğini diriltmek istediğini gösteren herhangi bir emare yoktur.[174] Siyasi yapı *Müslümanlar arasında sıkı bir dayanışma yaratmak* açısından değerlendirilmelidir. Milli duygular da aynı şekilde, *eğer Müslümanlar arasında güçlü bir bağ oluşturuyorsa* yararlı, dinsel dayanışmayı ikame ediyorlarsa zararlıdır. Afgani kararında bir taassup* önermektedir.[175]

Aynı şey Osmanlı Devleti için de geçerlidir. Osmanlı impa-

---

173 Afgani ve Abduh, "Taassup", s. 127.

174 Hourani, *Arabic Thought...*, s. 116.

(*) Burada taassup sözcüğü asabiyet'ten türetilmiş olarak düşünülmelidir. *Urvet'ül Vuska*'da taassup "kendi aile, akraba, vatan, din ve milletini koruma ve savunma gayreti" olarak açıklanmaktadır. Bkz. Afgani ve Abduh, "Taassup", s. 124.

175 *A.g.e.*, s. 126-127. Afgani'nin somut bir olay karşısındaki tutumu bu konudaki düşüncelerini daha açık olarak ortaya koymak için yardımcı olacaktır: 1884 yılında bazı Iran gazetelerinde Afganlılara yönelik birleşme çağrıları yapıldığında Afgani her iki halkın Fars dili temelinde "tek ağacın iki dalı" olduklarını söyleyerek bu girişime destek vermiştir. Ancak Afgani bu bağın İslâmiyet'e girmeleriyle birlikte daha da kuvvetlendiğini söylemiş ve eğer şimdi birleşirlerse bunun Islâm birliği için büyük bir katkı olacağını belirtmiştir. Birleşme çağrısı yapan Iranlılara Afgani ibret verici Almanya örneğini vermiştir. Almanlar farklı farklı dinî düşüncelere sahiptiler. Bu farklılıklar onları siyasi yönden zayıflattı ve siyasi bir birlik oluşturmakta güçlük çekmelerine sebep oldu. Avrupa onların sözlerine itibar etmez oldu. Ama akılları başlarına gelip milli birliği önemsediklerinde güçlerini yeniden kazandılar. Kısa bir süre sonra da Avrupa'nın yöneticileri ve siyasi dengenin en ağır taşı haline geldiler. Afgani ve Abduh, "İranlılar'ın Afganlar'la Birleşme Çağrısı", s. 221-226.

ratorluğu İslâm'ı eski gücüne kavuşturacak gibi midir? Müslümanlar arasında bir birliği, bir dayanışma ruhunu yaşatacak gibi midir? *Urvet'ül Vuska*'da Osmanlı Devleti'nin Müslüman ülkeler arasında İslâmî bir dayanışmaya öncülük etmediği için suçlandığı görülmektedir: "Osmanlıların Fas'ta, Fas'ın da Osmanlı ülkesinde bir elçisinin bile bulunmaması garip değil mi? Osmanlı Devleti'nin, Afganlılarla ve diğer Müslümanlarla doğru dürüst bir bağ kurmaması biraz tuhaf olmuyor mu?"[176] Üstelik Afgani bir sonraki yazısında bunun neden önemli olduğunu da açıklamaktadır: "Osmanlı Devleti, Hindistanlıların gönüllerindeki büyük yerinden dolayı oldukça güçlü ve etkin. Hindistan'daki İngilizlerin gelecekleri Osmanlı'nın elinde. İngilizler bundan oldukça korkuyorlar."[177] Nitekim Afgani biri *Urvet'ül Vuska*'nın yayınına başlamasından önce, biri de sonra olmak üzere iki kez II. Abdülhamid'e yazdığı mektuplarla Osmanlı Devleti'ni inisiyatif almaya çağırmış, işbirliği önermiştir.[178]

İstibdat rejimleriyle ilgili olarak Afgani'nin görüşleri orijinal değildir. İstibdat altında yaşayan halkın refahının yöneticinin iyi niyetine ve yeteneklerine kaldığını belirtmekte, riskli bir yönetim olarak ortaya koymaktadır.[179] Ancak Afgani'nin, yönetimin iyi ya da kötü oluşunu yöneticinin niteliklerine bağlayan, şahsi yönetimin zararlı olabileceğini sadece ima eden bu çekingen eleştirisi abartılmamalıdır.[180] Afgani ilkesel olarak meşrutiyetçi değildir. "Bütün hayatı el-Farabi'nin nadir olarak görülen "filozof kral" idealine karşılık olarak teklif ettiği hükümdar ve filozofun arkadaşlığındaki gibi, İslâm'ın ihyası için beraber ça-

176 Afgani ve Abduh, "Müslümanların Gerileyişi...", s. 115.

177 Afgani ve Abduh, "Hak Sahibi...", s. 119.

178 Jacob M. Landau, *Pan-İslâm Politikaları: İdeoloji ve Örgütlenme*, çev. Nigar Bulut, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 35-39.

179 Afgani ve Abduh, "Halk ve Müstebit Yönetici", *UV*, s. 219-220.

180 Keddie 1879'da Afgani'nin meşrutiyetle ilgili hiç de çekingen sayılamayacak konuşmalarından söz etmektedir. Ancak Afgani cumhuriyetçilik ve meşrutiyetin en iyi hükümet şekilleri olduğunu söylediği bir yazısında dahi "hükümetin icraatı, şeklinden daha önemlidir" görüşünü ortaya koymuştur. Bkz. Keddie, *a.g.e.*, s. 125.

lışabileceği Müslüman bir hükümdar aramakla geçti." Bununla birlikte Afgani, İslâmiyet'te azınlıkta olan bir görüşü, adaletsiz yöneticiye karşı halkın başkaldırma hakkını savunmuştur.[181]

### *Arap uyanışında Afgani'nin etkisi*

Bir güç olarak ortaya çıktıkları zamanlarda Vehhabîlerin dış dünyayla bağlantısı kısıtlıydı; hem mücadeleleri hem de ufukları itibarıyla daha çok Arabistan yarımadasıyla sınırlı olan bir hareketti. Sonradan Vehhabîler de dünya politikasının içinde yer almışlardır. Buna karşılık Afgani "Doğu sorununun" içinde doğmuş, motivasyonunu bu sorundan almış ve mücadelesini ve hedeflerini aynı çerçeve içinde belirlemiştir. Onun istediği, Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümüne son vermek üzere, Doğulular arasında en kalabalık halk olarak gördüğü Müslümanların, İslâm'ı Avrupa gibi güçlü bir *uygarlık* haline getirmesi ve herhangi bir siyasi form içinde Avrupa tehdidinin üstesinden gelmesidir. Müslümanlar bunu ancak özü bozulmamış bir İslâm *din*inin dinamizminden yararlanarak yapabilirlerdi. Özü bozulmamış İslâm ise aklı öne çıkaran, bilimle çelişmeyen ve inananlarını çalışmaya, başarmaya, güçlü olmaya yönelten bir İslâm'dır. Afgani'nin bütün diğer yazıları ve eylemleri hiç değişmeyen bu temel üzerinde, kısa vade taktikleri olarak; zamanın gereklerine göre salınan, pragmatik düşünceler ve eylemler olarak görülebilir.[182]

Bu düşünceler zinciri pek çok yeni düşünce için verimli bir zemin oluşturmaktadır. Afgani tarafından dinsel reform ile toplumsal ve siyasal uyanış arasında bir bağ kurulmuştur. Nitekim Afgani'den etkilenerek farklı düşünceler geliştirmiş ve uyanışa katkılar sağlamış pek çok düşünür ve siyaset adamı ortaya çık-

181 Hourani, *Arabic Thought*.., s. 117.

182 Afgani'nin Mason localarına katılması da pragmatizmine bağlı olarak değerlendirilmelidir. Abduh Afgani'yle birlikte mason localarına girişlerini şöyle açıklamaktadır: "Benim Seyyid Cemaleddin ile bu cemiyete girmem, sosyal ve politik amaçlarımıza ulaşma çabamıza cemiyeti kullanmak içindi, ben onu yıllarca önce terk ettim ve bir daha da asla geri dönmedim." Bkz. İşcan, *a.g.e.*, s. 37-38.

mıştır. Bunlar arasında elli yıl sonra Mısır ulusunun lideri olacak olan Sa'd Zağlul da bulunmaktadır.[183] Afgani'nin en meşhur öğrencilerinden Abduh dinsel reform üzerine yoğunlaşmış, Arap dili ve eğitim gibi alanlarda çalışarak kültürel bir reform gerçekleştirmeye çalışmıştır. Afgani ve Abduh'un dinsel ıslahata dair fikirlerinden etkilenenler arasında sonradan tamamen laik düşüncelere sahip halefleri çıkmıştır. Görüşlerine aşağıda ayrıntılı olarak değinilecek olan Abdurrahman Kevakibî dinsel ıslahat düşüncesinin yanında, Müslümanların birliği düşüncesini de devam ettirmiş, bu birlik içinde Araplara özel bir önem atfetmek suretiyle yeni bir yönelişe girmiştir.[184]

Abduh'a göre Mısır'da bulunduğu sıralarda Afgani tek başına adeta bir rönesans yaratmıştı. Afgani'nin verdiği "dersler öylesine etkili olmuştu ki onun teşvikiyle gazetelerde birçok ilmi, edebi yazılar birdenbire artıvermişti. Bunları gözden geçiren bir şahıs, o gün için Mısır'da bir fikir ve basın hürriyetinin tüm karakteristik özelliklerini bulabilir, insanı hayrete düşüren bir fikri çoğulculuğu ve hürriyeti mütalaa edebilirdi."[185]

Düşüncelerini yaymak için daha çok sohbet ve tartışma şeklinde bir yöntem kullanan Afgani bu yöntemle çok sayıda aydını etkilemiş, Mısır'da siyasi gazeteciliğin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Çevresindeki aydınları gazeteler yayınlamaya ve düşüncelerini yaymaya teşvik etmiştir. 1870'lerin ortasında Mısır'da Afgani'nin etkilediği gazeteler basının çoğunluğunu oluşturmaktadır ve bu dönemde kamuoyu ilk defa politik olarak bilgilendirilmiştir.[186] Abduh'a göre Afgani etkisinde-

183 Hourani, *Arabic Thought..*, s. 109.

184 Mümtaz A. Fargo, *Arab-Turkish Relations from the Emergence of Arab Nationalism to the Arab Revolt: 1848-1916*, University of Utah, 1969, (yayınlanmamış doktora tezi), s. 138.

185 İşcan, *a.g.e.*, s. 32. Afgani'nin basın yayına verdiği önem *Urvet'ül Vuska*'daki şu sözlerden anlaşılmaktadır: "İnsanlık dünyası düşünce ve söz dünyasıdır. Doğru düşüncelerin kitap, dergi ve gazetelerde yayınlanması, halkın kültürlenmesi ve eğitimi için en önemli faktörlerden biridir. Bu faktör ayrıca onların hayatlarını olumsuz etkileyecek unsurları ortadan kaldıracaktır. Eğer aydınlar dinî sınırlara riayet ederek yazıp çizmeye ve konuşmaya başlarlarsa, başarılarına Allah Teala kefil olacaktır." Bkz. Afgani ve Abduh, "Iranlılar'ın...", s. 225.

186 Keddie, *a.g.e.*, s. 115-116.

ki basının yayınlarına kadar Mısırlılar, hükümdarlarıyla, onun emirlerine boyun eğmek dışında bir ilişkileri olabileceğini düşünmemişlerdi.[187] Bu gazetelerin önemli bir kısmı da Mısır'da yaşayan Suriyeliler tarafından çıkarılmaktaydı. Görüşleri, hayatı ve kişiliği ile ilgili olarak önemli tartışmalar yaşansa da Afgani'nin Mısır'daki etkisinin büyüklüğünü pek az kimse reddetmiştir. Mehmed Akif'e göre "Bugün [1910] hıtta-i Mısriye'de menafi'-i İslâm'ı müdafaa eden ne kadar hamiyetli kalem varsa hepsi Cemaleddin'in saye-i terbiyesinde yetişmiştir." Afgani binlerce "dest-i muharrir, binlerce dimağ-ı mütefekkir" hediye etmiştir.[188] Afgani'den etkilenen gençler arasında yalnız Müslümanlar değil, Yahudi Yakub Sannu' ile Hıristiyanlardan Edib İshak, Selim Nakkaş, Louis Sabuncu, Şibli Şumeyyil ve Selim el Anhuri gibi öncü gazeteci ve düşünürler de vardır.[189]

Afgani'nin etkisi Arap dünyasıyla sınırlı kalmamıştır. "İran'da Meşrutiyet devrimi tarihçileri, onun devrimin ortaya çıkışındaki pay ve etkisi konusunda görüş birliği içindedirler."[190] Türkiye'de *Sırat-ı Müstakim* ve onun devamı niteliğindeki *Sebil'ür Reşad* dergileri Afgani'ni görüşlerinden etkilenmişlerdi.[191]

187 Zadeh, *a.g.e.*, s. 49.

188 Aktaran Alaattin Yalçınkaya, *Cemaleddin Efgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, 2. baskı, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 62.

189 Keddie, *a.g.e.*, 112-116

190 İnayet, *Arab Siyasi...*, s. 97.

191 Afgani'nin İran üzerindeki etkisine dair pek çok kaynak gösteren Hamid İnayet, onun İstanbul üzerindeki etkisi üzerine kaynak gösterememektedir. İnayet "Türkiye'de Meşrutiyet ve terakki düşüncesinin ortaya çıkışı, özellikle eğitim ve öğretim temelleri konusu onun adının defalarca anılmasıyla birlikte gündeme getirilmiştir" (*a.g.e.*) derken, bu yargısına kaynak olarak Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı eserini göstermektedir. Oysa Berkes bu eserinde Afgani'nin adını genellikle onun bir sahtekâr olduğunu göstermek üzere anmıştır. (Bkz. Berkes, *a.g.e.*) Afgani ancak çok sonraları yurtdışında faaliyet gösteren Jöntürkleri ya da 1908 sonrası İslâmcıları etkilemiş olabilir. Nitekim yukarıda Afgani'nin yazılarının yayınlandığı İslâmcı dergiler 1908 sonrasında yayınlanmış olan dergilerdir. Kimi kaynaklar Jöntürklerin Afgani'nin evindeki sohbetlere katıldığını ve onun görüşlerinden fazlasıyla etkilendiklerini belirtmektedir. 1897'de bir Jöntürk gazetesi Afgani'yi 'İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bir rükn-i mühimmi ve mürşid-i kâmili' olarak anmaktaydı. (Bkz. Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 121-122) Bütün bunlara karşılık "meşrutiyet ve terakki düşüncesinin ortaya çıkışı" ya da "eğitim ve öğretimin temelleri" gibi Osmanlı çağdaşlaşmasının temeli olan bir alanda Afgani'nin etkisinden söz edilmesine ve-

Afgani edebiyatın amacını yeniden tanımlamak suretiyle bu alanda da önemli bir etki bırakmıştır. Halihazırdaki edebiyattan rahatsızlığını dile getirmiş ardından edebiyatçılara şöyle bir öğütte bulunmuştur:

> Edebiyat, ancak herhangi bir ulusun âdetlerini düzeltmek, duygularını eğitmek, doğruları göstermek, yanlışlıklardan kaçındırmak için kullanılan bir sanattır. [Müslüman şair ve yazarlardan] ricamız, medenî ulusların edebiyatçılarının veya en azından çağdaşlarının, edebiyatta izledikleri yolu izlemeleridir. Ancak, bu takdirde onların edebî güçleri akıcı lisanları ve zekâlarının İslâm Ümmetine faydası dokunabilir. Şiirlerinde durgun kafaları uyarıp benlikleri harekete geçirmeli ve Müslümanlarda kaybolmuş olan iyi değerlere tekrar can vermelidirler.[192]

Afgani'ye göre edebiyat halka hizmet etmeli ve onların ihtiyaçlarını göstermeliydi. Böylece insanların yaşam deneyimlerine dayanan yeni bir edebiyat türünün oluşmasında da Afgani'nin önemli bir etkisi olmuştu.[193]

## İslâmcılıktan Arapçılığa: Abdurrahman el-Kevakibî

### *Abdurrahman el-Kevakibî*

Nisan 1902'de Reşit Rıza tarafından çıkarılan *el-Menar* dergisinde *Mekke'de 1316'da (1898/99)Yapılan İslâmî Diriliş Kongresinin Karar ve Tartışma Tutanağı* yayınlanmaya başlandı. Bu tutanakların yayınlanması Şubat 1903'e kadar devam etti. Daha sonra da tutanaklar kongreyi düzenleyen cemiyetin adı olan *Umm el-Kura** adıyla kitap halinde yayınlandı. Tutanaklardan anlaşıldığına göre kongreye, İslâm dünyasının her köşesinden

---

sile olabilecek bir kanıt mevcut değildir. Afgani'nin Türk siyasal yaşamı üzerindeki etkileri ile ilgili bir çalışma için bkz. Yalçınkaya, *a.g.e.*

192 Afgani ve Abduh, "Bir Edebiyat Öğüdü", *UV*, s. 452-453.

193 Fargo, *a.g.e.*, s. 133.

(*) Kentlerin Anası anlamına gelen bu deyim Mekke'nin adlarından biridir.

gelen, iyi eğitim almış 22 seçkin delege katılmış ve bir cemiyet kurmuşlardı. Bu cemiyet 1316'de Mekke'de İslâmî uyanışın ihtiyaç duyduğu şeyleri tartışmak üzere toplanmış ve oturumların sonlarına doğru kimi delegelerce halifelikle ilgili radikal görüşler ileri sürülmüştü.

Tutanakların yayınına başlanması bazı kesimlerde bir heyecan yarattı, çünkü kimse böylesi bir gizli cemiyetten haberdar değildi. Tabii Kahire'deki Fransız elçisinin bu kongreden ve kongreyi düzenleyen *Umm-el Kura* cemiyetinden haberdar olmaması garip olurdu. Nitekim Kahire'deki elçi, kitabın ortalıkta göründüğü sıralarda *Umm'el Kura* cemiyetinin *20 yıl önce* halifeyi hal'etmek ve yerine önceki Mısır Hidivi Tevfik'i getirmek üzere kurulduğunu rapor etmişti. Elçiye göre cemiyetin *bir şubesi* Mekke'de kurulmuştu, Tevfik'in ölümünden sonra cemiyet dağılmış ve Mekkeli üyeler buradaki Büyük Şerifin destekçisi olmuşlardı. Elçi cemiyetten arta kalanların şimdi Jöntürklerle işbirliği içinde padişahı korkutup kendisine karşı suikast hazırlığında olan destekçileriyle birlikte cemiyetin hâlâ var olduğuna inandırmak istediklerini ekliyordu. Ama raporunun muhatabına cemiyetin artık olmadığı ve Mısır'da bir tabanının da olmadığı güvencesini de veriyordu.[194]

Ancak Fransız elçinin rapor ettiği cemiyet hiçbir zaman kurulmadı. Söz konusu *Umm'el Kura* cemiyeti de, kongre de, kongrenin tutanakları da Abdurrahman el-Kevakibî'nin hayal ürünüydü. Gazetedeki yazılarında böylesi bir kurgu yapmış, böyle bir cemiyet kurulsa ne olurdu, neler tartışılırdı gibi soruları sormak suretiyle kendi fikirlerini beyan etmiş, böylece değişik bir edebi tarz denemişti. Nitekim halifelik iddiasında olduğu rivayet edilen Mısır Hidivi Abbas Hilmi, Kevakibî'nin anlatım gücünden büyülenerek ve muhtemelen "yeni bir halife" fikrini de beğendiğinden, kendisine bunun propagandasını yapmak üzere 50 Mısır Pound'u maaş bağlamıştı.[195]

194 Tauber, *a.g.e.*, s. 31. Bu cemiyetin fiilen toplandığından Lothrop de Staddart ve Carra de Vaux gibi başka yazarlar da söz etmektedir. Bkz. İnayet, *Arap Siyasi...*, s. 195.

195 Tauber, *a.g.e.*, s. 26.

* * *

Halepli soylu bir aileden olan Abdurrahman el Kevakibî[196] (1854-1902) çocukluğunun geçtiği Antakya'da Türkçe öğrendi ve babasının yönettiği Halep'teki Kevakibîye Medresesi'nde okudu. Bu arada Farsça da öğrenmişti. 22 yaşına geldiğinde Halep'in Türkçe ve Arapça yayınlanan resmî gazetesi *Fırat*'ta yazar olarak çalışmaya başladı. 1878'de Seyyid Haşim el Attar ile birlikte *eş Şehba* gazetesini yayınlamaya başladı. Bu, Halep'te yayınlanan ilk Arapça gazetedir.[197] Kevakibî *eş Şehba*'yı çıkarmadaki amacını şöyle açıklıyordu:

"Halk gazetelerinin üzerine düşen bütün görevleri yerine getirmek: olayların perde arkasını ve görevlilerin fena işlerini ifşa etmek, bu yetkililere memleketin ihtiyaçlarını göstermek ve iyiyi öğretmek uğruna gerekenleri yayınlamak, hem eğitimde hem de siyasette bilinçli insanlar çevresini genişletmek."[198]

Bu gazete kısa bir süre sonra, sonradan sadrazam olacak olan Halep valisi Kıbrıslı Kâmil Paşa tarafından kapatıldı. Ancak Kevakibî bir yıl içinde yeniden bir başka gazete çıkarmaya başladı. 1879'da çıkarttığı bu ikinci gazete olan *el İtidal* yine yetkililerin baskısına uğradı ve bu sefer vali Cemil Paşa tarafından kapatıldı. Her iki gazetede de Kevakibî reformların yetersizliğinden dem vurmuş, valileri eleştirmişti.[199]

Kevakibî gazeteciliğe ara vererek çeşitli idari görevlerde çalışmaya başladı. 1881'de resmî matbaanın fahri müdürü oldu,

196 Tauber Kevakibî'nin Kürt olduğunu söylerken (*a.g.e.*, s. 25), Ammara onun Arap ve eşraftan olduğunu belirtmektedir. Bkz. Muhammed Ammara, *Abderrahman el Kevakibî: Şehid el Hurriyya ve Müceddid el Islâm*, Dar ül Müstakbel el Arabi, Beyrut, 1984, s. 21-34. Aşağıda yer alan biyografik bilgiler Ammara ve Tauber'den alınmıştır. Bkz. Tauber, *a.g.e.*, s. 25-26; Ammara, *a.g.e.*

197 *A.g.e.*, s. 21-22.

198 Caesar Farah, "Cencorship and Freedom of Expression in Ottoman Syria and Egypt", *Nationalism in a Non-national State: The Dissolution of Ottoman Empire*, William W. Haddad ve William Ochsenwald (ed.), Ohio State University Press, 1977, s. 157.

199 *A.g.e.*, s. 23. *eş-Şehba* ve *el-İtidal* gazetelerinin tüm sayılarının tıpkıbasımları şu eserin ekinde mevcuttur. Mesud Kırdahi (der.), *elKevakibî: Vesaik Tenşer Evvel Merra* [*el-Kevakibî: İlk Kez Yayınlanan Belgeler*], Müesseset el' Fikr el'Ebhas ve'n Neşr, Beyrut, 1984.

ardından Adliye Nezareti'nin emriyle Ticaret Mahkemesi'nde âzâ olarak bulundu, 1892'de Halep Ticaret Odası başkanı oldu, ardından Vilayet Şer'iye Mahkemesi başkâtipliği, arazi satışından sorumlu resmî bir kurulun başkanlığı gibi görevlerde bulundu.[200] Bir ara bağımsız avukatlığa benzer bir şekilde, kimilerinin "hürriyet arzuhalcisi" dediği bir iş yapmaya başladı.[201] Bütün bu süreç içinde yönetimdeki bozuklukları, yolsuzlukları sergilediğinden her seferinde kendisini valinin hafiyeleriyle çevrili olarak buldu. Kevakibî bu durumu öylece kabul etmemişti. Diğer bazı Haleplilerle birlikte valiyi merkezî hükümete şikâyet etmiş, sonuçta 1885'te İstanbul'dan bir soruşturma komisyonu gönderilmişti. Kevakibî şikâyetçileri kendisi örgütlemişti. Bu hareket karşısında vali Kevakibî ve yandaşlarını kendisine suikast hazırladıklarını öne sürerek hapse attırmış, ancak İstanbul'dan gelen komisyonun müdahalesiyle Kevakibî ve arkadaşları birkaç gün sonra bırakılmıştı.[202]

Bu olaylar şehirde Kevakibî'nin popülaritesini arttırdı ve 1892'de kısa bir süre için Halep belediye başkanı olarak tayin edildi. Demiryolu yapmak (yakınlardaki demiryollarını Halep'e uzatmak), Antep yakınlarındaki bir nehrin suyunu Halep'e getirtmek, Asi nehrinin suyundan elektrik üretmek gibi projeler geliştirdi ama uygulayamadı ve istifa etti.[203] Bir İstanbul seyahatinden sonra Halep'e dönüşünde tütün ticaretiyle uğraşmaya kalkıştı, ama başarısız oldu. Halep Şer'i mahkemesinin başkâtibi olarak yine idareye döndü fakat vali ile kadının bir entrikası sonucunda işten el çektirildi. Başka makamlara atandı ama görüşleri nedeniyle yine yetkilileri karşısında buldu. Vali kendisine karşı entrikalarını arttırdı ve Ermenileri onun tarlalarını yağmalamaya teşvik etti. Kevakibî 1899'da gizlice Halep'ten ayrıldı ve Mısır'a gitti. Mısır'a varışından kısa bir süre sonra *el-Müeyyed* gazetesi Kevakibî'nin *Tabai el İstibdat* (*İstibdat'ın Doğası*) adlı kitabını yayınladı. Öyle görünü-

200 Ammara, *a.g.e.*, s. 25-26.

201 *A.g.e.*

202 Tauber, *a.g.e.*, s. 25.

203 Ammara, *a.g.e.*

yor ki Kevakibî bu kitabı da *Umm-el Kura*'yı da Mısır'a göç etmeden önce, Halep'te yazmış, varır varmaz yayınlanması işine girişmişti.[204]

Kevakibî'nin kitaplarının imparatorluğa girmesi yasaklandı. Ancak Kevakibî Hidiv'in bağladığı maaşla Arap hilafeti propagandası yapmak üzere 1901'de Arap ülkeleri, Doğu Afrika ve Hindistan'ı kapsayan altı aylık bir seyahate çıktı ve döndükten üç ay sonra öldü. İki kitabına bir sonuç yazıyordu, ancak yayınlayamadı.[205]

### *Kevakibî'nin istibdat eleştirisi*

Kevakibî'nin "Eğer emrimde bir ordu olsa 24 saatte Abdülhamid hükümetini yıkarım" dediği rivayet olunmaktadır.[206] Nitekim *Tabai el İstibdat* adlı kitabı açıkça Abdülhamid adı zikredilmemiş olsa da ve kitabın girişinde herhangi tekil bir müstebidi konu edinmemiş olduğunu yazsa da açık ki doğrudan doğruya baskıcı Abdülhamid rejimini hedef almıştı. *Tabai el İstibdat* konusu bütünüyle siyasi olduğundan kimi yazarlara göre türünün ilk örneğidir.[207] Kitabını yazdığı sıralarda Keva-

---

204 Kevakibî'nin kitaplarını nerede yazdığı uzun süre tartışılmıştır. Zira, Silvia Haim, Kevakibî'nin *Umm-el Kura*'daki görüşlerinin W.S. Blunt'un *The Future of Islam* adlı 1882 tarihli eserinden alındığını iddia etmiştir. (Silvia G. Haim, *Arab Nationalism: an Antology*, University of California Press, Berkeley ve Los Angles, 1964, s. 25) Kevakibî herhangi bir Avrupa dili bilmemektedir. Haim'e göre Kevakibî Mısır'a gidip Abduh'un çevresinde yer aldığı sıralarda Blunt'un görüşlerinden haberdar olmuş olmalıdır, çünkü Abduh Blunt'un yakın arkadaşıdır. Ancak Bassam Tibi'ye göre Sati el Husri *Umm el Kura*'nın Halep'te yazıldığını ikna edici bir şekilde ortaya koymaktadır (bkz. Tibi, *a.g.e.*, 8. Bölüm, 49 no'lu dipnot). Aynı şekilde Ammara'nın eserinde de kitapların Halep'te yazıldığını ortaya koymaya çalışan uzun bir çalışma yer almaktadır. (Bkz. Ammara, *a.g.e.*, s. 34) Buna karşılık Silvia Haim'in, Kevakibî'nin *Tabai el İstibdat* adlı eserinin Vittoria Alfieri'nin *Della Tirannide* adlı kitabının hemen hemen aynısı olduğu şeklindeki diğer iddiası (Haim, *Arab Nationalism:..*, s. 25) pek yıpratılamamıştır. Çünkü bu kitap 1897'de Jöntürkler tarafından Türkçeye çevrilmiştir, dolayısıyla Kevakibî'nin kitaptan haberdar olması ihtimal dahilindedir. Bkz. Tibi, *a.g.e.*, 8. Bölüm, 50 no'lu dipnot.

205 Tauber, *a.g.e.*, s. 26.

206 Haim, *Arab Nationalism:..*, s. 26.

207 İnayet, *Arap Siyasi..*, s. 183.

kibî de yeni bir şey yapmakta olduğunun farkındaydı. Ona göre Avrupa ve Amerika'da doğrudan siyasetle ilgili çok eser verilmiş, hatta siyaset biliminde bir ihtisaslaşma doğmuştu. Doğu'da daha az olsa da Türklerin arasında benzeri eserler görülmeye başlanmıştı. Bunların başında Ahmet Cevdet Paşa ve Namık Kemal gelmektedir. Araplar arasından daha da az kişi çıkmıştı. Bunların arasında adı anılmaya değecekler Tahtavi, Tunuslu Hayrettin Paşa, Ahmed Faris, Selim el-Bostani ve Mebus el-Medeni idi.[208]

Kevakibî kitabında istibdadı tanımlamaya çalışır. İstibdat nedir; din, ahlâk, bilim, terbiye ve ilerleme ile ilişkisi nedir ve nihayet istibdattan nasıl kurtulunur, gibi sorular cevap bulmaya çalıştığı sorulardır. Kevakibî istibdadı tanımlamadan önce Arapçada istibdadı ya da onun karşıtını tanımlayan, istibdatla ilgili olan sözcükleri sıralar.

Ona göre istibdad *İst'ibad* (köle edinme), *i'tisaf* (doğru yoldan sapma, yolsuzluk yapma), *tasallut* ve *tahakküm* sözcükleriyle karşılanmaktadır. Bunların karşıtı ise *müsavat* (eşitlik), *hüsn-ü müşterek*, *tekafuu* (denk olma) ve *sulta-i amme*'dir. Müstebit bir kişi ya da hükümeti tanımlamak için Arapçada *cabbar* (zorba), *tağıya* (azgın), *hâkim bi emruhu* (başına buyruk) ve *hâkim-i mutlak* sıfatları kullanılır. Müstebit olmayan bir hükümeti ifade etmek içinse *adalet*, *mesuliyet*, *mukayyeda* (sınırlanmışlık), *düsturiyye* (anayasallık) sözcükleri kullanılır. İstibdada maruz kalanlar için *üsera* (esirler), *müstasğirin* (aşağılanmışlar) ve *müstenbitin* (istibdat altında yaşayanlar) sözcükleri kul-

208 Burada Kevakibî'nin ismini andığı Mebus el-Medeni diye meşhur bir Arap âlimi ya da siyasetçisi mevcut değildir. Muhtemelen bu uydurma bir isimdir. Kevakibî'nin *Umm-el Kura* adlı hayal ürünü eserinde adı geçen delegelerden biri el-Muhakkik el Medeni'dir. (Bkz. *El A'mal el Kâmila Lil Kevakibî* [*Kevakibî'nin Toplu Eserleri*] Muhammed Cemal el Tahhan (haz.), El Merkez Dirasât el Vehda el Arabiyya, Beyrut, 1995, s. 278.) Muhtemelen Kevakibî bu isme gönderme yapmaktadır. Kevakibî'nin eserlerini derleyen Muhammed et-Tahhan buradan yola çıkarak bu ismin *Umm el-Kura*'nın daha önce yazıldığına delil oluşturduğunu söylemektedir. Bkz. Kevakibî, *a.g.e.*, 29 no'lu dipnot. (El-Kevakibî'nin toplu eserlerinin derlendiği yukarıda anılan derlemede yer alan *Umm el Kura* adlı kitap aşağıda *UK* olarak, *Tabai-el İstibdat* adlı kitabı ise *TI* olarak kısaltılarak anılacaktır.)

lanılırken istibdada maruz kalmayanlar için özgürler, *abah*, *ahya* ve *ağza* sözcükleri kullanılır.[209]

Sonuç olarak "istibdadın tarifi şöyledir: ... fiilen ya da hükmen dizginleri elinde tutarak reayanın durumu ile ilgili tasarrufta bulunan, hesap verme ya da eleştirilme korkusu duymayan mutlak yönetimdir. Açmak gerekirse bu hükümet şeriata, kendi benzerlerine ya da halkın iradesine uygun olarak tasarrufta bulunmak zorunda değildir."[210]

Kevakibî'ye göre istibdat belirli bir yönetim şekliyle ilgili değildir, yöneticilerin seçimle işbaşına geldiği yönetimler (meşrutiyet ve cumhuriyet) de dahil olmak üzere her türlü yönetim istibdada dönüşebilir. Bununla birlikte Kevakibî'nin Abdülhamid'i hedef aldığı açıktır. Sözgelimi en yüksek istibdat derecesini tarif ederken "ferd-i mutlak, orduya hükmeden ve dinî otoriteyi de elinde bulunduran hükümet" demektedir.

Kevakibî'ye göre müstebitler her zaman için bir şekilde kendilerini dinle ilişkilendirmişlerdir. Çünkü dinî öğretiler ve semâvi kitaplar insanları akılların kavrayamayacağı büyük bir güçten korkmaya çağırır. Müstebitler benzeri bir korkunun kendilerine de yönelmesini sağlarlar.[211] Tarih kendisi için kutsal sıfatını kullanmayan ve böylece Allah ile ortaklığa kalkışmayan bir müstebit bulunmadığını göstermektedir. Dinin bozulması siyasetin bozulması ile olmuştur; müstebitlerin ulemaası dini çarpıtmışlardır:[212]

> Allahım bu müstebitler ve onların şürekâsı dini senin indirdiğin dinden farklı bir hale büründürdüler, velâ havle velâ kuvvete illâ bik.[213]

Siyasal istibdat dinsel istibdattan doğmaktadır. Çoğu din, insanları din görevlilerinin kölesi haline getirirken İslâmiyet demokrasi ile aristokrasi arasında siyasi özgürlüğün kurumla-

209 *TI*, s. 437.
210 *A.g.e.*
211 *TI*, s. 443-444.
212 *TI*, s. 448.
213 *TI*, s. 449.

rı üzerine inşa edilmiştir. Hakiki İslâm'da dinî liderler halkı kontrol altında tutmazlardı, oysa İslâm'ın ruhuna aykırı olarak şimdiki durum günümüz Müslümanlarının harap hallerinin nedenidir.[214]

Ardından Kevakibî Afgani'yi takip ederek dinde reform yapılmasının önemini vurgular. Ona göre her şey dinî ıslahla başlayacak, ancak bundan sonra siyasette reform yapılabilecektir. "Bütün siyaset uzmanlarına göre dinin ıslah edilmesi siyasetin ıslah edilmesinin en kolay, en güçlü ve en kestirme yoludur."[215] Kevakibî'ye göre bu, tarihsel bir gerçekliktir:

> Din hem barışçı hem de bozucu anlamda siyasetten daha etkilidir. Siyasetin ve ahlâkın ıslahı için, Saksonların (İngilizler, Hollandalılar, Amerikalılar veya Almanlar olsun) Protestanlığa geçmesi örneğinde olduğu gibi, dinin özgürleşmesi, Latin halklarında (Fransa, İspanya, İtalya veya Portekiz olsun) görülen siyasetteki mutlak bir özgürleşmeye kıyasla daha etkili olmuştur.[216]

Kevakibî Avrupa ve Amerika ile Doğu arasında sürekli olarak ilişki kurar. Avrupa'yı olumlayarak Doğu'ya örnek olarak gösterir. Dinin bu örnek almaya karşı olmadığını, tam tersine din ile örneğin Batı'nın modern bilimi arasında bir örtüşme olduğunu göstermeye çalışır. Avrupalı ve Amerikalılarca yapılan bilimsel keşiflerin Kur'an'da da olduğuna dair peş peşe örnekler verir. Güneş sistemi'nden elektriğe, tıptan buharlı gemilere kadar çeşitli Batı keşiflerinin Kur'an'da zaten yer aldığını söyler: "Yeryüzünün yedi tabakadan oluştuğunu buldular. Kur'an demiştir ki: 'Allah yedi göğü yedi yeri tabaka tabaka yarattı..'"*[217] Kevakibî'nin bu sözlerle Afgani'yi takip ettiği görülmektedir. Bugüne kadar çok tekrar edildiği için sıradanlaşmış olan bu fikirler bilim ile dinin örtüşmesinden de ötede, Avrupa'nın öz

214 *Tl*, s. 450.

215 *Tl*, s. 445.

216 *Tl*., s. 445.

(*) *Kur'an*, Talak Suresi, 12. ayet.

217 *Tl*, s. 455

olarak üstün olmadığını göstermek üzere ortaya atılmıştı. Kevakibî Afgani'nin çevresinde bulunduğu sıralarda bu fikirlerle tanışmış ve sonradan savunuculuğunu üstlenmişti.[218] Kevakibî Afgani'yi takip ederek İslâm ile Batı bilimi arasında kurduğu bu bağı kitabının ilerleyen sayfalarında siyasete doğru genişletecektir.

Kevakibî'ye göre müstebitler bilgiden korkarlar. Cahillere daha kolay hükmedileceğinden tebaalarının cahil kalmasını isterler. "Hiç şüphe yok ki müstebitler tebaalarının intikamlarından, tebaalarının kendisinden korktuklarından daha çok korkarlar. Onun korkusunun kaynağı bilmektir, tebaanın korkusunun kaynağı ise cehalettir." Müstebit her bilimden korkmaz. Kuramsal felsefe, akılcı felsefe, siyaset, tarih vb. gibi hayat bilimlerinden korkar, ama örneğin dil bilimlerinden korkmaz. Çünkü müstebit sihirli ifadelerle orduları harekete geçirebilecek olan Hassan, Montesquieu veya Schiller gibi dâhileri ortaya çıkarmakta zamanın cimri davrandığını bilir.[219] Kul ile Tanrı arasındaki ilişki konusu üzerine çalışan din bilimlerinden de korkmaz. Çünkü onun inancına göre bu tür bilimler perdeyi kaldırmaz, aptallığı gidermez. Kimi hevesliler bunlarla oyalanır, hatta hayatlarını bu ilimlerle geçirirler; "hayatlarını bu ilimlerle doldurup kendi ilimlerinden başka ilim görmez olurlarsa bu durumda müstebit onlara sarhoşun şaraba güvendiği kadar güvenir." Bunların bazısı ilimlerinde ilerleyip halk arasında saygı görürlerse bu durumda müstebit kendi hükümdarlığını tasdik ettirmek üzere hemen onları istihdam eder ve istibdadının sofrasından birkaç kırıntı verir.[220] *Tabai el İstibdat* kitabının çoğu yerinde olduğu gibi burada da Kevakibî'nin Abdülhamid'e gönderme yaptığı açıktır. Osmanlı arşivlerindeki bir belge bizzat Kevakibî'nin de bir nişanla onurlandırılmak suretiyle saraya yakın olan çevreye dahil edilmek istendiğini göstermektedir.[221]

---

218 Keddie, *Cemaleddin Efgânî*.., s. 42.

219 *TI*, s. 457.

220 *TI*, s. 458.

221 *BOA.YA.Res.* (1313.9.3) 78/5 Daire-i Meşihat-ı İslâmiye'den Sadarete, Mektubi Kalemi, adet 90. (17 Şubat 1895)

Doğulu ya da Batılı her müstebit bilimden korkar.

> İstibdat ile bilim arasında sürekli bir savaş vardır. Her iki taraf da avâmı cezbetmeye çalışır. Bilim adamları akılları nurlandırmaya, müstebitler ise bu nuru söndürmeye çalışırlar. Ya avâm? Eğer cahil kalırlarsa korkarlar ve korkarlarsa kendilerini teslim ederler; aynı şekilde eğer öğrenirlerse söylerler ve söylediler mi yaparlar.[222]

Doğulu müstebitler ile Batılı müstebitler arasında bu korku açısından bir fark vardır. Batılı müstebitlerin bilimden korkusu şudur: bilim yoluyla insanlar özgürlüğün hayattan daha erdemli olduğunu, onurlu olmayı ve özgürlüğün görkemi ve tadı ile vereceği mutluluğu fark edebilirler. Doğulu müstebidin korkusu ise ürkekliğindendir; bilimin ateşten, bedeninin ise baruttan yapılmış olmasındandır. Bilim aracılığıyla "Lâ ilâhe illallah" sözünün gerçek anlamını öğrenmelerinden bile korkarlar. Yani Allah'tan başka kimseye boyun eğmemeleri gerektiğini öğrenebilirler.[223]

İstibdat insanların ahlâkında da bozulmalara sebep olur. Çünkü insanlar sadece kendi çıkarlarını ve yöneticilere yaranmayı düşünürler. Haysiyetlerini kaybederler ve korku tarafından kontrol edilirler.[224] İstibdat kültürü de tahrip eder, çünkü kültür müstebidin karşı olduğu bilgili olmaya dayanır ve zayıf olup olmadığına bakmaksızın kültürün inşa ettiği her şey müstebit tarafından yıkılır. Aynı sebeple istibdat ilerlemeye karşıdır.

El-Kevakibî Müslümanlarla gayrimüslimleri istibdada karşı birlikte mücadele etmeye çağırır.

> Ey kavm: Müslüman olmayıp Ďad harfiyle konuşanlara* sesleniyorum. Siz ki ilk aydınlananlarsınız, ittihadı önleyen zalim-

---

222 *Tİ*, s. 458.

223 *Tİ*, s. 462.

224 *Tİ*, 484-495.

(*) Burada dinlerine bakılmaksızın Araplara bir sesleniş söz konusudur. "Ďad harfiyle konuşmak" Arapça konuşmaktır. Arap alfabesindeki "Ďad" harfi yalnızca Arapçada olan bir sesle karşılanabildiğinden bu harfin telaffuzu Arapları ayırdetmektedir.

lerin yaptıkları yeter! Sizleri kötülükleri, kinleri, babaların ve ecdadın işlediği cinayetleri unutmaya çağırıyorum! İşte Amerika ve Avusturya siyasi, idari, mezhebî, cinsî [ırksal] ve dinî ayrılıklara rağmen ulusal bilim [!] sayesinde birliği sağlayabildiler. Biz neden bu yollardan birini takip etmeyelim! Bilgelerimiz yabancılar ve Acemlere diyorlar ki bırakın kendi kaderimizi kendimiz tayin edelim, bırakın fusha [kitabî Arapça] ile anlaşalım. Kardeşlik içinde birbirimizi bağışlayalım. İyiyi ve kötüyü paylaşalım. Bırakın dünyevî hayatı biz yönetelim, gerisini dinler yönetsin. Şu eşitlik sözcükleri etrafında birleşelim: Yaşasın milletimiz [ümma], yaşasın vatanımız [vatan], özgür ve mutlu yaşayalım![225]

Burada Kevakibî'nin Doğu'nun ahlâkî değerlerinden yola çıkarak gayrimüslimlere Batı uygarlığını eleştirmesi ilginçtir. Gayrimüslimlere gözlerini açmalarını ister. Batılılarda ne din ne vicdan kalmıştır. Onların önem verdikleri tek şey paradır. Doğuluları avlamak için tuzaklar kurmaktan başka düşünceleri yoktur. Fransızlar dindar insanları yok etmeye çalışıyorlar. Zaten Batılılar dine önem verseydi Latinlerle Saksonlar, İtalyanlarla Fransızlar, Fransızlarla Almanlar arasında düşmanlık olmazdı.[226] Kimi yazarlara göre Kevakibî Hıristiyanlarla Müslümanların birlik olması yönünde çağrı yapan ilk Müslüman yazardır ve Kevakibî ile birlikte birlik olma yolundaki inisiyatif Müslümanların eline geçmiştir.[227]

Kevakibî istibdatla ilgili düşüncelerini üç ilkeye indirgemektedir. Bunlar: 1- İstibdadın verdiği eziyeti bütünüyle ya da ekseriyetle hissetmeyen bir millet özgürlüğe layık değildir. 2- İstibdada karşı kuvvetle değil esneklikle ve tedrici iyileştirmeler yoluyla mücadele etmek gerekir. 3- İstibdatla mücadele etmeden önce onun yerini alacak olan şeyi hazırlamak gerekir.[228]

Kevakibî doğrudan bir isyanı öğütlemiyordu ama seleflerinin istibdadla ilgili susma ya da çekingen konuşma şeklindeki eği-

225 *Tİ*, s. 515.

226 *Tİ*, s. 515.

227 İnayet, *Arap Siyasi*..., s. 193-194.

228 *Tİ*, s. 529.

limlerinin dışına çıkıyordu. İstibdadın zararlarını böyle açıklıkla saydıktan sonra kendisinin atmadığı adımı herhangi biri atabilirdi. Kevakibî'nin kendisi de hayali bir cemiyet (*Umm'el Kura*) kurarak en azından "dinî istibdada" son verecektir.

### *İslâm'da düşüşün tespiti ve diriliş koşulları:* Umm el-Kura

Kevakibî'nin kurgusuna göre bu cemiyet 1316'da Mekke'de İslâmî uyanışın ihtiyaç duyduğu şeyleri tartışmak üzere toplanmıştır. Yazılar kongreye kâtip olarak seçilen kişinin ağzıyla kaleme alınmıştır, dolayısıyla da kitabın yazarı el-Fırati adlı bu kâtiptir. (Kevakibî, Halep'te yayınlanan *el-Fırat* gazetesinde çalıştığı yılların anısına bu mahlası seçmiş olmalıdır.) İlk konuşmacı Mekkeli başkan olur. Başkan, İslâm'daki düşüşü anlatır, buna sebep olan cehaleti kınar ve seleflerin yoluna geri dönmeye çağırır. Arap dünyasının yedi sekiz milyon arasında nüfusa sahip ve inanç olarak hepsi selefi Müslüman olan Araplarını över.[229]

Ardından, Kevakibî'nin anlattığı izleyen oturumlar boyunca her bir âlim İslâm'ın günümüzdeki perişanlığının nedenleri üzerinde kendi görüşünü bildirir. Her bir delege farklı nedenler gösterir. Örneğin Suriyeli delegeye göre İslâmiyet'te düşüşün nedeni halkın zihninde yer eden *cebriyye* inancıdır; Kudüslü âlime göre İslâmî siyasetin *niyabiyet-i iştirakiye*den, yani temsilî demokrasiden (*demukratiyya*) mutlakiyete dönüşmesidir.[230] Tunuslu âlim sorunu emirlerin cehaletine bağlamaktadır. Rumî [İstanbullu] delege bütün kabahatin birkaç insandan ibaret olan emirlere yüklenemeyeceğini, hatanın bütün Müslümanlarda olduğunu söylemekte ve "özgürlüğü kaybettik ve artık özgürlüğün ne olduğunu bilmiyoruz" diye eklemektedir.[231] Faslı âlime göre en önemli sebep dinsel bağlardaki zayıflamadır; bu dinsel bağlar aynı zamanda siyasi bağları da güçlendirmekteydi.[232]

229 *UK*, s. 281.
230 *UK*, s. 289.
231 *UK*, s. 290.
232 *UK*, s. 294.

Kongrenin yedinci oturumunda konuşma sırası yazara gelir ve o İslâm dünyasındaki düşüşün sebeplerini toparlayarak sınıflandırır. Kevakibî "dinsel" (23), "siyasi" (16), "ahlâkî" (17), "Osmanlı'ya bağlı" (21) ve "genel sebepler" (9) başlıkları altında toplam 86 adet sebep sayar. *Dinsel sebepler* onun Afgani ve Abduh'un takipçisi olduğunu hemen gösterir. İnsanlar arasında *cebriyye* inancının olmasından başlayarak sufiliği eleştirir; çeşitli *bidat*leri sayar; akıl ve hikmetin ihmal edilmesinden, çarpıtılmış bir İslâm anlayışına sahip ulemadan söz eder; mezhep ayrılığından, seleflerin yolundan sapılmasından dem vurur. Saydığı siyasi sebeplerle Osmanlıya bağlı sebepler ise onun meşrutiyetçi, adem-i merkeziyetçi ve özgürlükçü yanını ortaya çıkartır.

*Siyasi sebepler*in başında sorumluluk ve egemenlikte mutlakiyetçilik gelmektedir. Ardından ümmeti siyasi asabiye ve hiziplere bölmek; ümmeti konuşma özgürlüğünden mahrum bırakmak; adaletsizlik ve eşitsizlik; yöneticilerin cahil mutasavvıflarla iki yüzlü âlimlere yönelmesi; ilmi küçümseyerek emirlerin ona nail olabilecekleri izlenimini uyandırmak ve dini cahillerin eline bırakmak; refah dağılımında dengesizlik; emirlerin kadı ve müftülere onları dinlerinden edecek kararlar aldırtması; kötü yöneticiler; kamuoyunun etkili olmasını önlemek; emirleri istibdada bağlamak ve şatafata düşkün hale getirmek; siyaseti tekelleştirmek... gibi sebepler gelmektedir.

*Ahlâkî sebepler* ise cehalete batmak; hantallığa alışmak; inzivaya çekilmek; Allah'a inançsızlık; dinî rabıtanın çözülmesi; vaaz, hutbe, yol gösterme ve öğrenmede fesat yaratmak; dinî ve ahlâkî terbiyenin kaybolmasına göz yummak; cemiyetlerin sürekliliğine ket vurmak; zekâtı ihmal etmek ve ortak kamu mallarının aşınmasına sebep olmak; amaçsızlıktan dolayı dinî işleri terk etmek, aptallıktan ve korkaklıktan dolayı ümmetin hakkını istememesi... gibi sebeplerdir.

*Genel sebepler*, yöneten ve yönetilenler arasında ahlâk farklılığı; hemen her alanda gaflet; zaman israfı ve işbölümünde aksamalar; fırsat eşitsizliği; kızların eğitiminin ihmal edilmesi; eş sayısı ile ilgili özensizlik; gayretin yok edilmesi; hayattan el çekme ve tevekküldür.

Kevakibî ayrıca özel olarak son 60 yılda yayıldığı alanın üçte ikisini kaybeden *Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaynaklanan* bir dizi gerekçe sayar: Memleketin çeşitli yerlerindeki halkların, ırkların ve geleneklerin farklılığına karşın tekbiçimli kanunların ve yaptırımların uygulanması; benzeri koşullarda ise farklı kuralların uygulanması; merkeziyetçilik politikasına saplanmak, merkezdeki yöneticilerin uzak yerlerdeki koşullar ve halkın özellikleri konusunda vukuf sahibi olmaması; bakanlıklarda, vilayetlerde yönetici pozisyonundaki kişilerin liyakat usulüne göre değil, siyasi gereklere göre seçilmesi; yönetime karşı kurulabilecek bir ittifakı önlemek üzere memurların değişik ırklardan seçilmesi ve böylece halk ile memurlar arasında uyumun da önlenmesi; Irak, Hicaz ve Fırat'taki bazı aşiretlerin normalde bunları idare edemeyecek olan emirlerin yönetimine verilmesi; devlete karşı halkla ittifak etmesini önlemek üzere emirin yönetilenlerce sevilmeyen biri olmasına çalışmak, bu usulü askerî ve dinî makamlar için de kullanmak; gereğinden fazla istihdam, aşiretçiliğin yeniden yaratılması; gerekçesiz ödüller vermek ve başka şekillerde israfta bulunmak, "malın sahibi yokmuşçasına davranmak"; önemli bir siyasi gerekçe olmaksızın şeriatın ihlal edilmesi ya da siyasi bir gerekçenin olduğu durumlarda bunu ümmetin anlamasına özen göstermemek, özür dilememek, kanaat ve rızalarını almamak; şeriat kurallarının uygulanmaması nedeniyle bu kurallara gösterilen hürmetin ve kuralların gücünün azalmasına sebebiyet vermek; idarenin ismen nizamî, fiilen ise keyfî olması; halkın gelenek, ahlâk ve iyilikleriyle ilgili işlerin yapılmasında "kalpten muhabbetleri yerine görünüşteki itaatleri"nin istenmesi; çağın gereklerini görmezden gelmek, insanların geleceğini düşünmeden komşularla olan anlaşmazlıklarla zaman kaybetmek; baskı uygulamak suretiyle idarenin iyi ve kötü yönlerini görenlerin fikirlerini açıklamalarını engellemek, böylece yönetime karşı bir kin doğmasına sebebiyet vermek; ahlâk, soy, eğitim ve ilim açısından alt tabakadan* olan insanların seçkinlerin üzerin-

(*) Burada Kevakibî, "sefil" sözcüğünün çoğulu olan "esfal" sözcüğünü kullanmaktadır.

de hâkimiyet kurmalarını, böylece idarenin bu sefil insanların elinde olmasını sağlamak; maliyenin üzerinde denetim olmaması ve harcamaların dengesiz yapılması, israfın sorgulanmaması, kayıpların hesabının sorulmaması, memleketin yabancılara karşı böylece ağır bir borç altına girmesi, bu borçların toprakla, canla, kanla ve çeşitli imtiyazlarla geri ödenmesi; zararlı olduğu kanıtlandığı halde mülki ve siyasi idarenin reayaya danışılmadan ve eleştiri kabul etmeksizin yürütülmesi; kendi eksikliklerini örterek gizleyen bir idare türü olarak hükümdar idaresi (zira eksiklikleri söylendi mi halk gerçeği öğrenecek ve öğrendi mi söyleyecektir; söyledi mi de eyleme geçecektir); dış politikada hantallık, dış politikanın imtiyaz ya da para şeklindeki rüşvetlerle yürütülmesi.[233]

Delegelerin ortaya koyduğu sorunlar ve aksaklıklar el-Fıratî tarafından böylece özetlendikten sonra sıra çözümlere gelmiştir. Kongrenin katılımcıları İslâm dünyasının dirilişine önderlik etmek için gerekli programı tartıştılar. Bir cemiyet kurulmasını öngören programın giriş kısmı aşağıdakileri içermektedir:

1. Müslümanlar genel bir düşkünlük [*fütûr*] halindedir.
2. Bu düşkünlük derhal tedavi edilmelidir, aksi takdirde asabiyeleri tümden yok olacaktır.
3. Bu düşkünlüğün sebebi sırasıyla yöneticilerin, ulemanın ve emirlerin gafletidir.
4. Hastalığa sebebiyet veren şey mutlak cehalettir.
5. En zararlı cehalet türü dinsel cehalettir.
6. Çare, ilk olarak öğretimde aydınlanma, ikinci olarak gençlerin zihinlerinde ilerlemeyi teşvik edecek bir uyarıcı bulmaktır.
7. Çarenin aracı yasal öğrenci cemiyetleri kurmaktır.
8. Alimler, ileri gelenlerin aydınlanmış olanları ve ulema bunu yapmakla yükümlüdür.
9. Düşkünlüğü aşama aşama üstünden atma yeteneği bilhassa Araplar arasında mevcuttur.

233 *UK*, s. 359-365.

10. *Cem'iyya't Ta'lim el'Muvahhidîn* adıyla bir cemiyet kurulması gerekmektedir.[234] Bu cemiyet siyasetle ilgilenmeyecek, herhangi bir sultan ya da emire bağlı olmayacak ama bu hükümdarlar yardım etmek suretiyle fahri hâmi olabileceklerdir. Cemiyet herhangi bir mezhebe de bağlı olmayacak, ılımlı selefi bir çizgi izleyecektir. Bu cemiyet sadece eğitimle ilgilenecektir. Okur yazarlığı artırmak, Arap dilinin ve dinin eğitimini kolaylaştırmak ve yaymak, ders kitaplarında tekbiçimlilik oluşturmak gibi işler yapacaktır. Cemiyet her ay Arapça bir dergi yayınlayacak ve Mekke'de Müslüman hükümdarlardan oluşan resmî bir kongrenin toplanması için çalışacaktır.

### *Arapçılık ve Arap hilafeti*

Cemiyetle ilgili bu açıklamaların ardından alınan bir ek karar Kevakibî'nin Arapları öne çıkarttığı en bariz metindir. Cemiyetin merkezini Mekke yapan ve liderliği Araplara veren bu kararda gerekçeler de açıklanmaktadır. Müslümanlar arasında dirilişin öncülüğünü neden Arapların yapması gerektiğini açıklayan bu gerekçelerle Araplar ilk defa bu tarzda yüceltilmektedir. Aşağıdaki gerekçeler Kevakibî'nin Arap ırkçılığına kaydığını da göstermektedir.

Arabistan Yarımadası'nı Merkez ve Yarımada'nın Araplarını önder yapan gerekçeler:

1. Arap Yarımadası İslâm nurunun ışıdığı yerdir.
2. Kâbe-i Muazzama yarımadadadır.
3. Cami-i Nebevî ve Ravza-i Mutahhara buradadır.
4. Din siyaseti açısından bakıldığında yarımada Batı Afrika ile Doğu Asya arasındaki yolun ortasındadır.
5. Irksal, dinsel ve mezhepsel karışıklıklardan en uzak yer burasıdır.
6. Yabancı etkisinden en uzak yerdir.
7. Doğasının yoksulluğu nedeniyle tutkulara ve hırslara uzak olduğundan en özgür diyardır.

234 *UK*, s. 376.

8. Din onların içinden çıktığı için yarımadanın Arapları İslâmî cemaatin kurucularıdır.
9. Din alışkanlığı onların arasında kökleşmiştir, çünkü başka yerlerle kıyaslandığında din onların tabiatlarıyla daha uyumludur.
10. İslâm'ın ilkeleri konusunda en bilgili olanlardır; çünkü en uzun süre onun hükmünde yaşamışlardır ve onların inançlarının metanetine dair pek çok hadis bulunmaktadır.
11. Araplar bütün Müslümanlar arasında dinlerini korumak, teyit etmek ve onunla gurur duymak konusunda en gayretli olanlardır; özellikle nebevî asabiye Hicaz'da, Yemen'de, Amman'da, Hadramut'ta, Irak ve Afrika'da hâlâ canlıdır.
12. Yarımadanın Araplarının dini hâlâ eski dönemlerin örneklerine göre yürümektedir, aşırılıktan ve karışıklıktan âridir.
13. Diğer bütün Müslümanlara kıyasla Araplar en savaşçı ruha sahiptirler ve en gururlularıdır, çünkü Bedevî karakteri taşırlar.
14. Arap emirleri soylu annelere, babalara ve zevcelere sahiptirler, onurları lekelenmemiştir.
15. Lugatlarının, hikmetlerinin ve edebiyatlarının hızla yayılması ve mükemmelliği göstermektedir ki yarımadanın Arapları parlak bir uygarlığa sahip olmak bakımından en eski millettir.
16. Yarımadanın Arapları amaçlarına ulaşmak için zorluklarla baş etmek, gurbete gitmek ve orada kalmak açısından en metanetli olanlardır; çünkü rahata alışmanın köleleştirici etkisine boyun eğmezler.
17. Diğer halklara kıyasla kendi ırklarını ve geleneklerini en iyi korumuş olanlardır, başkalarının arasına karışsalar da bozulmazlar.
18. Yarımada Arapları diğer bütün Müslüman milletlere kıyasla özgürlük ve bağımsızlıklarına en düşkün olan, baskıyı en şiddetle reddedenlerdir.

Genel olarak tüm Arapları önder yapan gerekçeler:

19. Bütün Müslüman dillerine kıyasla onların dilleri en zengin dildir ve Kur'an-ı Kerim bu dilin ölmemesini garanti etmektedir.
20. Arapların dili bütün sayıları 300 milyonu bulan Müslümanlar için ortak olan bir dildir.
21. Arapların dili Müslüman ya da gayrimüslim 100 milyon kişinin anadilidir.
22. Araplar hak eşitliği sağlamak ve sosyal tabakalar arasındaki eşitsizliği azaltmak konusunda en eski geleneğe sahip millettir.
23. Araplar kamuoyunu ilgilendiren konularda şûraya başvurmak konusunda en eski geleneğe sahip millettir.
24. Araplar bütün insanlar arasında yaşamda ortaklaşalığı en iyi bilenlerdir.
25. Araplar anlaşmalara sadık kalmak konusunda en soylu, güven konusunda en insancıl, hakları konusunda en yiğit, hayırlı işlerde en cömert insanlardandır.
26. Araplar bütün milletlere göre başvurulacak merci olmak konusunda en uygun millettir; başlangıçta diğer milletler onların kılavuzluğunu kabul etmişlerdi, şimdi yeniden kabul etmeyi reddetmeyeceklerdir.[235]

Görüldüğü gibi bu sayılanlar Arapları ırkçılık derecesinde övmektedir. Nihayet kitabının sonlarına doğru Kevakibî hilafetin Araplara geçmesini önerecektir. Bu, *Umm el Kura*'nın sonlarında Hintli bir delege ile bir emir arasında geçen bir diyalogda görülür. Bu diyalogda Kevakibî'nin hem Osmanlı idaresine ve Osmanlı Devleti'nin Arap halkı içinde sahip olduğu imaja dair bir eleştirisi görülmektedir, hem de Arap hilafeti talebi açıkça dile getirilmektedir.

Sözü edilen diyalogda Hintli üye *Umm el Kura* cemiyetinin bir hata yaparak dini ıslah etme konusunu Araplara yüklediğini, Osmanlı Devleti'yle hiç ilişkilendirmediğini söyler. Dini ıslah etmek için siyasi, askerî ve mali açılardan güçlü bir devle-

235 *UK*, s. 390-392.

te ihtiyaç vardır. Bütün bu açılardan zayıf olan Araplar halk arasında Haremeyn'in koruyucusu ve "halife" sıfatının taşıyıcıları olarak bilinen Osmanlılardan daha uygun olabilirler mi? Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim, Sultan Süleyman, Sultan Mahmud ve halifelik için en önde gelecek kişi olan şimdiki sultan dine büyük hizmetlerde bulunmamışlar mıdır? Hintli üyenin bu sözlerine cevap olarak emir, "rica ederim meselelere avâmın gözleriyle bakmayınız!" der. Emire göre dinî idare ile mülkî idare başka şeylerdir; İslâmiyet'te dinin yönetimi ile hükümetin yönetimi raşid halifeler dönemi ile Ömer İbn Abdülaziz dönemi haricinde asla birleşmemiştir. Ardından emir "avâmın görüşü" olarak nitelendirdiği Osmanlıya bakıştaki tarihsel hataları sıralamaya başlar, Osmanlıların dine büyük hizmetlerde bulunduğu yargısının bir yanılsama olduğunu göstermeye çalışır. Sözgelimi Osmanlı Sultanlarının en iyisi olan Fatih Sultan Mehmed Ferdinand'la gizli bir antlaşma yapmış, böylece Endülüs'teki son Arap devleti yıkılmış, milyonlarca Müslüman yok olmuştur. Emir adı geçen bütün sultanların buna benzer "günah"larını sayar ve sözünü temel bir ilkeyle bağlar: Sultanlar için mülkleri, dinlerinden önce gelir.[236] Nihayet emir Osmanlı hilafetinin yerini almak üzere bir halifelik önerisi getirir. Bu öneri şöyledir:

Bütün Müslüman ülkelerden ve emirliklerden seçim yoluyla 100 kişilik bir şûra oluşturulacaktır. Bu şûranın görevleri din işleri ile sınırlı olacaktır; şûra halifeyi seçecek, halife Kureyşî Araplardan seçilecek ve Mekke'de oturacak, genel şûra başkanı halifenin naibi olacaktır; halifenin şeriatın gerektirdiği özellikleri haiz olması şart olacak, her üç yılda bir halifelik seçimi yapılacak ve halifelik şartlarının herhangi birinin çiğnenmesi durumunda halifenin görevi son bulacaktır; halifenin siyasi otoritesi Hicaz'la sınırlı olacaktır; Genel İslâm Şûrası her yıl hac mevsiminden önce iki aylık bir süre için toplanacaktır. Bu toplantılar hac mevsimi kışa denk geldiğinde Mekke'de, yaza denk geldiğinde ise Taif'te yapılacaktır. Toplantının başında Şûra'nın başkan yardımcısı Şûra tarafından seçilecek ve halife tarafından atanacaktır. Genel Şûranın görevleri yine Şûra tarafından çıka-

236 *UK*, s. 393-396.

rılan özel bir kanunla belirlenecek ve bu kanun sultan ve emirler tarafından da imzalanacaktır. Şûra kararları halifeye gidecek, halife de yürürlüğünü takip edecektir.

Kevakibî bu koşulları sayarken halifeliğin halihazırdaki hanedanları rahatsız etmeyeceğini de ima etmek gereğini hissetmiştir. Halife, sultan ve emirlerin eski usullerine uygun olarak yeni sultan ve emirleri onaylayacak, buralardaki siyasi işlere hiçbir şekilde karışmayacaktı. Halifenin emri altında herhangi bir askerî güç olmayacak, hutbelerde sultanların isimlerinden önce halifenin ismi okunacak, ama paraların üzerinde adı geçmeyecekti.

Hicaz'ın güvenliği bütün saltanat ve emirliklerden gönderilen ve toplam 2.000 ile 3.000 arasında kişiden oluşan karma bir güçle sağlanacaktır. Bu askerî güce küçük emirliklerden biri komutanlık edecek, toplantı zamanlarında komutan şûra heyetinin emri altında olacaktı. Ayrıca komutan şûra heyetinin güvenliğinden de sorumlu olacaktı.[237]

### *Kevakibî ve uyanış*

Afgani ve Abduh İslâmcı anti-kolonyalizm ve İslâm'da ıslahat hareketiyle tanınırlar. Onların takipçisi olan Kevakibî ise, İslâm dünyasını Araplara ağırlık vermek suretiyle yenilenmeye çağırdı ve böylece Arap hareketine milliyetçilik yönünde bir adım daha attırdı. Kevakibî Batı sekülerizmine doğru yol almış, öte yandan milliyetin neredeyse ırksal bir teorisini geliştirmişti.[238] Buna karşılık yaygın görüşe göre Kevakibî'yi milliyetçi olarak yorumlamak onu yanlış yorumlamaktır.[239] Kevakibî henüz bir Arap milliyetçisi sayılmazdı. Bir Araplık bilinci oluşmasına etki etti; fakat onun için Araplar hâlâ bir hedef değil, İslâmî yenileşmeyi gerçekleştirecek bir araçtı.

---

237 *UK*, s. 397-398.

238 Silvia Haim, "Islam and the Theory of Arab Nationalism", *Die Welt des Islams*, cilt 4, sayı 2-3, 1955, s. 139.

239 Aziz El Azme, "Nationalism and The Arabs", *Arab Studies Quarterly*, Kış/Bahar, cilt 17, sayı 1/2, s. 1.

Kevakibî Cemaleddin Afgani'den büyük ölçüde etkilenmişti ve görüşleri Afgani'nin görüşlerine büyük ölçüde benzemekteydi. Ancak arada çok önemli bazı farklılıklar vardı. Afgani bütün Müslümanların herhangi bir hükümdar etrafında toplanmasına rıza gösterebilirken ya da halife Afgani için Hint, Türk ya da Arap olabilirken; Kevakibî için etrafında toplanılacak hükümdar ve halife mutlaka Arap olmalıydı. Müslümanlar arasında Arapları belirgin bir şekilde ayırıyordu.[240] Ancak Kevakibî Afgani'den farklı olarak aktivist değildir. Belki önerdiği bazı değişimler daha radikaldi, ama bu değişimlerin tedrici olarak gerçekleşmesinden yanaydı ve mücadele etmektense ikna etme yolunu tavsiye etmekteydi. Örneğin müstebid çok kötü olduğunda ulemanın gidip kendisiyle konuşmasını, halkın isyan edeceğini söylemesini ister;[241] yoksa müstebide gerçekten isyan edilmesini değil. Pek az söz ettiği isyan hakkı onun için bir iktidarı devirme hakkı değil, hiçbir zaman kullanılmamasını tercih ettiği yalnızca göz korkutucu bir haktır.

Kevakibî *Umm-el Kura* adlı kitabını sözü edilen cemiyetin gerçekten kurulduğunu ve sonsuza kadar yaşayacağını ilan ederek bitirir. Buna Fransız elçisinden başka da gerçekten inanan vardı. *Umm-el Kura* cemiyeti Kevakibî'nin hayal ürünüydü, fakat kitabın gerçek bir etkisi görülmüştü. Kevakibî'nin her iki kitabı da Suriye'ye gizlice sokuldu ve el altından dağıtıldı.[242] 20. yüzyılın başlarında kurulan Arap cemiyetlerinin üyeleri kitabı okudular ve ondan etkilendiler, bunların kimisi *Umm-el Kura* cemiyetini daha sonra kurulan Arap cemiyetlerinin ruhani anası olarak kabul ettiler.[243] Bunların içinde en büyük akım sayılan *el-Ahd* Kevakibî'den esinlenmişti.[244]

Arapçılığın ilk formülasyonlarında Kevakibî ile Bostani iki kutbu oluşturmaktadır. Biri yarı-dinsel diğeri seküler olan iki formülasyon söz konusudur. Her ikisi de Osmanlı coğrafyası

240 Antonius, *a.g.e.*, s. 97-98.

241 *Tİ*, s. 534.

242 Antonius, *a.g.e.*, s. 97.

243 Tauber, *a.g.e.*, s. 31-32.

244 Saab, *a.g.e.*, s. 205-206.

içinde Arapların farklılığını öne çıkarmaktadır. Ancak Bostani bunu Arap kültürünü vurgulayarak yaparken, Kevakibî İslâmî Arap dinini vurgulayarak yapmaktadır.[245] Kevakibî'nin hilafet modeli kısaca Necib Azuri'nin önerdiği, ama çok ayrıntılandırmadığı hilafet modeline benzemektedir. Bu formülasyonda hilafet daha çok ruhani bir makamdır, siyasi erkten mahrum bırakılmıştır. Azuri ve Kevakibî Arapları Osmanlı Devleti'nden ayrılmaya ve ayrı bir Arap hilafeti kurmaya çağrı yapan ilk kişilerdir.[246]

245 *A.g.e.*, s. 204.

246 Kedourie, *Arabic Political Memoirs*, Frank Cass, Londra, 1974, s. 107.

# SONUÇ

Suriye'de yaşanan edebi ve kültürel uyanış 19. yüzyılın sosyo-ekonomik gelişmelerinin bir ürünüydü. Bu gelişme bir ölçüde büyük güçlerin bölge üzerinde yürüttüğü rekabetten de güç almış, sonuçta başta liman kentlerinde olmak üzere edebi ve kültürel bir uyanış hareketi ortaya çıkmıştır.

Liman kentleri gelişimin en erken ve en güçlü olarak görüldüğü yerlerdir. İç kentler liman kentlerine karşı taşıdıkları üstünlüklerini (Şam'ın Beyrut'a karşı üstünlüğünü) yitirmiş, ama büsbütün önemsiz bir konuma sürüklenmemiştir. İç kentlerde de bir uyanışın yaşanmakta olduğu görülmektedir.

Batı'nın modern biliminin, kurumlarının ve çağdaş siyasi düşüncelerin Arap dünyasına ulaşmasında sahil şeridinde faaliyet gösteren misyonerlerin önemli bir payı olmuştu. Ama misyonerler ne Araplara ulaşan tek kanaldı ne de bu kanalların en önemlisiydi. Mısır reformları kronolojik olarak hepsinden önce gelmekteydi ve pek çok alanda "ilk"leri gerçekleştirmişti. Osmanlı reformları ise Mısır reformlarıyla kıyaslanamayacak kadar kapsamlıydı ve Suriye'deki değişimin en önemli etkeniydi.

Eğitim alanı Suriye'de *Nahda*'yı hazırlayan gelişmelerin yaşandığı ve misyonerlerin önemli pay sahibi oldukları alanlar-

dan biriydi. Misyonerlerin kendi aralarındaki rekabet modern eğitim vermeye yönelmelerinin bir nedeniydi. Bir diğer neden ise bölgede yaşanan ve bölgedeki rekabetin yanında büyük ölçüde Osmanlı reformlarına bağlı olan sosyoekonomik gelişmelerdi. Ancak eğitim alanında dahi misyonerlerin eğitim kurumları Osmanlı Devleti'nin eğitim kurumları ile kıyaslanabilecek durumda değildi. Osmanlı Devleti Suriye'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok Avrupa'ya entegre olmakta olduğunu fark etmiş ve bunun için mali gücünü de zorlayarak gelişimi tersine çevirmeye çalışmıştı. Okullar örneğinde görüldüğü gibi Osmanlı Devleti bu alanda büyük bir atılım yapmıştı. Beyrut, misyoner eğitim kurumlarının en yoğun bulunduğu yerdi ve Osmanlı Devleti'nin çabaları bu bölgede yoğunlaşmıştı. Beyrut'ta Osmanlı Devleti nüfusun en büyük kısmına eğitim vermekte başarılı olamamıştı, ama devletin aleyhine olan ve çoğunlukla gayrimüslimler arasında etkili olan gelişme sınırlandırılmış ve Müslümanlara sirayet etmesi engellenmişti. Suriye vilayetinde ise Osmanlı Devleti eğitime tam olarak damgasını vurmayı başarmıştı.

Yukarıda değinildiği gibi bölge üzerinde yürüyen rekabetin de bölgenin gelişiminde belirli bir katkısı olmuştu. Ama bu rekabet diğer yandan cemaatler arası ilişkileri bozmuş, bölgenin kaderini belirleyecek ve kanlı sonuçlar doğuracak kutuplaşmalar yaratmıştı.

Suriyelilerin siyasi yönelişleri yalnızca tedrici sosyoekonomik gelişmelerin bir sonucu değildi. Bölgede yaşanan ya da etkisi güçlü bir şekilde hissedilen iki kriz dönemi insanların siyasi yönelişlerini büyük ölçüde etkilemişti. 1860 krizinin sonucu Hıristiyanlar nezdinde yeni aidiyet tarzlarının inşası sürecini başlatmak oldu. 1860 sonrasında başta Butros el Bustani olmak üzere kimi Hıristiyan aydınlar, Osmanlıcılıkla barışık bir Suriyeli kimliğinin ortaya çıkması için uğraştı. Bu dönem Hıristiyanların bu çabalarında Tanzimatçılardan destek gördükleri bir dönem olmuştu. Ama ikinci kriz dönemi olan Osmanlı-Rus Savaşı devlet ile Hıristiyanlar arasındaki bu uyuşumun giderek yok olduğu yeni bir dönem açtı.

1860 olaylarını dönüm noktası yapan bir diğer etken Tanzimat'ın fiili ve etkin olarak uygulanmaya başladığı dönem oluşudur. 1860 sonrasında hızlı bir merkezîleşme süreci yaşandı. Eşrafın devlet politikalarına muhalefet etme yeteneği büyük ölçüde azaldı ve devletle yeni bir uzlaşım içine girmek durumunda kaldı. Pek çok yerde emirlerin, şeyhlerin vb. yerel liderlerin sahip oldukları fiili özerklik ortadan kaldırıldı, uzak köylerde lider durumundaki şeyhler dahi bir tür muhtara dönüştürüldü. Bu yönüyle 1860 olayları Müslümanlar açısından da bir dönüm noktasıydı.

Devlet soylu ailelerden oluşan geleneksel eşrafın yanında şehirlerde yeni ortaya çıkmış olan zengin tüccar sınıfını da destekledi ve ulema sınıfının içerisindeki hiyerarşiye müdahale etti. Devlet, hükümet görevlerine kabul edilmenin kriterlerini yükselterek eşrafı devlet okullarında modern bilimleri okumaya ve İstanbul'da yüksek eğitim almaya mecbur etti. Eşraf bütün bu değişikliklerle uyumlu olacak bir strateji geliştirmek durumunda kaldı. Sonuçta 1860 yılına kadar direndiği reformları onaylamak zorunda kaldı.

Son olarak 1861 Nizamnamesi'yle özerk statülü Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı'nın kuruluşu ve sonraki yıllarda diğer bölgeler güçlük içindeyken Lübnanlıların daha iyi koşullarda olduğunun görülmesi, bir yandan civar köylerde Lübnan'a ilhak olma arzusu uyandırırken diğer yandan Suriye'nin her yerinde "iyi yönetilme" yani reform taleplerinin yükselmesine yol açtı.

Osmanlı-Rus Savaşı bir diğer önemli dönüm noktasıydı. Özellikle Müslümanlar savaşa gelene kadar Suriyeli Araplar olarak ayrı bir kaderleri olduğu fikrine uzaktılar. Ama savaş, Osmanlı Devleti'nin dağılmakta olduğu endişesini yarattı. Yabancı bir ülkenin işgaline uğrama korkusu Suriyelileri harekete geçirdi ve ilk defa Abdülkadir el Cezayirî liderliğinde örgütlü bir hareket gelişti. Hareketin amacı bağımsız bir Arap devleti kurmaktı. Bu hareket başarısız oldu, ama o ana kadar dost sohbetleriyle sınırlı olan Osmanlı Devleti'ne muhalefetin ve ayrı bir devlet kurma fikrinin örgütlenmeye başladığını göster-

di. Bir iki yıl içinde Suriye'nin pek çok yerinde Osmanlı-Türk aleyhtarı bildiriler görülmeye başlandı. Bunlar da muhalefetin ilk kez kamuya açık alanlarda dışa vurulduğu örneklerdi. Savaş sonrasında Osmanlı Devleti'nin Suriyelilik kimliğini destekleyen politikaları son buldu. Ama bu sefer Hıristiyanlarla Müslümanların Suriyelilik ya da Araplık ortak paydası altında Osmanlı Devleti'ne birlikte muhalefet etmeye başladığı yeni bir dönem açılmış oldu.

Suriyelileri kendi kaderleri üzerine düşünmeye yönelten önemli bir etken de Osmanlı Devleti'nin taşra yönetimindeki başarısızlığıydı. Savaş yalnızca Osmanlı Devleti'nin potansiyel dağılma tehlikesi anlamında değil, Suriye'ye yansıyan nesnel olumsuz etkileri anlamında da etkili olmuştu. Savaş var olan zorlukları artırmıştı, ama aslında taşra yönetiminde başarısızlık ve yerel halkta memnuniyetsizlik savaştan önce de vardı. Bazı yerlerde insanlar açlıktan ölmekteydi. Güvenlik, adalet ve yargı sistemi, rüşvet vb. koşullar Suriyelilerin Osmanlıya karşı olan bağlılıklarını zaafa uğrattı.

Osmanlı Devleti Abdülhamid döneminde Arap vilayetlerine tanınan öncelik ve girişilen eğitim kampanyası dolayımıyla bu gelişimi tersine çevirmeyi bir ölçüde başardı. Ama bunlar Suriyelilerin reform beklentilerini karşılamak için yeterli olmadı. Osmanlı Devleti'nin dağılmasına kadar tutarlı ve açıkça milliyetçi bir Arap hareketi ortaya çıkmadı. Buna karşılık Araplar Arap topraklarının yönetimi konusunda Osmanlı Devleti ile hep ayrı fikirlere sahip oldular ve arayışlarını sürdürdüler.

* * *

Uyanış matbaa, gazete, çeviri, dil çalışmaları vb. gibi alanlarda kendini gösterdi. Okur yazar sayısı arttı, gazeteler yayınlanmaya ve okunmaya, klasik niteliğindeki Arapça eserler yeniden basılmaya, insanlar arasında aynı anda, aynı yerde, aynı çağda yaşıyor olma duygusunun yanında Arap olmayla gurur duyma duygusu da uyanmaya başladı. Yabancı ülkelerle ilgili haberler alınmaya ve Avrupa'nın kültürüyle, bilimiyle, kurumlarıyla ve siyasi düşünceleriyle tanışılmaya başlandı.

Hıristiyanlar arasında bu uyanışın en önemli temsilcisi Butros el Bustani oldu. Butros el Bustani ayrılıkçı olmayan bir tarzda Suriye'yi ayrı bir ülke olarak tasdik eden Osmanlıcı bir politikayı desteklemişti. Onun görüşü "vatanlar" arasında bir hiyerarşiye dayanmaktaydı. Suriye vatanı, Osmanlı ise anavatanıydı. Ama Hıristiyanlar arasında ayrılıkçı düşünceler de görülmekteydi. Necib Azuri bunların belki de en tutarlısıydı. Osmanlı Devleti'nden ayrılmayı, bağımsız bir Arap devleti kurulmasını, ayrı ve ruhani bir hilafet örgütlenmesini savunmaktaydı.

Bir edebi ve kültürel uyanışın maddi koşullarını ve zeminini oluşturan gazete, matbaa, çeviri, dil vb. gelişmeler önce Mısır'da olmak üzere Müslümanlar arasında da görüldü. Ancak Müslümanlar Hıristiyanların yapmak durumunda olmadığı bir şeyi yapmak, dine bakışlarında bir reform yaşamak durumundaydılar. Bir reformu Avrupa sömürgeciliğine karşı direnebilmenin asgari koşulu olarak gören Cemaleddin Afgani, ıslah ve diriliş için ateşli çağrılar yaptı. Ama ıslah düşüncesi yalnızca güç kazanmak amacıyla modernleşmek gerektiği düşüncesinden doğmamıştı. Modernleşmeye karşı olan bazı İslâmî akımlar da ıslahatı, yani İslâm'ın yeniden gözden geçirilmesini savunuyorlardı.

Bu çalışmada dinsel ıslahatla ilgili olarak daha çok Abduh'un görüşlerine yer verilmiş olmakla birlikte *Nahda*'nın Müslüman öncülerinin hemen hepsinin dinsel ıslahatla ilgilerinin ve katkılarının olduğunu belirtmek gerekir. Müslüman önderler için uyanışın özü yeni fikirlerin İslâmla barıştırılmasından ibaret de değildi. Uyanış içerisinde klasik İslâmla yeniden diyaloğa giriliyordu.

Tahtavi, Afgani, Abduh, Rıza, Afgani ve Kevakibî gibi *Nahda*'nın Müslüman öncülerinin hepsi hem *Nahda*'nın birer sonucuydular hem de hazırlayıcısıydılar. Örneğin matbaanın olanaklarından hem yararlanmış, hem de bu olanakları genişletmişlerdi. Hepsi gazeteciydi. Hepsi Batılı bilim ve düşüncelere aşinaydı. Örneğin muhafazakârlığıyla bilinen Ezher ulemasından olan ve sonradan Ezher'i yöneten Abduh, Batılı düşünceleri, kurumları ve yaşam biçimini bilen biriydi. Evinde, Gu-

izot'nun *Avrupa Medeniyeti Tarihi* adlı kitabı bulunmaktaydı. Bu kitap 1859'da Kahire'de bir diğer *Nahda* öncüsü olan Tahtavi'nin çabasıyla basılmıştı. Abduh Fransızca öğrendikten sonra kütüphanesine Rousseau'nun *Emile*'i, Spencer'in *Eğitim*'i, Tolstoy'un romanlarıyla didaktik yazıları, Strauss'un *İsa'nın Hayatı* ve Renan'ın eserleri gibi kitaplar da katıldı. Abduh bu simalar arasında istisna değildi. Hepsi ya çeviriler aracılığıyla bu düşüncelerden haberdar olmuşlardı ya da Afgani ve Abduh gibi yabancı dil öğrenmişlerdi. Kevakibî yabancı dil bilmiyordu, ama çeviriler ve kişisel ilişkiler aracılığıyla Batı düşüncesiyle, kitaplarının Batılı yazarlardan çalıntı olduğu suçlamasıyla karşılaşacak kadar temas halindeydi. Aralarında en çok Afgani seyahat etmişti. Tahtavi Paris'te yıllarca kalmış, Afgani'ye seyahatlerinin bir kısmında Abduh eşlik etmiş, Avrupa'da bulunmuştu. Kevakibî de Arap ülkelerini gezmişti.

* * *

İslâm'da ıslahat düşüncesi Arap dünyasında 20. yüzyılda yaşanan gelişmeleri belirleyen önemli bir etken olmuştur. Zira dinsel amaçlarla sınırlanmış, siyasi sonuçları olmayan bir ıslah hareketi söz konusu olmamıştır. Dinsel ıslah her zaman için dinle iç içe geçmiş bir siyasi yapıya, bir iktidar kompozisyonuna ve dinin toplumsal işlevine dair bir tavır da takınmak durumundadır. Vehhabîlik başta Osmanlı İslâmı olmak üzere halihazırdaki İslâm kavrayışına karşıydı ve çöl kabileleri arasında yeni bir dayanışma ruhu oluşturmak suretiyle yeni bir iktidar merkezi ortaya çıkarmıştı. Bu iktidar merkezi sonradan günümüzün Suudi Arabistan'ına dönüşecekti. Mehdilik Osmanlı ve Mısır İslâmı'na karşıydı, Mısır ve İngiliz işgaline karşı durarak örgütlendi ve kısa ömürlü bir devletin kurulmasıyla sonuçlandı. Mehdilik halen Sudan politikasında etkili bir güçtür. Senusîlik daha erken bir dönemde ortaya çıksa da Orta Afrika'daki Fransız yayılmacılığına ve 1911'de Libya'daki İtalyan işgaline karşı yürüttüğü mücadele içinde gelişmişti. Bu hareketin siyasi yönü, 1950'de Libya devletinin kurulması ile somutlaşmıştı.

Bunlar modernleşmeci olmayan ıslahatçılardı. Modernleşmeci ıslahatçılar ise yeni kimliklerin oluşumuna kapı açmışlardı. Abduh'un yazılarında belli belirsiz görülen Arapçılık Suriyelilerin elinde daha da belirginleştirilmişti. Birinci Dünya Savaşı sırasında büyük çoğunluğu idama mahkûm edilen Suriyeli Arapçı önderlerin hemen hepsi Suriyeli ıslahatçılar çevresi içinden çıkmıştı.

Abdurrahman Kevakibî'nin düşünceleri ıslah düşüncesi ile Arapçılık düşüncesinin bir bileşimini sunmaktadır. Kevakibî Afgani ve Abduh'un ıslah taleplerinin takipçisi olmuş, buna "ıslahatın aracı ancak Araplar olabilir" düşüncesini eklemiştir. Kevakibî bir yandan istibdada karşı çıkmış, öte yandan neredeyse ırkçı düşünceler öne sürmüştü. Bunu gerçekleştirmek amacını taşıyan *Umm-el Kura* adında hayali bir örgüt kurmuştu. Bu hayali örgütün sonradan kurulan Arap örgütlerinin anası olduğu kabul edilmektedir. Sonradan kurulan gizli Arap örgütlerinin çıkış yeri ise yukarıda değinildiği gibi Suriyeli ıslahatçılar çevresinde bulunan daha genç kuşak olmuştu.

Yine Abduh'un kimi takipçileri Abduh - Reşit Rıza - Hasan el Benna zinciri dolayımıyla şu anki Müslüman Kardeşler örgütünün kurucuları ya da fikir babaları olmuş, kimileri ise seküler milliyetçiler olmuşlardı. Mısır'ın ulusal lideri Sa'd Zağlul, Abduh'un öğrencisiydi. Sonuç olarak *Nahda* henüz tutarsız ve sınırları açsından bulanık biçimler altında olsa da Arap dünyasında sonradan etkili olacak olan neredeyse tüm siyasi eğilimlerin ortaya çıktığı bir dönem olmuştu.

# *EKLER*

# Ek 1
## Suriye'nin Nüfusu ve Etnik Bileşimi

**BEYRUT VE SURİYE VİLAYETLERİ İLE LÜBNAN MUTASARRIFLIĞININ NÜFUS ORANLARI**

| | *Kaza* | *Nüfus* | *İslâm* | *Maruni* | *Dürzi* | *Grek-Suriyeli Katolik* | *Grek-Suriyeli Ortodoks* | *Toplam* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| BEYRUT | Beyrut | 120.000 | 30 | 23,33 | | 10,4 | 29,1 | 92,83 |
| | Sayda | 24.619 | 48,76 | 25,4 | | 14,8 | 11,7 | 100,66 |
| | Sur | 16.443 | 34,8 | 10,1 | | 31,1 | 18,5 | 94,5 |
| | Marci'un | 10.599 | 43,1 | 8,2 | | | 42,1 | 93,4 |
| | Akka | 14.753 | 59,5 | 1 | 1,7 | 6,74 | 16,3 | 85,24 |
| | Hayfa | 15.728 | 34 | 1,4 | 2,68 | 22,8 | 2,86 | 63,74 |
| | Taberiye | 10.052 | 22,4 | | | 8,65 | 2,34 | 33,39 |
| | Safed | 15.823 | 46,6 | 5,9 | 2,5 | 8,9 | | 63,9 |
| | Nasıra | 10.519 | 18,6 | 4,9 | | 30,2 | 21,9 | 75,6 |
| | Trablus | 38.937 | 77 | 6,4 | | | 13 | 96,4 |
| | Safita | 22.094 | 60,9 | 2,7 | | | 5,7 | 69,3 |
| | Akkar | 20.378 | 80,5 | 2,8 | | 5,5 | | 88,8 |
| | Husn-ül Akrad | 14.700 | 61,9 | 4,3 | | 7,6 | 9,3 | 83,1 |
| | Laskiye | 38.684 | 49,1 | 4,6 | | | 19,1 | 72,8 |
| | Cebeli... | 26.959 | 48,2 | 2,9 | | | 7,4 | 58,5 |
| | Markab | 39.671 | 53 | 2,8 | | Nusayri 68.4 | | 55,8 |
| | Bar Anna (Sahyun) | 44.516 | 8,5 | 0,89 | | | 3,65 | |
| | Nablus | 28.675 | 88,7 | 3,3 | | | 4,5 | 96,5 |
| | Beni Saab | 5.671 | 79,4 | 16,5 | | | | 95,9 |
| | Cemain | 4.979 | 69,9 | 20,5 | | | | 90,4 |
| | Cenin | 4.654 | 78,1 | 21,7 | | | | 99,8 |
| | Toplam nüfus | 528.454 | | | | | | |

| Kaza | Nüfus | İslâm | Maruni | Dürzi | Grek-Suriyeli Katolik | Grek-Suriyeli Ortodoks | Toplam |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Şam | 164.000 | 64,6 | 2 | | 15,7 | 13,4 | 95,7 |
| Baalbek | 30.000 | 54,8 | 7,5 | | 20,6 | 15 | 97,9 |
| Bekaa el Aziz | 13.300 | 2 | 22,1 | | 63,9 | 12 | 100 |
| Vadi el Acem | 12.150 | 41,16 | 12,3 | | 25,1 | 16,46 | 95,02 |
| Hasbeya | 14.088 | 21,8 | 14,3 | 24 | 15 | 22,7 | 97,8 |
| Raşeya | 14.100 | 7 | 7 | 42,5 | | 39 | 95,5 |
| Nebk | 20.000 | 48,8 | 2,5 | | 32,47 | 15,73 | 99,5 |
| Duma | 66.425 | 93,2 | | | 3,33 | 3,39 | 99,92 |
| Hama | 127.848 | 77,2 | 0,6 | 7,3 | | 13,3 | 98,4 |
| Humus | 139.864 | 66,2 | 2 | | | 26,1 | 94,3 |
| Hamidiye | 34.204 | 64 | | 29,2 | | 5,8 | 99 |
| Selimiye | 53.084 | 34,9 | | 32,1 | | 18,9 | 85,9 |
| Şeyh Saad | 21.370 | 17,6 | 5,6 | 28,1 | 20 | 18,2 | 89,5 |
| Kuneytra | 23.910 | 48,9 | 7,1 | 25,1 | | 9,4 | 90,5 |
| Basr el Harir | 10.000 | 30 | 16 | | 18 | 36 | 100 |
| Dera | 19.942 | 12,5 | | 70 | | 12,5 | 95 |
| Cebel Havran | 31.000 | | 5,5 | 80,6 | | 6,4 | 92,5 |
| Aclun | 30.000 | 65,3 | | 13 | | 10 | 88,3 |
| Kerek | 31.645 | 91,3 | | | 47 | 8,7 | 147 |
| Tufeyle | 41.460 | 93,6 | | | | 4,1 | 97,7 |
| Maan | 26.500 | 77,36 | | | | 22,64 | 100 |
| Salt | 29.700 | 85,86 | | | | 6,73 | 92,59 |
| Toplam nüfus | 954.590 | | | | | | |

| | *Kaza* | *Nüfus* | *İslâm* | *Maruni* | *Dürzi* | *Grek-Suriyeli Katolik* | *Grek-Suriyeli Ortodoks* | *Toplam* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| LÜBNAN | Şuf | 95.936 | 10,4 | 30,1 | 41,8 | 7,6 | | 89,9 |
| | Metain | 92.792 | 2,2 | 61,5 | 10 | 6,7 | 18,8 | 99,2 |
| | Kesraan | 79.455 | 9,5 | 86,4 | | 1,4 | 2,6 | 99,9 |
| | Batrun | 63.568 | 8 | 80 | | | 7,2 | 95,2 |
| | Cezzin | 21.743 | 15 | 53,4 | 2,3 | 27 | | 97,7 |
| | Zahle | 16.674 | 1,2 | 16 | | 68 | 13,6 | 98,8 |
| | Kura | 23.990 | 9,9 | 15 | | | 74 | 98,9 |
| | Deyr el Kamar | 5.372 | | 86,8 | | 13,1 | | 99,9 |
| | Toplam nüfus | 399.530 | | | | | | |
| | Bölge nüfusu | 1.882.574 | | | | | | |

Not: Veriler aşağıda künyesi verilen haritadan olduğu gibi aktarılmış, yalnızca toplam sütunları tarafımdan eklenmiştir. Nüfus yüzdelerindeki eksikler Yahudiler ve diğer mezheplerden kaynaklanmaktadır.

Kaynak: FO 925/41044, Percentages of the Population in the Vilayets of Beirut and Syria and Mutesarriflik of the Lebanon According to "Syrie, Liban et Palestine" par V. Cuinet, Paris, 1986.

# Ek 2
# Suriye Vilayeti Nüfusu (1897)

| *Nüfusun kazalara göre dağılımı* | |
|---|---|
| **a) Şam** | |
| Şam | 136.917 |
| Duma | 46.833 |
| Vadi el-Acm | 40.503 |
| Bealbek | 19.399 |
| Bekaa | 23.053 |
| Nebek | 40.698 |
| Hasbeya | 13.030 |
| Raşeya | 6.332 |
| Şam toplamı | 326.765 |
| **b) Şam ve Kerek Hariç** | |
| Hama | 57.900 |
| Humus | 63.473 |
| Hamidiye | 26.038 |
| Havran | 11.664 |
| Aclun | 18.470 |
| Dera | 7.963 |
| Cebel Havran | 11.118 |
| Basr el-Harir | 7.149 |
| Kuneytra | 11.730 |
| Toplam | 215.505 |
| Genel toplam | 542.270 |

| *Nüfusun cemaatlere göre dağılımı* | |
|---|---|
| Dürzi | 11.692 |
| Yahudi | 6.890 |
| Ermeni Katolik | 176 |
| Ermeni Kadim | 332 |
| Süryan Katolik | 1.511 |
| Maruni | 5.671 |
| Latin | 234 |
| Protestan | 961 |
| Süryan Kadim | 5.089 |
| Rum Katolik | 27.772 |
| Rum Ortodoks | 35.320 |
| İslâm | 446.622 |
| Toplam | 542.270 |

Notlar:
– Yukarıdaki tabloya Kerek nüfusu dahil değildir.
– Havran'la ilgili nüfus rakamları yalnızca erkekleri içermektedir.
– Kaynakta verilen rakamlarda ihmal edilebilecek 100 kişilik bir tutarsızlık mevcuttur.
Kaynak: *Salname-i Vilayet-i Suriye*, 1315h [1897] (29. Defa)

## EK 3
## Sancaklara Göre Beyrut'ta Cemaatlerin Nüfus Dağılımı (1904)

| | *Toplam* | *İslâm* | *Ortodoks* | *Marüni* | *Katolik* | *Protestan* | *Latin* | *Ermeni Katolik* | *Süryani* | *Musevi* | *Ermeni kadim* | *Kıpti* | *Samiri* | *Teba-i ecnebiye* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Beyrut Sancağı | 146.545 | 99.995 | 17.665 | 12.516 | 10.830 | 1.379 | 194 | 288 | 243 | 1.991 | 25 | 6 | 0 | 1.413 |
| Trablus Sancağı | 136.233 | 100.988 | 25.088 | 9.323 | 543 | 154 | 13 | 20 | 0 | 57 | 0 | 0 | 0 | 47 |
| Lazkiye Sancağı | 131.783 | 124.668 | 5.310 | 1.294 | 0 | 5 | 0 | 506 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Akka Sancağı | 99.993 | 7.3349 | 7.895 | 1.505 | 7.521 | 614 | 2.096 | 0 | 0 | 7.013 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Nablus Sancağı | 136.494 | 134.019 | 1.259 | 0 | 0 | 423 | 570 | 0 | 0 | 58 | 0 | 0 | 165 | 0 |
| Toplam | 651.048 | 533.019 | 57.217 | 24.638 | 18.894 | 2.575 | 2.873 | 814 | 243 | 9.119 | 25 | 6 | 165 | 1.460 |
| | % 99 | 82 | 9 | 4 | 3 | 0 | 0 | 0 | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 |

Kaynak: Buradaki bilgiler 1322 tarihli Beyrut vilayet salnamesindeki ayrıntılı istatistik cetvelinden özetlenen bilgilerden yararlanarak hesaplanmıştır. Bkz. *Salname-i Vilayet-i Beyrut,* 1322h, 5. Defa, Ekler Kısmı.

## Ek 4
## Sancaklara Göre Halep Vilayeti Nüfusu (1894)

| | | Erkek | Kadın | Toplam |
|---|---|---|---|---|
| Halep | İslâm | 221.350 | 225.088 | 446.438 |
| | Gayr-i Müslim | 38.223 | 33.713 | 71.936 |
| Maraş | İslâm | 61.007 | 53.987 | 114.994 |
| | Gayr-i Müslim | 16.082 | 13.696 | 29.778 |
| Urfa | İslâm | 57.652 | 55.823 | 113.475 |
| | Gayr-i Müslim | 8.731 | 5.530 | 14.261 |
| Toplam | | 403.045 | 387.837 | 790.882 |

| Nüfusu: | | |
|---|---|---|
| Zükur+Enas | 676.358 | İslâm |
| | 93.661 | Hıristiyan |
| | 9.819 | Yahudi |
| | 11.344 | Yabancı |
| Toplam | 790.642 | |

Kaynak: *Halep Vilayet Salnamesi,* 1312h [1894] (22. Defa).

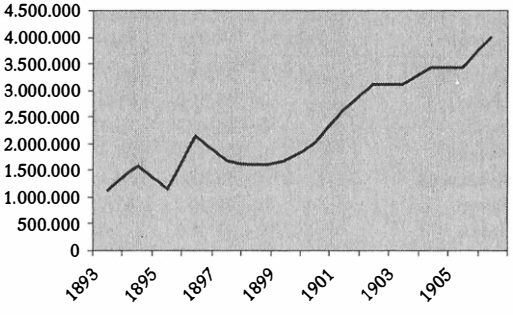
## Ek 5
## Taşıdıkları Sancağa Göre Beyrut Limanına Bir Yıl İçinde Girip Çıkan Gemilerin Sayısı ve Tonilatosu

| | *Tonilat* | | | *Gemi sayısı* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| *Sancağı* | *Yelkenli* | *Vapur* | *Toplam* | *Yelkenli* | *Vapur* | *Toplam* |
| Osmanlı | 45.978 | 56.747 | 102.725 | 2.750 | 73 | 2.823 |
| Hidivi | 0 | 89.558 | 89.558 | | 95 | 95 |
| İngiliz | 0 | 76.457 | 76.457 | | 119 | 119 |
| Fransız | 0 | 101.449 | 101.449 | | 73 | 73 |
| Avusturya | 877 | 53.236 | 54.113 | 3 | 48 | 51 |
| Rusya | 0 | 45.112 | 45.112 | | 33 | 33 |
| İtalya | 5.706 | 7.006 | 12.712 | 16 | 11 | 27 |
| İspanyol | 0 | 1.057 | 1.057 | | 1 | 1 |
| İsveç Norveç | 0 | 3.980 | 3.980 | | 10 | 10 |
| Yunan | 9.540 | 7.354 | 16.894 | 36 | 14 | 50 |
| Toplam | 62.101 | 441.956 | 504.057 | 2.805 | 477 | 3.282 |

Kaynak: *Salname-i Vilayet-i Beyrut*, Sene-i Kameriye 1311-1312: Sene-i Maliye 1310, s. 389.

# Ek 6
## Beyrut Liman ve Rıhtım İşletmesinin Kuruluşundan 1906 Yılına Kadar Gelirleri

| *Yıllar* | *Altın kuruş* |
|---|---|
| 1893 | 1.113.121 |
| 1894 | 1.587.198 |
| 1895 | 1.133.544 |
| 1896 | 2.150.949 |
| 1897 | 1.685.790 |
| 1898 | 1.590.675 |
| 1899 | 1.649.183 |
| 1900 | 2.016.273 |
| 1901 | 2.648.486 |
| 1902 | 3.103.358 |
| 1903 | 3.114.487 |
| 1904 | 3.450.491 |
| 1905 | 3.454.878 |
| 1906 | 4.022.757 |




Kaynak: *Salname-i Vilayet-i Beyrut*, 1326, 7. Defa, s. 206.

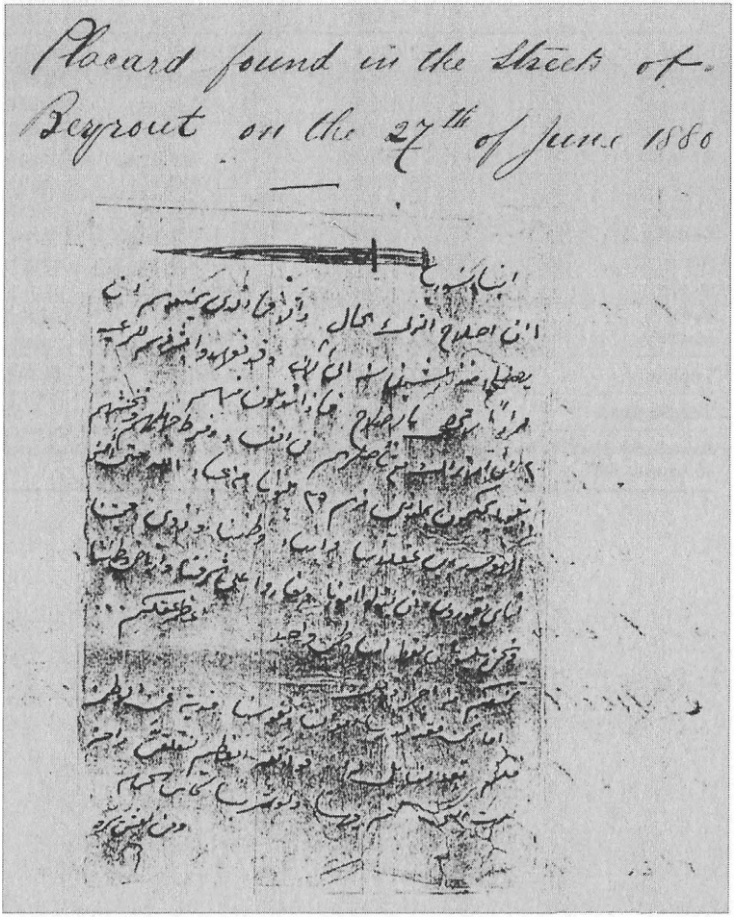
## Ek 7
## 1859-1861 Yılları Arasında İpek Üretimi ve Dokuma Tezgâhı Sayıları

| | *1859* | *1860* | *1861* |
|---|---|---|---|
| Nisan | 32.401,5 | 27.010,5 | 10.303,0 |
| Mayıs | 31.964,0 | 11.982,0 | 12.071,5 |
| Haziran | 22.032,5 | 11.675,0 | 10.314,5 |
| Temmuz | 27.425,5 | - | 10.692,0 |
| Ağustos | 24.020,0 | - | |
| Eylül | 26.258,0 | 18.799,0 | |
| Ekim | 27.031,5 | 9.355,0 | |
| Kasım | 21.402,5 | 11.170,0 | |
| Aralık | 24.988,5 | 11.326,0 | |
| Ocak | 19.727,0 | 8.032,5 | |
| Şubat | 21.997,5 | 15.741,0 | |
| Mart | 27.986,5 | 17.818,5 | |
| Toplam | 307.235,0 | 142.909,5 | 43.381,0 |
| Tezgâh sayısı | 3500 | 700 | 550 |

Kaynak: *FO* 78/1586, No. 24 içinde 2 no'lu ek, Şam, 26 Ağustos 1861, Rogers'tan Russel'a, 26 Ağustos 1861.

Ek 8

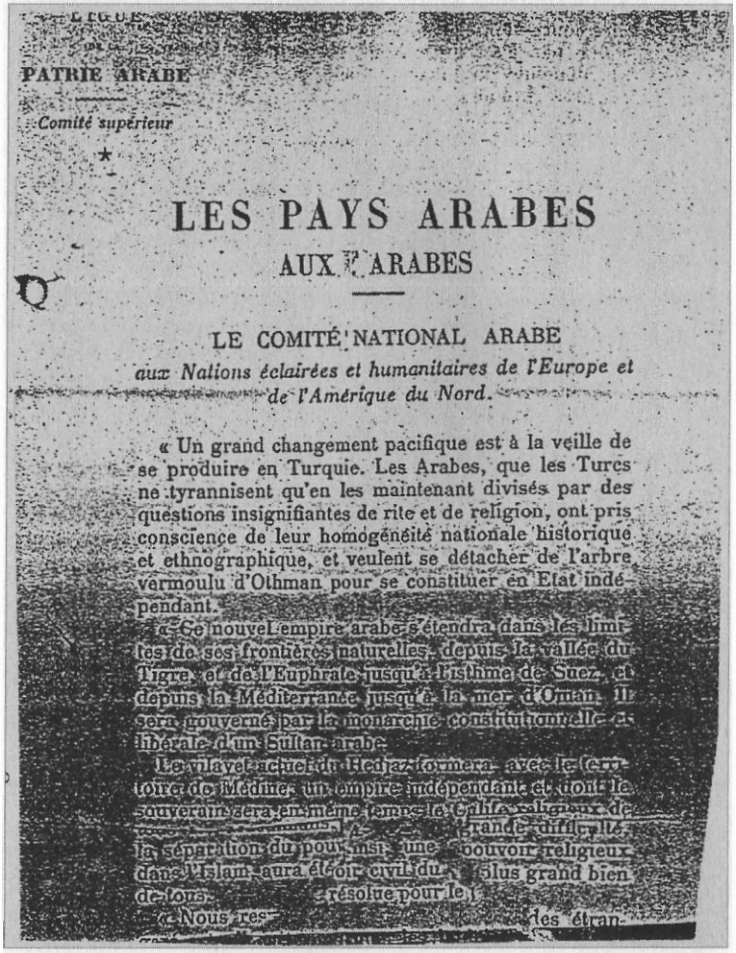
## 1880 Yılında Beyrut Sokaklarında Duvarlara Asılan Türk Aleyhtarı Afiş




Kaynak: *FO* 195/1306, No. 47, Beyrut, Dickson'dan Goshen'e, 3 Temmuz 1880.

Ek 9

## *Ligue de la Patrie Arabe* Tarafından Yayınlanan Birinci Bildiri



LIGUE

PATRIE ARABE

*Comité supérieur*

*

# LES PAYS ARABES AUX ARABES

LE COMITÉ NATIONAL ARABE

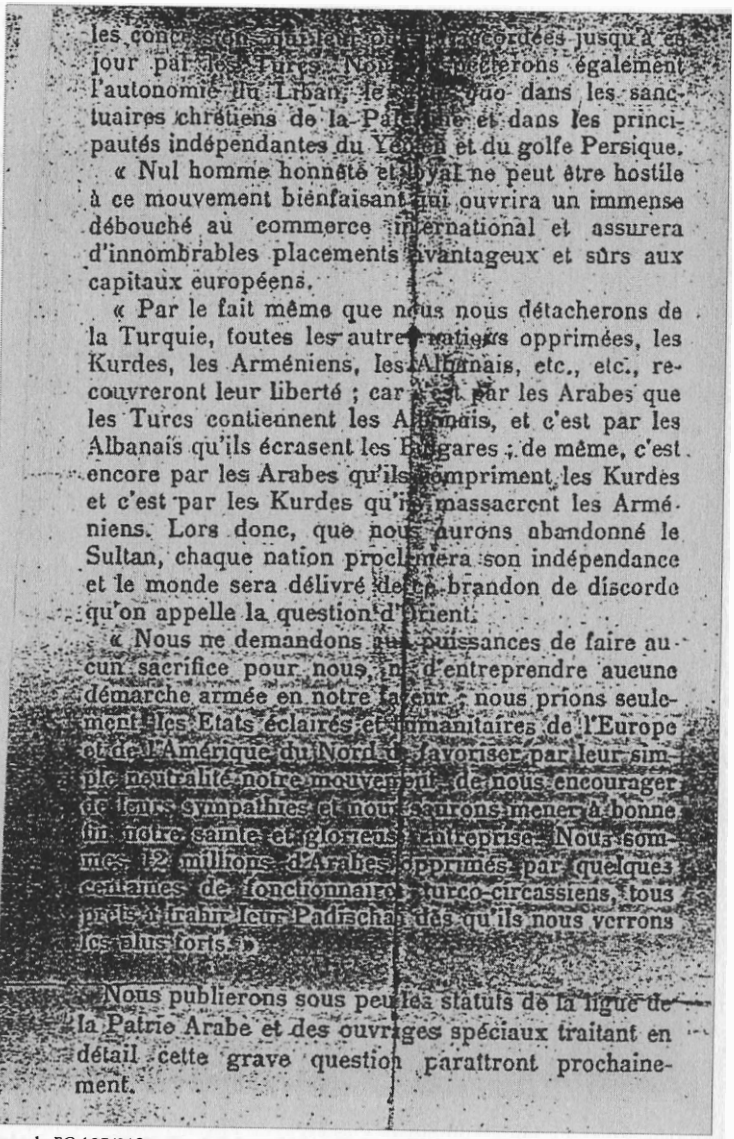
*aux Nations éclairées et humanitaires de l'Europe et de l'Amérique du Nord.*

« Un grand changement pacifique est à la veille de se produire en Turquie. Les Arabes, que les Turcs ne tyrannisent qu'en les maintenant divisés par des questions insignifiantes de rite et de religion, ont pris conscience de leur homogénéité nationale historique et ethnographique, et veulent se détacher de l'arbre vermoulu d'Othman pour se constituer en Etat indépendant.

« Ce nouvel empire arabe s'étendra dans les limites de ses frontières naturelles, depuis la vallée du Tigre et de l'Euphrate jusqu'à l'isthme de Suez, et depuis la Méditerranée jusqu'à la mer d'Oman. Il sera gouverné par la monarchie constitutionnelle et libérale d'un Sultan arabe.

« Le vilayet actuel du Hedjaz formera, avec le territoire de Médine, un empire indépendant et dont le souverain sera en même temps le Calife religieux de [illegible] A [illegible] grande difficulté, la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir religieux dans l'Islam aura été, pour l'avenir civil du monde, le plus grand bien de tous.

« Nous [illegible] résolue pour le [illegible] les étran-



les conc[illegible] jusqu'à ce jour par les Turcs. Nous respecterons également l'autonomie du Liban, le statu quo dans les sanctuaires chrétiens de la Palestine et dans les principautés indépendantes du Yémen et du golfe Persique.

« Nul homme honnête et loyal ne peut être hostile à ce mouvement bienfaisant qui ouvrira un immense débouché au commerce international et assurera d'innombrables placements avantageux et sûrs aux capitaux européens.

« Par le fait même que nous nous détacherons de la Turquie, toutes les autres nations opprimées, les Kurdes, les Arméniens, les Albanais, etc., etc., recouvreront leur liberté ; car c'est par les Arabes que les Turcs contiennent les Albanais, et c'est par les Albanais qu'ils écrasent les Bulgares ; de même, c'est encore par les Arabes qu'ils compriment les Kurdes et c'est par les Kurdes qu'ils massacrent les Arméniens. Lors donc, que nous aurons abandonné le Sultan, chaque nation proclamera son indépendance et le monde sera délivré de ce brandon de discorde qu'on appelle la question d'Orient.

« Nous ne demandons aux puissances de faire aucun sacrifice pour nous, ni d'entreprendre aucune démarche armée en notre faveur ; nous prions seulement les Etats éclairés et humanitaires de l'Europe et de l'Amérique du Nord de favoriser par leur simple neutralité notre mouvement, de nous encourager de leurs sympathies et nous saurons mener à bonne fin notre sainte et glorieuse entreprise. Nous sommes 12 millions d'Arabes opprimés par quelques centaines de fonctionnaires turco-circassiens, tous prêts à trahir leur Padischah dès qu'ils nous verrons les plus forts. »

Nous publierons sous peu les statuts de la ligue de la Patrie Arabe et des ouvrages spéciaux traitant en détail cette grave question paraîtront prochainement.

Kaynak: *FO* 195/2187, No. 5, Adana'daki İngiliz Viskonsülü'nden Büyükelçiliğe, 1 Şubat 1905.

# Ek 10
# *Ligue de la Patrie Arabe* Tarafından Yayınlanan İkinci Bildiri

LIGUE
DE LA
PATRIE ARABE

*Comité supérieur*

## *LES PAYS ARABES*

## *AUX ARABES*

---

**LE COMITÉ SUPÉRIEUR NATIONAL ARABE**

*à tous les Citoyens de la Patrie Arabe asservie aux Turcs*

Chers compatriotes,

Chacun de nous peut constater à chaque instant combien le titre glorieux et illustre de citoyen arabe est devenu vil et méprisable dans la bouche des étrangers de toutes nations et des Turcs en particulier. Chacun voit également à quel degré de misère et d'ignorance nous sommes arrivés sous la tyrannie de ces barbares venus du centre asiatique. Notre pays qui est le plus riche et le plus beau de toute la terre est désert et aride. Quand nous étions libres, nous avons, conquis en moins de cent ans l'Orient et l'Occident, nous avons répandu partout les sciences, les lettres et les arts et nous avons dirigé pendant plusieurs siècles la civilisation du monde. Mais, depuis que les descendants d'Orthogroul ont usurpé le Califat de l'Islam, ils nous ont abrutis pour mieux nous exploiter au point que nous sommes devenus le peuple le plus pauvre de la terre. Pour nous diviser, les Turcs entretiennent des troubles parmi les brigands chrétiens et musulmans de Beyrouth ; ils attribuent à la religion des désordres qu'elle réprouve, afin d'éloigner tout rapprochement entre nous, et de laisser croire à l'Europe que les réformes et une bonne administration sont impossibles dans notre malheureuse patrie.

C'est nous seuls qui formons la force des Turcs aux yeux des puissances ; nous sommes la masse ethnique la plus considérable et la plus vaillante de l'empire du Sultan ; c'est par nous qu'Abdul-Hamid maintient les Albanais sous sa domination, et c'est par les Albanais qu'il écrase les Macédoniens ; de même c'est par nous qu'il comprime les Kurdes, et c'est par les Kurdes qu'il massacre les Arméniens. Ce sont nos soldats de Syrie qui ont arrêté les Russes, à Kars et à Plewna, tandis que les généraux turcs se sont vendus aux agents du Tzar. 40.000 Syriens conduits par Ibrahim Pacha ont battu 120.000

Convaincus qu'on les chassera bientôt de l'Europe et que l'Arménie leur échappera, ils veulent se tailler à nos dépens un autre empire qui, dans leurs mains cupides, ne tardera pas à devenir la proie des étrangers.

C'est pour sauver notre chère patrie de tous ces maux et lui rendre sa liberté et son ancienne splendeur, que nous avons fondé la ligue : la Patrie Arabe, qui a fait des progrès immenses en quelques mois seulement. Nous possédons déjà des comités dans toutes les grandes villes de la Palestine, de la Syrie et de la Mésopotamie, de même qu'en Egypte et en Europe ; toutes les grandes puissances éclairées sont unanimes à approuver notre mouvement, et nous pouvons être sûrs de leurs sympathies.

Voici notre programme :

Nous voulons nous détacher complètement de la Turquie et fonder un Empire Arabe comprenant tous les pays arabes asiatiques, s'étendant dans les limites de ses frontières naturelles, depuis la vallée du Tigre et de l'Euphrate jusqu'à l'isthme de Suez et depuis la Méditerranée jusqu'à la mer d'Oman.

La forme de gouvernement sera un Sultanat constitutionnel libéral et progressiste. Notre souverain sera Arabe et Musulman.

Nous formerons avec le vilayet du Hedjaz, la ville et le territoire de Médine jusqu'au golfe d'Akaba un empire indépendant du nôtre, dont le souverain, également arabe, sera en même temps le Calife universel de l'Islam.

Nous respecterons l'autonomie du Liban, le *statu quo* dans les sanctuaires chrétiens de la Palestine et dans les principautés indépendantes du Yémen, du Nedjed et de l'Irak. Nous maintiendrons les fonctionnaires arabes dans leurs postes, nous porterons leurs appointements à un chiffre suffisant et nous leur assurerons une retraite honorable. Le service militaire sera de deux ans. Les revenus des Wakoufs seront dépensés pour les Wakoufs.

Les propriétés privées du Sultan Abdul-Hamid seront partagées entre ceux qui auront contribué au salut de la Patrie Arabe. Les terres incultes seront allouées aux villages avoisinants.

Nous accorderons une amnistie générale à tous les condamnés sans distinction, quelles que soient leurs peines.

Pour exécuter ce magnifique projet, pas une goutte de sang n'est nécessaire. Il suffit que nous le voulions pour devenir indépendants. Combien y a-t-il de Turcs dans les Pays Arabes ? Ils sont 500 ou 600 au plus ; et nous sommes 12.000.000.

Nous avons pensé à tout ; tout est préparé pour le changement libérateur. Nous prions seulement nos chers concitoyens, sans distinction de rite, ni de religion, de rester calmes et de ne se livrer à aucun acte qui puisse motiver une plainte ou une intervention de puissances étrangères et d'obéir avec confiance aux gouverneurs arabes qui se substitueront aux valis et aux mutessarifs turcs. Nous faisons la même recommandation à nos braves et pauvres soldats ; qu'ils respectent leurs officiers arabes qui, au jour fixé, remplaceront les colonels et les généraux circassiens.

Nous conseillons également à tous nos compatriotes, de ne plus vendre

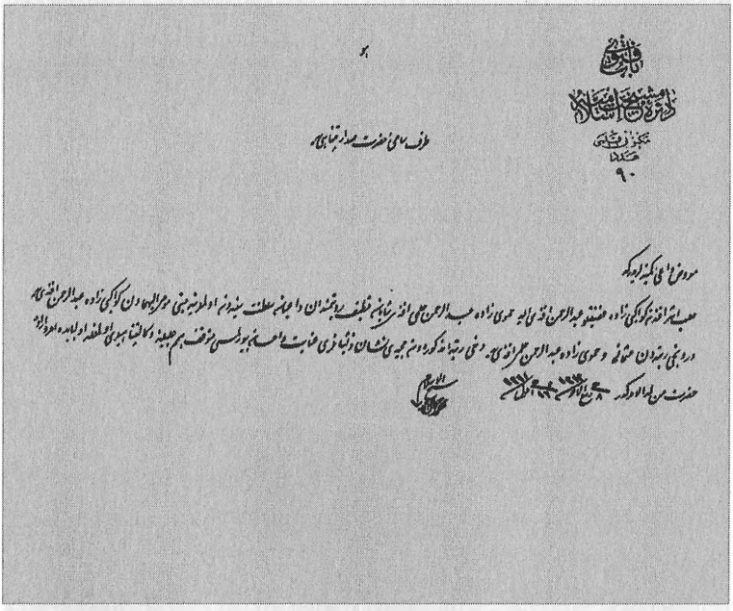
leurs terrains aux étrangers à vil prix ; car lorsque nous serons libres, la valeur de nos propriétés foncières augmentera de 400 0/0.

Quant aux Turcs qui habitent parmi nous, nous les traiterons en frères s'ils se joignent à nous, et en ennemis s'ils conspirent en faveur de la bande de scélérats de Yildiz.

Nous publierons sous peu les statuts de la ligue de la Patrie Arabe et des ouvrages spéciaux traitant en détail cette grave question paraîtront prochainement.

Kaynak: *FO* 195/2187, No. 5, Adana'daki İngiliz Viskonsülü'nden Büyükelçiliğe, 1 Şubat 1905.

# Ek 11
# Meşihat Kalemi'nin Abdurrahman el Kevakibî'ye Nişan Verilmesi Talebi



Kaynak: *BOA.YA.Res.* (1313.9.3) 78/5 Daire-i Meşihat-ı İslâmiye'den (Şeyhülislâm Muhammed Cemalettin) Sadarete, Mektubi Kalemi, adet 90 (17 Şubat 1895).

I. ARŞİV BELGELERİ

a. Başbakanlık Osmanlı Arşivi

*Yıldız Tasnifi:*
Sadaret Hususi Maruzat Defterleri (*YA.Hus*)
Sadaret Resmi Maruzat Defterleri (*YA.Res*)
Mütenevvi Maruzat Defterleri (*YA.MTV*)

*Dahiliye Nezareti Defterleri:*
Mütenevvia Defterleri (*DH-MTV*)
Siyasi Evrak (*DH.SYS*)

*BEO Sadaret Evrakı:*
Eyalat-ı Mümtaze- Cebel-i Lübnan (A.MTZ.CL)

b. Public Record Office

*Foreign Office:*
*FO* 924, 424, 371, 195, 78, 227, 221, 925 no'lu kataloglar

II. SALNAMELER
*Salname-i Vilayet-i Beyrut*, Sene-i Kameriye 1311-1312: Sene-i Maliye 1310
*Salname-i Vilayet-i Beyrut* 1318 [1900] (2. defa)

*Salname-i Vilayet-i Beyrut*, 1322 [1904] (5. defa).
*Beyrut Vilayet Salnamesi*, 1327.
*Suriye Vilayet Salnamesi*, 1285 [1868] (1. defa).
*Salname-i Vilayet-i Suriye*, 1315h [1897] (29. Defa).
*Salname-i Vilayet-i Halep*, 1284h [1867] (1. Defa).
*Salname-i Vilayet-i Halep*, 1312h [1894] (22. Defa)

### III. ANSİKLOPEDİLER

*İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1955.
*Encyclopædia Britannica*, Londra, 1957.
*Kâmûs-ul Âlâm*, *Kâmûs-el Âlâm*, Mihran Matbaası, İstanbul, *h*1311 (1894).
*TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, 1993.
*Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, 1985.

### IV. KİTAP VE MAKALELER

Abduh, Muhammed,* "Müslümanlıkta Esaslar", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 1, sayı 10, [r.]1324-10, s. 146-148.
–, "Müslümanlıkta Esaslar", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 1, sayı 24, [r.]1324-1, s. 379-381.
–, "Bugünkü Müslümanlar Yahut Müslümanlarla İhticac", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 1, sayı 25, [r.]1324-1, s. 393-397.
–, "Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 1, sayı 26, [r.]1324-2, s. 411-413.
–, "Ataletin İntac Ettiği Fenalıklar", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 27, [r.]1324-2, s. 10-12.
–, "Atalet Geçici Bir Hastalıktır", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 29, [r.]1324-2, s. 44-46.
–, "Arapların Fununu ve Keşfiyatı", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 32, [r.]1325-3, s. 86-87.
–, "Müslümanların Esbab-ı İnhitat ve Meskeneti", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 39, [r.]1325-5, s. 198-199.
–, "Milletler Üzerinde Cari Olan Kavanin-i İlahiye", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 40, [r.]1325-5, s. 210-213.
–, "Mülkü Muhafaza Esbabı ", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 49, [r.]1325-7, s. 353-355.
–, "Milletin Mazisi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 50, [r.]1325-8, s. 370-375.
–, "Hıristiyanlık ve Müslümanlık", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 51, [r.]1325-8, s. 389-392.

(*) Abduh'un Mehmet Akif tarafından çevrilerek *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlanan makalelerinin künyelerinde verilen tarihler Rûmî tarihlerdir. 1324 yılının 10. ayında yayınlanan ilk yazı 1908 Aralık, 1325 yılının 1. ayında yayınlanan son yazı ise 1909'un Mart ayına denk gelmektedir.

–, "Vahdet-i İslâmiye", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 2, sayı 52, [r.]1325-8, s. 401-403.

–, "Cinsiyet ve Diyanet-i İslâmiye", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 54, [r.]1325-9, s. 19-21.

–, "Taassub", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 55, [r.]1325-9, s. 33-37.

–, "Hanutu [Hanotaux] ve İslâm-3", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 64, [r.]1325-11, s. 177-179.

–, "Hanutu [Hanotaux] ve İslâm-2", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 68, [r.]1325-12, s. 241-242.

–, "İslâm ve Hanutu [Hanotaux]", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 69, [r.]1325-12, s. 257-259.

–, "İslâm ve Hanutu [Hanotaux]", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 70, [r.]1325-12, s. 273-274.

–, "Hanutu [Hanotaux] İslâm", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 71, [r.]1325-12, s. 293-295.

–, "Laf Ne Kadar Çok da, İş Ne Kadar Az", *Sırat-ı Müstakim*, çev. Mehmet Akif, cilt 3, sayı 72, [r.]1325-1, s. 307-309.

–, "İslâm, Akıl ve Medeniyet", *Değişim Sürecinde İslâm* içinde.

Abu Lughod, Ibrahim, *Arab Rediscovery Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963.

Abu Manneh, Butrus, "Christians Between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus al-Bustani", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 11, s. 287-304.

–, "Abdülhamid II and Abulhuda Al-Sayyadi", *MES*, cilt 15, sayı 2, Mayıs-1979, s. 131-153.

Acar, İrfan C., *Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.

Afgani, Cemaleddin, *Dehriyyun'a Reddiye: Natüralizm Eleştirisi*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

–, "İslâmî Dayanışma", *Değişim Sürecinde İslâm* içinde, J.Esposito ve J.Donohue (ed.), çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 27-29.

–, "Lecture on Teaching and Learning", *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghânî"*, Nikkie R. Keddie (der.), Farsçadan İngilizceye çev. N. Keddie ve Hamid Algar, University of California Press, Berkeley, 1968.

Afgani, Cemaleddin ve Abduh, Muhammed *El-Urvet-ül Vuska (1884): Büyük Kurtuluş Mücadelesi*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yayınları, İstanbul, 1987.*

---

(*) *Urvet-ül Vuska* Afgani ve Abduh'un 1884 yılında Paris'te yayınladıkları derginin adıdır. İlk sayısı 13 Mart 1884'te yayınlanmış, sekiz ay sonra onsekizinci sayısıyla birlikte dergi kapanmıştır. Yukarıda künyesi verilen kitap Afgani, Abduh ve *Urvet-ül Vuska* dergisine dair ön bilgilerle birlikte, derginin tüm sayılarının çevirisini de içermektedir. Metin içinde bu yazılar başlıklarıyla gösterilmiştir.

Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, cilt I-XV, Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.

Ahmet Şerif, *Arnavutluk'da, Suriye'de, Trablusgarb'de Tanin*, II. cilt, haz. Mehmed Çetin Çörekçi, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999.

Akarlı, Engin Deniz (haz.), *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrıazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnameleri*, çev. E.D. Akarlı, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y.

Akçuraoğlu Yusuf, "Türklük Fikri, Türkçülük Cereyanı, Türk Ocakları", *Türk Yılı*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1928, s. 289-455.

Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

Alaaddin, Bekri, *Bir Çağın Öncüsü: Abdülgani Nablusi: Hayatı ve Fikirleri*, çev. Veysel Uysal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Âliye Divân-ı Harb-i Örfîsi, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayrılıkçı Arap Örgütleri: Âliye Divân-ı Harb-i Örfîsi*, haz. Ayşe H. Aydın, Arba Yayınları, İstanbul, t.y.

Altundağ, Şinasi, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi (1831-1841), 1. Kısım*, 2. baskı, TTK Basımevi, Ankara, 1988.

–, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'de Hâkimiyeti Sırasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı", *Belleten*, cilt 8, Nisan 1944, s. 231-243.

–, "Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Suriye'ye Tecavüzünden Evvel, Suriye İşlerine Müdahale Ettiğini Gösteren Bir Takrir", *Tarih Vesikaları*, Yeni Seri cilt I, sayı 1 (16), Ağustos 1955, s. 16-26.

Ammara, Muhammed, *Abderrahman el Kevakibî: Şehid el Hurriyya ve Müceddid el İslâm*, Dar ül Müstakbel el Arabi, Beyrut, 1984.

Anderson, Lisa, "Nineteenth-Century Reform in Otoman Libya", *International Journal of Middle East Studies*, 16, (1984), s. 325-348.

Anderson, M. Smith, *Doğu Sorunu (1774-1923): Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme*, çev. İdil Eser, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Antonius, George, *Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, Hamish Hamilton, Londra, 1955.

Ateş, Toktamış, *Siyasi Tarih*, Der Yayınları, İstanbul, 1997.

Al Azmeh, Aziz, "Nationalism and The Arabs", *Arab Studies Quarterly*, Kış/Bahar 1995, cilt 17, sayı ½, s. 1-17.

–, "Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık", *Toplum ve Bilim*, sayı 29/30, Bahar-Yaz 1985, s. 29-43.

Badawi, M.M., "The Background", *Modern Arabic Literature: The Cambridge History of Arabic Literature* içinde, M.M. Badawi (ed.), Cambridge University Press, 1992, s. 1-23.

Bagader, Ebubekir (ed.), *Modern Çağda Ulema*, çev. Osman Bayraktar, İz Yayınları, İstanbul, 1991.

Bağış, Ali İhsan, *Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler: Kapitülasyonlar, Avrupa Tüccarları, Beratlı Tüccarlar, Hayriye Tüccarları: (1750-1839)*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1998.

Barbir, Karl K., *Ottoman Rule in Damascus: 1708-1758*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

–, "Bellek, Miras ve Tarih: Arap Dünyasında Osmanlı Mirası", *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası* içinde, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 144-163.

Baykara, Tuncer, "Yeniçeri Ocağının Kaldırılmasının Sosyal Sonuçları", *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, Akademi Yayınları, İzmir, 1992, s. 148-155.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, t.y.

Bin Tallal, El Hasan, *Christianity in the Arab World*, Arabesque Int., Londra, 1995.

Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, TTK, Ankara, 1992.

Brown, L. Carl (der.), *İmparatorluk Mirası: Balkanlar ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, E.J. Brill, Leiden, 1984.

Buzpınar, Ş.Tufan, "Suriye'ye Yerleşen Cezayirli Muhacirlerin Tabiiyeti Meselesi (1847-1900)", *İslâm Araştırmaları Dergisi, Turkish Journal of Islamic Studies*, sayı 1, 1997, s. 91-106.

el Ceberti, Abd al Rahman, *'Abd al-Rahmān al-Jabartī's History of Egypt: Ajā'ib al-Āthār fī'l Tarājim wa'l-Akhbār*, Thomas Philipp ve Moshe Perlmann, cilt III-IV, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1994.

Cevdet Paşa, *Tezâkir (1-12)*, Cavid Dursun (yay. haz.), 3. baskı, TTK, Ankara, 1991.

–, *Tezâkir: (21-39)*, Cavid Dursun (yay. haz.), 3. baskı, TTK, Ankara, 1991.

–, *Ma'rûzât*, Dr. Yusuf Halaçoğlu (haz.), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.

Chalala, Elie, "Arab nationalism: A Bibliographic Essay", *Pan Arabism and Arab Nationalism* içinde, Tawfic Farah, Westview Press, Colarado, 1987, s. 18-55.

Chevallier, Dominique, "Western Development and Eastern Crisis in the Mid-Nineteenth Century: Syria Confronted with the European Economy", *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* içinde, ed. William R.Polk ve Richard Chambers, The University of Chicago Press, Chicago, 1968, s. 205-222.

Cioeta, Donald J., "Ottoman Cencorship in Lebanon and Syria, 1876-1908", *International Journal of Middle East Studies*, 10, 1979, s. 167-186.

Cleveland, William L., *A History of Modern Middle East*, Westview Press, Colorado, 1994.

Commins, David Dean, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993.

Cook, M.A. (ed.), *Studies in the Economic History of The Middle East: From The Rise of Islam to The Present Day*, Oxford University Press, Londra, 1970.

Crecelius, Daniel, "Mısır Ulemâsının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", *Modern Çağda Ulema* içinde, Ebubekir Bagader (ed.), çev. Osman Bayraktar, İz Yayınları, İstanbul, 1991, s. 119-178.

Çetin, Atilla, "El-Cevaib Gazetesi ve Yayını", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi: (Prof Dr. M.C. Şehabeddin Tekindağ Hatıra Sayısı)*, sayı 24, 1983-1984, s. 475-484.

Danziger, Raphael, *Bir Başkaldırının Anatomisi*, çev. Tüba Elgün, Akabe Yayınları, İstanbul, 1988.

Davison, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876*, I. ve II. ciltler, çev. Osman Akınhay, Papirus Yayınları, İstanbul, 1997.

–, "Osmanlı Türkiye'sinde Batılı Eğitim", çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Belleten*, cilt LI, sayı 200, TTK, Ankara, 1987, s. 1031-1044.

–, "Jamal al-Din Afghani: A Note on his Nationality and his Burial", *MES*, cilt 24, Ocak 1988, sayı 1, s. 110-112.

Dawn, C. Ernest, *Osmanlıcılıktan Arapçılığa*, çev. Bahattin Aydın-Taşkın Temiz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

–, "Arap Milliyetçiliğinin Kökleri", *Bilgi ve Hikmet*, çev. Ş.Tufan Buzpınar, Bahar 1995, sayı 10, s. 120-135.

Deringil, Selim, *The Well Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I.B. Tauris, Londra, 1999.

–, "II. Mahmud'un Dış Siyaseti ve Osmanlı Diplomasisi", *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri*, 28-30 Haziran 1989, İstanbul, 1990, s. 59-69.

–, "Filistin ve İsrail'de Osmanlı Tarihi Araştırmaları", *Virgül* 3, Aralık 1997, s. 27-29.

Dirault, Edouard, *Şark Meselesi: Bidayet-i Zuhurundan Zamanımıza Kadar*, çev. Mehmet Nafiz, Muhtar Halid Kütüphanesi yayını, Bâb-ı Âli, 1329.

Divine, Donna R., *Politics And Society in Ottoman Palestine: The Arab Struggle for Survival and Power*, Lynne Rieneer Publishers, Londra, 1994.

Douwes, Dick, *The Ottomans in Syria: a History of Justice and Oppression*, I.B. Tauris, Londra, 2000.

Ebu Rebi, İ.M., *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. M. Ali Demirci, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, çev. Ali Reşad, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Cild 1-2 ve 3-4, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.

Erhan, Çağrı, *Türk-Amerikan İlişkilerinin Tarihsel Kökenleri*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrımüslim Teb'anın Yönetimi*, Risale Yayınları, İstanbul, 1990.

Esposito, J. ve. Donohue, J. (ed.), *Değişim Sürecinde İslâm*, çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbîyan (Vehhâbîler Tarihi)*, Transkripsiyon Süleyman Çelik, Bedir Yayınları, İstanbul, 1992.

Farah, Caesar E., "Arabs & Turks: Common Heritage, Common Destiny", *Türk Arap İlişkileri İnceleme Yıllığı*, TAIV [Foundation for Studies on Turkish-Arab Relations], Annual, 1986, s. 61-75.

Fargo, Mümtaz A., *Arab-Turkish Relations From The Emergence of Arab Nationalism to the Arab Revolt, 1848-1916*, (Yayınlanmamış doktora tezi), University of Utah, Michigan, 1969.

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998 (2. basım).

Fawaz, Leila, "Social Change in Countryside: Mount Lebanon in the Nineteenth Century", *CIÉPO: Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri*, Jean, Louis Bacqué-Grammont, İlber Ortaylı vd. (haz.), TTK, Ankara, 1994, s. 59-64.

Febvre, Lucien ve Martin, Henri-Jean, *Kitabın Doğuşu*, çev. Gül Batuş, Avcıol Basım, İstanbul, 2000.

Findley, Carter V., *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbıâli (1789-1922)*, çev. Latif Boyacı ve İzzet Akyol, İz Yayınları, İstanbul, 1994.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 6. baskı, Selçuk Yayınları, 1993.

"Firman of Appointment of Muhammed 'Ali as Pasha of Egypt Issued by Ottoman Sultan: 1840", *Don Mabry's Historical Text Archive*, (Çevrimiçi) http://www.geocities.com/Athens/Forum/ 9061/ africa/egypt840.html, 21.12.2000.

Fromkin, David, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, Avon Books, Londra, 1989, (Çevrimiçi) http://coursesa. matrix.msu.edu/~fisher/hst373/readings/fromkin.html, 04.02.2000.

Gibb, Hamilton A.R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak, A. Özkök ve diğ., Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

Glenny, Misha, *Balkanlar: 1804-1999: Milliyetçilik, Savaş ve Büyük Güçler*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Yayınları, İstanbul, 1999.

Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa Islamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul, 1997.

Gottheil, Fred M., "The Population of Palestine, Circa 1875", *Middle Eastern Studies*, cilt 15, sayı 3, Ekim 1979, s. 310-321.

Gökbilgin, M. Tayyib, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleten*, c. X, 1946, sayı 40, s. 641-703.

Göyünç, Nejat, "Ottoman Central Administation and Arab Provinces: (1870-1910)", *Türk Arap İlişkileri İnceleme Yıllığı*, TAIV (Foundation for Studies on Turkish-Arab Relations), Annual, 1986, s. 77-84.

Gürsel, Seyfettin, "1838 Ticaret Antlaşması Üzerine", *Yapıt* 10, Nisan/Mayıs 1985, s. 27-36.

Gülsoy, Ufuk, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2000.

Haim, Sylvia G. (ed.), *Arab Nationalism: an Antology*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1964.

–, "Islam and the Theory of Arab Nationalism", *Die Welt des Islams*, cilt 4, sayı 2-3, 1955, s. 124-149.

Halidi, Mustafa ve Ferruh, Ömer, *İslâm Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*, çev. Osman Şekerci, Nun Yayınları, İstanbul, 1998.

Halaçoğlu, Yusuf, *XIII. Yüzyılda Osmanlı Imparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991.

el Hallak, Şeyh Ahmet el Bediri, *Berber Bediri'nin Günlüğü (1741-1762): Osmanlı Taşra Hayatından Notlar*, çev. Hasan Yüksel, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, ty.

Haydaroğlu, İlknur Polat, *Osmanlı Imparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993.

Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, cilt 2, çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995.

–, *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*, 2. baskı, MacMillan Co Ltd, Londra, 1957.

–, *Lebanon in* History: *From the Earliest Times to the Present* 2. baskı, MacMillan Co Ltd, Londra, 1962.

Hobsbawm, Eric J., *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: "Program, Mit, Gerçeklik"*, çev. Osman Akınhay, 2. basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Hopwood, Derek, *The Russian Presence in Syria and Palestine: 1843-1914*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

Hourani, Albert, *Arabic Thought In The Liberal Age: 1798-1939*, Oxford University Press, Londra, 1962. Krş. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

–, *The Ottoman Background of The Modern Middle East: el-Eses'el Osmaniyya Li-ş Şark'el Avsat'el Hadis*, Longman, 1969.

–, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

–, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, William R. Polk ve Richard L. Chambers (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 1968, s. 41-68. Türkçesi ile krş.: Albert Hourani, "Osmanlı Islahatı ve Seçkinlerin Politikaları", *İslâm Dünyası ve Batılılaşma* içinde, A.Hourani, U. Heyd vd., çev. Bahattin Aydın, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 87-124 ve Albert Hourani "Osmanlı Reformu ve Eşraf Politikaları", *Ortadoğu'da Modernleşme* içinde, W.R. Polk ve R.L. Chambers (ed.), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 61-100.

–, "Lebanon from Feudalism to Modern State", *Middle Eastern Studies*, cilt 2, Nisan 1966, sayı 3.

–, "Lebanon: the Development of a Political Society", *The Emergence of The Middle East* içinde, s. 132-133.

Huart, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, TİSA Matbaacılık, Ankara, ty.

Huri, Yusuf Kazma, *Recul Sabık li-Asrihi: el-Muallim Butrus el-Bustani (1819-1883), [Çağını Aşan Adam: Muallim Butrus el-Bustani: (1819-1883)]*, Bisen, Beyrut, 1994.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Suriye'de Modern Osmanlı Sağlık Müesseseleri, Hastaneler ve Şam Tıp Fakültesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", *Cogito*, sayı 19, 1999, s. 115-135.

İnayet, Hamit, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1995.

–, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1997.

Issawi, Charles, "British Trade and the Rise of Beirut", *International Journal of Middle East Studies*, sayı 8, 1977, s. 91-101.

–, "Middle East Economic Development, 1815-1914: The General and the Spesific", *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day* içinde, ed. M.A. Cook, Oxford University Press, Oxford, 1978, s. 395-411.

–, "Steam Navigation in the 1830s and 40s-Austrian Lloyd", *The Economic History of Turkey: 1800-1914*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980, s. 161-164.

İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 2. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Jessup, Henry Harris, *Fifty Three Years In Syria*, cilt I ve II, Fleming H. Revell Company, Londra ve Edinburgh, 1910.

el-Kadi, Muhammed ve Sula Abdullah, *El Fikr el Islah: İnda'l Arab fi Asr'in Nahda*, Dar-ül Cünub'en Neşir, Nehc Filistin-Tunus, 1992.

Kançal, Salgur, "Fin de l'Empire Ottoman: Insertion Dans la Division Internationale du Travail (1880-1913)", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler*, TTK, Ankara, 1990, s. 395-407.

Karpat, Kemal H., *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

– (haz.), *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri*, çev. Ömer Baldık, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

–, "The 'Syrian' Emigration from the Ottoman State, 1870-1914", *Les Provinces Arabes et Leurs Sources Documentaires á l'Époque Ottomane*, Tunus, 1984, s. 285-300.

Kayalı, Hasan, *Jöntürkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık: (1908-1918)*, çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afgani"*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1968.

–, *Cemaleddin Efgânî: Siyasi Hayatı*, çev. Alâeddin Yalçınkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1997.

Kedouri, Elie, *Arabic Political Memoirs*, Frank Cass, Londra, 1974.

El Kevakibî, Abdurrahman, *El A'mal el Kâmila Lil Kevakibî*, [*Kevakibî'nin Toplu Eserleri*], Muhammed Cemal el Tahhan (haz.), El Merkez Dirasât el Vehda el Arabiyya, Beyrut, 1995.

Khalidi, Rashid, "Ottomanism and Arabism in Syria Before 1914: A Reassessment", *The Origins of Arab Nationalism* içinde, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson ve diğ., Columbia University Press, New York, 1991, s. 50-69.

Khoury, Philip S., *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus: 1860-1920*, Cambridge Universtiy Press, Cambridge, 1983.

Kılıç, Orhan, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı: Eyalet ve Sancak Tevcihatı*, Ceren Matbaası, Elazığ, 1997.

Kırdahi, Mesud (der.), *elKevakibî: Vesaik Tenşer Evvel Merra*, Müesseset el' Fikr el'Ebhas ve'n Neşr, Beyrut, 1984.

Keddie, Nikkie, *Cemaleddin Efgânî: Siyasi Hayatı*, çev. Alâeddin Yalçınkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1997.

–, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghânî"*, University of California Press, Berkeley, 1968.

Kocabaşoğlu, Uygur, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, 2. baskı, Arba Yayınları, İstanbul, 1991.

Koloğlu, Orhan, *İslâm'da Değişim: Tabu, Gelenek Oluşturma ve Köktencilik*, Gür Yayınları, İstanbul, 1993.

–, "Osmanlı Tarihi Mirasının Önemi ve Bunun Türk-Arap İlişkilerine Etkisi", *Arap-Türk İlişkilerinin Geleceği: (Milletlerarası Platformda Çözüm Önerileri)* içinde, (Arap Birliği Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen seminer), Timaş Yayınları, İstanbul, 1994, s. 26-38.

Kortepeter, Carl Max, -"American Liberalism Establishes Bases: Robert College and The American University of Beirut", *The Ottoman Turks: Nomad Kingdom to World Empire* içinde, İsis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 229-246.

Köprülü, Orhan F., "Tarihte Türk-Amerikan Münasebetleri", *Belleten*, cilt LI, sayı 200, TTK, Ankara, 1987, s. 927-944.

Kuneralp, Sinan, *Son Dönem Osmanlı Ricali (1893-1922): Prospografik Rehber*, İSİS, İstanbul, 1999.

Küçük, Cevdet, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 4, s. 1007-1024.

Landau, Jacob M., *Modern Arap Edebiyatı Tarihi: 20. Yüzyıl*, çev. Bedrettin Aytaç, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.

–, *Pan-İslâm Politikaları: İdeoloji ve Örgütlenme*, çev. Nigar Bulut, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. (Kısmi tercümesiyle krş. Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.)

Lewis, Bernard, *The Shaping of Modern Middle East*, Oxford University Press, New York, 1994.

–, *Ortadoğu*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul, 1996.

–, "Çağdaş Arapçanın Siyaset Terminolojisinde Osmanlı Mirası", L.Carl Brown (der.), *İmparatorluk Mirası: Balkanlar ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, 301-315.

–, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 8. baskı, çev. Metin Kıratlı, TTK, Ankara, 2000.

Livingston, John W., "Western Science and Educational reform in the Thought of Shaykh Rifa'a Al-Tahtawi", *IJMES*, cilt 28 (1996), s. 543-564.

Loya, Arieh, "The Detribalization of Arabic Poetry", *International Journal of Middle East Studies*, 5, 1974, s. 202-215.

Mağmumi, Şerafettin, *Bir Osmanlı Doktorunun Anıları: Yüz Yıl Önce Anadolu ve Suriye*, haz. Cahit Kayra, Büke Yayınları, İstanbul, 2001.

Makdisi, Ussama, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, Berkeley, 2000.

–, "Corrupting the Sublime Sultanate: The Revolt of Tanyus Shahin in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon", *Society for Comparative Study of Society and History*, 2000.

Maoz, Moshe, *Ottoman Reform in Syria and Palestine (1840-1861)*, Oxford University Press, Londra, 1968.

–, "Intercommunal Relations in Ottoman Syria During The Tanzimat Era: Social end Economic Factors", Ed. Halil İnalcık-Osman Okyar, *Türkiye'nin Sosyal*

*ve Ekonomik Tarihi (1071-1920): Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1977, s. 205-210.

–, "Attempts at Creating a Political Community in Modern Syria", *The Middle East Journal*, cilt 26, 1972, s. 389-404.

–, "The Impact of Modernization on Syrian Politics and Society during the Early Tanzimat Period", *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteentg Century* içinde, s. 333-350.

Masters, Bruce, "The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System", *IJMES*, cilt 22, sayı 1, Şubat 1990, s. 3-20.

Morel, Eugené, *Türkiye ve Reformları: La Turquie et ses Réformes*, çev. S. Belli, Ütopya Yayınları, Ankara, 2000.

Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat: Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, cilt III-IV, Hazırlayan: Neşet Çağatay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1980.

el-Muşavvat, Mahmut Alyan, *Tarih-es Sıhafa es-Suriyya ve'l-Arabiyya [Suriye ve Arap Gazeticilik Tarihi]*, el-Matbaa el-Cedida, Dımeşk, 1986.

*Müzakkirât Tarihiyya 'ân Hamlet İbrahim Başa 'elâ Suriyya*, Ahmed Gassan el-Sabanu (haz.), Dar Kuteyba, Dimaşk, t.y.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Ochsenwald, William, "Modern Ortadoğu'da İslâm ve Osmanlı Mirası", *İmparatorluk Mirası: Balkanlarda ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası* içinde, der. L.Carl Brown, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 384-411.

Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*, Eren Yayınları, İstanbul, 1987.

Ortaylı, İlber, *Tanzimatdan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yayınları, İstanbul, 1985.

–, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

–, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Arap Milliyetçiliği", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt IV, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1032-1036.

–, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye ve Lübnan Üzerine Bazı Notlar", *Osmanlı Araştırmaları*, sayı 4, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 89-113.

–, "Alevilik, Nusayrilik ve Bâb-ı Âli", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler* içinde, Irene Melikof, İlber Ortaylı, Hakan Yavuz vd., Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 35-46.

–, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 4, İletişim Yayınları, 1985, s. 996-1001.

–, "'Osmanlı' Kimliği", *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, sayı 19, Yaz 1999, s. 77-85.

–, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim* içinde, s. 313-320.

–, "19. Yüzyıl Ankara'sına Demiryolunun Gelişi ve Bölgedeki Üretim Eylemlerinin Değişimi", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler I*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2000, s. 109-120.

–, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim* içinde, s. 321-332.

Owen, Roger, *The Middle East in the World Economy: 1800-1914*, I.B. Tauris&Co Ltd, Londra, 1993.

–, "1840-1914 Döneminde Lübnan'da İpek Dokuma Endüstrisi: Çevre Toplumlarında Fabrika üretiminin Önündeki Olanaklar ve Sınırlamalar Üzerine Bir Çalışma", *Toplum ve Bilim*, sayı 23, Güz 1983, s. 55-73.

Önsoy, Rifat, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Suriye'nin Sanayi ve Ticareti", *Belleten*, cilt L, Sayı 198 (Aralık 1986), s. 825-832.

Öskan, Ali Rafet, *Fundemantalist Hıristiyanlık: Yedinci Gün Adventizmi*, Seba Yayınları, Ankara, 1998.

Özkaya, Yücel, *Osmanlı Imparatorluğu'nda Âyânlık*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994.

Özköse, Kadir, *Muhammed Senusi: Hayatı, Eserleri, Hareketi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Özyüksel, Murat, *Hicaz Demiryolu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.

–, "Bir Nüfuz Mücadelesi Olarak Suriye Demiryolları: (1888-1914)", *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, sayı 10, Temmuz 1997, s. 1-38.

–, "Abdülhamid Dönemi Dış İlişkileri", *Türk Dış Politikasının Analizi*, Faruk Sönmezoğlu (der.), Der Yayınları, İstanbul, 1994, s. 5-31.

Polk, William R. ve Chambers, Richard L.(ed.), *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968.

Quataert, Donald, *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, 1999.

Rafeq, Abdul-Karim, "Registers of Succession (Mukhallafât) and their Importance for Socio-Economic History: Two Samples from Damascus and Aleppo: 1277/1861", *CIÉPO: Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri*, Jean-Louis Bacqué-Grammont, İlber Ortaylı vd. (haz.), TTK, Ankara, 1994, s. 479-491.

Raymond, André, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev. Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Raz, Ronen, "Interpretations of Kawakibi's Thought: 1950-1980's", *Middle Eastern Studies*, cilt 32, No. 1, Ocak, 1966, s. 179-190.

Reilly, James A., "Status Groups and Property Holding in the Damascus Hinterland, 1828-1880", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 21, sayı 4, Kasım 1989, s. 517-539.

–, "Damascus Merchants and Trade in the Transition to Capitalism", *Canadian Journal of History*, cilt 27, sayı 1, Nisan 1992, s. 2-28.

Reyhani, Mahmut, *Gölgesiz Işıklar II: Tarihte Aleviler*, Can Yayınları, 1995.

Rogan, Eugene L., "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes: (1892-1907)", *International Journal of Middle East Studies*, 28, 1996, s. 83-107.

Saab, Hassan, *The Arab Federalists of The Ottoman Empire*, Djambatan, Amsterdam, 1958.

Salibi, Kemal S., "The 1860 Upheaval in Damascus as Seen by al-Sayyid Muhammad Abu'l-Su'ud al-Hasibi, Notable and Later Naqib al-Ashraf of the City", *Beginnings of Modernization* içinde, s. 185-202. Krş. Kemal S. Salibi, "Es-Seyyid Muhammed Ebu's-Suud el-Hasibî'nin Tanık Olduğu 1860 Şam İsyanı, Eşraf ve Daha Sonrası, Şehrin Nakibu'l-Eşraf'ı", William R. Polk ve Richard L. Chambers, *Ortadoğu'da Modernleşme* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 257-279.

Saliba, Najib E., "The Achievements of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria: 1878-1880", *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), s. 307-323.

Samur, Sebahattin, *İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1995.

Sarı, Tanju, *Gezginlerin Gözüyle Bir İmparatorluk: İngiliz Seyahatnamelerinde 17. Yüzyıl Osmanlı İktisadi Yapısı*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1998.

Sawaie, Mohammed, "Rifa'a Rafi' Al-Tahtawi and his Contribution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic", *IJMES*, cilt 32 (2000), s. 395-410.

Schilcher, Linda, "Geç Osmanlı Suriye'sinde Tahıl Ekonomisi ve Büyük Ölçekli Ticarileşme Sorunu", *Osmanlılarda Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım* içinde, Çağlar Keyder ve Faruk Tabak (ed.), çev. Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 180-205.

Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, The John Hopkins Press, Baltimore ve Londra, 1970.

Sheehi, Paul Stephen, "Inscribing the Arab Self: Buṭrus al-Bustānī and Paradigms of Subjective Reform", *British Journal of Middle Eastern Studies* (2000), 27(1), s. 7-24.

Shorrock, William I., *French Imperialism in the Middle East: The Failure of Policy in Syria and Lebanon: 1900-1914*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1976.

Senusi, Şeyh, *İçtihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, çev. Abdülhadi Timurtaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Sykes, Mark, *Dar-ül İslâm*, çev. Yılmaz Tezkan, 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara, 2000, s. 37.

Szyliowicz, Joseph S., "Osmanlının Eğitsel Mirası: Efsane mi, Yoksa Gerçek mi?", *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası* içinde, s. 412-434.

eş-Şatiy, Eş-Şeyh Muhammed Cemil, *A'yan Dimaşk: fi'l Karn es Salis Aşer ve Nısf el Karn er Rabi Aşer: Min 1301-1350h*, Dimaşk, Dar-ül Beşair, 1994.

Tahtâvî, Rifâ'a Râfi', *Paris Gözlemleri: Tahlîs el-İbrîz fî Telhîs-i Barîz ev el-Dîvân el-Nefîs bi Eyvân-ı Barîs*, haz. Cemil Çiftçi, Ses Yayınları, İstanbul, 1992.

–, "Yurt ve Yurtseverlik", *Değişim Sürecinde İslâm* içinde, John Esposito ve John Donohue (haz.), çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 17-23.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 8. baskı, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1997.

Tarabein, Ahmed, "Abd al-Hamid al-Zahrawi: The Career and Thought of an Arab Nationalist", Rashid Halidi, Lisa Anderson vd. (ed.), *The Origins of Arab Nationalism*, Columbia Universty Press, New York, 1991, s. 97-119.

Tauber, Elizier, *The Emergence of The Arab Movements*, Frank Cass, Londra, 1993.

et-Tavil, Muhammed Emin Galip, *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayriler*, çev: İsmail Özdemir, Çiviyazıları, İstanbul, 2000.

Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK, Ankara, 1993.

Tibawi, A.L., *British Interest in Palestine: 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise*, Oxford University Press, Londra, 1961.

–, *American Interest in Syria: 1800-1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work*, Clarendon Press, Londra, 1966.

Tibi, Bessam, *Arap Milliyetçiliği*, çev. Taşkın Temiz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

Turan, Ömer, "Avrasya Coğrafyasında Misyonerlik Faaliyetleri", *Avrasya Etüdleri*, 16, Sonbahar-Kış 1999, s. 11-38.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1991.

Türköne, Mümtazer, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

–, *Cemaleddin Afgani*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.

Ubicini, M.A., *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul, 1998.

Uçarol, Rıfat, *Siyasi Tarih: (1789-1994)*, 4. baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1995.

Uzunçarşılı, İ .Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, cilt II, TTK, Ankara, 1995.

–, *Osmanlı Tarihi*, cilt IV, TTK, Ankara, 1995.

Ülman, Haluk, *1860-61 Suriye Bunalımı: Osmanlı Diplomasisinden Bir Örnek Olay*, AÜ SBF Yayınları, Ankara, 1966.

Voll, John Obert, *İslâm: Süreklilik ve Değişim-I*, çev. C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.

–, *İslâm: Süreklilik ve Değişim-II*, çev. C. Aydın, C. Şişman, M.Demirhan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1995.

–, "İslâm Tarihinde Tecdit ve Islah", *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, John L. Esposito (ed.), çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, s. 45-62.

Watt, W. Montgomary, *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*, çev. Fuat Aydın, Birey Yayınları, Ocak, 2000.

Yalçınkaya, Alaattin, *Cemaleddin Efgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Tesirleri*, (2.bs), Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995.

Yazıcı, Hüseyin, "Bir Arap Milliyetçisi Reşid Selim el-Huri, Hayatı ve Şiiri: (1887-1984)", *Şarkiyât Mecmuası*, cilt 8, 1998, İstanbul, s. 167-180.

Yazbak, Mahmoud, "Nabulsi Ulama in the Late Ottoman Period, 1864-1914", *IJMES*, cilt 29, sayı 1, Şubat 1997, s. 71-91.

Yücel, Yaşar, "Midhat Paşa'nın Bağdat Vilayetindeki Alt Yapı Yatırımları", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri: Bildiriler ve Tartışmalar (Edirne, 8-10 Mayıs 1984)*, TTK, Ankara, 1986, s. 175-183.

Zadeh, A.A. Kudsi, "The Emergence of Poltical Journalism in Egypt", *The Muslim World*, cilt 70 (1980), s. 47-55.

Zolondek, Leon, "Socio-Political Views of Salim al-Bustani (1848-1884)", *Middle Eastern Studies*, cilt 2, No. 2, Ocak, 1966, s. 144-156.

I. Mahmud 120
I. Napolyon (Bonapart) 37, 55, 56, 99, 219, 241, 281, 296, 328
II. Abdülhamid 18, 107, 110, 111, 113, 114, 119, 136, 137, 139, 142, 152, 153, 164, 214, 259, 265, 268, 269, 273, 318, 335, 343, 345, 347, 364
II. Mahmud 43, 89, 91, 101
III. Louis Napoleon 221, 224

A'zam, Muhammed 317
Abduh, Muhammed 20, 21, 213, 283, 292, 298-307, 309-311, 315, 316, 318-323, 325, 328, 330, 334, 336, 337, 343, 351, 358, 365-367
Abdullah Paşa 30, 39
Abdulmalik 53
Abdülhadî Kabilesi 194
Abdülmecid 41, 218, 221
Abdülvehhab 294-296
Amir, Şeyh Abdürrahman 41
Abidin, Muslim 106
el Âbid, İzzet 106, 268
Abullam 53, 54
Adana 33, 34, 94, 263, 270, 382, 385
Afgani, Cemaleddin 20, 132, 289, 300, 303, 315-317, 323, 324, 330, 359, 365
el Ahd 359
Ahdar Dağı 114
Ahmed Paşa 38, 204
Ahmed, Muhammed 297
Ahmet Cevdet Paşa 212, 344
*el Ahram* 106
Akabe 265
Akka 28, 30, 31, 33, 39, 59, 65, 69-71, 83, 98, 112, 113, 173, 174, 176, 178, 227, 233, 235, 270, 371, 375
Ali, Muhammed Kürd 314
Ali Paşa 38, 144
Almanya 57, 59-61, 132, 149, 177, 272, 273, 325, 334
El-Amara Mahallesi 45
Amerika Birleşik Devletleri 49, 50, 59, 71, 75, 83, 121, 129, 132, 169, 170, 177, 252, 260, 271, 317, 344, 346, 349
American Board of Commissioners For Foreign Mission (ABCFM) 121, 149
Amerikan, Amerikalı 50, 51, 58, 85, 120-125, 128, 130-132, 134, 141-143, 146, 152, 156, 161, 163, 177, 208, 245, 246, 250, 251, 256, 346
el Anhuri, Selim 107, 338
Ankona 63
Antakya 134, 341

Antep 31, 77, 149, 342
Antonius, George 87, 88, 244
Antun, Farah 106
*el Arab* 106
Arabistan 100, 127, 259, 294, 295, 336, 354, 366
Arnavut 267
Arz-ı Şam 27
El-Aseli, Şükrü 314
el Asir, Yusuf 254
Aslan 53
Aşiret Mektebi 158
el Attar, Haşim 341
Avrupa Tüccarı 118
Avustralya 49
Avusturya 56, 58-60, 62-64, 193, 196, 207, 235, 272, 281, 349, 377
Aydın 34
Ayn Kunya 146
Ayn Tura 125
Ayn Varaka 125, 250
el Azm, Esad 46
Azm Paşa 44
el-Azm, Refik 314
Azuri, Necib 19, 21, 261-276, 360, 365

Bağdat 83, 108, 113, 117, 118, 154, 158, 201, 236, 237, 268
Balkanlar 29, 200, 272
*el Basir* 274
Bealbek 31, 48, 133, 167, 169, 171, 223, 374
Bedel 42, 134, 186, 187, 190
Bedevi/ler 41-43, 48, 52, 60, 92, 93, 97, 118, 194, 223, 233, 298, 355
Bekaa 31, 37, 133, 167, 169, 372, 374
Belçika 59, 131
Bengal 56
el Benna, Hasan 367
Beratlı tüccar 118
Berlin Kongresi 56, 57, 227
Berr-i Şam 27
Beyrut 27, 28, 30-33, 36, 41, 48-50, 52, 53, 58-73, 75, 76, 78-85, 96, 97, 99, 105-107, 111-113, 124, 125, 127, 128, 130, 138, 146, 147, 153, 155-157, 159-165, 173-179, 188, 194, 201, 203, 204, 219, 225, 229, 230, 237, 241, 243, 245-248, 250, 252, 257, 261, 270, 288, 290, 309, 361, 362, 371, 375, 377, 378, 380, 387, 388
Beyrut Valisi Nasuhi 50
*Bilad Suriyya* 259
Bilad-ı Şam 27
Bingazi 114, 158
el Bitar, Abdürrezzak 213, 314
Boğdan 196, 200
Bonapart, Bkz. I. Napolyon 55-58, 99, 223, 224, 241, 296, 325, 328
Bordeux 264
Brezilya 48, 49
British Female Education Society 156
British Syrian Schools 156, 163
Bulak matbaası 99, 107, 245
Burma 321
Bursa 81, 221
Burton 138, 148
el Bustani, Butros 19, 52, 99, 105, 215, 242, 243, 249-251, 255, 257, 362, 365
el Bustani, Selim 249, 255, 256
Büyük İskender 328

Canbolat 53, 54
Canik 34
Cebel-Drüz 40
Cebel Ensariyye 40
Cebel Nablus 40
Cebel-i Lübnan 27, 33, 35-37, 40, 48, 50, 51, 53, 61, 67, 76, 102, 103, 112, 121, 193, 196, 230, 267, 363, 387
Celaleddin Paşa 39
Cem'iyya't Ta'lim el'Muvahhidîn 294, 354
Cem'iyyet-ül Edeb ve'l İlmi 251
el Cem'iyye'l İlmiyya's Suriyya 251
Cemil Paşa 341
el Cenna 258
Cevdet Paşa 139, 199, 212, 344
*el Cevaib* 105

el Cezayirî, Abdülkadir 19, 20, 204, 205, 213, 219, 221, 225, 227, 307-309, 312, 363
el Cezayirî, Selim 314
el Cezayirî, Tahir 20, 157, 311-314
Cidde 199, 295
*el Cinan* 254-256, 258-260
Cizvit 51, 120, 124, 125, 127, 128, 246, 287
Clot Bey 100, 281
Compagnie Ottomane de la Route de Beyrouth á Damas 65
Cunya Limanı 71
*Curnal 'el Hidivî* 99
*el Cüneyna* 258

Dahr el Baydar 196
*Dairat el Maarif* 252
Dames de Nazareth 156
Danimarka 59
Davud Paşa 67
Dayr el Kamer 36, 197
Delcasse 275
Derne 114
Divan-ı Meşveret 95, 96
Diyarbakır 140, 158
Dürzi/ler 31, 35, 40, 41, 47, 51-54, 74, 85, 92, 94, 95, 102, 138, 151, 153, 161, 162, 164, 186, 187, 191-199, 201, 204, 205, 222, 225, 232, 233, 251, 371-374

Ebulhüda 268, 317
Eflak 196, 200
Endonezya 131
English Ladies Mission 156
Ermeni 51, 52, 62, 91, 106, 122-124, 127, 133, 134, 140, 141, 168, 183, 184, 193, 204, 206, 214, 236, 260, 267, 269, 342, 374, 375
Esadabad 317
el Ezher 254

Farren J.W. 59, 188
Fas 266, 332, 335, 350
Fatih Sultan Mehmed 357
*ferde* 96-98, 188, 217
*el-Fırat* 350
el-Fıratî 350, 353
Filistin 27, 30, 40, 41, 43, 44, 48, 93, 117, 121, 122, 124, 128, 131, 149, 194, 201, 218, 224, 225, 233, 235, 263, 265, 267, 271, 272, 275
Franko Paşa 68
Fransa 35, 55-59, 61-63, 66, 70, 71, 81, 97, 100, 120, 132, 137, 139, 149, 150, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 221-223, 226, 235, 262, 272-276, 281, 283, 284, 291, 325, 326, 346
French Fraternity of Trires de la Doctrine Chrétienne 149
French Messageries 62
Fuat Paşa 105, 185, 190, 199, 200, 202-204, 208-210, 212, 213, 233, 256

Ganj 56
Gazali 30
Gazze 28-30, 39, 40, 48
Goodell, William 123
el Guneymi, Abdülgani 213

Habib, Bechara 264
el Haddad, Tannus 125
*Hadikat-ül Ahbar* 105, 246
Hail 295
el Halebi, Tevfik 106
*el Halifa* 107
el Hallak, Şeyh Ahmet Bediri 42, 44, 46
Halep 27-31, 33, 34, 38, 39, 43, 46, 48, 52, 53, 64, 66, 76, 77, 79-82, 91, 97, 98, 106, 114, 125, 133, 134, 149, 158, 185, 186, 189, 207, 209, 218, 225, 228, 229, 237, 245, 247, 288, 295, 310, 341-343, 350, 376
Halil Rıfat Paşa 140
Hama 29-31, 33, 48, 52, 96, 112, 113, 133, 166, 169, 171, 223, 225, 229, 233, 372, 374
Hasan Bey 233
Hasan Beyhum Efendi 65
el Hasibi, Ebus's Suud 210
Haşim, Selim 106

el Hatib, Muhibbiddin 314
Havran 31, 33, 40, 66, 70, 94, 151, 161, 166, 167, 171, 194, 212, 232, 233, 268, 372, 374
Hayfa 48, 65, 66, 69-71, 83, 85, 112, 113, 174, 176, 178, 371
Hayriye Tüccarı 118
el Helvani, Şeyh Muhammed 162
Henri Quatre of France 220
Hersek 206, 224
Hicaz 90, 117, 153, 158, 262, 265, 266, 276, 295, 352, 355, 357, 358
Hicaz Demiryolu 66, 70, 71, 113
*el Hilal* 245
Hindistan 55, 56, 58, 102, 105, 117, 120, 131, 315, 317, 321, 322, 332, 335, 343
Hollanda 56, 59, 120, 131, 199, 346
Hugo, Victor 220, 326
*el Hukuk* 107
Hums 28, 30, 48, 52, 66, 112, 166, 169, 171, 223, 225
el Huri, Halil 105, 246-248, 259
Huskisson 59
*Hürriyya ve İstiklaliyya* 107
Hüseyin Paşa 44, 91
Hüsnü Bey 226, 227

Institute d'Egypte 281
Irak 47, 121, 254, 265, 268, 295, 352, 355

İbn Teymiyye 292, 298, 314
İbrahim Paşa 87, 88, 90, 91, 94-98, 102, 103, 125, 187, 188, 192, 196, 269, 295
*Iliada* 243
imam Yahya 266
el-İngilizî, Abdülvehap 314
İngiliz Suriye Okulları Misyonu 146
İngiltere 36, 55-61, 63, 71, 89, 101, 102, 120, 123, 132-134, 141, 148, 155, 169, 177, 193, 194, 197, 199, 222, 227, 229, 235, 266, 270, 272-275, 295, 315-318, 321
İran 59, 60, 102, 117, 177, 235, 267, 272, 288, 317, 318, 321, 328, 332, 334, 337, 338
İran Körfezi 102, 267, 272
İrlanda Presbiteryen Misyonu 146
İshak, Edib 338
İskenderiye 59, 62, 64, 289
İskoçya/lılar 51
İsmail (Hidiv) 252, 282, 283, 291
İspanya 59, 255, 346
İsrail 27, 43, 225, 271
İstanbul 41, 46, 50, 55, 57, 62-64, 67, 76, 99-101, 107, 114, 131, 132, 147, 153-155, 158, 159, 162, 163, 165, 189, 190, 200, 204, 209, 213, 220, 221, 226, 232-234, 260, 264, 283, 288, 293, 295, 315, 317, 318, 342, 350, 363
İsviçre 59, 80, 131
İtalya 56, 59, 60, 63, 64, 68, 177, 242, 245, 266, 271, 281, 285, 346, 349, 366, 377
*el İtidal* 106, 341
İttihat ve Terakki Cemiyeti 145
İzmir 34, 59, 62-64, 82, 90, 121, 142, 234

Japonya 129
Jessup, Henry 128, 156, 208, 215
*Journal Des Debats* 318
Jung, Eugéne 262, 264, 266, 275, 276

Kaab 35
Kâbil 317
Kahire 88, 99, 100, 111, 264, 273-275, 288, 317, 340, 366
Kalmun 230, 231
Kâmil Paşa 90, 341
el Kanavat Mahallesi 45
Kanuni Sultan Süleyman 120, 357
Kasımî, Cemaleddin 308, 314, 326
Kasımî, Selahattin 326
Katolik 52, 75, 120-123, 125, 129, 133, 134, 140, 141, 144, 166-168, 175, 177, 186, 193, 202, 250, 261, 371-375

*Katrat el Muhit* 256
Kaysî 41, 53
Kemal, Namık 303
Kerek 29, 30, 33, 41, 48, 161, 167, 169, 171, 372, 374
Kesravan 67
el Kevakibi, Abdurrahman 20, 21, 23, 106, 262, 294, 310, 337, 339-352, 354, 356, 358-360, 365-367, 386
*Kevkeb el Maşrik* 107, 246
*Kewkeb-i Amerika* 49
Kıbrıs 227, 341
Kırım Savaşı 52, 75, 111, 135
Koçi Bey 299
Korfu 62, 63
Köprülü Ahmet Paşa 30
Köse Mustafa Paşa 39
Kudüs 29-31, 39, 40, 48, 66, 84, 88, 98, 123, 125, 149, 156, 158, 163, 194, 208, 229, 264, 270, 274, 275, 350
Kura Kazası 230

*L'Indépendance Arabe* 274
Larnaka 64
Laskiye 31, 33, 40, 48, 59, 62, 94, 119, 138, 146, 161, 162, 173, 174, 176, 178, 191, 225, 248, 371
Layard, Henry 136, 208, 227, 237
Lazarist/ler 120, 219
Levant Company 59
Libya 114, 366
Lisan ül Hal 106, 243, 246
Lithgow, William 38
Liverpool 64
Lloyd 63, 64
London Society for Female Education in the East 156
London Society for Promoting Christianity Amongst Jews 123
Londra 15, 64, 102, 107, 121, 227, 236, 318
Londra Antlaşması 102
Lord Aberdeen 59
Lord Palmerston 101
Ludovico Arciduca d'Austria 63
Lübnan 18, 27, 30, 33-37, 40, 41, 46-51, 53, 61, 67, 68, 71-74, 76-78, 80, 83, 84, 94, 102, 103, 112, 119, 121, 124, 125, 139, 147, 155, 156, 163, 191-193, 195, 196, 198-200, 205, 211, 225, 229-231, 245, 250, 253, 257, 265, 267, 290, 363, 371, 373

Maan 33, 34, 42, 46, 171, 187, 372
Maan, Ahmed 46
el Maani, Fahrüddin 34
Maarif Nizamnamesi 143, 153
Mağmumi, Şerafettin 43
Mahmud Nedim Paşa 260
Makaryos, Şahin 106
Makasıd-ı Hayriye Cemiyeti 312, 314
Makedonya 272
Malta 62, 114, 121, 124
Maraş 33, 34, 77, 134, 376
Mariamette Sisters 156
Marsilya 62, 105
Maruni/ler 35, 51-53, 72, 74, 95, 102, 103, 122, 125, 139, 175, 177, 186, 189, 192-198, 201, 245, 250, 371-375
Mecdel Şems 146
el-Medeni, Mebus 344
El Medrese El Vataniyya 251, 253
Medine 88, 91, 237, 265, 295-297
Mehmet Selim Paşa 45
el-Medreset'ül Elsan 284
Mekke 88, 91, 117, 218, 295, 339, 340, 350, 354, 357
Melhame, Selim 268
*el Menar* 246, 299, 339
Merciun 173, 174, 176, 178
Meydan Mahallesi 201, 212, 213, 219
*Mısır* 289
*Mısr'el Fetat* 289
*Mir'at'üş Şark* 289
*Mir'at ül Ahlâk* 106
Mithat Paşa 31, 69, 113, 114, 144, 147, 148, 157, 234, 235, 237, 247, 248, 260, 312, 313
Muallaka 77
Muhammed Hilal Efendi 114
Muhammed Paşa 40

*Muhit el Muhit* 251, 256
*el Mukattem* 274
*el Muktetef* 106
Müceydil 128, 152
*el-Müeyyed* 342
*Münebbih* 107
*el Müşkat* 106
Mütevali/ler 52
Müzeyrib 65, 66

Nablus 30, 31, 33, 39, 40, 48, 50, 112, 133, 147, 149, 160, 173, 174, 176, 178, 194, 218, 280, 371, 375
en Nahda el Arabiyya 315
*en Nahla* 107, 257
Naima 299
en Nakkaş, Selim 107, 338
Nasturi 134
Ebu Nazzara Zerka 289
Necef 317
Necid 266, 294
*Nefir Suriyya* 105, 251, 258
New York 49
Nijerya 131
Nimr, Faris 106, 245
Nizip 269
Norveç 59, 377
Nusayri/ler 40, 41, 52, 93, 94, 138, 150, 153, 161, 162, 164, 201, 371
*ebu-Nuvas* 248
*Nüzhet el Efkâr* 289

Osman Paşa 44

Ömer İbn Abdülaziz 357
Ömer Paşa 195, 196

Palestine Society 128
Paris 63, 101, 105, 107, 199, 221, 264, 270, 273-275, 283, 285, 290, 309, 318, 319, 366, 389
Patras 63
Philippe, Louis 101
Pire 63
Plevne 269
Polonya 149
Portekiz 59, 131, 346
Presbiteryen 121, 125, 146
Protestan 52, 58, 106, 115, 121-130, 133, 138, 140, 147, 148, 152, 161, 175, 177, 193, 245, 250, 257, 346, 374, 375
Prusya 59, 61, 122, 139, 193

*Ravzat'el Medaris* 284
Renan, Ernest 302, 318, 326
Reşit Paşa 189
Rıfat Paşa 136, 140, 286
Rıza, Reşit 106, 213, 339, 367
Robert Koleji 132, 142, 143
Rodos 62, 64
Rousseau, Jean-Jacques 284, 325, 326, 366
Rusya 52, 55, 59, 102, 134, 177, 193, 207, 235, 255, 271, 272, 318, 321, 331, 377

Sabuncu, Louis 257, 338
Sa'd 294
Safed 29, 48, 113, 133, 173, 174, 178, 223, 224, 371
Said Paşa 134
Salih Paşa 38
Samsun 34
San'a 27
Sardunya 59
Sarkis, Salim 106
Sannu, Yakub 289, 338
Sayda 28, 30, 31, 39, 46, 48, 66, 69, 83, 90, 97, 112, 113, 146, 173, 174, 176, 178, 196, 225, 235, 312, 313, 371
Sayda Misyonu 146
*Sebil'ür Reşad* 338
Senusi/lik 292, 297, 366
el Senusi, Muhammed İbn Ali 297
*Sırat-ı Müstakim* 303, 338
Sırbistan 199
eş Sidyak, Ahmed Faris 105, 344
eş Sidyak, Salim Faris 107
Sir Sandison 223, 226, 227, 236, 237
Sir Seyyid Ahmed Han 322
Sisam 199
Sisters of Mercy 156

Sisters of St Joseph 156
Sisters of the Annunciation 156
Smith, Eli 257
Sudan 297, 317, 366
el Sulh, Ahmed 225, 227
Sumatra 105
Sur 28, 48, 69, 90, 133, 173, 174, 176, 178
Suriye İlim Cemiyeti 251
Suriye Protestan Koleji 125, 127, 128, 245
bin Suud, Abdülaziz 266, 295
Ebu Suud, Abdullah 288
Süleyman Efendi 236, 237
Süleyman Paşa 44
Süveyş 78, 102, 193, 223, 265, 272, 315
Sykes, Mark 81

Şah Abdülaziz 318
Şahin, Tanyus 197
Şam 18, 27-31, 34, 38-40, 42, 44-48, 52, 53, 58-60, 63, 65-68, 70-72, 74, 76-84, 88, 94-96, 99, 100, 105, 106, 111-113, 117, 118, 120, 125, 129, 133, 135, 137, 138, 146, 148, 151, 154-156, 163, 167-171, 185, 186, 188-190, 199-201, 204-211, 213, 219, 221-225, 233, 235, 237, 247, 257, 270, 279, 280, 287, 288, 298, 309-313, 361, 372, 374
Şam Tıp Mektebi 154, 164
*eş Sehba* 341
eş Şehbender, Abdurrahman 314
Şekip Efendi 196
*Şems* 106
Şerif, Ahmet 76
Şerif Paşa 276
Şeyh el-Attar 281
Şeyh Nassar 206
Şeyh Raslan 206
Şihab/lar 46, 53, 54, 187, 192, 198
el Şihab, Beşir 94, 191, 193
Şuf 53, 72, 373
Şumayyil, Emin 107
Şumayyil, Şibli 245
*Şuzur* 106
*Şüheba* 106

Ta'libi 248
*Tabai el İstibdat* 342-344, 347
Tabettia Mission Schools 156
Tahran 318
Tahtavî, Rifa Rafii et 19, 20, 281-286, 289-292, 300, 306, 344, 365, 366
Taif 295, 357
Takla Ailesi 106
*Takvim-i Vakayi* 89
Talhuk 53
*Tanin* 76
Tarsus 62
*et Tenbih* 99
Tevfik (Hidiv) 340
*el-Ticara* 289
Tonkin 275
Trablusgarb 76, 158
Trablusşam 28, 30, 31, 33, 48, 112, 113, 138, 161, 173, 174, 176, 178, 245
Tukan Kabilesi 194
Tuna 31, 33, 199
Tunus 114, 150, 211, 260, 266, 316, 350
Tunuslu Hayrettin Paşa 344

Umm el-Kura 23, 262, 339, 340, 343, 344, 350, 356, 359, 367
Université St. Joseph 127
Urabi Paşa 309
Urfa 33, 34, 77, 376
*Urvet'ül Vüska* 309, 318, 319, 321, 322, 329, 335, 337, 389

Ürdün 27, 70, 121, 225

*Vadi en-Nil* 288
*El Vakayi-i Mısriye* 284
Van 134
Vasco da Gama 131
*el Vatan* 274, 289
Vatikan 141, 262
Vehhabî/lik 90, 91, 292, 294-298, 300, 328, 336, 366
Veuve-Guerin 74
Vilayet Nizamnamesi 31, 110, 111, 204, 213
Voltaire 325, 326

*Washington Post* 129

Yafa 30, 48, 62, 66, 74, 111, 131, 132, 149, 264, 270
Yahudi/ler 50, 53, 79, 96, 104, 122, 133, 144, 149, 184-186, 188, 193, 202, 214, 269, 271, 338, 373, 374, 376
Yavuz Sultan Selim 29, 34, 295, 357
Yazbaki 54
el Yazıcı, İbrahim 244, 261
el Yazıcı, Nasif 243, 244, 250, 251, 254
Yemen 158, 224, 265-268, 270, 355
Yemenî 41, 53
Yunanistan 59, 63

Ebu Zabal 100
Zağlul, Sa'd 337, 367
Zahiriyye Kütüphanesi 313, 314
Zahle 36, 37, 67, 77, 133, 197, 373
*Zahlet-el Fetat* 37
el Zehravi, Abdülhamit 292, 314
Zekeriya Kütüphanesi 287
Zeydan, Corci 107
Zeytun 134
Zor 33, 158
Zühdü Paşa 125, 127, 143



Bir siyasi ideoloji olarak milliyetçiliği hazırlayan faktörler, daha doğrusu milliyetçilerin siyasi projelerini ete kemiğe büründürecek sosyal, iktisadi, kültürel, toplumsal şartlar tarihçilerin her zaman ilgisini çekmiştir. Suriye, 19. yüzyılda önce Mısır, ardından Osmanlı egemenliği altında kaldığı dönemde merkeziyetçi reformlarla tanışmış, Büyük Güçler'in üzerinde şiddetle rekabet ettiği bir alan haline gelerek zamanla önemli bir gelişme göstermişti. Yol, liman, demiryolu yapımı; okul, matbaa ve gazetelerin kurulması, edebi ve kültürel bir uyanışı da motive etti. Bu tedrici değişimlerin yanında başlıca iki olay –1860'taki Lübnan ve Şam olayları ile 1877/1878'deki Osmanlı-Rus Savaşı– Arapların gelecek tasarımlarında ciddi değişikliklere sebep oldu. Adil Baktıaya bu çalışmasında özellikle Osmanlı Suriyesi'nde Arap milliyetçiliğini önceleyen koşulları inceliyor.

*"Bu çalışma Suriye'de 19. yüzyıl ortalarında yaşanan ve yaygın olarak Nahda şeklinde adlandırılan edebi ve kültürel uyanışı ortaya çıkaran sosyo-ekonomik etkenleri ortaya koymayı, söz konusu etkenlerin ve önemli dönüm noktaları olarak tespit edilecek tarihsel olayların Suriyeli Hıristiyan ve Müslüman Arapların siyasi eğilimleri ve ufukları üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır."*

ADİL BAKTIAYA

THS 030792 1 HAB

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2227-7

9 789750 522277