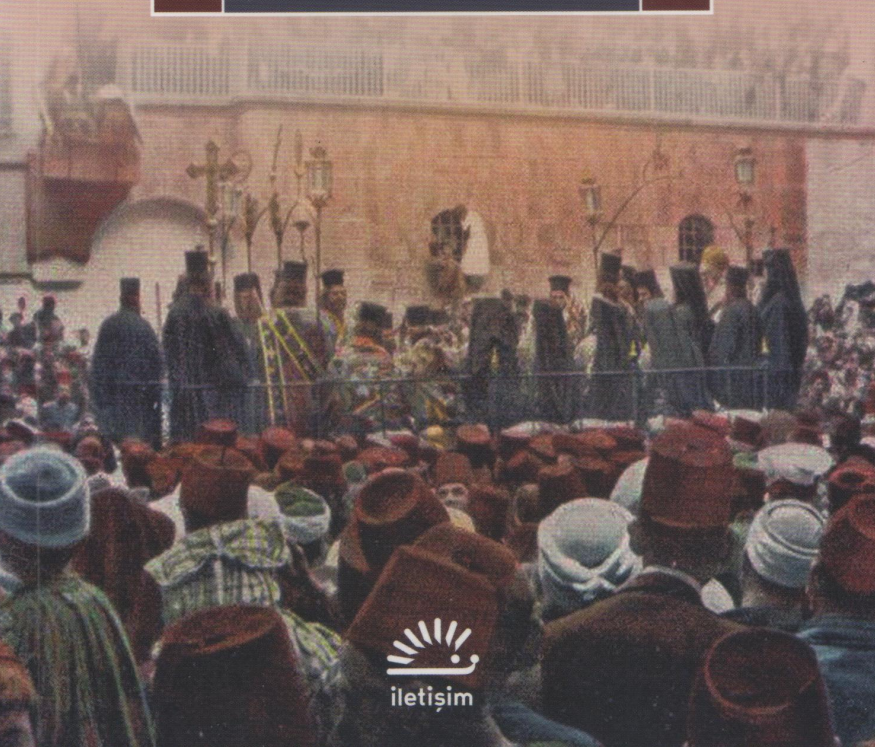
Selim Deringil

19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad



iletişim

SELİM DERİNGİL 19 Ağustos 1951'de Ottawa'da doğdu. İsviçre, Fransa ve İngiltere'de eğitim gördü. 1978'de İngiltere'de University of East Anglia'da doktora derecesini aldı. 1979-2011 arasında Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde ders verdi. ABD, Fransa, İngiltere ve İsrail'de dersler verdi. Yayımlanan ilk kitabı *Denge Oyunu, İkinci Dünya Savaşı'nda Türk Dış Politikası*'dır. Ayrıca Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet tarihi konusunda makaleleri vardır. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamit Dönemi 1876-1909* (Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 2002) başlıklı kitabın İngilizcesi olan *The Well-Protected Domains, Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, 2001'de "Turkish Studies Association Fuad Köprülü" ödülünü aldı. *Simgeden Millete* (İletişim Yayınları) 2007'de yayımlandı. Halen Beyrut'ta Lebanese American University'de (LAU) ders veriyor.

Conversion and Apostasys in the Late Ottoman Empire
© 2012 Selim Deringil
Bu kitabın yayın hakları Cambridge University Press'ten alınmıştır.

İletişim Yayınları 2538 • Araştırma-İnceleme Dizisi 419
ISBN-13: 978-975-05-2272-7
© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2017, İstanbul

EDİTÖR Kerem Ünüvar
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Kudüs'te Ortodoks cemaatin Noel töreni
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Berkay Üzüm
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
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

SELİM DERİNGİL

19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad

Conversion and Apostasys in the Late Ottoman Empire

ÇEVİRENLER

Ayşen Anadol - Taciser Ulaş Belge

iletişim

İçindekiler

TEŞEKKÜR *9*

GİRİŞ *21*

19. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİ'NDE İHTİDA VE İRTİDADIN ÖZEL NİTELİĞİ: MİLLİYETÇİLİK VE ULUSSUZLAŞMA *21*

ÖNCEKİ DÖNEMLERLE KARŞILAŞTIRMALAR *30*

OSMANLI MÜSLÜMANLIĞINDA İHTİDA VE İRTİDAD: YASALLIK VE GERÇEKLİK *37*

KİTAP HAKKINDA *50*

BİRİNCİ BÖLÜM

"TASDÎ-İ ÂLİYİ MUCİP OLMAMAK"
İhtida, İrtidad ve Tanzimat Devleti *57*

"TANZİMAT DEVLETİ" VE "TANZİMAT ADAMI" *57*

GÜLHANE HATT-I HÜMAYUNU VE TANZİMAT'IN VAATLERİ *60*

"TASDÎ-I ÂLİ" OLARAK İHTİDA VE İRTİDAD *70*

İHTİDA USULÜ *76*

İHTİDA VAKALARI *82*

KADINLARIN İHTİDASI: TANZİMAT DEVLETİ'NİN SINANMASI *94*

İRTİDAD *97*

SONUÇ *101*

İKİNCİ BÖLÜM

DİPLOMASİDE İHTİDA KRİZİ ... *107*

BİR DİPLOMASİ SORUNU OLARAK İHTİDA VE İRTİDAD ... *107*

İLK ÇATIŞMA: 1843 İRTİDAD KRİZİ ... *110*

İKİNCİ AŞAMA: 1856 ISLAHAT FERMANI ... *117*

PROTESTAN MİLLETİNİN TANINMASI VE 1864 KRİZİ ... *123*

1864 KRİZİ ... *124*

AHMED TEVFİK VAKASI ... *129*

YEREL DİNİ POLİTİKALARA YABANCI MÜDAHALESİ ... *131*

SELANİK VAK'A-İ MÜELLİMESİ ... *150*

ÇALKANTILI RUMELİ'DE İHTİDA VE İRTİDAD ... *159*

SONUÇ ... *163*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

"GİZLİ HIRİSTİYANLIK" ... *167*

GİZLİ HIRİSTİYANLAR VE 1856 ISLAHAT FERMANI ... *167*

İKİ ÇARPICI GİZLİ-HIRİSTİYANLIK VAKASI: PONTUS'UN KURUMLULARI VE AKDAĞ MADEN'İN İSTAVRİLERİ ... *176*

İSTAVRİLERİN HİKÂYESİ ... *185*

ÇİFTE KİMLİK VAKALARI ... *209*

SONUÇ ... *223*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SIĞINMA İHTİDALARI VE OSMANLI TÂBİYETİ ... *229*

19. YÜZYILDA "OSMANLILAŞMAK" NE DEMEKTİ? ... *229*

19 YÜZYILIN EN ÖNEMLİ SIĞINMA İHTİDALARI: 1849 MACAR SIĞINMACILARI ... *233*

POLONYALI SIĞINMACILAR VE MÜHTEDİLER ... *251*

FIRSATÇILAR VEYA "GARİBAN" MÜHTEDİLER ... *254*

İHTİDA VE TÂBİYET ... *262*

TÂBİYETİN TANIMI VE TASVİRİ ... *268*

SONUÇ ... *274*

BEŞİNCİ BÖLÜM

CANINI KURTARMAK İÇİN İHTİDA
Anadolu'da Ermenilerin Kitlesel İhtidası (1895-1897) ... *281*

TANZİMAT DEVLETİ'NİN SONU ... *281*

ARTAN GERGİNLİK VE MÜSLÜMANLAR İLE ERMENİLER ARASINDA KARŞILIKLI ŞEYTANLAŞTIRMA ... *291*

HAMİD DÖNEMİ KIRIMLARI VE ERMENİLERİN KİTLESEL İHTİDASI ... *303*

KIRIMLARIN SONRASINDA İHTİDALAR ... *311*

KADINLARIN KAÇIRILMASI ... *318*

DİPLOMATİK MESELE OLARAK KİTLESEL İHTİDALAR ... *326*

SONUÇ ... *331*

SONSÖZ ... *341*

OSMANLI BÜROKRASİSİNİN DİLİ ÜZERİNE ... *342*

ZEVAHİRİ KURTARMA POLİTİKASI ... *345*

"Bİ'T-TAV VE'R-RIZA" ÜZERİNE ... *349*

ULUSSUZLAŞMA, SIRADANLAŞMA VE LAİKLEŞME ... *353*

SEMBOLİK SINIRLAR VE TARTIŞILAN KİMLİKLER ... *361*

KAYNAKÇA ... *367*

DİZİN ... *381*

TEŞEKKÜR

Yol boyunca size yardım edenleri hatırlamaya koyulduğunuzda, o yolun ne kadar uzun olduğunu fark edersiniz. Yol boyunca birçok arkadaşım ve meslektaşım lütfedip bana öneri, malzeme, eleştiri ve destek sundular. Hepsini hatırlamaya, hepsine teşekkürlerimi sunmaya çalışacağım. Unutmuş olabileceklerimden naçizane özür diliyorum.

Sinan Kuneralp referanslarımın öyle çoğunu sağladı ki kendisine özellikle minnet duyuyor, özellikle teşekkür ediyorum. Ermenice bibliyografya malzemesinin bulunması ve çevrilmesinde zamanını ve kaynaklarını cömertçe veren Kevork Bardakjian'a özellikle borçluyum; o olmasa bu malzemeye ulaşamazdım. Aynı şekilde, Yorgos Tzedopoulos ile Eleni Gara, Anadolu'daki gizli Hıristiyanlar konusunda bana ışık tuttular. Hem Ussama Makdisi'ye hem de iki anonim okura, metni okuyup sezgili ve ayrıntılı yorumlarda bulundukları için minnettarım.

Entelektüel ve profesyonel yuvam olan İstanbul Boğaziçi Üniversitesi'nde, "alter ego" dostum ve meslektaşım Edhem Eldem her zamanki gibi bana malzeme, eleştiri ve mizah

sundu. Cem Behar özellikle zor Osmanlı belgelerinin çözümlenmesindeki yardımlarıyla, ayrıca demografik ve kültürel konularda verdiği paha biçilmez öğütlerle, hem zamanını hem de uzmanlığını paylaşmakta cömert davrandı. Dost addettiğim ve saygı duyduğum kişiler arasında Faruk Birtek'in özel bir yeri vardır; ilgi ve desteğine ne kadar teşekkür etsem azdır. Nadir Özbek'e de hem sezgili eleştirileri, hem de özellikle arşiv malzememin veritabanlarını oluştururken bir bilgisayar cahiline sabır ve anlayış gösterdiği için teşekkür borçluyum. Tarih Bölümü'ndeki dostlarım ve meslektaşlarım ile bölümümüzün "motoru" Oya Arıkan'a özellikle teşekkür ediyorum.

Uluslararası kurumsal ve entelektüel destek açısından, sevgili dostum ve saygıdeğer meslektaşım Paschalis Kitromilides ile Atina Küçük Asya Enstitüsü'ne özellikle şükran borçluyum. Aynı şekilde, Abdul-Rahim Abu Husayn ile Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne beni üç kere davet ettikleri için, oradaki konuşmalarıma gelen bütün öğrenci ve meslektaşlarıma değerli yorumları için teşekkür borçluyum. Aynı bağlamda, rahmetli Profesör Kamal Salibi'nin nazik evsahipliğini sevgiyle anıyorum. François Georgeon beni Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'deki seminerine davet ederek çok nazik davrandı; Ecole ise Paris'teki ikametimde cömert desteğini esirgemedi. Anthony Grafton'a da, beni Princeton Üniversitesi Davis Center'da bu kitap üzerine çalışmalarımın ilk anahatlarını sunmak üzere davet ettiği için, lisansüstü öğrencilerine ve meslektaşlarıma da yararlı yorum ve eleştirileri için teşekkür ederim. Ann Arbor, Michigan Üniversitesi'nden Müge Göçek, Ron Suny ve Gerard Libaridian'a teşekkür borçluyum. Collegium Budapest'e cömert desteği için, Rektör Gabor Klaniczay'a ve Direktör Fred Girod'a beni davet ettikleri için teşekkür ederim; zira bu kitaba Collegium'da başladım. Aynı şehirdeki Orta Avrupa

Üniversitesi'nden dostlarım ve meslektaşlarım Andras Kovacs, Maria Kovacs, Ayşe Çağlar, Arif Çağlar, Szabolcs Pogonyi, Michael Miller, Lazslo Kontler ve Constantin Iordachi'ye özellikle teşekkür borçluyum. Son olarak, kurumsal destek düzeyinde, bana Fernand Braudel Üyeliği öneren Floransa Avrupa Üniversitesi Enstitüsü ile dostluğu ve esin verici sohbetleri için Anthony Molho'ya minnettarım. Yine bu enstitüde Rainer Baubock ile Antonella Romano'nun bilgili ve bilgece sohbetlerinden çok yararlandım. Clare Tame'e de değerli editöryel desteği için çok teşekkür ederim.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi çalışanlarına, özellikle Genel Müdür Yardımcısı Mustafa Budak'a, ayrıca Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi çalışanlarına, özellikle kütüphane yöneticisi Hatice Gür'e profesyonelce yardımları için teşekkür ederim.

Aşağıdakilere de teşekkür etmeliyim:

Engin Akarlı, Taner Akçam, Ayhan Aktar, Gülen Aktaş, Dilek Akyalçın-Kaya, Marc Baer, Bahar Başer, Aylin Beşiryan, Geza David, Ahmet Ersoy, Selçuk Esenbel, Caroline Finkel, Dan ve Carolyn Goffman, Don Haldelmann, Milos Jovanovic, Vangelis Kechriotis, Macit Kenanoğlu, Raimond Kevorkian, Cengiz Kırlı, Niyazi Kızılyürek, Rober Koptaş, Claire Mouradian, Dennis Papazian, Kahraman Şakul, Ariel Salzman, Ara Sarafian, İrvin Cemil Schick, Dejan Stjepanovic, Yücel Terzibaşoğlu, Maria Todorova, Fernando Veliz, Gültekin Yıldız ve Eric Jan Zürcher.

Son olarak, ama en az diğerleri kadar derinden teşekkürlerimi sabır, sevgi ve destekleri için Alev ile Begüm'e sunuyorum.

Belirtmek bile gereksiz, bütün hatalar, dikkatsizlikler, abartılar, berbat şakalar, vesaire, tamamen bana aittir.

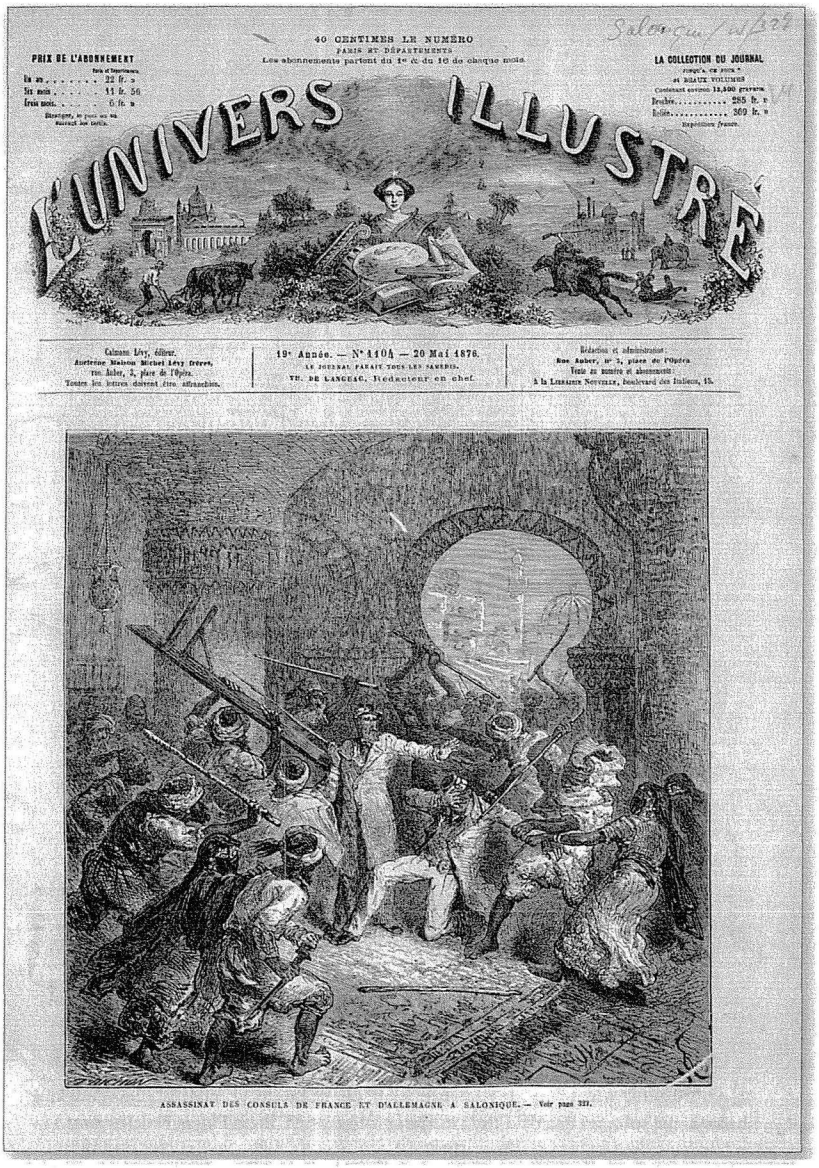
Ras Beyrut
21 Kasım 2011



RESİM 1. İstanbul, Haydarpaşa'daki İngiliz Askeri Mezarlığı'nda Richard Guyon/Hurşid Paşa'nın mezar taşı. Macarca yazı: "Kont Richard Guyon burada yatıyor. Türk paşası, Fransa'nın oğlu, İngiltere'de doğmuş, Macar Milliyetçisi. Ölümü 1856."
(Fotoğraf Ahmet Boratav'ın izniyle)



RESİM 2. Mezar taşındaki yazı: "George Kmetty (İsmail Paşa) 1813-1869. Osmanlı ordusunda ferik. Kars müdafii. Suriye kuvvetleri komutanı. Macaristan 1848-49 ulusal savaşının cesur komutanının yasını tutar. Fani kalıntılarını örten bu granit Sultan'ın buyruğuyla dikilmiştir." (James Stuart Curl, *Kentsal Green Cemetary: The Origins and Development of the General Cemetary of All Souls, Kentsal Green, London, 1824-2001* [Londra, 2003], s. 259. Fotoğraf ve kaynak Tom Garnett'in izniyle.)



RESİM 3. *L'Univers Illustré*, 20 Mayıs 1876. "Fransa ve Almanya konsoloslarının öldürülmesi, Selanik." Açıkça oryantalist açıdan tasvir edilmesine rağmen, sahnede cinayet silahı olarak kullanılmak üzere cami pencerelerinden sökülen madeni çubuklar gibi bazı hakiki ayrıntılar vardır. (Edhem Eldem Koleksiyonu.)



RESİM 4. "L'asiette au beure Turc", 16 Ağustos 1902. "Le Grand saigneur..." II. Abdülhamid'in acımasız bir Hıristiyan katili olarak tasviri ve nitelendirilmesindeki habis hiciv, sultanın Batı'daki tipik imajını gösteriyor. (Edhem Eldem Koleksiyonu.)



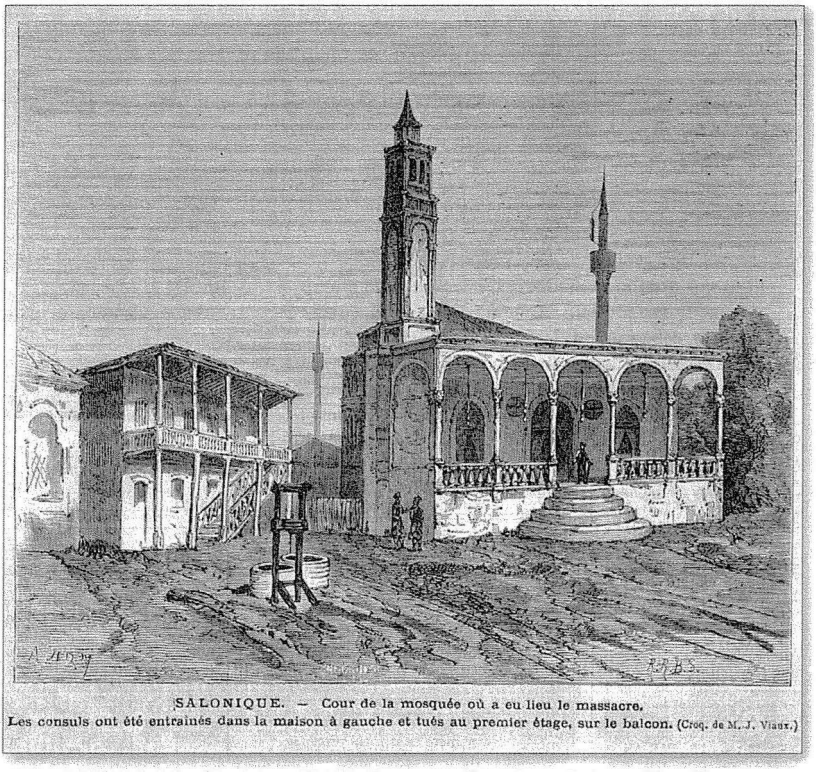
RESİM 5. Budapeşte'de, Tuna kıyısında József Bem heykeli. Kaidesindeki "Ya bu köprüyü alırım ya da ölürüm!" yazısı, 9 Şubat 1849'da, Transilvanya'daki (Eflak) Piski'de, Macar ulusal ordusu (Honvédler) ile Habsburglar arasında yapılan kritik muharebeye gönderme yapmaktadır. Adı geçen köprü, Sztrigy nehri üzerindeki köprüdür. (Fotoğraf: Szabolcs Pogonyi'nin izniyle)



RESİM 6. Sadrazam Reşid Paşa, 1848 civarı.
(Edhem Eldem Koleksiyonu.)

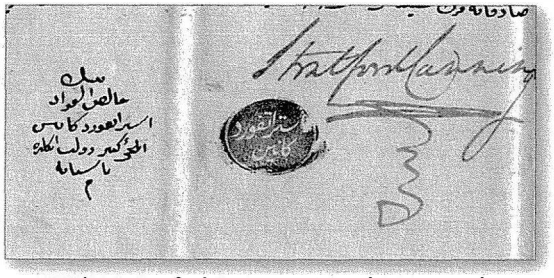


RESİM 7. I. Abdülhamid.
(Edhem Eldem Koleksiyonu.)

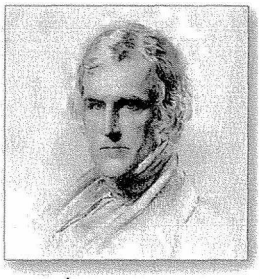


SALONIQUE. — Cour de la mosquée où a eu lieu le massacre.
Les consuls ont été entraînés dans la maison à gauche et tués au premier étage, sur le balcon. (Croq. de M. J. Viaux.)

RESİM 8. Selanik'te, Mayıs 1876'da Fransız ve Alman konsolosların öldürüldüğü "Saat Kulesi Camii"nin çizimi. Resimaltı yazısı şöyledir: "Konsoloslar soldaki yapıya sürüklenip, balkonda katledildiler." Çizimi Pierre Loti yapmıştır. "Saat Kulesi"ndeki saatin güneş saati olduğu anlaşılmaktadır. (Edhem Eldem Koleksiyonu.)



RESİM 9. Stratford Canning'in Osmanlıca resmi mührü ve imzası. İmzası şöyledir: "Kulunuz, kalb-i selîm, Stratford Canning, Bâbüssaâde'de İngiliz Devleti büyükelçisi." Tarih 1826. (Stratford Canning'in Mehmed Reşid Paşa'ya yazdığı bir mektuptan, 4 Haziran 1826. Edhem Eldem, "From Blissful Indifference to Anguished Concern: Ottoman Perceptions of Antiquities, 1799-1869", Zainab Bahrani, Zeynep Çelik ve Edhem Eldem (ed.), *Scramble for the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914*, İstanbul, 2011.)



RESİM 10. Portre, Stratford Canning. (Stanley Lane-Poole, *The Life of the Right Honourable Stratford Canning*, c. 2, Londra, 1888.)



RESİM 11. Hıristiyan gözüyle İslâm dünyasının tipik bir tasviri. İllüstrasyon: Charles Summer, *White Slavery in the Barbary States*, Boston, 1853 içinde.

Giriş

> Bosna ya da Hersekli bir Türk yasalara göre Türktür, ne var ki dil ve kanbağı göz önüne alındığında, dedeleri neyse son torun da o olacaktır, yani Tanrı dünyanın sonunu ilan edene kadar Bosnalı ve Hersekli. Türkler ülkeye hükmederken onlara Türk denir, esas Türkler yurtlarına, geldikleri yere döndüklerinde, Bosnalılar Bosnalı kalacak, ataları gibi olacaklardır.[1]

19. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİ'NDE İHTİDA VE İRTİDADIN ÖZEL NİTELİĞİ: MİLLİYETÇİLİK VE ULUSSUZLAŞMA

Milliyetçilik cıva gibidir. Avucunuza bir damla koyarsınız; kütlesi, ağırlığı ve rengi vardır, ama yakalamaya kalkıştığınızda parmaklarınızın arasından kayar, yutarsanız zehirlenip öleceğinizi de bilirsiniz.

Bu kitapta sorulan temel soru şudur: Osmanlı İmpara-

1 Dositej Obradovic, "Letter to Haralampije", Balczs Trencsényi ve Michael Kopecék (ed.), *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe: Texts and Commentaries*, Budapeşte ve New York, 2006, c. 1, s. 128. Dositej Obradovic (1740 civarı-1811), "Ortodoks keşiş, yazar, öğretmen ve siyasetçi... Sırp Aydınlanmasının en önde gelen figürüdür."



HARİTA 1. Osmanlı'nın Balkan eyaletleri, 1870'ler.
(Ömer Emre'nin katkılarıyla)

torluğu'nda 19. yüzyıldaki ihtida [Müslümanlığı kabul etmek] ve irtidad [Müslümanlıktan dönmek, başka bir dini seçmek] vakalarının daha önceki ihtida ve irtidad vakalarından farkı neydi? İnsanlar neden geri çekilmekte olan bir inanca giriyorlardı? Makedonya'daki bir keçi çobanının, diyelim 1657'de Müslümanlığı seçmesi, 1876'da aynı coğrafi bölgedeki bir keçi çobanının Müslüman olmasından neden çok farklıydı? 19. yüzyıl Osmanlı bağlamında ihtida ve irtidadı farklı kılan, etnik milliyetçiliğin yükselişiyle ve Avrupa'nın her köşesinde kol gezen Ulusal Uyanış (*National Revival*) hareketleriyle çakışmalarıdır. O sırada herkes kendini özel hissetmekteydi; üstelik, herkes kendini komşusundan daha özel hissetmekteydi. Sırp eğitimci, yazar ve tiyatro emprezaryosu Joakim Vukic'in sesine kulak verelim: "Sırbistan'dayken Sırpların Türklerden aldığı bazı başka batıl inanç ve âdetler gözlemledim; çünkü Sırplar 437 yıl boyun-

ca Türklerle beraber yaşadılar ve Türkler boğazlarına kadar batıl inanç ve saçmalıklara batmışlardır."[2]

Milliyetçiliğin son iki yüzyılın sonucu olduğuna inanıyorum. Benedict Anderson gibi ben de milliyetçiliğin bir "kültürel inşa" olduğuna inanıyorum. Eric Hobsbawm gibi, "gelenek icat ettiğini" görüyorum ve "belli başlı olarak siyasi" olduğu konusunda John Breuilly'ye katılıyorum.[3]

İhtida ve/veya irtidad 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle tehlikeli görülüyordu, zira ulussuzlaşma olarak algılanıyordu. Milliyetçilik ve çok daha kaygan bir kavram olan milli kimlik üzerine literatür bunların nasıl *elde edildiğine*, "sürekli", "icat edilmiş", "hayali" ya da "kadîm" olup olmadıklarına odaklanırken, fiili ya da potansiyel olarak kaybedilmeleri halinde doğacak sonuçlara ve yarattığı korkuya fazla eğilen olmadı. Bu bağlamda mürted [dini terk eden] korkusu ve nefreti, potansiyel milli kimlik yitimi ya da ulusal grubun ya da *ethnie*'nin bir üyesinin kaybedilmesi sürecini anlamakta önemlidir. "Sırlarımızı bildiği için" mürtedin uyandırdığı korku ya da nesnesi olduğu nefret, mürted/mühtedide odaklanır, çünkü bir emsal yaratmaktadır; potansiyel bir "çorap söküğü"dür. Milliyetçi kanon genellikle iyi örneklere, taklit edilebilecek rol modellerine, kahramana, şehide odaklanır; kimse çürük elmadan, dönekten, hainden söz etmek istemez. İlla da söz etmek gerekirse, bu, yalnızca duygusal nefret körüklenerek yapılır ve

2 Joakim Vukic, "Characteristics of the Serbian People (1828)", *Discourses of Collective Identity* içinde, s. 116.

3 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londra, 1991 [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul, 1993]; Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (ed.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, İngiltere, 1983 [*Geleneğin İcadı*, çev. M. Murat Şahin, İstanbul, 2005]; Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, İngiltere, 1990 [*Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akınbay, İstanbul, 1995]; Selim Deringil, "Invented Tradition as Public Image in the Ottoman Empire 1808-1908", *CSSH* 35 (1993): 3-29; John Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester, 1993.

nefret de sağlıklı elmaları birbirine her zamankinden daha sıkıca bağlar.

"Ulussuzlaşma"yı hangi anlamda kullanıyorum? Gitgide daha fazla "hayal edilmiş" bir cemaatin ruhunu ve gövdesini yitirmesi anlamında. Eğer mühtedi/mürted kadın ya da çocuksa, bu kayıp, cemaatin namusuna simgesel bir tecavüz olarak da görülürdü. Bu anlamda, mühtedi/mürtedin olumsuz simgeselliği, Smith'in cemaatin "simgesel âlemi" olarak adlandırdığının sınırlarının çiğnenmesi, ya da buna bağlı olarak, etnik cemaat ya da milletin "iç dünyasının" ihlali olarak görülebilir.[4]

Benedict Anderson Eski Dünya dinlerine olağanüstü güçlerini ve meşruiyetlerini, özellikle de kendi deyimiyle "hakikat dilinde ustalaşma" yoluyla verenin, dine döndürme ve bünyesinde eritme gücü olduğunu söyler. Şöyle açıklar:

> Hakikat dilleri olarak da, milliyetçiliğe büyük ölçüde yabancı bir eğilime, "başkalarını kendi dinlerine döndürerek kazanma" eğilimine sahiptirler. Dönmekten kastettiğim, şu ya da bu dinsel görüşlerin benimsenmesinden çok, simyevi bir soğurulma. Bu süreç içinde eskiden barbar olanlar "Orta Krallık" olur, Atlas Dağları İslâmiyet'i olur, İlongo Hıristiyanlığı olur. İnsan varlığının bütün tabiatı kutsallık bakımından işlenebilir. ... Nihayetinde, kutsal dil aracılığıyla dinden dönme olanağı sayesinde, bir "İngiliz" Papa, bir "Mançu" da Göğün Oğlu olabilmiştir.[5]

---

4 Anderson, *Imagined Communities*; Anthony Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Abingdon ve New York, 2009, s. 55, 64. Taner Akçam (Raphael Lemkin'in izinden giderek) ulussuzlaşmayı şöyle tanımlar: "Güçlü ulusların kontrol altında tuttukları diğer ulusal gruplara kendi ulusal özelliklerini zorla kabul ettirmeleri.." Bkz. Taner Akçam, *Ermenilerin Zorla Müslümanlaştırılması*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 8; Bkz. ayrıca bu kitabın 5. Bölümü.

5 Benedict Anderson, *Hayali, Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s 29. "Orta Krallık, Çin İmparatorluğu'nun ünvanıydı." Atlas Dağları İslâmiyet'i Kuzey Afrika'da Berber kabilelerinin İslâmlaşma süre-

İşte bu noktada, Anderson'la aynı düşüncede değilim; dinden dönmek hiç de "büyük ölçüde milliyetçiliğe yabancı" değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nda zaman içinde dinden dönme vakaları araştırıldığında, çok farklı bir evrimle karşılaşılıyor. Milliyetçiliğin yayılmasıyla din sönümlenmiyor, daha ziyade ihtida ve irtidad yoluyla milliyetçiliğin boyunduruğu altına giriyor. Daha önceki yüzyıllarda, 16., 17., hatta 18. yüzyılda, ihtida, yani İslâm dinine girmek, arzu edilmeyen bir gelişme olarak görülürdü. Papazlar ve cemaatin başka üyeleri, buna kötü gözle bakarlardı, çünkü ihtida yüzünden sayıları azalıyor, moralleri bozuluyordu. Ama 19. yüzyıla geldiğimizde, dini kimlik ile milli kimlik arasında o kadar sıkı bir bağlantı vardı ki Müslümanlığı kabul etmek ve 1844'ten sonra Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçme olasılığı, bir kimlik yitimi, korkunç bir felaketin, yani ulussuzlaşmanın habercisi olarak görülmekteydi. Bireysel olarak kınanacak bir eylem değil, bütün cemaatin aşağılanması, kendi bilincine sahip bir gruba yöneltilmiş tehdit ve hakaret olarak algılandı.

Paschalis Kitromilides, Balkanlar bağlamında "hayali cemaatler" kavramı konusundaki ufuk açıcı makalesinde, Balkanlar'da "ulus-inşası" sürecinde milli kiliselerin oynadığı hayati role işaret eder; bu süreç, 1833'te Yunan Milli Kilisesi'nin İstanbul Patrikhanesi'nden tek taraflı özerklik ilanıyla başlamış, bu hareket "19. yüzyılın sonlarında ve bütün 20. yüzyıl boyunca ortaya çıkan bütün milliyetçi girişimlerin başını çekmişti."[6] Fikret Adanır da aynı düşüncededir: "Et-

cine gönderme yapıyor. İlongo Hıristiyanlığı Afrika'da Hıristiyanlığı benimseyen kabilelere atıftır. İlk ve tek İngiliz Papası 1154-1159 yılları arasında Papa olan Nicholas Brakespear'dir. Mançular Orta Asya'da yaşayan Juchen kabileleriydi, 1664'te Çin'i fethettikten sonra "Manchu" adını aldılar. "Göğün Oğlu" Çin İmparatorunun unvanıydı.

6 Paschalis Kitromilides, "Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans", Paschalis Kitromilides, *Enlightement, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern*

nik milliyetçiliğin başat oluşu bizi dinin önemini küçüksemeye yöneltmemelidir. Din, Balkan milliyetçiliğindeki diğer bütün unsurlara ağır basmıştır. 19. yüzyılın kurtuluş savaşları aynı zamanda din savaşlarıdır."[7]

Aynı şekilde, Mark Mazower'ın da vurguladığı gibi, milliyetçiliğin ortaya çıkışıyla "Din, eskiden bilinmedik biçimlerde milli kimliğin işareti oldu, dolayısıyla komşu dinlerden daha keskin sınırlarla ayrıldı."[8]

Din ile milliyetin birbirine dolaştığı böyle bir bağlamda belirli bir dini cemaatteki bir mürted (eğer görünürde kendi isteğiyle dininden vazgeçmişse) bir hain, (eğer daha sonra ötekiler tarafından öldürülmüşse) milli dava uğruna şehit, ya da (fiili ya da farazi kadın kaçırma olayında) yeniden fethedilmesi gereken simgesel milli alan olarak görülebilirdi. İrvin Cemil Schick'in dediği gibi, "Ancak, bir *mecaz* olarak cinsel şiddet, bir ülkenin boyunduruk altına alınmasının ve erkeklerin ülkelerini ve erkekliklerini koruyamamalarının yoğun simgelerle dolu bir temsilini de sağlar."[9] Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde neredeyse sürekli gerginlik ve ayaklanma, yarı anlaşılmış milliyetçi sloganlar, yaklaşan şu ya da bu felaket alametlerinde çıkan binbir dedikodu ortamında, adsız sansız bir köylünün Müslümanlığı seçmesi

Europe, Aldershot, 1994, s. 149-152.

7 Fikret Adanır, "The Formation of a 'Muslim' Nation in Bosnia-Hercegovina: A Historiographic Discussion", Fikret Adanır ve Soraiya Faroqhi (ed.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, Londra, Boston ve Köln, 2002, s. 303 [*Osmanlı ve Balkanlar*, çev. Beril Idemen, İstanbul, 2011].

8 Mark Mazower, *The Balkans*, Londra, 2001, s. 76.

9 Irvin Cemil Schick, "Christian Maidens, Turkish Ravishers: The Sexualization of National Conflict in the Late Ottoman Period", Amila Buturovic ve Irvin Cemil Schick (ed.), *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture, and History*, New York, 2007, s. 274-304 [Türkçesi: *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları: Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 281-316]. Vurgu özgün metindedir. "Kadınlar için rekabet ile din değiştirenler için rekabet birbiriyle bağlantılıdır" diyen David Nirenberg'le hemfikir olmamak zordur. David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996, s. 128, 185.

gibi önemsiz bir vaka, uluslararası boyutlara ulaşabiliyordu. Ulussuzlaşma korkusu ille de böyle dile getirilmiyordu; çoğu zaman hiç dile getirilmiyordu. Sokaklara çıkan ya da birbirlerini sopayla, bıçakla kovalayanların genellikle durumun kapsamlı siyasi sonuçları hakkında hayal meyal bir fikirleri vardı. Bazen, söylentiler, dedikodular, hatta bir iki gazete aracılığıyla gerçek ya da hayali tehlikeler konusunda daha kesin bilgi edinirlerdi.

İhtida ve/veya irtidadın ne derece ulussuzlaşma olarak görüldüğü, Zoran Milutinovic'in ufuk açıcı bir makalesinde incelenir; Milutinovic, 19. yüzyıl başındaki Ulusal Uyanış döneminde Sloven, Hırvat, Sırp ve Bosna edebiyatından dört yazarın çalışmalarını tartışır.[10] Dört çalışmada da düşman "öteki" yabancı bir fatih değil, fatihin inancını benimseyerek onunla işbirliği yapan mürteddir.[11] Milutinovic'in kendi kelimeleriyle: "Suçlu asla Öteki değil, mürted, dönek, bizimle onlar arasında muğlak bir yerde duran, bizden biri olan, yine de onların safında yer alandır."[12]

Bojan Aleksov, Sırp tarihyazımı konusundaki çalışmasında, Sırpların Müslümanlığı kabul etmesi meselesinin Sırp milliyetçiliğinin püf noktası olduğuna işaret eder. Belirttiği "dini milliyetçilik" teriminin anlattığı şudur: "Sıradan insanların zihinlerinde, farklı bir dine sahip her komşu, 'düşman' medeniyete aittir."[13] 19. yüzyıl başında, milliyetçi Sırp

10 Zoran Milutinovic, "Sword, Priest and Conversion: On Religion and Apostasy in South Slav Literature in the Period of National Revival", *Central Europe* 6 (2008): 17-46. Bu kaynağa dikkatimi çeken Fernando Veliz'e teşekkür ederim.

11 *A.g.e.*, Söz konusu çalışmalar: Hırvat yazar, şair ve devlet adamı Ivan Mazuranic'in şiiri *Smrt Smail-agea Cengica* (*Ismail Ağa Cengic'in Ölümü*) (1846); Sloven şair France Presern ve destanı *Krst pri Savici* (*Savica'da Vaftiz*) (1836); Karadağlı prens-rahip II. Petar Petrovic Njegos'un destanı *Gorski vijenaj* (*Dağ Çelengi*) (1847); ve Bosnalı devlet adamı ve Bosna Diet'i başkanı Safvet Bey Basagic'in oyunu *Abdullah Pasa* (1900).

12 *A.g.e.*, s. 41.

13 Bojan Aleksov, "Adamant and Treacherous: Serbian Historians on Religious Conversions", Pal Kolsto (ed.), *Myths and Boundaries in South-Eastern Euro-*

tarihinde din ve ulus öyle yakından bağlantılıydı ki tarihçi Georgije Magarasevic 1827'de "Fanatizmin körleştirdiği Müslümanlaştırılmış Sırplar, Türklerden çok daha kötüdür" diyebiliyordu.[14] Başka bir Sırp tarihçisi, Jasa Ignjatovic, 19. yüzyıl sonunda İslâm dinini kabul etmeyi açıkça ulussuzlaşma olarak tanımlamıştı: "Dini tören ve âdetlerini yerine getirmeyen bir Sırp, Sırp kabul edilemez. Dinden dönen yitik oğul sayılır, Sırplığın önemini unutmuştur. Dini fikirler hâlâ ulus-inşası fikirlerinden daha önemlidir."[15]

Bulgaristan'da benzer bir durum yaygındı; Maria Todorova'ya göre, burada, "Bir tarihyazımı mecazı olarak İslâmiyet'e geçmek belirli bir iç sosyal ve siyasi işleve hizmet etmek olarak yorumlanabilir." Bu işlev 1980'lerin sonunda Bulgar Müslümanlarına dayatılan zorla isim değiştirme kampanyasına meşruiyet kazandırmaya yaramıştı.[16] İlginçtir ki, tarih disiplininin ve bu disiplin içinde din değiştirme araştırmalarının temel işlevi 19. yüzyılın başından 20. yüzyılın sonuna kadar hemen hemen aynı kaldı. Sosyalist Bulgaristan örneğinde, Carsten Riis'in tarihyazımının işlevi olarak gözlemlediği "milli bilincin oluşumu ve sürdürülmesi", Bulgar milliyetçiliğinin ilk dönemlerinde de geçerliydi.[17]

Balkanlar'da din çeşitli milli kiliselere bölündüğünde, milli özelliklerin edinilmesi, kaybı ya da bu özelliklere ihanet meseleleri, mücadele dini terimlerle ifade edilse de, nihai olarak ülkenin din dışı arenasında yaşanıyordu. Osman-

---

pe, Londra, 2005, s. 158-190. Aleksov, "dini milliyetçilik" teriminin isim babasının Milorad Ekmecic (*Stvaranje Jugoslavije 1790-1818*, Belgrad, 1989) olduğunu belirtir.

14 *A.g.e.*, s. 164.

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

16 Maria Todorova, "Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film", Maria Todorova (ed.), *Balkan Identities*, Londra, 2004, s. 129-157.

17 Carsten Riis, *Religion, Politics, and Historiography in Bulgaria*, New York, 2002, s. 22.

lı hükümeti açısından bunun paradoksal sonucunu, Tanzimat'ın bir parçası olarak din değiştirme sürecinin bürokratikleşmesi ve nihai laikleşmesi olarak adlandıracağım.

19. yüzyılın özel bir yönü de, ihtida ve irtidad tartışmalarında yer alan gayrimüslim Osmanlı tebaasının Düvel-i Muazzama'nın birinin ya da ötekinin koruyuculuğu altına girebilmesiydi; bu süreç, Rusların 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'yla güya elde ettiği Ortodoks tebaayı koruma hakkı iddiasıyla başlamıştı.[18] Öte yandan, başat *ethnie* olarak Müslümanlar açısından, bir Müslümanın dininden dönmesi, şeriate göre zaten ölümcül bir suç olmanın yanında, bir çifte hakarete dönüşüyordu, çünkü yüzyıllardır varsayılan üstünlüğü hiçe sayıyordu. Eğer söz konusu suçlu yabancı bir devletin desteğini almışsa, bu devletin temsilcileri de Müslümanların kininin hedefi olabilirdi. İhtida ve irtidad vakalarının yarattığı sosyal ve siyasi gerginlik, sonunda "imparatorluğun başağrısı" (*tasdi-i ali*) olarak algılanacaktı.

19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki geleneksel dini yapının "kabuğu çatladı" diyebiliriz; dini bölünmeler dini bölünmeleri izledi ve devlet bunları resmileştirmeye, bir düzene sokmaya çalıştı. 1830'da Ermeni Katolikleri ayrı bir "millet" olarak tanındı. 1831'de Ermeni Patriği Ermeni Protestanları aforoz etti, buna rağmen Protestanlar 1846'da resmen ayrı bir millet olarak tanındılar. 1833'te Yunan Krallığı bağımsız bir devlet olarak tanındı, aynı yıl Milli Yunan Kilisesi kuruldu. 1839'da Tanzimat Fermanı ilan edildi. 1844'te Sultan Abdülmecid İslâm'dan dönenlerin idamını yasaklama sözü verdi, böylece teorik olarak (ya da misyonerler böyle düşünüyordu) Müslümanların Hıristiyanlığı kabul edebilmesinin yolunu açtı. 1849'da büyük gruplar

18 J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record 1535-1914*, Toronto, Londra ve New York, 1956, c. 1, s. 54. Bu hak iddiası "1774 senedinin 7. ve 14. maddelerinin tartışmalı bir yorumu"na dayanıyordu.

halinde Macarlar ve Polonyalılar imparatorluğa sığındı ve (çoğu vakada) hayli kuşkulu biçimde Müslümanlığı kabul ettiler. 1856'da Islahat Fermanı'yla din özgürlüğü resmen ilan edildi. 1870'te Bulgar Eksarhlığı kuruldu, Bulgar Ortodoksları İstanbul Ekümenik Ortodoks Patrikliği'nden ayrıldı. 1876'da Kanun-ı Esasî ilan edildi ve din özgürlüğü güvence altına alındı. Lucette Valensi bu süreci Kudüs, Şam ve Halep'te şöyle izler: "Bu bir ileri bir geri hareketler güçlü bir siyasi kıpırdanmanın ifadesiydi. ... 19. yüzyılda farklı dini gruplar arasında yeni bir rekabet süreci başladı; bu gruplar çeşitli tarikat misyonerlerinin baskılarına daha iyi karşı koyabilmek için yöntemlerinde reforma giriştiler ve din adamlarını daha iyi eğitmeye çalıştılar."[19]

ÖNCEKİ DÖNEMLERLE KARŞILAŞTIRMALAR

19. yüzyıldaki ihtida ve irtidadın tarihsel özgüllüğü daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılır. Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyılda, zirvede olduğu sıradaki din değiştirme sürecini 19. yüzyılda, dibe vurduğu sıradaki süreçle karşılaştırmak ilginç olacaktır. Tijana Cristic'in 16. ve 17. yüzyıllarda din değiştiren önemli kişilerin incelendiği parlak çalışması, Macar dönmesi Murad b. Abdullah (1509-1586 civarı) gibi figürlerin Sultan Süleyman'ın "Sahib-kıran unvanı için Habsburg İmparatoru V. Şarl ve Safevi Şah İsmail ile kıran kırana bir mücadeleye giriştiği"[20] sırada kariyer yaptığını bize gösterir. Murad, *Allah'a Dönme-*

19 Lucette Valensi, "Inter-Communal Relations and Changes in Religious Affiliation in the Middle East, Seventeenth to Nineteenth Centuries", *Comparative Studies in Society and History* 39 (1997): 268, 269.

20 Tijana Kristic, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalisation", *Comparative Studies in Society and History* 51 (2009): 35-63. Ayrıca elinizdeki kitabın Üçüncü ve Dördüncü Bölümleri'ne bkz.

nin Rehberi başlıklı polemikçi risalesini bu bağlamda yazmış, Hıristiyanlığa saldırmış, İslâm'ın tek gerçek inanç olduğunu savunmuştu. Kristic'in işaret ettiği gibi, Osmanlı, Avusturya ve İran hükümdarlarının yoğun siyasi rekabeti ortamında, Mehmed b. Abdullah gibi âlim bir Ortodoks papazının ihtida etmesi "simgesel bir zafer" oluşturuyordu. 19. yüzyılda böyle simgesel zaferlerin yokluğu dikkat çekicidir. General Jozsef Bem ile General Ladislas Czartoryski'nin yüzyıl ortasında Müslümanlığı kabul etmeleri Avusturyalılar ya da Ruslara karşı bir zafer olarak sunulmamıştı. Bazı bakımlardan neredeyse sıkıntı yaratmışlar, askeri uzman olarak yararları onları korumanın diplomatik bedeliyle karşılaştırılmıştı. Benzer şekilde, Ermeni rahibi Harutyun'un din değiştirmesi fazla gürültü koparmamış, kendisine Ermeni gazetelerini tercüme etme görevi verilmişti.[21]

Molly Greene, Osmanlıların son fethini, yani 1669'da Girit'in fethini konu alan çalışmasında adadaki çoğu Müslümanın, bu uzun süren sefer sırasında ihtida edip Yeniçeri ocaklarına katılan Rumlar olduğuna işaret etmişti: "Girit'te din değiştirme iki cemaat arasında otomatik olarak derin ve acımasız bir uçurum yaratmamıştı."[22] Şu da gerçekten mümkündür: "Din değiştirme gruplar arasında bağlantıyı ve gruplararası ilişkilerin düzgün yürümesini sağlayan mekanizmanın bir parçasıydı."[23]

17. ve 18. yüzyıl Girit'inde karışık evlilikler oldukça yaygındı. Girit sicillerini çalışan Nuri Adıyeke, Müslüman bir babanın sefere çıkarken çocuklarını hâlâ Hıristiyan olan karısına ve karısının ailesine bırakması ve bazen hiç geri dönmemesi gibi vakaların çok olduğunu bulmuştu. Anlaşılan

21 Bu kitabın Dördüncü Bölümü'ne bkz.

22 Molly Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, 2000, s. 107.

23 Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge ve New York, 2008, s. 128.

yöneticiler bu çocukların dini inancının Hıristiyan hanehalkının arasında büyürken sapacağından endişelenmişlerdi. Sonuç olarak, iki kez, 1707 ve 1727'de, bu çocukların kayıt altına alınıp Kandiye'ye getirilmelerini ve dindar Müslümanların yanına geçici olarak yerleştirilmelerini emrettiler. Mahkeme kayıtlarına göre, Müslüman olduğu sanılan belirli bir kişinin kiliseye gittiğinin görüldüğüne dair şikâyetler vardı. Sünnet, bir başka meseleydi. 1658'de, ihtida eden erkeklerden çoğunun sünnet olmadığı mahkemenin dikkatine sunulmuştu. Kadılara bütün yeni mühtedilerin sünnet edilmesi buyuruldu. Adıyeke şu sonuca varmıştır:

> Sonuç olarak, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Girit'te birçok kişi İslâm dinini kabul etmişti. Bu bağlamda ... doğrudan ihtidadan doğan ... birçok sorun çıktı. ... Ancak, bu pürüzler ihtidanın doğurduğu bir sosyal travmaya yol açmadı. ... İslâm'a dönmenin ortaya çıkardığı sorunlar, sosyal dönüşüm sorunlarının daha ziyade hukuki çerçevede çözülebilecek gündelik sorunlar olarak görüldüğü Girit'te daha büyük sosyal çatışmalara neden olmadı.[24]

Girit'in 19. yüzyılda milliyetçi huzursuzluğun nasıl bir parlama noktası olduğu göz önüne alınırsa, ihtida ve irtidadla ilişkili gerginliklerin görece sınırlı kalışı dikkat çekicidir. Hatta, 19. yüzyılın Yunan milliyetçi tarihyazımı fazla gerginlik olmayışını örtbas etmeye çalışmıştı. Bunun bir yolu, 17. yüzyılın başındaki sayısız mühtedinin Yunanlı değil, mülklerini kurtarmak uğruna ihtida eden Venedikliler olduğu iddiasıydı. Ne var ki, iş sözümona gizli Hıristiyan kalıp 1820 Yunan Bağımsızlık Savaşı'nda biz aslında Hıristiyanız dedikleri için idam edilenlere gelince, bunlar şanlı birer milli şehit

24 Nuri Adıyeke, "Multi-Dimensional Complications of Conversion to Islam in Ottoman Crete", Antonis Anastosopoulos (ed.), *Crete and the Eastern Mediterranean 1645-1840*, Resmo, 2008, s. 203-209.

ilan edilmişlerdi: "[Böylece] tarihyazımcıları İslâmiyet'e dönen yerel kişileri Yunanlı olarak görmeseler de, [savaş sırasında] Hıristiyanlığa dönenler şehit ilan edilirler."[25]

Marc Baer'in IV. Mehmed'in saltanatında (h. 1648-1687) ihtida üzerine önemli kitabı daha sonraki dönemde ihtidaların özgüllüğüne iyice ışık tutar. Kadızadelilerin önayak olduğu sofuluğun canlandırılması hareketi ve karizmatik Vani Efendi'nin padişah, annesi Turhan Sultan ve sadrazamı Fazıl Ahmed Paşa üzerindeki nüfuzunu inceleyen Baer, bu dönemin Osmanlı gücünün yüksek noktasını oluşturduğuna, "En geniş ihtida halkasının Orta Avrupa'nın derinliklerine ve Akdeniz'e ulaşıp en geniş Osmanlı sınırlarına dayandığına" işaret eder. IV. Mehmed o dönem kaynaklarında "küffara karşı savaşan gazi" diye betimlenir.[26] Sultan ava çıktığında insanların İslâmiyet'i seçmesi için çalışırdı; annesi, İstanbul'un merkezindeki Yahudi mahallesini yıktırıp yerine Yeni Cami külliyesini yaptırarak İslâm'a bir kutsal mekân daha kazandırmıştı.[27]

İslâm'ın muzaffer olduğu ve zaferlerini debdebeyle kutladığı, bizzat padişahın birçok kişiye İslâmiyet'i kabul ettirdiği dönem olarak betimlenen yıllar ile 19. yüzyıl arasındaki aşikâr zıtlık gerçekten çarpıcıdır. Bu kitabın zaman çerçevesi içinde, Osmanlı İmparatorluğu artık savunmaya geçmişti; aslında ayakta kalabilmeye çalışıyordu. Tanzimat dönemi belgeleri okunduğunda, Osmanlıların ihtidayı *isteyip istemediği* bile belirsizdir.

Johann Strauss, 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı dönemi Yunan kroniklerini incelerken, "'Hıristiyanlar' ile 'Türkler' arasın-

25 Nükhet ve Nuri Adıyeke, "Myths and Realities on Ottoman Crete", Efsaneler Akdenizi, Akdeniz Efsaneleri konferansında sunulan bildiri, 3-4 Haziran 2010, Istanbul. Yazarların izniyle alıntılanmıştır.

26 Marc Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford, 2008, s. 10-11.

27 *A.g.e.*, s. 81-104.

daki temel antagonizmanın bütün kroniklerde görüldüğünü" söyler. Ancak, tartışmalı ihtida meselesiyle ilişkili olarak, "Öznenin önemli bir rol oynadığına" işaret eder; "Yine de, bu metinlerde ihtidanın bir ulussuzlaşma yöntemi olarak değil bir inanç, Hıristiyanlıktan dönme sorunu olarak görüldüğü vurgulanmalıdır."[28] 18. yüzyılda bile isteyerek din şehidi olmaya çalışanlar gibi sınırın göz göre göre aşıldığı zamanlarda bile kılıç kınından çok yavaş çıkabiliyordu. Aynaroz'dan Damaskinos adlı keşişi ele alalım; İslâmiyet'i terk eden bu adam, tövbe etmeye fırsat bulsun diye kadı önüne çıkarılmıştı. "Kadı ona kahve ikram etti, o ise kahveyi kadının suratına fırlattı ve hararetle İslâmiyet'in sahte bir din olduğundan söz etmeye başladı. Türklerin verebileceği en korkunç cezayı almak ister gibiydi. Ama deli olduğunu düşünüp sıkı bir dayak attılar. Ne var ki keşiş çabalarını sürdürdü, Türk askerlerinin önünde İslâm'a üç kere küfredince idam edildi."[29]

Eleni Gara'nın Kara Ferye kadı sicillerinden çıkardığı benzer bir vaka 1627'de Kuzey Yunanistan'da Veria'da kayda geçmişti. Adının Ömer Çavuş olduğunu söyleyen bir yeniçeri İslâmiyet'ten vazgeçerek kendisinin İstati adlı "kâfir" olduğunu duyurdu. Üç kere tövbe etmesi istendi, reddedince cezalandırılmak üzere yetkililere teslim edildi; böylece teknik olarak bir neo-martir [Doğu Ortodoks Kilisesi'nin "neo-martir" unvanı (Yunanca: νεο-μάρτυς) Ortodoks Hıristiyan olmayan –sapkın– yönetim altında din şehidi olanlara verilir – ç.n.] olmaya hazırdı. İlginçtir ki, modern Yunan milliyetçiliğinin standart temeli olan neo-martirlerin kısa hayat hikâyelerinde Ömer/İstati'nin adı yoktur. Eleni Gara'nın gözlemi doğrudur:

---

28 Johann Strauss, "Ottoman Rule Experienced and Remembered: Remarks on Some Local Greek Chronicles of the Tourkokratia", Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (ed.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, Leiden, 2002, s. 206.

29 Michel Balivet, *Romano Byzantine et Pays de Rum Turc. Histoire d'une espace d'imbrication Greco-turque*, İstanbul, 1994, s. 187.

> Anlaşılan, o zaman ve mekânda kilise ve din adamları bütün neo-martir benzeri ölümlerin kaydını tutmaya ya da idam edilen Hıristiyanların onuruna kısa hayat hikâyeleri oluşturmaya acil ihtiyaç hissetmemişti. ... Kısacası, böyle vakalardan yararlanma fırsatı çıkmamışsa, her idamı kaydetmeye ve kurbanları neo-martir ilan etmeye gerek yoktu.[30]

Yukarıdaki gibi hikâyelerle karşılaştırıldığında, bundan sonraki bölümlerde gönderme yapılacak vakalar çok daha önemsiz ihlaller olarak görülebilir; ancak bu vakalar toplumun gergin tarihsel dönemecinde patlamaya hazır bir simgesel güce bürünmüşlerdi.

Balkan ve Türk tarihyazımında görülen bir diğer eğilim, milliyetçiliğin önyargı ve yerleşmiş düşüncelerini geçmişe yansıtmaktır. Paschalis Kitromilides'in uyarısı yerindedir:

> 19. yüzyılın sonlarından itibaren Balkanlar'daki milli ve etnik çatışmaların din sahnesinde oynanmış oluşu, 18. yüzyıl gibi milliyetçilik öncesi bir dönemde olup bitenleri kavrayışımızı çarpıtmasına izin vermemelidir.[31]

Osmanlı İmparatorluğu'nun tam bir milliyetçilikle karşı karşıya ilk gelişi Yunan Bağımsızlık Savaşı (1821-1826) sırasındaydı. Hakan Erdem'in makalesi bu açıdan son derece öğreticidir. Osmanlılar Yunan önderlerinin yazışmalarını ele geçirmiş ve tercüme ettirmişlerdi; bu mektuplar arasında Aleksandros İpsilantis'in bütün Elenleri "vatanı" savunmak üzere ayaklanmaya çağıran hayati mektubu da vardı. Asıl önemli olan bu mektup ve benzer yazışmaların Türkçeye çevrilmesiydi; yani "vatan", "serbestiyet ve istiklal" ve

30 Eleni Gara, "Neomartyr without a Message", *Archivum Ottomanicum* 23 (2005/06): 155-175.

31 Paschalis Kitromilides, "Orthodox Culture and Collective Identity in the Odttoman Balkans during the Eighteenth Century", *An Orthodox Commonwealth: Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Aldershot, 2007, s. 131-145.

"hemvatan" gibi kavramlar ilk kez yeni bir yaratığın, hem de son derece tehlikeli bir yaratığın yeni söz dağarcığı olarak anlaşılıyordu. Erdem'in kısa ve öz sözleriyle:

> Osmanlılar için Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın asıl önemi milliyetçiliği eve taşımasıydı. ... Osmanlı yöneticileri milliyetçi fikirlere artık Fransız Devrimi'nin uzaktaki garabetleri gözüyle bakamazlardı. Kaçınılmaz olarak, milliyetçiliğin mücadele edilecek, hem de rakipleriyle aynı araçları benimseyerek mücadele edilecek etkili bir güç olduğunu anladılar.[32]

Milliyetçiliğin yangını Osmanlı Rumeli'sinde yayılırken ihtida ve irtidad yüksek simgeselliği olan siyasi meseleler haline gelmişti.

Bugün, Balkanlar ve Türkiye'de ihtida ve irtidad hâlâ son derece siyasi meselelerdir. Terminolojisi bile siyaset yüklüdür. Esas olarak gayet modern bir bilimsel çalışmada şöyle cümlelere rastlamak mümkündür: "Kuşkusuz birçok gayrimüslim zamanla Türk nüfusun içinde erimiş ve Türkleşmiştir. Yine de Bursa'da yaşayan birçok Müslümanın etnik kökenini aklımızdan çıkarmamalıyız."[33] Benzer şekilde, "Ermeni dönmesi"nde olduğu gibi "dönme" teriminde olumsuz çağrışımlar vardır, oysa "mühtedi Ermeni"de yoktur.[34] Üs-

---

32 Hakan Erdem, "'Do Not Think of the Greeks as Agricultural laborers': Ottoman Responses to the Greek War of Independence", Faruk Birtek ve Thalia Dragonas (ed.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey*, Londra, 2005, s. 67-88.

33 Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları 1472-1909*, Ankara, 1994, s. 3-5.

34 "Dönme" terimi aslında 17. yüzyılda kendini Mesih ilan eden Yahudi haham Sabetay Zvi'nin müritleri için kullanılmıştı. Zvi yetkililerin zulmüne maruz kalmış, İslâmiyet'i kabul etmeye zorlanmıştı. Müritlerinin çoğu da İslâmiyet'e döndü, ama gizli Yahudiliği sürdürdüler. Bu konuyu tartışmayı bilerek kitaba almadım, çünkü Zvi üzerine zaten geniş bir literatür var, ayrıca dönemle doğrudan bağlantılı değil. Sabetaycı hareket için bkz. Leyla Neyzi, "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity ve Subjectivity in Turkey", *Comparative*

telik, bugün bile, Anadolu'nun bazı bölgelerinde biraz "yeni zengin" gibi davranan biri hakkında aşağılayıcı bir söz sarfedilmek istendiğinde, "sonradan görme gâvurdan dönme" denir. İhtida ve irtidadla ilgili meselelerle uğraşan modern çalışmalarda bile, bazen söyleme son derece rahatsız edici bir tını sızabilir. Mürtedler hakkındaki, aslında gayet sağlam bir arşiv çalışması olan (daha sonra geniş biçimde alıntılanacak olan) bir makalede Selahittin Özçelik şunları söyler:

> İslâmiyet ve yurttaşlık kavramlarının aynı olduğu düşünüldüğünden, bunlara sırtını çeviren devlete ve vatana ihanetle suçlanır. İnancını terk eden, aynı zamanda kamu düzenini bozmaktadır, dolayısıyla Müslümanların arasında serbestçe dolaşmasına izin verilmemelidir. ... Bu nedenle, bu suçun cezası son derece sert olmalıydı...[35]

Görünüşte, yazar Peygamber zamanında İslâmiyet'ten söz ediyor olsa da, tonu ve söz dağarcığı bütünüyle moderndir; "Devlete ve vatana ihanet" klasik İslâm üzerine çalışmalardan çıkarsanabilen kavramlar değildir.

Yani, din değiştirmek dünyanın bu kesiminde henüz kesinlikle "tarih" olmamıştır. Bu kitap, bir anlamda, bu meselelerin öntarihidir.

OSMANLI MÜSLÜMANLIĞINDA İHTİDA VE İRTİDAD: YASALLIK VE GERÇEKLİK

İslâmiyet'in ihtida hakkındaki resmi görüşü, zorla din kabul ettirmenin kabul edilemeyeceğidir. İhtida gönüllü, İs-

---

Studies in Society and History 44 (2002): 137-158; Marc Baer, "The Double Bind of Race and Religion: The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism", *Comparative Studies in Society and History* 46 (2004): 682-708.

35 Selahittin Özçelik, "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu bir Tehir (Mürted Maddesi)", *OTAM* 11 (2000): 350. "Devlete ve vatana ihanet" özgün metinde italik yazılmıştır.

lâmiyet'i kabul edenin isteği ve rızasıyla ("bi't-tav ve'r-rıza") olmalıdır; kişi inanca özgürce onay vermelidir.[36] Bu resmi görüştü, ama gerçeklik çok farklı olabiliyordu. "Gönüllü" ve "zorla" yelpazesi çok geniş olabilirdi, "rızasıyla" kavramı da. Müslümanlığı kabul etme, meşhur "kılıcın ucunda ihtida"dan, İslâmiyet'i halâsı sağlayan tek din olarak gören maneviyatı yüksek kişinin samimi eylemine kadar uzanabilirdi. İnanç ve motivasyon dereceleri neredeyse sonsuzdu. 1848'de Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Polonyalı aristokrat-devrimcinin onu asacak düşmana teslim edilmemek için bilinçli olarak ihtida etmesinden, aşk yüzünden İslâmiyet'i kabul eden Ermeni papazına, kumar borçlarından kurtulmak umuduyla ihtida eden kumar düşkünü Fransıza kadar uzanıyordu. İnsanlar, 19. yüzyıl sonunda Anadolu'daki katliamlar sırasındaki Ermeniler gibi hayatlarını kurtarmak için ihtida edebiliyordu. Ama bir de o gri bölge vardı; gündelik hayattaki küçük hakaretler –öldüğünde "merhum" diye anılmak yerine "mürd" (ölü, yalnızca hayvanlar için kullanılır) denmek, bazı renkleri ya da giysileri giymeye izin verilmemesi (yalnızca Müslümanlar yeşil giyebilirdi) ya da bazı binek hayvanlarına (at, deve) binememek– işte bu küçük, ama gündelik hayatta katlanılan ufak dikenler, birçok kişinin İslâmiyet'i kabul etmesine neden olmalıydı.[37]

Bu bakımdan, Richard Bulliet'in Ortaçağ bağlamında "toplumsal din değiştirme" dediği, modern çağa da uygulanabilir:

---

36 İlgili Kur'an ayeti (Bakara, 256) şöyledir: "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."

37 *Redhouse Türkçe-İngilizce Sözlüğü*'nde mürd tanımı şöyledir: "Dead (not said of Muslims) [Ölü (Müslümanlar için kullanılmaz)]". Şemseddin Sami'nin *Kamus-ı Türki*'sinde daha açık bir tanım verilir: "Gebermiş. Hayvanat için kullanılır." *Redhouse*'ta merhum "deceased and admitted into God's mercy" [vefat etmiş ve Allah'ın rahmetine mazhar olmuş] diye tanımlanır.

> Gerçekten maneviyatları emrettiği için din değiştiren mühtediler bir yana bırakılırsa, eğer toplumsal statüsü ihtida nedeniyle alçalırsa, kimse bile isteye bir dinden diğerine dönmez. Daha açık seçik söylersek, eğer bir imparator kölelerin dinini kabul ederse, köle olmaz; o din imparatorların dini olur.[38]

Osmanlılar engizisyoncu değildi. Macar İsmail Paşa'nın evinde şarap içmesi, hatta Ramazanda hiç oruç tutmaması kimsenin umurunda değildi. Önemli olan onun Rusları yenebilmesiydi. Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetici sınıf beklendiği gibi ihtidanın samimiliğiyle uğraşmazdı. Yoldan çıkanı yakalamak üzere her an tetikte bekleyen karanlık bekçiler yoktu. Tavırlarına belirgin bir pragmatizm egemendi; özellikle de gemi yapımcısı, top dökümcüsü, daha sonra haritacı ve sayım memuru gibi uzmanlıklara sahip mühtedileri istihdam etme söz konusu olduğunda. Bu konuda örneğin Osmanlılarla İspanyol (Habsburg) imparatorlukları arasında bariz bir fark vardır. İspanya 16. yüzyıldan itibaren "kanın ariliği" *(limpieza de sangre)* saplantısına kapılmış, geçmişlerinde en küçük bir Müslümanlık veya Yahudilik kuşkusu olan kişiler devlet hizmetinden uzak tutulmaya çalışılmıştır.[39] İşin ilginç yanı, bugün "yabancı uzman" diye-

---

38 Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass. ve Londra, 1979, s. 34, 36, 37, 41.

39 Bu, dinin gereklerine uygun bir tavırdı. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1969, c. 4, s. 5-6, 8; "[İslâm] dini hakikiyi lisan ile itiraf ve onun bütün hükümlerine zahiren inkiyad etmektir [görünüşte boyun eğmektir], hakikaten itikad [inanç] bulunsun bulunmasın. Binaenaleyh kelimei şehadeti telaffuz, şer'an memnu' olan şeylerden ictinab [kaçınma] zahiri amellere müvazebet eden [dış görünüşteki gerekli hareketleri yerine getiren] ... dünya ahkâmı itibariyle tamamen İslâm hukukuna nail olur, kanaatı vicdaniyesi taharri edilmez [vicdani kanaati araştırılmaz]." İrtidad meselesine gelince, "Herhangi bir kimsenin ahvali kalbiyyesi tefehhüs olunamıyacağından [kalbinden ne geçtiği okunamıyacağından] itikadını, şek ve şüphesini izhar etmedikce irtidadına hükmedilmez" [inancı konusundaki şüphesini dışa vurmadıkca]." "Limpieza de sangre" fikri için bkz. J.H. Elliot, *Imperial Spain 1469-1716*, Londra 1963, s. 220-221.

bileceğimiz kişilerin din değiştirmesi 19. yüzyılda zorunlu değildi, ama çoğu değiştirmişti.

Osmanlı pragmatizmi İslâm'ın ihtida karşısındaki genel tavrının belki de sadece başka bir uygulanışıdır; bu tavır mucizevi tecrübeler üzerine inşa edilmemiştir, aslında İslâmiyette mucizelere pek de yer yoktur.[40] İslâmiyet, birincil amacı ruhların kurtarılması olan bir "misyoner dini" değildir. "İslâmiyet, Müslüman savaşçıların baş amacının erkek ve kadınları İslâm'a döndürmek olduğu bir misyoner hareketi değildi."[41]

Birini bireysel olarak İslâmiyet'i kabule davet etmek kutlu bir eylemdi ve o kişi ihtida ederse, ihtida ettiren büyük sevap sahibi olurdu. "İslâmiyet'i kabul eden elbette Allah'ın özel olarak nurlandırdığı biri olarak görülürdü, çünkü böylece yetiştirilmesindeki hatalara rağmen hakiki inancı görme yeteneğine sahip olurdu."[42] Ne var ki Fransiskenler ya da Dominikenler, hatta Presbiteryenler ya da Yahova Şahitlerinin Müslüman eşdeğerleri yoktu. Müslüman tarikatleri gerçekten de İslâmiyet'in yayılmasında, özellikle de imparatorluğun Balkanlar'da yayılması sırasında büyük rol oynamıştı, ama açık Müslümanlaştırma hedefi gütmekten ziyade, insanlara örnek oluşturarak Müslümanlaşmalarını sağlıyorlardı. Ömer Lütfi Barkan, Balkanlar'daki "kolonizatör dervişler" üzerindeki klasik makalesinde bu dervişlerin başlıca görevinin ırak bölgelerde konukseverlik ve güvenlik sağlamak olduğuna işaret eder. Barkan, dervişlerin daha sonra gelecek olan Osmanlı ordularına zemin hazırladığını ve bu ordular

40 Larry Poston, *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford, 1992, s. 158.

41 *A.g.e.*, s. 13. Zorla İslâmlaştırmanın çok açık bir örneği olan ve bu çalışmanın dışında tutacağımız "devşirme", elit yeniçeri ocaklarının temeliydi. Bu konudaki en iyi kaynak hâlâ Halil İnalcık'ın *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ* çalışmasıdır.

42 William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, c. 1, s. 44.

geldiğinde dervişlerin "öteki tarafı manevi anlamda fethetmiş olduklarını" savlarken, anlatısına muzaffer bir sesin sızmasına izin verir. Yeni ihtida edenlerin coşkusunu anlatır, eskiden Hıristiyan olan dervişlerin din propagandasını çok daha coşkuyla, arzuyla yerine getirdiklerinin açık olduğunu belirtir. İhtida edenler tekkelerinde ya da örnek sofuluklarını beğenen başka yerlerde hizmet görevini üstleniyorlardı. Kitlesel ihtidaya gelince, Barkan daha kesindir: Osmanlı tarihinde, İstanbul'un fethine kadar kitlesel İslâmlaştırmadan söz edilemeyeceğini söyler.[43] Victor Menage de gazilerin "din yayma coşkusu" ve babaların "misyon coşkusu"ndan söz eder, ama devlet aygıtı bölgeye yerleştiğinde, "Balkanlar'da işlemeye başlayan devlet aygıtının, yeni zimmilerin yasa dışı İslâmiyet'i kabul ettirme baskılarından korunmasını sağladığı"na işaret eder.[44]

Halil İnalcık'ın Balkanlar'da İslâmiyet'in yayılışı üzerindeki öncü çalışması, Osmanlı fetihlerinin hemen sonrasında Arnavut, Sırp ya da Bulgar aristokratlarına Müslümanlığı kabul etme konusunda kitlesel bir baskı uygulanmadığına dikkati çeker. İslâmlaşma, bu sınıflar arasında 14. yüzyıl ortasından 16. yüzyıla kadar uzanan tedrici bir süreçti.[45]

Daha yakın dönemde yapılan çalışmalar, yerel ateşli yöneticiler reayaya ihtida etme baskısı uygulasalar da, kitlesel İslâmlaştırmanın engellendiğine ve buna kalkışanların cezalandırıldığına dikkat çekiyor.[46]

---

43 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila devrinin kolonizatör Türk dervişleri ve vakfiyeler", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 282, 283, 284, 303, 304.

44 Victor Menage, "The Islamization of Anatolia," Nehemiah Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*, New York, 1979, s. 67. Bu kitap hâlâ bu konudaki en önemli çalışmadır.

45 Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica* 2 (1954): 103-129.

46 Nükhet Adıyeke, "Osmanlı millet sistemi uygulamasında gelenekçiliğin rolü", *Düşünen Siyaset* (1999): 161-162.

İslâmlaşma, vuku bulduğunda, zamana yayılma eğilimi göstermişti: "İslâmlaşma süreci onyıllar ve yüzyıllar boyunca, İslâmî bir ortam yaratılması ile dini ve halka yönelik kurumların gelişmesi sonucunda mesafe kaydetti ve olgunlaştı."[47] Sistematik bir İslâmiyet'i zorla kabul ettirme politikasının olmayışının ardında ise sağlam bir iktisadi mantık yatıyordu. Zimmiler hazine gelirlerinin belli başlı kaynakları arasında olan "kafa vergisi", yani cizye ödüyorlardı.[48] "Osmanlıların Kıbrıs'ı Venediklilerin elinden almalarını (1571) izleyen onyıllarda," diyor Ronald Jennings, "adadaki Hıristiyanların çoğu Müslüman oldu. O çağın gözlemcileri ile modern araştırmacılar genellikle bu din değiştirmeyi resmi zorlamaya bağlarlar, ancak o dönemin kaynakları bu görüşü doğrulamıyor."[49] Jennings Hıristiyan nüfusun Mevlevilerce "dikkatle din değiştirmeye teşvik edildiğine" inanır; "İslâm'a dönmek Kıbrıs'ta 1580 ve 1637 arasında yaygındı. Bazı bireysel din değiştirme vakaları vardı ama küçük grupları kapsayan bir vaka bulunamadı."[50]

Daha basit insanlar arasında, ulus-devletin ortaya çıkışından önce, Balkanlar ve Anadolu'da, Mark Mazower'ın deyimiyle "dinler arasında kaymalar" vuku bulmuştu. Hıristiyan mı, Müslüman mı oldukları sorulduğunda, köylüler "Müslümanız ama Bakire Meryem'in Müslümanları" diye cevap ve-

47 Nehemiah Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization", Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*, s. 1-23.

48 Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, s. 469. "En azından Osmanlı yönetimi altında Küçük Asya'da büyük çapta din değiştirme konusunda pek az tarihsel kanıt vardır. Reaya tehlikeli olmadığı sürece, Gerçek Inananlar'dan daha fazla 'sağılabilirlerdi' ve kitlesel din değiştirme kimsenin çıkarına değildi." Ayrıca bkz. Mark Mazower, *The Balkans: A Short History*, New York, 2002, s. 48: "Eğer Balkanlar bir diğer İslâm ülkesi olmadıysa, bir nedeni sultanların bu konuyla ilgilenmemeleriydi. Hıristiyanlar daha yüksek vergi ödüyorlardı, kitlesel din değiştirme imparatorluğu yoksullaştırırdı."

49 Ronald Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World 1571-1640*, New York ve Londra, 1993, s. 137-143.

50 *A.g.e.*, Jennings kaynak olarak kadı sicillerini kullanır.

rebiliyorlardı. Din ile doğaüstü inançların karşılaşıp birbirine karıştığı alanlarda, "pratik, dogmadan daha önemliydi."[51] Yıllar önce William Hasluck'un işaret ettiği gibi,

> Müslüman olsun, Hıristiyan olsun okuması yazması olmayanlar için doktrin, bir dizi yasağın somutlanışı olarak önemlidir; onlara gereken din mutlak öğretiler ve azizlere tapınma kültüyle iç içedir, inancın sürdürülmesi için somut tapınma objeleri, özellikle de mezar ve kutsal kalıntılar ve her şeyin üzerinde mucizeler gerektirir.

Hasluck Hıristiyan ve Müslüman "kutsal mekânları"nın birçok bakımdan "muğlak" hale dönüşebileceğini, muğlaklığın bu mekânların her iki inançtan kişilerce kutsal varlıkların yeri olarak görülmesine izin verdiğini de belirtmişti.[52] John Fine da Balkanlar'da ve başka yerlerde köylülerin dininin daha çok "pratik uygulamaya" yönelik ve "fanilerin dünyasıyla ilgili" olduğunu belirtir. Fine'ın sözleriyle: "[Halk dininin] doktrinle ilgisi pek azdır ya da hiç yoktur; belli başlı olarak, hatta bütünüyle dünyevi hedeflere –ailenin sağlığı ve refahı, ürün ve hayvanlar– yönelik ibadet biçimlerine önem verir."[53] H.T. Norris Balkan kadınlarının İslâmiyet'e "yüzeysel ihtidaları"na dikkat çeker; birçoğu yerel azizlere tapınmayı sürdürmüş, hatta bu nedenle bir Balkan atasözü ortaya çıkmıştı: "Öğleye kadar Aziz İlia, öğleden sonra Aliya." Din değiştiren köylülere, yerel tekkeye intisap edenlerin dışında, İslâmî doktrin doğru dürüst öğretilmiyordu. Ayrıca, papazlar, hahamlar ve imamlar arasında açıkça dile getirilmeyen bir "ortak dini zemin" bulma anlaşması vardı.[54]

---

51 Mazower, *The Balkans. A Short History*, s. 58, 59.

52 Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, s. 570.

53 John Fine, *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Twelfth Century*, Ann Arbor, Michigan, 1987, s. 171.

54 H.T. Norris, *Islam in the Balkans*, Columbia, Güney Carolina, 1993, s. 264. Burada "Aliya"dan Allah mı yoksa Hz. Ali mi kastedildiği açık değildir.

Ortak zemin konusuna bir göz atmışken, günlük sıradan ibadetin gereklerine ihtiyacı olanlar bir dinden ötekine geçebiliyorlardı. İslâmiyet'i seçenlerin daha ziyade kilisesi olmayan alanlarda yaşıyor oluşunun nedeni budur. Din yetkililerine, eğer kendilerine bir papaz gönderilmezse Müslümanlığa geçeceklerini söyleyenler olduğu bilinmektedir. Papaz olmayışı bir hocanın varlığıyla telafi edilebiliyordu. 1700 civarında, Mat köyündeki Katolik Arnavutlar örnek verilebilir. Köylüler oradan geçen bir misyonere Dıraç'taki başpiskopos düzenli aralıklarla papaz göndermezse Müslüman olacaklarını söylemişlerdi. Başpiskopos yılda iki kere papaz göndermeyi başardı. "Ne var ki köylüler tatmin olmadı ve doğru dürüst bir papazları olmazsa bir hoca çağırmakla tehdit ettiler."[55] Benzer şekilde, 18. yüzyılda Karadeniz boyunca uzanan dağlardaki Hemşin Ermenilerinin Müslüman olmasına yol açan bir faktör papaz yokluğu olabilir: "Karadere'de otuz altı köye sadece bir papaz düşüyordu. ... Din değiştirme sürecinde kilisenin güçsüzlüğü önemli bir rol oynamış olabilir."[56]

Burada niyetim *pax ottomana*'nın herkesin yerini bildiği, huzur ve ahenk içinde yaşadığı bir tür ütopya olduğunu savunmak değil. İnanç, bağdaştırmacı (*syncretic*) olsa da, yine inançtır ve en "bağdaştırmacı" Hıristiyan bile zorla İslâmlaştırmaya şiddetle itiraz edebilir. Ayrıca, Osmanlıların İslâm'ın dışındaki inançlara "hoşgörü" gösterdiği hayaline hiç kapılmamalı. Maria Todorova'nın zarifçe belirttiği gibi,

> Haklı olarak uzun zamandır ve haklı olarak eleştirilen kâfir Türklerin yönetiminde Hıristiyanların çektiklerine dair, iç burkucu duygusal anlatımları bir yana bıraksak bile, Osmanlı İmparatorluğu öncelikle katı bir dini hiyerarşisi olan

55 Stavro Skendi, *Balkan Cultural Studies*, New York, 1980, s. 154.

56 Hovan H. Simonian, "Hemshin from Islamization to the End of the Nineteenth Century", Hovan H. Simonian (ed.), *The Hemshin: History, Society and Identity in the Highlands of North East Turkey*, New York, 2007, s. 62.

> bir İslâm devletiydi; gayrimüslimler bu hiyerarşide kuşkusuz arka sıraları işgal ediyorlardı. Katı dini ayrımlar nüfusun entegrasyonunu önlüyordu; istisnası ihtidaydı.[57]

Gayrimüslimlerin bir alt tabaka oluşturduğu varsayımının bir de neredeyse geleneksel folklorik yönü vardı; Osmanlı gelenekçiliğinin son derece sadık kalınan bir yönü, gayrimüslimlerin ikinci sınıf olduğu anlayışıydı. Osmanlılara göre bu İslâm hukukundan kaynaklanmıyordu; bu onların tabiatları icabıydı.[58]

İki kere, 1517'de ve 1647'de I. Selim (h. 1512-1520) ve İbrahim (h. 1640-1648), ciddi ciddi Balkanlar'da zorla İslâmlaştırmayı düşündüler, ama ikisi de zamanın şeyhülislâmlarınca Kur'an'a dayanılarak vazgeçirildiler; "genel olarak, Hıristiyanlıktaki yaygın olan kâfiri ve sapkını defetme güdüsünün Müslüman karşılığı yoktu."[59] Latin Batı'daki gibi Hıristiyan olmayan nüfusun periyodik kitlesel sürgün edilişinin benzeri de Osmanlılarda görülmedi.[60]

Zor yoluyla kitlesel din değiştirme 17. yüzyılda, Bulgaristan'daki Batı Rodop dağlarında gerçekten de görüldü; Haziran 1679'dan Mayıs 1680'e kadar toplam 339 ihtida (193 er-

57 Maria Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", Carl L. Brown (ed.), *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, 1996, s. 47.

58 Nükhet Adıyeke, "Osmanlı millet sistemi uygulamasında gelenekçiliğin rolü", s. 162.

59 Mazower, *The Balkans: A Short History*, s. 48. Şeyhülislâmlık bir Osmanlı yeniliğiydi. Ünlü Ebussuud Efendi zamanında (1545-1574) bu mevki 19. yüzyıla kadar sürecek olan kesin karakterini kazandı. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı İmparatorluğu'nun İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988.

60 Ariel Salzmann, "Is There a Moral Economy of State Formation? Religious Minorities and Repertoires of Regime Integration in the Middle East and Western Europe 600-1614", *Theory and Society* 39 (2010): 299-313. Burada Salzmann özellikle İspanya'da 15. yüzyılda Yahudilerin ve daha sonraki dönemlerde Hıristiyanlaşmış Arapların (*conversos*) kitlesel sürgünlerine atıf yapmaktadır. Buradaki amacım 19. yüzyıldan önceki duruma değinmektir. Bu tabii ki 1915 Ermeni soykırımı sırasında uygulanan tehcir politikasının ne denli radikal bir politika olduğuna da ışık tutar.

kek, 146 kadın) vakası olmuştu.[61] 17. yüzyıl gerçekten de olağandışı bir döneme benziyor; bu dönemde padişahın vaizi Vani Mehmed Efendi'nin önderliğindeki sofu Kadızadeli hareketi nüfuz kazanmış, yalnızca padişah değil, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa gibi birçok destekçisi olmuştu. Hatta Marc Baer bu döneme "benzersiz bir tarihsel çağ" der.[62] Rusların 18. yüzyıldaki yayılmaları gibi dış tehlike algıları da baskılara ve zor yoluyla İslâmiyet'i kabul ettirme patlamalarına yol açıyor, buna son savaşların yıkıcı maliyetini karşılamak üzere çıkarılan ağır vergiler ekleniyordu.[63] Stavro Skendi 17. yüzyıldaki kitlesel İslâmiyet'e dönme vakalarını anlatır, ama kitlesel zorla din değiştirmenin kural olmadığını ve kitlesel din değiştirmelerin Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatından önce görülmediğini de belirtir.[64] Ayrıca, Rus işgaline karşı bir tampon bölge oluşturabilmek amacıyla, 17. yüzyıl ortası ve 18. yüzyıl başında Karadeniz'in kuzeydoğusundaki bölgelerde yaşayan Ermeni nüfusa aşırı vergi bindirilerek zor kullanılmış, bölgede Müslümanlık yine zorla kabul ettirilmişti.[65]

İslâmiyet'i terk etme meselesine gelince, hikâye daha karmaşıklaşır. İslâmiyet'i terk edenin ölümle cezalandırıldığına dair kesin bir inanış vardı.[66] İslâmiyet'i terk edene Arap-

61 Maria Todorova, "Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography and Film", Maria Todorova (ed.), *Balkan Identities: Nation and Memory*, Londra, 2004, s. 129-157. Bu konulardaki özel konuşmalarımızdaki ufuk açıcı yorumları için Maria Todorova'ya teşekkür etmek isterim.

62 Baer, *Honoured by the Glory of Islam*, s. 6.

63 Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, s. 471.

64 Stavro Skendi, "Crypto Christianity in the Balkan Area under the Ottomans", *Slavic Review* 26 (1967): 227-246.

65 Claire Mouradian, "Aperçus sur l'Islamization des Arméniens dans l'Empire Ottoman: le cas des Hamchentsi/Hemşinli", Akdeniz Dünyasında İslâmiyet'e Geçiş konferansında sunulan bildiri, Roma, 4-6 Eylül 1997, s. 11. Yazarın izniyle alıntılanmıştır.

66 Samuel M. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam: Answering the Question Why There Are So Few Moslem Converts, and Giving Examples of Their Moral Courage and Martyrdom*, Londra, 1924, s. 80-81.

ça *murtadd*, Türkçe mürted denirdi, işlediği suç ise *ridde*, yani "İslâm'dan dönmek" idi.[67] İslâm hukukunun iki temel kaynağı vardır: Kur'an ve Hz. Muhammed'in yaptıkları ile alışkanlıkları, yani sünnet. Bir de peygamberin söyledikleri ya da yaptıklarını açıklayan hadisler vardır ki yüzyıllar boyunca ünlü âlimler bunlar üzerine yorum getirmişlerdir.[68] Kur'an'ın yedi suresinde irtidad ele alınır. Hiçbiri mürted için ölüm cezası belirtmez, ama hepsi mürtedi lanetler: "Kur'an-ı Kerim'de iman ettikten sonra küfre girenlerin doğru yoldan sapmış oldukları, yaptıkları amellerin dünya ve ahirette geçersiz sayılacağı, dünyaca ve ahirette elem verici bir gazaba çarptırılacakları ve Allah'ın gazabını üzerlerine çekecekleri ifade edilir, ancak irtidadın dünyadaki müeyyidesinin ne olduğu belirtilmez."[69] Mürtede ölüm cezası çeşitli hadislere dayanır.[70] Ölüm cezasının infazı konusunda âlimler arasında her zaman tartışmalar olmuşsa da, 19. yüzyıla kadar irtidad hem medeni hukukta hem de ceza hukukunda suç olarak görülüyordu. Doktrin 1844'e kadar geçerli oldu; ölüm cezası yürürlükten kalktı ama hiçbir zaman resmen lağvedilmedi.[71]

67 Heffening, "Murtadd", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1965, c. 3, s. 736-738.

68 "Hadis: peygamberin söyledikleri ya da yaptıklarının ya da huzurunda söylenen ya da yapılanlara üstü kapalı olarak verdiği onayların açıklanması. Hadisler Kur'an'ın ardından İslâmiyet'in temeli olarak kabul edilmiştir." *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 2004. *Hadis*: M. Yaşar Kandemir, *İslâm Ansiklopedisi* c. 15 (2010): s. 27-64: "Hz. Peygamberin sözlerini fiillerini ve tasviplerini ifade eden terim."

69 İrfan İnce, "Ridde", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul 2008, s. 88-91. Kur'an: Bakara 2/108, 217; Âl-i İmran 3/86, 90-91; Maide 5/54; Tevbe 9/66, 74; Nahl 16/106; Hac 22/11; Muhammed 47/24-26.

70 *A.g.e.*, "Ridde": Bunlardan bazıları: Buhari, *İstitatabetü'l-mürteddin* 2'de Peygamberin "dinini değiştirenleri öldür" diye buyurduğu belirtilir; Buhari, *Diyat* 6, "Peygamber buyurmuştur ki dinini terk eden bir Müslüman ve cemaat ölüm cezası gerektiren başlıca üç suçtan birini işlemektedir"; ayrıca Halife Ebubekir zamanında mürtedlere savaş açmakla ilgili çeşitli hadisler. Ayrıca bkz. M. Yaşar Kandemir, TDKİV *İslâm Ansiklopedisi*, *Hadis*: "Diğer hadis kitaplarında da çok miktarda sahih hadis bulunmakla birlikte en güvenilir hadisler Buhari ve Müslim'in el-Câmiu's sahihlerinde bir araya getirilmiştir."

71 Rudolph Peters ve Gert J.J. de Vries, "Apostasy in Islam," *Die Welt des Islams*

16. yüzyılın çok saygı gören şeyhülislâmı Ebussuud Efendi bu konudaki fetvasında sözünü dolandırmamıştı:

> Mes'ele: Bir hususda bazı kimseler Zeyde nasihat edip, "şeriat-i Resulullahdan (aleyhisselam) huruc etme, Peygamber hazretlerinden gafil olma, hicab üzerine ol" dedikte –eliyazübillah– gazab ile "ben Peygamber bilmezim" dese, şer'an Zeyde ne lazım olur?
>
> Elcevap: Kâfirdir katli helaldir.[72]

Ebussuud üzerine önemli bir çalışma da onun bu konudaki katılığına dikkat çeker: "Erkek mürtedin cezası ölümdür. İnfazdan önce ... fakihler üç günlük bir erteleme verir. Eğer bu üç gün içinde mürted tövbe edip İslâmiyet'i kabul ederse, bağışlanır. ... Mürted aslında hukuki bir alacakaranlıkta yaşar. Eğer göç eder de kadı darülharbe ulaştığına karar verirse, hukuken ölmüş sayılır."[73] Kadınlar için cezalar daha hafifti; dövülür ve hapsedilirlerdi, idam edildikleri ender görülürdü.[74]

Duruma daha yakından baktığımızda ise, idam cezasının çok da yaygın olmadığı, bu ceza verildiğinde de son çare olarak görüldüğü anlaşılıyor. Hatta bir kaynağa göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik çağında mürtedlere idam cezasının uygulandığına dair belirli bir kanıt yoktur.[75] Ne ki, irtidadın cezasının ölüm olduğu inancı sürmektedir. Bir mürtedin resmi yetkililerce başı vurularak idam edilmesi son kez payitaht İstanbul'da 1843 Ekim ayı gibi geç bir tarihte görü-

---

17 (1975-76): 1-25.

72 Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1983, s. 112.

73 Colin Imber, *Ebussuud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford 1997 [*Şeriattan Kanuna*, çev. Murteza Bedir, İstanbul, 2004], s. 70-71.

74 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1969, s. 10: "İrtidad eden herhangi bir kadın da katl edilemez. Fakat İslâmiyyete rücu etmesi içün kendisine icbar olunur."

75 Selahittin Özçelik, "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu Bir Tehir (Mürted Maddesi)."

lür. Amerikalı misyoner Cyrus Hamlin anılarında bu vakanın Osmanlı yönetici çevrelerinde şiddetli ayrışmalara neden olduğunu belirtir: "Yaşlı [muhafazakâr] Müslümanlar utanç verici bir biçimde zafer kazanmıştı. İdam Türk düşünce ve duygularını ikiye ayırdı; ihtiyar Türkler takdir ettiler, o sırada yeni yeşermekte olan genç [reformcu] Türkler ise Avrupa'ya gereksiz bir hakaret ve yaşlı budalaların en büyük akılsızlığı olarak lanetlediler."[76]

Ne var ki, bu kitabın daha sonraki sayfalarında görüleceği gibi, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda irtidad olaylarına sık rastlanıyordu. İnsanlar din değiştiriyorlar ya da daha sonra tartışılacak olan gizli Hıristiyanların durumunda olduğu gibi "iki dini inancın insanları" olabiliyorlardı.

Ayrıca hatırlanmalı ki bir kişinin ihtidası diğerinin irtidadıydı. Ussama Makdisi'nin din değiştirenin yaftalanması hakkındaki son derece sezgili sözleri aynı şekilde mürted için de kullanılabilir:

> Din değiştirmek bir günahtı, din dışı bir konudaki ihaneti çok çok aşan bir tehditti, çünkü böylesi ihanet haklı gösterilebilir, ihanete bahane yaratılabilir, hatta bağışlanıp unutulabilirdi. Din değiştirmek ise geçmişle bağları bütünüyle koparmaktı, geçmişin mirasını ve tarihi reddetmek, yeni bir başlangıç yapmaktı. Üstelik hayatın mahrem, kutsal bir alanının başkalarınca ihlal edilişine işaret ediyordu; devinimsiz ve teoride değişmeyen bir dindarlığa dayanan toplum düzeninin temelini oyan bir hırsızlıktı.[77]

---

76 Cyrus Hamlin, *Among the Turks*, New York, 1878, s. 80-81. Bkz. elinizdeki kitabın İkinci Bölümü.

77 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism. Community: History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, 2000, s. 36. Lübnan'ın tam da insanların dini mensubiyetlerini değiştirdiği ya da en azından yönetici sınıf üyelerinin kamusal alanda bir dine bağlılık gösterdiği ama özel hayatlarında başka bir dinin ibadetini yerine getirdikleri yer olmasına rağmen. Bkz. Engin Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920*, Berkeley, 1993, s. 21.

Dolayısıyla "aramızdaki hain" olarak görülen mürted, Avrupa Ortaçağ toplumundaki cadının benzeriydi; "cadı, kendi grubuna ihanet eden kişi figürüdür. ... Cadı kapının içindeki gizli düşmandır. Elmanın içindeki kurt gibi kemirir."[78]

İslâm'ın güçsüz olduğu zamanlarda, İslâmiyet'ten dönenler bulaşıcı bir örnek olarak özellikle tehlikeli görülürlerdi.[79] 1839 Tanzimat Fermanı ve 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra Müslümanların kendilerini zaaf içinde ve tehdit altında hissetmeleri onların irtidad karşısındaki tepkilerini daha şiddetli ve radikal olmaya itmiş olabilir. Güvensizlik duygusu insanların "günah keçisi" aramalarına da yol açmış olabilir; Rene Girard'ın tanımladığı gibi, "Günah keçisi tanımlanır, gruptan ayrıştırılır ve ona saldırılır, böylece grup üyeleri kendilerini o zamana kadar hissetmedikleri kadar birleşmiş hissederler. Yabancı tehdit her şeyin yerini alır."[80]

KİTAP HAKKINDA

Bu kitap onbeş yıl kadar önce, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ihtida ve irtidad konusunda yaptığım araştırmanın ilk meyvelerini oluşturan bir makalenin yayınlanmasıyla başladı.[81] Kitap Osmanlı İmparatorluğu'nun kritik bir değişim geçirdiği dönemde ihtida ve irtidadın politikasını inceleyecek. İnancım o ki, irtidad ve ihtida vakalarının ele alınışı dönemin siyasi iklimi ve söylemini izliyor. 1839'dan

78 Philip Mayer, "Witches", açış konuşması, Rodos Üniversitesi, 1954, Max Marwick (ed.), *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings* içinde, Bungay, 1982, s. 54-70. Bu kaynak için Gabor Klaniczay'a teşekkür ederim.

79 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, 1998, s. 94.

80 Rene Girard, "Generative Scapegoating", R. G. Hammerton-Kelly (ed.) *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987, s. 73-148.

81 Selim Deringil, "'There is no Compulsion in Religion': On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000): 547-575.

yüzyılın sonuna kadar Devlet-i Aliyye hükümdar ve tebaa kavramları bakımından derin dönüşümler geçirmişti. Tanzimat reformları devletin modern devlet inşası projesinde gayrimüslim tebaasının yüreklerini ve akıllarını kazanma yolunda samimi bir çabaydı ve 1876'da ilan edilen ilk Kanun-ı Esasi'yle doruğa çıktı. Ancak, son derece değerli Balkan eyaletlerini kaybedince Sultan Hamid döneminde devlet Müslüman nüfusa dayanmak zorunda kaldı. Bu bağlamda, Anadolu'da, Osmanlıların bu son kalesinde, Ermeni milliyetçiliğinin başgöstermesi ölümcül bir tehdit olarak görüldü. Öte yandan, Osmanlı karar mekanizması yabancı devletlerin yoğun baskısı altındaydı. Osmanlı hükümetleri son günlerine kadar siyasi egemenliğini korusa da siyasi kararlarında yabancı devletlerin baskısı hiç gözden kaybolmayan bir gerçeklikti.

Birinci Bölüm'de Osmanlı Devleti ve toplumundaki genel reform ve derinlemesine değişimler süreci olan Tanzimat'ın başlangıcını tartışacağım; bunu, Tanzimat Devleti diye adlandırdığım farklı bir dönem olarak ele alacağım. Vurgulanması gereken önemli bir nokta, Tanzimat reformlarının bizzat Osmanlı elitince içselleştirilmiş oluşudur. Bu, yabancı gözlemciler için bir vitrin süsü değildi. Osmanlı yönetici sınıfı Tanzimat Devleti'ni ciddiye alıyordu. Tanzimat'ın başlangıcı olarak genellikle 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu gösterilir; reform sürecinin köklerini daha erken dönemlere kadar götürmek mümkünse de Gülhane Hattı'nın kritik bir dönüm noktası olduğu inkâr edilemez. Sultanın bütün tebaasının can, ırz ve mal güvenliğini garanti altına alan fermanlar tahta her yeni çıkan padişah tarafından çıkarılırdı.[82] Gülhane Fermanı'nın farkı *söz vermesiydi*. Sultan Abdülmecid (h. 1839-1861) kutsal yerlerin en kutsalında, Kutsal Emanetler Odası'nda, fermanda verilen garantileri yerine getirmeye ye-

82 "Adaletname", *Encyclopedia of Islam*.

min etmişti. Yaygın inanışın tersine, resmi belgede Müslüman ve gayrimüslim tebaanın eşitliği belirtilmemiştir; fermanda basitçe, sultanın bütün tebaasının Tanzimat'tan yararlanacağı ilan edilir. Tanzimat'ın temeli olarak yüceltilen diğer önemli bir belge, 18 Şubat 1856 tarihli Islahat Fermanı'dır. Bu belge, Kırım Savaşı'nı sona erdiren, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü garantiye alan ve imparatorluğu Avrupa topluluğunun üyesi olarak kabul eden Paris Antlaşması'ndan (30 Mart 1856) hemen önce yayınlanmıştı. Islahat Fermanı bütünüyle Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslim tebaasının hakları ve ayrıcalıkları hakkındadır. İki belge genellikle bir arada ele alınır, oysa aslında çok farklıdırlar. Gülhane Hattı büyük bölümüyle "ev yapımı"ydı; Osmanlı dini ve din dışı bürokrasisinin kendi içinde uzun tartışmaları sonucunda ortaya çıkmıştı. Oysa 1856 Islahat Fermanı yabancı devletlerin baskısı sonucunda ilan edilmişti. Bu büyük anlatı içinde hemen hemen hiç farkına varılmayan hayati bir başka gelişme ise sultanın İslâm'dan dönenlerin idamını resmen yasaklamasıydı (1844). Bu hayati bir noktadır, zira Osmanlı yöneticileri ile bürokratlarının yüz yüze kaldığı ikilemi anlamamıza yarar. Bir yanda, bu yasaklama yabancı devletlerin baskısının bir sonucuydu, ama savunuldu, çünkü Osmanlı eliti böylesi idamların Tanzimat Devleti'nin ruhuna aykırı olduğuna samimiyetle inanıyorlardı. Öte yanda, bütün Müslümanların Halifesinin İslâm'ı savunmayı başaramaması sultanın Müslüman tebaası nezdinde ciddi bir gayrimeşrulaştırıcı etkisi olabilirdi. Dolayısıyla bir çözüm bulunmalıydı. Çözüm, vilayetlere bir irade-i hümayun göndermek oldu: Mürtedler artık idam edilmeyecekti, ama sultanın iradesi de halka açıklanmayacaktı.

Bu kitabın anlattığı hikâye, Düvel-i Muazzama emperyalizminin doruğa çıktığı, "Beyaz Adamın Yükü" ve "Uygarlaştırma Misyonu" söylemlerinin uluslararası gündeme otur-

duğu bir zamanda gelişir. Birinci Bölüm'de anlatılan hikâyenin diplomatik boyutunu sağlayan İkinci Bölüm'ün tarihsel bağlamı budur. Osmanlı Devleti'nin kaderine nihai anlamda bizzat Osmanlıların karar verdiğine kesinlikle inanıyorum; yine de katı kısıtlar altında hareket ettiklerini inkâr edemeyiz. En önemli kısıt da Düvel-i Muazzama'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanların koruyucusu olduklarını iddia etmeleriydi. Bu hak iddiası bu büyük devletlerin temsilcilerini Osmanlı Devleti'nin içişlerinde belli başlı aktörlerden biri haline getiriyor, ayrıca ihtida ve irtidad vakalarına yansıyordu. Çoğu zaman bir din değiştiren/mürted yabancı bir devletten koruma talep ederdi. Bu durumda, din değiştirme işlemine bir boyut daha ekleniyordu: Söz konusu yabancı devletin yerel konsolosu ya da onun temsilcisi din değiştirme töreninde hazır bulunmalıydı. Aslında, mürtedlerin idamının yasaklanması (1844), Bâbıâli, Britanya elçisi Stratford Canning ve Fransa elçisi Borkine'in de katıldığı yoğun bir diplomasi krizinin sonucuydu. Mesele 1843'te halk önünde kafası kesilerek öldürülen bir Ermeninin önce ihtida sonra irtidadıydı. Üstelik, infazın 1839 Tanzimat Fermanı'ndan hemen sonra gerçekleşmesi ve cezası infaz edilenin Batı giysileri içinde olması bir skandala yol açmıştı. Durum Bâbıâli'deki "reform hizbi"nin yükselişini sağlayan kapıyı da açmıştı; bu hizip eğer Osmanlılar modern dünyaya katılacaklarsa, böyle infazların bütünüyle kabul edilemez olduğunu düşünüyordu. Hatta, Britanya ve Fransa diplomatlarının dayandığı ana nokta mürtedlerin idam edilmesinin "uygarlıkla tutarlı olmadığı" idi. Kelime Osmanlı diplomasi söylemine "sivilizasyon" olarak geçti.[83]

İlk iki bölümde tartışılan gelişmeler, özellikle de 1856'dan sonra din özgürlüğünün ilanı, gizli Hıristiyanların impara-

83 Selahittin Özçelik, "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu bir Tehir (Mürted Maddesi)", s. 375.

torluk çapında su yüzüne çıkmasına yol açtı; bu da Üçüncü Bölüm'de tartışılıyor. Dediklerine göre bu insanlar her zaman Hıristiyan kalmışlar, ama çeşitli nedenlerle Müslüman gibi davranmışlardı. Nedenlerden biri cizyeden kurtulmaktı. Din özgürlüğü resmen ilan edildiğine göre, artık devletin sözünü senet sayıyorlar, ortaya çıkıyorlardı. Ancak, daha yakından incelendiğinde, gizli Hıristiyanlık çok daha karmaşık bir olguya benziyor. Bu kitapta ele alınan iki çarpıcı örnekten biri Karadeniz kıyısının dağlık kesimindeki Kromlu Pontus Rum cemaati, diğeri ise bu cemaatin Ankara vilayetinin Akdağ Madeni bölgesindeki uzantısı Stavrililer idi. İki cemaat de gizli Hıristiyandı, 17. yüzyılda İslâmiyet'i kabul ettiklerinden beri gizlice Hıristiyan ibadetini yerine getiriyorlardı. Kromlular Islahat Fermanı'nın ilanından sonra, 1857'de Hıristiyan olduklarını açıkça ilan etti. Bâbıâli'nin din özgürlüğü ilanına güveniyorlardı, ancak anlaşıldı ki Osmanlı Devleti bunun istenmeyen sonuçlar doğuracağı, görünürde Müslüman olan başkalarının da Kromluların hak iddiasını izleyeceği konusunda endişeliydi. Hıristiyanlık iddiasının aşikâr avantajı askerlik hizmetinden muaf olmaktı. Osmanlı hükümeti 1843'te hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için askerlik görevi getirmişti gerçi, ama bu kural 1910'a kadar uygulanmamıştı.

Bu kripto, ya da gizli Hıristiyanlığın ilginç bir yönü hiç de sır oluşturmamasıydı ya da bu, "herkesin bildiği" bir sırdı. Kromlular ve Stavrililer dağların ücra köşelerine saklanmış hiç kimsenin farkında olmadığı iki mezhep değildi; bölgenin ileri gelenleri ve en zengin erkek ve kadınlarıydılar. Dolayısıyla, arşiv belgelerinin de gösterdiği üzere, bölgede gizli dinleri gayet iyi biliniyordu ve bölgede kendilerine, tabii aşağılayıcı bir dille, "iki dinli" deniyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, 19. yüzyıl sonlarında, din değiştirmenin nasıl görüldüğü, modern dön-

meler ya da "mesleki mühtediler" diyebileceğimiz kişilerin incelenmesiyle anlaşılabilir; Dördüncü Bölüm'ün odak noktası budur. Ayrıca, bu din değiştirmeler devleti kimin Osmanlı tebaası olarak nitelendirilebileceği konusunu düşünmeye sevk etmişti; o sırada, 1869 Osmanlı Tâbiyet Kanunu'nun tanımladığı tebaa kavramı vatandaşlığa çok yakındı. 19. yüzyıl, profesyonel devrimcinin ya da özgürlük savaşçısının yüzyılıydı. Lord Byron'dan General Jozsef Bem'e kadar uzanan kişilikler genellikle ulusal bağımsızlık olmak üzere bir davayı benimsiyorlardı; ama bu, kendi uluslarının bağımsızlığı olmayabiliyordu. Byron Yunanlılar için savaşırken öldü, Polonya kökenli general Jozsef Bem Macar milliyetçilerinin önderi oldu, 1848-49'da Avusturya ve Rusya'ya karşı savaşan Macar ordularına komuta etti. Macarlar fena halde yenildiler, General Bem ve yakın subayları dahil binlercesi Osmanlı İmparatorluğu'na sığındı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avusturya ve Rusya'yla suçluların iadesi anlaşmaları vardı. Macarların iadeden kurtulmalarının tek yolu İslâmiyet'i kabul etmekti. Birçoğu bunu yaptı. 19. yüzyıl boyunca Osmanlıların hizmetine giren General Bem gibi birçok kişi vardı. Toplum yelpazesinin öteki ucuna bakarsak, bu mesleki mühtedilerin çoğu mütevazı köklerden geliyordu; teknisyenler, demiryolu işçileri Osmanlıların hizmetine girmişti, hatta zabıta olan çeteciler vardı. Bunlar din değiştirmeye teşvik edilmemişti; 19. yüzyılın istikrarsız siyasi ortamında böyleleri güvenlik riski addediliyordu.

Tanzimat Devleti'nin görece hoşgörülü atmosferi yerini II. Abdülhamid'in (h. 1876-1909) daha sert İslâmî yönetimine bırakırken, 19. yüzyılın en büyük krizlerinden biri Doğu Anadolu'da koptu: 1894-1897 Ermeni katliamları. Bu kriz esnasında canlarını kurtarmaya çalışan Ermenilerin kitleler halinde din değiştirmesi Beşinci Bölüm'ün konusudur. Bu kritik yıllarda Anadolu'da olup bitenler, Beşin-

ci'den önceki bölümlerde ihtida ve irtidada dair tartışılanları açığa çıkarır. İhtida etmenin "uygun prosedürü" hakkındaki kuralların hiçbiri Ermenilere uygulanmadı. Kürt Hamidiye Alayları'nın saldırılarından ve Ermeni mülklerini yağmalayan yerel nüfustan kaçıp canlarını kurtarmak için bazen köylerin tamamı Müslümanlığa geçiyordu. Uluslararası kamuoyu önemli bir kaygı konusu haline gelirken, diplomasinin tabiriyle "Ermeni Sorunu" daha önceki yüzyıllara oranla Osmanlı Devleti'nin güçsüzlüğünü de ortaya koyuyordu. II. Abdülhamid, Ermeni politikaları yüzünden dünyada "Kızıl Sultan" diye anılır oldu.

Gücü ellerinde tutanların yuvadan uçanlara karşı tutumlarını belirleyen neydi? Dinin din değiştirenlerin idamına cevaz verdiği, hatta idamı emrettiği inancı yaygınken, tarihsel belgeler bu hükmün çoğu zaman bile isteye göz ardı edildiğini gösteriyor. Devletin zora başvurma gücünün derecesi miydi bunu belirleyen? Yoksa hazır bekleyen yabancıların varlığı mı? "Bugün artık böyle şeyler yapılmaz" düşüncesinin gitgide yaygınlaşması mı? En önemlisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ihtida ve irtidad politikaları konusundaki araştırma, etnik milliyetçilik, vatandaşlık, hayali cemaate dahil olmak, hayali cemaatten dışlanmak ve kimlik inşasının sosyal politikası gibi kavramlara nasıl katkıda bulunur?

BİRİNCİ BÖLÜM

"TASDÎ-İ ÂLİYİ MUCİP OLMAMAK"
İhtida, İrtidad ve Tanzimat Devleti

> Tanzimat devri tarihi ne dramatik, ne grotesk, ne de mutantan bir tarihtir, kelimenin tam anlamıyla bir trajedidir. Trajik bir çözülmezliğin içten içe, ağır ağır kaynamasıyla tarihin ilerlediği bir zamandır. Bir toplumun kurumlarıyla, gelenekleriyle, devlet adamlarıyla kaçınılmaz bir yazgıya doğru ilerlediği, karanlığın ve gafletin yanında fazilet ve aydınlığın ortaya çıktığı, çöküşle ilerleyişin boğuştuğu, Osmanlı tarihinin en uzun asrıdır.
>
> – İLBER ORTAYLI, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 13

"TANZİMAT DEVLETİ" VE "TANZİMAT ADAMI"

Osmanlı imparatorluğu 19. yüzyıla felaketlerle girdi. 1805'te Sırp knez'lerinin ayaklanması, milliyetçiliğin tohumlarını içinde taşıyan ve Rusya'nın desteklediği bir harekete dönüştü.[1] Yunan Bağımsızlık Savaşı (1821-1829) imparatorluğun dört bir köşesinde benzer bir dizi ayaklanmanın habercisi gibiydi.[2] En kötüsü de, sultanın sabık vasa-

1 Selim Aslantaş, *Sırp İsyanları, 19. Yüzyılın Şafağında Balkanlar*, İstanbul, 2007. Bu ilginç monografi sorunun ilk kez hem Osmanlı hem de Sırp kaynaklarının dengeli okunarak ele alındığı bir çalışmadır.

2 Bkz. Hakan Erdem, "Do Not Think of Greeks as Agricultural Labourers."

lı Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kendi bölgesinde güçlenmesi, Osmanlı ordularını yenilgiye uğratmasıydı.[3] Oğlu İbrahim Paşa 1839 civarında İstanbul'a bile saldırmaya hazırdı, ancak Britanya, Fransa ve Rusya'nın müdahalesiyle durdurulabildi. İmparatorluğun çökmenin eşiğine Rusya ya da Hıristiyan bir güç tarafından değil, tam anlamıyla Osmanlı olan birinin komutası altındaki bir Müslüman ordu tarafından getirilmesi de tarihin bir cilvesiydi.[4] Bu bağlamda, imparatorluğun Hıristiyan reayasının, özellikle de Rumeli'dekilerin yeni yönetişim şemasına eklemlenmeleri gerekli, hatta zorunlu görüldü.[5] Dolayısıyla bu, Tanzimat Devleti Osmanlı yönetici sınıfının gayrimüslimleri gerçek birer tebaa olmaya davet etmekte ilk ve son girişimi oldu; "reaya" artık "tebaa" olmuştu.

Tanzimat'ın aslında II. Mahmud'un (h. 1808-1839) başlattığı bir proje olduğuna dair bazı işaretler vardır. II. Mahmud ülkeyi demir yumrukla yönetiyordu, ama 1837'de Rumeli'ye gittiğinde bu Sultan bu ziyaretinin amacının, "ülmesalik-i şahanemizde mutavattın kâffe-i ehl-i İslâm ve reayanın saye-i şevketvaye-i mülûkânemizde asayiş ve istirahatları" olduğunu belirtmiştir.

Sultanın halka yaptığı konuşma daha sonra resmi Osmanlı gazetesi *Takvim-i Vekayi*'de yayınlandı.

> Memalik-i mahrusat-ülmesalik-i şahanemizde mutavattın kâffe-i ehl-i İslâm ve reayanın vikayeleriyle saye-i şevketvaye-i mülûkânemizde asayiş ve istirahatları ahass-ı metalib-i hümayunumuz olup işbu külfet-i hareketi dahi ihtiyarımız

3 Mehmed Ali'nin bir Mısır hükümdarı olarak farklı bir yorumu için bkz. Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, History and the Making of Modern Egypt*, New York, 1997.

4 Osmanlı Kavalalı hanedanı hakkında bkz. Ehud Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, New York, 1990.

5 Reaya terimi aslında "vergi ödeyen tebaa" anlamına gelir; Tanzimat'tan sonra sadece gayrimüslimler anlamında kullanıldı (*reaya ve Müslimin*).

imar-ı mülk ve himaye-i ahali ve reaya niyyet-i hayriyesinden ibaret olmakla..

[iyi korunmuş mülkümüzde yaşayan tüm İslâm ve gayri Müslim reayanın korunmaları başlıca isteğimiz olduğu ve sayemizde refah ve huzur içinde yaşamaları uğruna bu seyahatin külfetine katlandık.].[6]

Osmanlı Devleti 3 Kasım 1839 Tanzimat Fermanı, 3 Şubat 1856 Islahat Fermanı ve 1876 Kanun-ı Esasi'si arasındaki kritik yıllarda bir proje başlattı; bu proje, hükümranlığının onaylanması için yeni bir mekanizma kurma arayışıydı.[7] İşte bu zaman dilimini "Tanzimat Devleti" olarak düşünmeyi öneriyorum. Tanzimat Devleti tam neydi? Bu zaman diliminin farklı bir dönem olarak ele alınması nasıl haklı gösterilir? Daha önceki ve daha sonraki dönemlerden onu ayıran nedir? Tanzimat Devleti'ni tasarlayan ve uygulayan "Tanzimat Adamları" kimlerdi? Bu sorulara bazı spekülatif yanıtlar vermek, özellikle de soruları dönemin din politikaları prizmasından ve daha dar kapsamda devletin ihtida ve irtidad karşısındaki tavrı bağlamında görmek, bu bölümün amacı olacak. Eski düzenin kaldırıldığı, ama yerine gelmesi gerekenin henüz belirsiz olduğu bu yıllarda, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkilerde ihtida ve irtidad son derece stratejik bir yeri işgal ediyordu. İhtidaya ilişkin bütün arşiv belgelerinde dile gelen ve neredeyse saplantıya dönüşmüş olan kaygı, ihtidanın suyu bulandırmaması, Müslüman ile Hıristiyan arasına, her şeyden önce de tebaa ile Tanzimat Devleti arasına nifak sokmamasıydı. Belgelerin en önemli yönü, ihtida ve/veya irtidadın iç politikada kilit sorunlar olarak görüldüğünü göstermesidir; "tasdî-i âliyi mucip olmamak [sultana başağrısı

6 Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, İstanbul, 1992, s. 28.

7 Bu konuda bkz. Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *a.y.*, *Essays in ottoman and Turkish History 1774-1923*, Austin, Texas, 1990, s. 112-131.

vermemek]" bir namus meselesi olmuştu, sultanın ya da sultanın hükümetinin memnuniyetsizliğine yol açacak her şey için kullanılıyordu bu deyim. Gerçekten de, belgeler Osmanlı yetkililerinin o dönemde müminlerin saflarını sıklaştırmayı umursamadıklarını gösteriyor.

İlk yanıtı son soruya verelim: "Tanzimat Adamı" kimdi? İlber Ortaylı'nın sözleriyle:

> Tanzimatçı aydın bürokrat geleneksel toplumun ihtiyatlı tutuculuğuyla modern dünyanın zorlamalarına cevap verme gayretindeydi. Tanzimat bürokratı demokrasiye inanmaz ve düşünmez, ama yönetilen kitleden uzak kalınca iş çıkaramayacağını bilirdi.[8]

Tanzimat adamının demokrasiyle pek ilgili olmasa da hukuk düşüncesiyle uğraştığına kuşku yoktur. Muhafazakâr Cevdet Paşa'nın gözünde bile, devlet memurunun baş görevi "ikrah-ı hukuk"un icraatı hedefine uygun davranmaktı.[9]

GÜLHANE HATT-I HÜMAYUNU VE TANZİMAT'IN VAATLERİ

Halil İnalcık'ın Gülhane Hattı'nı tahta çıkan her yeni padişahın adil yönetim sözü verdiği "adaletname"lerin uzantısı gibi görme eğiliminde olmasına rağmen, ferman kategorik olarak farklıdır.[10] Yine Ortaylı'nın sözleriyle:

> Fermanda adalet ve refah vaadedilen "millet" bütün imparatorluğun tebası idi. İşte Fermanın evvelki benzerlerinden farkı buydu. Bu Fermanda yer alan ilkeler; Fransız aydın-

8 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 12.

9 Christoph K. Neumann, *Araç Tarih, Amaç Tanzimat. Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, İstanbul, 1999, s. 194.

10 Halil İnalcık, "Senet-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Belleten*, 128 (1964): 109-112.

lanma devri felsefesinin doğrudan taklidi değildi, imparatorluğun iktisadi ve sosyal bünyesi içinde güçlenip, iktidarı ele geçiren yeni bir sosyal sınıfın zorlaması ve dünya görüşünün eseri de değildi. Ama, Tanzimatçı devlet adamları tarafından pratik gayelerle benimsenip, ilan edilen bu "eşitlik ilkesi" imparatorluk içindeki yapısal dönüşümün yarattığı buhranlara bir çözüm arama kaygısından doğuyordu. Bu kaygılar ise, 19. yüzyılın başından beri devleti sarsan; ulusal ayaklanmalar bölgesel başkaldırmalardır. Fermanda yer alan "bütün tebanın eşitliği" yeni bir Osmanlılık siyaseti demekti.[11]

Tanzimat Devleti'nin hedefleri arasındaki önemli bir mülahaza, nüfusun verimli bir üretici güç olarak harekete geçirilmesiydi; burada öncelik üretim koşullarının güvenliğiydi. Tanzimatçılar bu nedenle Eyalet Muhassıl Meclisleri'ni kurmuşlardı. Tanzimatçılar bu bağlamdaki bir demokrasiyle ilgilenmiyorlardı; hedefleri padişahın despotizminden Habsburg İmparatorluğu'ndaki gibi bir yasal otoriter rejime geçişti.[12] Bu meclislerin en belirgin yönü toplumun gayrimüslim üyelerini de sistematik biçimde içlerine dahil etmeleriydi. Belli başlı merkezlerdeki meclislerin 13 üyesi olacaktı. Bunların altısı atanmış memurlar olacak, diğerleri Müslüman ya da gayrimüslim olsun, yerel nüfusun temsilcilerinden oluşacaktı. Gayrimüslimleri en önemli din adamları ve kocabaşı temsil edecekti. Ancak Ortaylı bu muhassıl meclislerinin işleyişi hakkında hiç de iyimser değildir: "Ancak yeni usul eskisinden beterdi. Patrikhaneler ve cemaatlerin önde gelenleri halkı daha çok soydular."[13] Bu meclisler daha

11 İlber Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahalli İdareler*, Ankara, 2000, s. 16.

12 *A.g.e.*, s. 4-5.

13 *A.g.e.*, s. 32-34. Ayrıca bkz. Roderic Davison, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923*, s. 96-111.

sonra inceleyeceğimiz tartışmalı din değiştirme vakalarında önem kazanacaktır.

Bâbıâli'nin iyi niyetine rağmen, bazı yerlerde fiili Tanzimat uygulamaları niyet edilenin tersine sonuçlara yol açtı. 1841'de, Niş'te, muhassılların (vergi toplayanlar) yolsuzluğu ve görevlerini kötüye kullanmaları yüzünden vergi yükü artan reaya isyan etti. Hükümet Arnavut başıbozukları yollayarak isyanı bastırdı, köyler yakıldı, Bulgar köylülerin bir kısmı bağımsız Sırbistan'a sığındı. Bu, Bâbıâli'nin isteyeceği son şeydi; sorumlu memurlar sert bir dille uyarıldı, padişah resmi af ilan etti, kaçan reayaya, eğer köylerine dönerlerse zararlarının telafi edileceği sözü verdi. Bâbıâli temsilcisi Yakup Paşa'nın reayaya okuduğu fermandaki sözler, Tanzimat Devleti'nin zihniyetini gösterir. Paşa reayanın evleri gibi yüreklerinin de yandığını bildiklerini, Bâbıâli'nin kendisini tek bir amaçla, fukaranın huzura kavuşması için gönderdiğini söylemişti.[14]

Halil İnalcık, Tanzimat uygulamaları konusundaki artık klasik olmuş çalışmalardan birinde, 1850 isyanında Vidin'e gönderilen Ali Rıza Paşa'ya verilen talimata dikkat çeker. Tanzimatçıların asi köylülere karşı tavrını gösteren bu talimat önemlidir:

> [Paşa'nın ilk vazifesi] hadise-i mezkûreyi kan dökülmeksizin ve vesile-i şedideye muhtac olmaksızın ... lüzumsuz olarak bir ferdin burnu kanamamasına kemaliyle dikkat kılınmak...

suretiyle ifa etmesiydi.[15]

---

14 Ahmet Uzun, *Tanzimat ve Sosyal Direnişler, 1841 Niş İsyanı Üzerine Ayrıntılı Bir İnceleme,* İstanbul, 2002, s. 76.

15 İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 52. Bu olayda devlet Arnavut başıbozukların kanlı misillemesini durduramadığı için "burnu kanayan" çok olmuştu. Niş isyanına dair daha yeni bir çalışma için bkz. Uzun, *Tanzimat ve Sosyal Direnişler*.

Babası II. Mahmud'un gaddarlığıyla arasına bir mesafe koymak isteyen Abdülmecid (h. 1839-1861) hükümdarlığına yeni bir meşruiyet temeli bulmak amacıyla adil ve müşfik hükümdar duruşunu seçti. Tanzimat Fermanı genellikle yabancı devletlerin, özellikle de Sadrazam Mustafa Reşid Paşa aracılığıyla Britanya elçisi Stratford Canning'in bir zorlaması olarak değerlendirilirse de, Butrus Abu Manneh'in önemli bir makalesi meseleye bütünüyle yeni bir çehre kazandırmıştır.[16] Abu Manneh bu makaledeki inandırıcı argümanında, Tanzimat Fermanı'nın büyük bölümünün aslında Bâbıâli'nin iç dinamikleri sonucu kaleme alındığını söyler. Reşid Paşa Paris'teyken önde gelen ulemanın da yer aldığı bir komitenin hazırladığı iki tezkireye odaklanır. Özellikle de Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun okunmasından iki ay kadar önce, 17 Temmuz 1839'da çıkartılan bir iradeye dikkatimizi çeker:

> Sultan Abdülmecid'in bu iradesi kendi nazırları için çıkarılmıştı; belirli suistimaller üzerinde durmuyor, genel ilkeleri belirliyordu. İşte bu yüzden burada özel ilgiyi hak ediyor, çünkü daha sonra Gülhane'de ortaya çıkacak olan temel ilkeleri içeriyor; örneğin şeriatın uygulanması, adalet ve hakkaniyetin egemen olması, padişah hazretlerinin "bütün" tebaasının gözetilmesi, refahlarının güvence altına alınması.

Yine Abu Manneh'e göre bu, geçmişteki adaletnamelerden farklıdır, çünkü "bu fermanlar Abdülmecid'in iradesinden farklı olarak valilere, kadılara ya da vilayetlerdeki komutanlara gönderilmiştir ve bu kişilerin ya da altlarının oradaki yetki suistimallerine dairdir."[17]

Hatta Caroline Finkel yakın tarihli bir değerlendirmesinde açık seçik şöyle yazar: "Reşid Paşa'nın, daha sonra Os-

16 Butrus Abu Manneh, "The Islamic Origins of the Tanzimat Edict", *Die Welt des Islams* (1994): 173-203.

17 *A.g.e.*, s. 190.

manlı yasalarını etkileyecek olan Britanya nüfuzunun aracısı olarak öne çıkışı, fermanın iç dinamiklerle ortaya çıkan yönlerini zaman zaman gölgelemişti."[18] Tanzimat Fermanı'nın yazılış biçimi bile İslâmî içtihatların çerçevesine girer.[19] Fermanda açıkça belirtilir: "... bir adam [can, ırz ve namusunu] tehlikede gördükçe, ... muhafaza-i can ve namusu için elbette bazı sûretlere teşebbüs edecek[tir]..."[20] Fermanı kaleme alanların metne bilerek çifte anlam yüklediğini düşünebiliriz, çünkü "İslâm yasaları" anlamındaki "şeriat" sözcüğü, aynı zamanda "yasa ya da yasalar bütünü" anlamına da gelir. Gerçekten de, ferman şöyle başlar: "Cümleye malum olduğu üzere, Devlet-i Aliyyemizin bidâyet-i zuhurundan beri ahkâm-ı celile-i Kur'aniyye ve kavânin-i şer'iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan..." Ve devam eder: "Kavânin-i şer'iyye tahtında idare olunmıyan memalikin payidar olamayacağı vâzıhattan bulunmuş olup..."[21]

Yasaların egemen olduğu yeni bir çağın doğduğuna dair bir diğer işaret de 1840'ta çıkartılan ceza kanunuydu. Bu yeni kanun keyfi cezaları, fiziki suistimali ve sözlü hakareti yasaklıyordu. Bir vezir bir çobanı bile öldürse kanuna göre cezalandırılacağını açık seçik belirtiyordu: "Faraza vüzeradan birisi bir çobanın bile canına kasd vuku'unda ol vezirin hakkında dahi kısas-ı şer'i icra oluna."[22]

Tanzimat Fermanı'nın en çarpıcı yanı, *vaatlerde* bulunmasıydı. Genellikle, bu vaatlerin dış güçlere yönelik olduğu düşünülür; böylelikle, gayrimüslim Osmanlı tebaasını savunmak üzere yaptıkları baskıyı azaltacaklardır. Bir son-

18 Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, Londra, 2005, s. 449.

19 *Düstur*, I. Tertip, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1299 (1872), c. 1, s. 4-7.

20 Tanzimat Fermanı, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, c. 1, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 449, st. 1.

21 *A.g.e.*

22 Cengiz Kırlı, *Sultan ve Kamuoyu*, İstanbul, 2009, s. 74.

raki bölümde görüleceği üzere, dış müdahale ve baskıların varlığı inkâr edilemese de, bu bölümde söz konusu vaatlerin samimi ve esas olarak Osmanlı tebaasına yönelik olduğu vurgulanacaktır. Abu Manneh'in mükemmelen belirttiği gibi,

> Gerçekten de, Gülhane Hattı'nda şeriat ve kanunlara göre idare edilmeyen devletin payidar olamayacağının, dolayısıyla bütün tebaanın namusu ve mülkünün güvence altına alındığının belirtilmesi birer slogan değil, sultan ve Bâbıâlinin Tanzimat döneminin büyük bölümünde uyduğu temel ilkelerdi.[23]

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda bu vaat gerçekten de açık seçik yazılmıştı:

> [Bu vaatlerin]... cânib-i hümayunumuzdan hilafına hareket vuku bulmayacağına ahd ü misak olunup Hırka-i Şerife odasında cemî-i ulema ve vükela hazır oldukları halde, kasem-billah dahi olunarak...[24]

19. yüzyıl başındaki Sırp isyanının ilk günlerinde, Sırp isyancılar İstanbul'a göndermek üzere taleplerini belirten iki arzuhal hazırlamışlardı. Nisan 1805'te hazırlanan ilk arzuhal görece mütevazıydı, sultan nezdinde bütün *knez*'leri temsil edecek baş *knez*'in toplayacağı adil vergilerden söz ediyordu. Belgrad askeri komutanın değil, bir vergi emininin denetimi altında olacaktı. Daha radikal olan grubun hazırladığı arzuhal ise taleplerinde daha aşırı gitmişti; bu taleplere imparatorluğun Rumen prenslikleri ya da İyonya Adaları gibi özerk bölgelerine benzer bir Sırbistan dahildi. Os-

23 Butrus Abu Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century 1826-1876* içinde, İstanbul, 2001, s. 161-80.

24 Tanzimat Fermanı, s. 450, st. 2. Ayrıca bkz. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, c. 1, s. 115.

manlı birlikleri Sırp sancaklarını terk edecek, sancakları Sırp birlikleri savunacaktı. Rusya'nın cesaretlendirdiği *knez*, sultana ikinci arzuhali de sundu.[25]

Çok daha ılımlı olan ilk arzuhal sultana sadakati vurguluyor, temel hak ve özgürlükler şeklinde özetlenebilecek ve daha sonra 1839 Tanzimat Fermanı'nda formüle edilecek taleplerde bulunuyordu.[26] Sağlam kanıtlar olmasa da, bu gibi arzuhallerin Bâbıâli çevrelerinde hatırlanmış ve fermanı kaleme alanları bir bakıma etkilemiş olması mümkündür.

İnalcık, reayanın Tanzimatçıların sözüne, vaatlerini yerine getireceklerine güvendiklerine işaret eder. 1850'de Vidin halkı sultana gönderdikleri bir arzuhalde, memalik-i mahrusada bir Tanzimat-ı Hayriyye'nin uygulamaya konulduğunu duyduklarını, ancak kendileri gibi aciz kullara en ufak bir yararı dokunmadığını belirtmişlerdi.[27] Yerel zorbaların mezaliminden şikâyet eden Bulgar tebaa, "Biz zannederiz ki Tanzimat vardır" diyorlardı.[28]

Milen Petrov'un yakın tarihli bir çalışmasında gösterdiği gibi, Bulgaristan'da, Midhat Paşa'nın laboratuvar mahiyetindeki Tuna vilayeti projesinde reaya "Tanzimat doğrultusunda konuşmayı" öğrenecek ve yeni nizamiye mahkemelerini kendi amaçları doğrultusunda kullanacaklardı. Hem Hıristiyan hem de Müslüman tebaa Tanzimat Devleti'ni kendi çıkarları için nasıl kullanacaklarını gayet iyi anladıklarını göstermişlerdi.[29]

Ne var ki, Tanzimat Fermanı'nda Müslüman ve gayrimüslimlerin eşit olduklarını özellikle belirten bir şey olmadı-

25 Aslantaş, *Sırp İsyanları*, s. 95-97.

26 *A.g.e.*, s. 99.

27 İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, s. 37.

28 *A.g.e.*, s. 99.

29 Milen V. Petrov, "Everyday Forms of Compliance: Subaltern Commentaries on Ottoman Reform, 1864-1868", *Comparative Studies in Society and History* 46 (2004), s. 730-59.

ğını kavramak önemlidir.[30] Örneğin, hem Müslüman hem de gayrimüslim memurların fes giymesi hususunda, eşitlik meselesinin aşırıya götürüleceğine dair belli bir endişe vardı. Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği günden neredeyse iki yıl sonra, sultan seraskere bir ferman yollamıştı. Fermanda, son zamanlarda Devlet-Aliyye'nin gayrimüslim kullarının feslerindeki –gayrimüslim statülerine işaret eden– şeridi fesin püskülü altında gizleyip Müslümanlarla aralarındaki farkı ortadan kaldırdıkları, dolayısıyla şeritle gezen reaya sayısının azaldığı belirtiliyordu.[31]

Zamanın ruhunun bir başka işareti, 1847'de Kapudan Paşa olan Halil Rifat Paşa'nın önerisiydi. Bu öneriye göre, gemi mürettebatının çoğu Hıristiyan olduğundan, yortu günlerinde papazlar ayin yönetmek üzere Osmanlı gemilerine binebileceklerdi. Hatta daha da ileri giderek, her gemiye bir papaz tayin edilmesini, gemilerde özel bir bölümün şapel olarak ayrılıp patrikhanenin bağışlayacağı ikonalarla süslenmesini öneriyordu. Bu nedenle mürettebat Kapudan Paşa'ya teşekkür etmişti. Sultan Abdülmecid 18 Eylül 1847'de papazların demir atmış gemilere binmesine izin veren bir irade yayınladı, ama seyir halindeki gemilerde papaz bulundurulması konusunda şeyhülislâma danışmak zorundaydı.[32] Me-

30 Roderic Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *Essays in Ottoman Turkish History 1774-1923*, s. 112-131. Ayrıca bkz. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, s. 113-16: "The Hattı Şerif of Gülhane".

31 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). A.MKT 5/67, 14 Şevval 1258 / 18 Kasım 1842, Bâbıâli'den seraskere. Buyrultu Tophane'ye, Kapudan Paşa'ya, Asakir-i Hassa'ya da gönderilmişti. Fes, II. Mahmud döneminde bütün hükümet görevlilerinin resmi başlığı olarak kabul edilmişti. "Türklüğün" simgesi haline gelen bir başlık olarak tam bir "icat edilmiş gelenek"ti. İcat edilmiş gelenek olarak fes konusu hakkında bkz. Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* 35 (1993), 3-29.

32 Ufuk Gülsoy, *Osmanlı Gayri-Müslimlerinin Askerlik Serüveni*, İstanbul, 2000, s. 45. O dönemde donanma gemileri mürettebatının çoğunun Rum Ortodoks olduğu unutulmamalıdır.

selenin havale edildiği Şeyhülislâm Arif Hikmet Efendi gemilerde ayin yapmanın söz konusu olamayacağı, zira bunun "her gemide yeni bir kilise inşa etmekle eşdeğer olduğu" hükmüne vardı. Yine de mürettebatın ayin için karaya çıkmasına izin verdi, ancak firar etmeyi düşünenleri yıldırmak için yanlarına muhafız verilecekti.[33]

İstanbul, yıkıma yol açan yangınlardan çok çekmiştir. Cevdet Paşa'nın anlattığına göre, 1850'de Müslüman semti Laleli'de büyük bir yangın çıktığında, harikzedeler için para toplama girişiminde bulunulmuştu. Cevdet Paşa, İstanbulluların yangınlara alışık olduğunu, yardıma ise olmadığını, dolayısıyla sadece seksen bin kuruş toplanabildiğini yazmıştı. Aynı yıl başka bir büyük yangın, bu kez Hıristiyan semti Samatya'da çıktı. Cevdet Paşa'nın hafiften dalgasını geçerek gözlemlediğine göre, Samatya yangını için yardım toplamaya girişmemek olmazdı, çünkü "Hıristiyanlar aranmıyor" homurdanmalarına yol açardı, ama bir önceki, Müslüman mahallesinde çıkan yangında insanların yardım etmeye ne kadar gönülsüz oldukları hatırlanınca, bu işten vazgeçilmişti.[34]

Tanzimat'ın Müslüman nüfusun genelinde yoğun bir isteksizlikle karşılandığına pek kuşku yoktur. Çoğu, ayrıcalıklı konumlarının sona erdiğini düşünmüş, tehdit altında olduğunu hissetmişti. Cengiz Kırlı'nın şimdiye kadar kullanılmamış hafiye raporlarına dayanarak yazdığı harika makale, 1840'ların başında İstanbul sokaklarında Tanzimat'ın nasıl algılandığını bize gösterir.[35] Her gün Balkanlar'da bir is-

33 *A.g.e.*, s. 46. Arif Hikmet Efendi'yle sıkı bir Tanzimat savunucusu olarak tekrar karşılaşacağız, yine de anlaşılan, hoşgörüsünün bazı sınırları vardı.

34 Cevdet Paşa, *Tezakir*, no. 7, "1271 Senesi Vukuatı" (1855), s. 53. İstanbul yangınları için bkz. Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Berkeley, 1993 [*19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti*, çev. Selim Deringil, İstanbul, 1996].

35 Cengiz Kırlı, "Balkan Nationalisms and the Ottoman Empire: Views from Istanbul Streets", Antonis Anastasopoulos ve Elias Kolovos (ed.), *Ottoman Rule*

yan daha çıktığı haberinin geldiği, dedikoduların kol gezdiği bir ortamda, birçok Müslüman imparatorluğun parçalanmasının kaçınılmaz olduğundan korkuyordu. Tanzimat'ın genel bir kanunsuzluğu teşvik ettiği duygusu yaygındı. Tanzimat'ın ölüm cezasını kaldırdığı görüşü de hâkimdi. Bir dedikoduya göre, Selanik'te Rumlar iki Yahudiyi öldürmüşler, ama Paşa onları serbest bırakmıştı, Paşa'nın Tanzimatı görüşü ise ilginçtir: "Bu Tanzimat-ı Hayriye çıkalu reaya ile lakırdı olmuyor, gayetle yüz buldular." Bir Müslümanın şöyle dediği duyulmuştu: "Hırvatlar evlerimizi yağma ediyorlar, heriflerin can korkusu yok. Bundan sonra ben de bir şey edeceğim bakalım nasıl olur. Ben de reaya ile gavga edüp öldüreceğim, bana sorarlar ise Tanzimat-ı Hayriyede ölüm yokdur anın için yapdım. Kimin karşusına çıkarsam söyliyeceğim."

Başka bir rapora göre, bir muhbir iki Müslüman bahriyelinin o zamana kadar yasak olan kilise çanlarının çalınmasını konuştuğunu işitmişti:

> Beşiktaş'da köy içinde kilise kapusu önünde asakir-i bahriyeden birkaç kişi çan çaldıklarını işitdiklerinde "bu civarda saray-ı hümayun olsun da yine bu gâvurlar çan çalsunlar çok şey. Ah! Ah! Huda bize fursat verüb de şunların ne vakit anasını ağlatacağız. Ve şu çocukların başlarına bak, yeşil bağlamışlar, emirlik bunlara geçmiş" deyu söyleşdikleri işidilmiş oldu.

İsyan haberleri akmaya devam ettikçe, iki Müslümanın şunları dediği duyulmuştu:

> Yedikule'de Nazlıtepe ittisalinde kahvede Hüseyin Ağa ve Mehmed Ağa'nın birbirlerine nakilleri "reayalar her bir tarafdan ayaklanmış, evvelki vakit reaya ne mümkün kapudan dışarı çıksun. Reayada kabahat yok, bütün kabahat biz-

and the Balkans, 1760-1850: Conflict, Transformation, Adaptation. Uluslararası konferans bildirileri, Rethymno, Yunanistan, 13-14 Aralık 2003, s. 249-263.

dedir. Tanzimat-ı Hayriye icad olalı zabitandan dahi korku kalmadı, nihayeti böyle oldu" deyu söylediği işidilmiş oldu.

Böylesi siyasi bir ortamda, söylentiler sadece "endişe uyandırmıyor", "endişeleri pekiştiriyordu."[36]

Osmanlı elitinin en üst kademelerinde de Tanzimat düşmanlığı vardı. İçlerinde en zorlusu, Âli'nin ölümünden sonra 1871'de sadrazam olacak olan Mahmud Nedim Paşa'ydı. Paşa, Tanzimat'ı şiddetle eleştiriyordu.[37]

"TASDÎ-İ ÂLİ" OLARAK İHTİDA VE İRTİDAD

İhtida ve irtidad meseleleri özellikle dikenliydi, zira İslâm'dan dönenler artık dinin emrettiği gibi idam edilmiyordu.[38] Mürtedlerin idamını engellemek artık resmi politikaydı. Bunun iki nedeni vardı. Birincisi, 1844 "irtidad krizi"nden sonra yabancı devletler "gayri medeni" olduğu gerekçesiyle bu tür idamların önlenmesi konusunda baskıyı artırmışlardı. Bir sonraki bölümde bu konu tartışılacaktır.[39] İkincisi, ve daha önemlisi, Osmanlı eliti bir şeyin çok iyi farkındaydı: Hükmedenler ile tebaa arasında yeni bir toplumsal mutabakata varılacaksa, gerilimi artırabilecek ve yeni toplumun zaten zor olan inşasını daha da zorlaştıracak herhangi bir şey kesinlikle istenmiyordu. Tanzimat döneminin devlet adamları George Augustinos'un "eşgüdümlü eşitsizlik" dediği sistemden daha eşitlikli bir sisteme geçmeye çalışmışlardı:

36 *A.g.e.*, s. 254, 255. Kırlı, söylentilerin işlevi konusunda P. Lienhardt'ı zikreder: "The Interpretation of Rumour", J. M. H. Beattie ve R. G. Lienhardt (ed.), *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard*, Oxford, 1975, s. 115. Sadece Müslümanlar yeşil giyebilirdi. Yukarıda bahriyelilerin arasında sözü edilen konuşmanın Beşiktaş'ta, yani Dolmabahçe sarayının yakınında geçtiği anlaşılıyor. Cengiz Kırlı'ya benimle belgelerin Osmanlıca asıllarını paylaştığı için teşekkür ederim.

37 Butrus Abu Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy", s. 161-80.

38 Bkz. "There is No Compulsion in Religion" başlıklı makalem.

39 Bkz. bu kitapta, İkinci Bölüm, "Bir diplomasi krizi olarak dinden dönme."

> Tanzimattan sonra, işler çözüme kavuşunca dini cemaatlar arasındaki tekil yasak vakalar azaldı. İhtida ve irtidad vakaları, bakış açısına göre, sansasyonel olmasa bile bu türden en dramatik olaylardı. Cemaatin en kutsal yasaları söz konusu olduğundan, bu vakalar dini cemaatler arasında yıkıcı fanatizm patlamalarına yol açma potansiyeli taşıyordu.[40]

Daha sonra görüleceği gibi, ihtida ve/veya irtidad vakaları hiç de "tekil" ya da "az" değildi ve Augustinos'un bahsettiği "dini cemaatler" kendilerini gitgide daha fazla "millet olarak tahayyül edilmiş cemaat" gibi görmeye başlamışlar, bu da çatışmaları daha "dramatik" hale getirmişti. Tanzimat Fermanı'nın hemen sonrasında Bâbıâli, "tanzimatı" sağlam temellere oturtma, dış baskıları etkisizleştirme ve daha önemlisi, toplum dengesini koruma ihtiyacı ile Müslüman tebaanın gözünde meşruiyetini koruma ihtiyacı arasında bıçak sırtında duruyordu. Vilayetlere tekrar tekrar gönderilen iradeler bu kaygıyı yansıtır.

Ne var ki, tarihçilerin gözünden kaçmışa benzeyen bir boyut daha var. Bâbıâli burada iki katmanlı bir politika güdüyordu. Elçilere İslâm'dan dönenlerin idam edilmesinin artık yasa dışı olduğuna, ihtida durumunda hiçbir zorlama ya da baskı uygulanmadığına dair güvence veriliyordu, ama bu, Osmanlı vilayetlerinin hiçbirinde halka duyurulmamıştı. Birbiri ardından belgelerde sözü geçen, her şeyin üzerinde arzu edilen, kelimesi kelimesine "tasdî-i âliyi mucip olmamak"tı.[41] "Tasdî" ya da başağrısı, muhtemelen küstah diplomatların "Türklerin vaatleri"ni durmadan hatırlatması, gayrimüslim cemaatlerin zorla ihtida iddiaları hakkındaki kaygıları, "millet"leri temsil eden din adamlarının zorla İslâm'a döndürülme konusun-

---

40 Gerasimos Augustinos, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent, Ohio ve Londra, 1992, s. 203.

41 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 2008: "tasdî: Baş ağrıtma, can sıkma, rahatsız etme."

da feryat etmeleri, ve en önemlisi, bazı Müslüman unsurların her an yasayı kendi ellerine almaları ihtimaliydi. Bu bölümde ele alınan irtidad vakalarından çoğunda, mürted yakın bir tarihte ihtida etmişti. Bu bağlamda, İslâmiyet'i kabul etmek, din açısından kutlu bir olaysa da, siyasi açıdan uygunsuzdu. Osmanlı taşra eyaletlerinde görev yapan tüm memurine bu husus sıkı sıkıya tembih ediliyor ve bu konuda devletin politikasını belirten irade gönderiliyordu.

Filibe kaymakamının gönderilen iradeyi aldığına dair yazısı, benzer birçok belgeden biridir. Kaymakam, irtidad suçunu işleyenlere bundan böyle nasıl davranılacağına dair gönderilen irade-i seniyyeyi aldığını ve anladığını, buyrulduğu üzere böyle kişilerin idam edilmeyeceğini, yerel mahkemeye çıkarılmayıp doğrudan İstanbul'a gönderileceğini belirtmişti. Ayrıca kendisine, "Bunun şuna buna beyan ve ifadesine lüzum ve hacet olmadığı" da belirtilmişti.[42]

Aynı şekilde, Akka valisi de zorla ihtidaların önlenmesine dair irade-i seniyyenin alındığını ve anlaşıldığını yazmıştı; özellikle de çocukların zorla ihtida ettirilmesi ya da ısrarla ihtida etmelerinin istenmesi, metropolitlere gönderilen talimata ve beratlara aykırıydı ve bu konudaki ferman vilayet yönetiminde seleften halefe "hafiyyen" [gizlice] aktarılıyordu.[43]

Bu iki belge bize bazı önemli ipuçları sağlar. Birincisi, mürtedleri yerel mahkemelere çıkarmama uyarısı durumun açığa çıkmasını ve hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler arasında muhtemel nifak tohumlarının atılmasını önleme arzusuna işaret eder. İkincisi, meselenin gizlilik yönü Müslüman duyarlıklarını rencide etmeme ve belki de işleri

42 BOA Sadaret Mektubî (A/MKT) 10/52-1, 9 Rebiyülevvel 1260 / 29 Mart 1844, Filibe Kaymakamı Abdülehad.

43 BOA HR. MKT 3/65, 16 Rebiyülahir 1260 / 5 Mayıs 1844, Akka Mutasarrıfı Mehmed Said'den Bâbıâli'ye.

karıştıran yabancı konsolosların, misyonerlerin vb. duruma müdahale etmesini önleme arzusu olarak anlaşılabilir. Gizlilik ihtiyacı reaya çocuklarının ihtida ettirilmesinin arzu edilmediğine dair belgede de vurgulanır, zira bu gibi durumlarda zorla din değiştirtme, kaçırma, tecavüz ve suistimal suçlamalarıyla karşı karşıya kalınabiliyordu. Buna rağmen bu irade de gizli tutulmalı, "şurada burada ilan edilmemeliydi" çünkü İslâmî yönetimin görevlileri ihtidayı reddettiği takdirde Müslüman nüfus müthiş rencide olacaktı.

Görevlilere açıkça "gizli bilgi temelinde" hareket etmeleri emredilmişti. Akka mutasarrıfı Mehmed Said'in iradenin validen valiye aktarıldığından söz edişi, emrin bütün vilayetlerde sürekli yürürlükte olduğuna işaret ediyor. Bu durum, her vilayetten gelen hemen hemen standart cevaplarla da teyit ediliyor. Benzer biçimde, birkaç gün sonra Kastamonu kaymakamı da şu anda yürürlükte olan adil yasalar doğrultusunda mürtedlerin idam edilmeyeceği, doğrudan İstanbul'a gönderileceğinin anlaşıldığını yazmıştı.[44]

Bu tür vakalarda sık sık görüldüğü gibi, irade çıkarmak ile o iradeyi uygulamak farklı şeylerdi. Nitekim, altı yıl kadar sonra hâlâ benzer iradeler çıkarılmaktaydı. 9 Eylül 1850'de Üsküp valisi 16 Şevval 1266 (25 Ağustos 1850) tarihli bir irade aldığını teyit etmişti; bu iradeye göre, başka milletlerden kişiler İslâmiyet'i kabul etmek isterlerse, hiçbir zorlama ya da baskı kullanılmadığından emin olunmak üzere sorgulanacaklardı. Vali vilayetindeki bütün kazalara uygun talimatı gönderdiğini Bâbıâli'ye bildirmişti.[45] Bütün bu alındı yazılarında standart "bir gûna cebr ve ikrah" (hiçbir baskı ve zorlama) olmadan ibaresi aynen tekrarlanıyordu.

---

44 BOA A. MKT 10/61, 13 Rebiyülevvel 1260 / 2 Nisan 1844, Kastamonu Kaymakamı Esseyid Mehmed Salih'ten Bâbıâli'ye.

45 BOA A. MKT UM 33/46, 2 Zilkade 1266 / 9 Eylül 1850, Üsküp Valisi İsmail Paşa'dan Bâbıâli'ye.

Selanik valisi 12 Eylül 1850'de, anlaşılan bütün vilayetlere gönderilen bir iradenin "alındığı ve anlaşıldığı" cevabını yazmıştı. Vali, özellikle de reaya kız ve erkek çocuklarının karıştığı bu tür usulsüzlük vakalarının uzak kazalardan rapor edildiğini, bunların şeriata ve sultanımız efendimizin arzularına aykırı olduğunu kabul ediyordu.[46]

Uzak Girit'ten gelen bir alındı yazısı ayrıntıları bakımından ilginçtir:

> Milel-i sairede bulunanların ihafe ve ikrah [korkutularak ve zorla] ile daire-i Aliyye-i İslâmiyet'e getirilmesi Şer'an caiz olmadığı halde bazıları reaya kızlarını bil-istishab tağlara kaçurarak ne der ise deyüb sonra memleketine getürdiğinde ve bazıları dahi hidmetleri için evlerine gelüb gidenlerin gözlerini korkudub işte Müslüman oldu diyerek memleketin mahkeme veya meclislerine getürerek İslâmiyet şerefi ne dimek olduğunu bilmedikleri halde yalnız öğredilmiş olan kelimeteyn-i şerifeyi yad ve tefevvüh etdiklerinde [anlamadan kelime-i şehadet getirdiklerinde] ve bu keyfiyet memurinden bazılarının ahkâm ı Şer'iyye-i adile [vakıf olmadıklarından] veya bazılarının dahi kayıtsızlıkdan [bu ihtidaları kabul ettikleri anlaşılmıştır...[47]

Vilayetler birbiri ardından iradeyi aldıklarını bildirmişlerdi. Alındılar benzer kalıptadır: Böyle nahoş olayların ücra bölgelerde görüldüğü, tekrarlanmalarını önleme vaadi, ihtida sırasında bir akrabasının, yöre papazı ya da "desbot"un (gayrimüslim cemaatin din adamı olmayan ve alt düzeydeki başı) mühtedinin yanında bulunması zorunluluğu, ve bü-

46 BOA A. MKT UM 32/71, 4 Zilkade 1266 / 11 Eylül 1850, Selanik Valisi Yakub Abduh Paşa'dan Bâbıâli'ye.

47 BOA A. MKT UM 31/60, 9 Zilkade 1266 / 16 Eylül 1850, Girit Müşiri Mustafa Naili Paşa'dan Bâbıâli'ye.

tün bunların yerel idare meclislerinin önünde cereyan etmiş olduğu.[48]

İstanbul'da toplanıp meseleyi tartışarak nasıl bir yol izleneceğine karar veren "meşahir-i ulemayı azamdan mürekkeb bir meclis-i muvakkate" sık sık gönderme yapılır. Aynı meclis söz konusu ihtida vakası eğer İstanbul'da olmuşsa, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'ye sevk edileceğine de karar vermişti.[49]

Hıristiyanlar arasındaki mezhep değiştirme vakalarının doğurduğu ihtilaflar da "tasdî-i âli"nin bir parçası olarak görülüyordu. Ermeni Katolik patriğinin 1 Haziran 1855'te Bâbıâli'ye yazdığı şikâyete göre Bursa eyaletine bağlı Kütahya'daki Ermeni Katolikler, yerel Apostolik Ermeni metropoliti ile kocabaşıların (gayrimüslim cemaatin başı) zulmüne uğruyordu. Patrik, "serbestiyet-i mezheb maddesinin halelden vikaye olunması" hususuna dikkat çekiyor, ve isteyen Ermenilerin Katolik mezhebine girebilmeleri gerektiğini vurguluyordu.[50]

---

48 BOA A. MKT UM 34/92, 9 Zilhicce 1266 / 16 Ekim 1850, Sayda Valisi Vamık Paşa'dan Bâbıâli'ye; A.MKT UM 32/39, 29 Zilkade 1266 / 6 Ekim 1850, Ankara Valisi Mehmed Vecihi Paşa'dan Bâbıâli'ye (mühür yazısını deşifre etmekte bana yardım eden Edhem Eldem'e teşekkür ederim); A.MKT UM 32/73, 9 Zilkade 1266 / 17 Eylül 1850, Vidin Valisi el-Seyyid Ali Rıza Paşa'dan Bâbıâli'ye; A.MKT UM 32/55, 6 Zilkade 1266 / 13 Eylül 1850, Aydın Müşiri Halil Mazhar Paşa'dan Bâbıâli'ye; A.MKT UM 33/8, 5 Zilkade 1266 / 12 Eylül 1850, Rumeli Mutasarrıfı Hasan Hüsnü Paşa'dan Bâbıâli'ye. Gültekin Yıldız'a referanslar için teşekkür ederim.

49 BOA A.MKT UM 34/30, 10 Zilkade 1266 / 18 Eylül 1850, Sıvas Valisi Mehmed Münir Paşa'dan Bâbıâli'ye; A.MKT 31/60, 9 Zilkade 1266 / 16 Eylül 1850, Girit Müşiri Mustafa Naili Paşa'dan Bâbıâli'ye. Meclis-i Vâlâ konusunda bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 148: "Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye imparatorluğun en yüksek danışma organı ve temyiz kurulu olarak görev görüyordu." Aynı yazar, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler*, s. 47: "Gayrimüslim cemaatlerin vilayet nahiye idare meclislerinde ve hükümet merkezinde de *Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye'de* temsilci üyeleri bulundurulacak..." Bu meclisin müzakereleri bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

50 BOA HR.MKT 95/24, 15 Ramazan 1271 / 1 Haziran 1855, Ermeni Katolik Patriği'nden Bâbıâli'ye.

Bâbıâli'nin cevabı da aynı meşrepteydi; sultanın adalet anlayışı sayesinde Devlet-Ali'nin bütün kulları korunuyordu ve kendi iradesiyle din değiştirenlere müdahale edilmesinin "pek yakışıksız" olduğu söyleniyordu.[51] "Tasdî-i âliyi mucip olmamak" ve "icabat-ı zamaniye" ruhuTanzimat Devleti'nin gayrimüslim cemaatlerinde özdeyiş haline gelmişti.

İHTİDA USULÜ

Din değiştirme vakaları genellikle benzer bir kalıbı izler. Müslüman olacak kişi "İslâm ile müşerref olmak" istediğini belirtir; bunun üzerine kadı huzuruna çıkarılır. Her mühtedi adayının ihtida sürecinde kendisine yol gösteren bir mürşidi olur. Bu kişinin kritik önemi vardır, çünkü çoğunlukla bu kadın ya da erkek zorla ya da baskıyla ihtida suçlamalarına maruz kalır. Mürşitler genellikle mühtedi adayını evinde çalıştıran zengin ya da nüfuzlu Müslümanlardı.[52] İhtida etmek isteyen, Kadının ve şahitlerin huzurunda "bi't-tav ve'r-rıza" (kendi isteği ve rızasıyla) ihtida ettiğini, kendisine "bir güna ibram ve ilhah olunmadığını" (baskı uygulanmadığını) açıkça belirtirdi. Mühtedi "âkil" olduğunu ve "buluğa" erdiğini de söylemek zorundaydı. Sonra "kelimeteyn-i şehadeteyni kendi lisanıyla tekellüm eder" ve kendisine Müslüman ismi verilirdi. Bütün bu süreç eyalet/vilayetin, sancağın ya da kazanın meclis-i idaresinde tekrarlanıyordu.[53] Bu noktada, mühtedinin ana babası ya da en yakın akrabası, ayrıca yöre-

51 *A.g.b.*, 21 Ramazan 1271 / 7 Haziran 1855, Bâbıâli'den Hüdavendigâr vilayetine.

52 Eyal Ginio, "Childhood, Mental Capacity and Conversion to Islam in the Ottoman State", *Byzantine and Modern Greek Studies* 25 (2001), s. 90-119.

53 BOA Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği (DH-HMŞ) 13/47, 23 Haziran 1320 / 6 Temmuz 1904, genel no. 244, dosya no. 62570. Bu müşavirliğin belge kataloğunda "ihtida" başlıklı özel bir kategori vardır. Yukarıda belirtilen kurallar 1904 tarihine ait olsa da, daha eski uygulamaların güncelleştirilmiş formülasyonudur.

nin mühtediyi caydırmaya çalışmasına izin verilen en yüksek din adamı (papaz ya da kocabaşı) hazır bulunmalıydı.[54] İhtida merasiminin "usul ve nizamına tevfikan" (kural ve kaidesine uygun bir biçimde) yürütüldüğüne sık sık atıf yapılırdı. İhtidanın yasal olduğunu kanıtlayan belgeler hem Müslüman hem de gayrimüslim görevlilerce imzalanmalıydı. Merasim aceleye getirilmemeli, papazın ya da akrabaların gelişi birkaç gün gecikecekse, merasim ertelenmeliydi. Sadece buluğa ermiş çocukların din değiştirmesine izin veriliyordu. Merasime yüzü örtülü gelen kızların örtüsü kaldırılarak kimliği belirlenirdi.[55] Bütün bunların sonunda mühtedi Müslüman olarak kabul ve kaydedilir, kendisine bir "ihtida ilamı" verilirdi.[56]

Bu prosedürü daha da dikkate değer kılan, geleneksel İslâmî uygulamalara göre ihtida eyleminin bırakın sivil yetkililer, kadının bile şahitliğinde yerine getirilmesine dair bir koşul olmamasıdır. İhtida tamamen kişiseldir ve insan tek başına da Müslümanlığı kabul edebilir. Yakın tarihli yetkin bir kaynağın açıkça belirttiği gibi, "İhtidanın tek koşulu kelime-i şehadet getirmek, yani Allah'tan başka tanrı olmadığını ve Muhammed'in onun resulü olduğunu kabul etmektir. Bu, bir merasimi ya da herhangi bir dini yetkilinin varlığını gerektirmez."[57]

54 Caydırma girişimi muhtemelen daha eski uygulamalardan kalmıştır. George Arnakis'e göre fetihten sonra Ortodoks kilisesine verilen beratlarda mevcuttur: "Cemaatin dini lideri [İslâmiyet'i kabul etmek isteyen kişiyi] ana babası ya da akrabalarının huzurunda caydırmaya çalışma hakkına sahipti. Uzun Osmanlı yönetiminde bu kural uygulamada sık sık çiğnenirdi, yine de beratlarda mevcut oluşu binlerce Hıristiyanı zorla İslâmlaştırılmaktan kurtarmıştı." Bkz. George Arnakis, "The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire", *The Journal of Modern History* 24 (1952), s. 235-50.

55 BOA A. MKT 114/35, 7 Ramazan 1264 / 7 Ağustos 1848. Niş civarında Şehriköy kazasından Mulacu kızı Metka'nın ihtida merasimi; anlaşılan Metka merasime yüzü örtülü gelmişti.

56 Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları 1472-1909*, Ankara, 1994, s. 3-5.

57 Ali Köse, "İhtida", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, Türk Diyanet Vakfı, c. 21, s. 555. İhtidaya niyetlenenleri bilgilendiren bir web sitesi var: "İslâmi-

Marc Baer, 17. yüzyıl şeyhülislâmları Minkârizade ve Çatalcalı Ali Efendi'nin fetva derlemelerinden bazı fetvaları zikreder. Bu fetvalarda, "erkekler için ihtida etmek başlarına Müslüman sarığı sarmak, kelime-i şehadet getirmek ve başkalarının yanında Müslüman olduklarını ilan etmek kadar basit olabilir" deniyor.[58] Mühtediler yalnızca hukuki gerekçelerle, örneğin Müslümanlığı kabul ettiklerini, dolayısıyla cizyeden muaf olduklarını kanıtlayan resmi bir belge istediklerinde kadı mahkemesine gidiyorlardı.[59] Dolayısıyla burada anahatları verilen prosedür Tanzimat Devleti'nin getirdiği bir yenilikti. Bu konunun başlıca uzmanlarından Macit Kenanoğlu'nun belirttiği gibi:

> 19. yüzyılın başlarından itibaren Kilisenin gayrimüslimlerin zorla ihtida ettirildiklerini gündeme getirdiği görülür.Bu durum devletin ihtida olayları karşısında daha dikkatli davranması mecburiyetini ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple özel-

---

yet nasıl kabul edilip Müslüman olunur." İhtidaya niyet edene "Tek başınayken ihtida edilebilir ya da başkalarının huzurunda bu yapılabilir" deniyor. Bir de "Canlı Yardım" link'i var, burada "İhtida hakkında bir sorunuz ya da ihtida için yardıma ihtiyacınız var mı?" diye soruluyor ve "Konuşmak için burayı tıklayın ya da sizi aramamızı isteyin" deniyor. Sitede ihtidaya niyetlenene kelime-i şehadet getirtiliyor ve İslâmiyet hakkında temel bilgiler veriliyor, ihtida edenlerin "bütün günahlarının affedileceği" de vurgulanıyor. Sitenin sonunda şu sözler var: "İslâma hoş geldiniz diyor, kararınız için sizi kutluyoruz; herhangi bir şekilde size yardım etmeye hazırız." Bkz. www.islam religion.com/articles/204/; "How to convert to Islam and become a Muslim"i tıklayın.

58 Marc Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Istanbul", *Gender and History* 16 (200), s. 425-58.

59 Eyal Ginio, "Childhood, Mental Capacity and Conversion to Islam in the Ottoman State", *Byzantine and Modern Greek Studies* 25 (2001), s. 90-119, özellikle s. 97: "İhtida ettiğini dile getirmek için insanın mahkeme kararına ihtiyacı yoktur. Dini İslâmî risaleler, İslâmiyet'in belirleyici özelliği olan kelime-i şehadet getirmekten söz ederler. Bunun mahkemede yapılması gerektiği gibi bir koşul yoktur." Ayrıca bkz. Macit Kenanoğlu, "Osmanlı Devletinde Fikir ve İnanç Hürriyeti", yayınlanmamış bildiri. Ayrıca Macit Kenanoğlu ile 25 Ekim 2005 tarihli görüşme. Ayrıca bkz. Akif Erdoğdu, "Osmanlı Kıbrıs'ında İhtida Meselesi, 1580-1640", İzmir, 1999, s. 164-171.

likle Tanzimat'dan sonra vuku bulan ihtida olayları belli hukuki usuller göz önünde tutularak sicillere geçirilmiştir.[60]

19. yüzyılın sonlarına doğru, ihtidaları gazetelerdeki "ihtida" başlıklı özel sütunlarda yayınlama âdeti ortaya çıktı. Tipik bir örnek Diyarbakırlı bir Ermeni olan Kevork Efendi'dir. Kendisi "şeref-i İslâm ile müşerref olmak" istediğini valiliğe belirtmiş gerekli muamele yapılmıştır. Tamamen "bi't-tav ve'r-rıza" ihtida etmek istediğini belirten Kevork Efendi "sadece hidayete ermek" istediği içün ihtida ettiğini beyan etmiştir. Kendisinin "erbab-ı yesardan" yani zengin olduğu ve akli dengesinin yerinde olduğu belirtilmiştir. Muamele sonucu Ali ismini alıp kendisine bir ihtida ilamı verilmiştir.[61]

Prosedür her noktada son derece bürokratik ve dolambaçsız görünüyordu; amaç, ihtidanın rızayla gerçekleştiğini kanıtlamaktı. Prosedürün bir başka ilginç yönü de sünnet lafının hiçbir yerde geçmemesidir. Nedeni belki de sünnetin fıtrî olmasıdır; yani tavsiye edilir ama zorunlu değildir:

> ... bazı çevrelerde gerektiği takdirde erkeklerin sünnet olması beklenir ... tavsiye edilirse de, zorunlu değildir ve Müslüman olan daha yaşlı erkekler bu ameliyatı olmamaya karar verebilirler.[62]

---

60 Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi. Mit ve Gerçek*, s. 285.

61 *Tercüman-ı Hakikat*, no. 3028, 14 Zilkade 1305, s. 3. Benzer ilanlar için bkz. *Tercüman-ı Hakikat*, no. 3045, 11 Ağustos / 3 Zilhicce 1305, "Cebel-i Lübnan'dan Katolik İbrahim Yusuf Mu'man" ile Halep vilayeti "Ermeni cemaatinden Mardiros kızı Meryem"in ihtida edişi. Bu iki kişi "bi't-tav ve'r-rıza" ihtida etmişler, İbrahim ve Vasfiye adlarını almışlardı. İbrahim zaten Müslüman adı taşıyordu; Lübnan'da bu sıradışı bir durum değildi. Gazete her iki vakanın gereği üzere Adliye Nezareti'ne bildirildiğini yazıyordu. Aynı gazete düzenli olarak Dedeağaç'tan Lübnan'a, imparatorluğun dört bir köşesindeki ihtidaların haberini vermişti; bkz. *Tercüman-ı Hakikat*, no. 3025, 15 Zilkade 1305 ve no. 3031, 17 Zilkade 1305 / 26 Temmuz 1888. Bu referansları bulduğu için Gülçin Tunalı'ya teşekkür ediyorum.

62 Bkz. Yasin Dutton, "Conversion to Islam: The Qur'anic Paradigm", Christopher Lamb ve M. Darrol Bryant (ed.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, Londra ve New York, 1999, s. 151-66. Ayrıca bkz. *The*

Bu şaşırtıcıdır, çünkü 17. yüzyıla ait bir Osmanlı kanunu sünnete dair kuralları açıkça belirtir. "Kanun-ı Nev Müslim" (yeni Müslüman olanlara dair kanun) çok açıktır:

> Divan-ı Hümayunda vezir-i Azam huzurunda bir kâfir Müslüman olmak murad etse fi'il hal telkin-i şehadet olunub bir kabze ihsan ve kisvesi için defterdara ferman buyurulduktan sonra çavuş götürüp miri cerrahlardan divanda ol gün nöbetçi olan cerraha teslim cerrah dahi heman ol mahalde köşe-i muayyenesine götürüp sünnet eder ve miri cerrahlardan biri her gün divan-ı hümayunda ve sadrazam sarayında nöbetle beklemek kanun-u kadimdir.[63]

Daha önceki bir çağda çıkarılmış olan Kanun-ı Nev Müslim 19. yüzyılda da kullanılıyordu.[64]

Osmanlı arşivlerindeki 19. yüzyıl ortası defterlerinde ihtida kayıtları hakkında kısa girişler vardır. Tipik bir giriş şöyledir: "An asl Nemçelu (Avusturyalı) olub Hariciye Nezareti'nden isal olunarak (yollanan) şeref-i İslâm ile müşerref olup Mehmed tesmiye olunan (adı verilen kişinin) askeri bimarhaneye (hastahaneye) gönderilerek hitanının (sünnetinin) icrası."[65]

Encyclopaedia of Islam, Leiden, 2004, "hitan": "Kur'an'da geçmez, eski şiirlerde ve hadislerde yer alır ... ilkçağ Arabistan'ında yaygın bir uygulama olmalıdır ... hadislerde de sünnetin İslâm öncesi kurumlardan olduğu belirtilir ... fıtrî özellikleri sayan hadislerde sünnet, tırnak kesmek, kürdan kullanmak, bıyık kesmek ve sakal uzatmakla birlikte anılır." Bkz. ayrıca *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, cilt 38, s. 154-155. İlyas Çelebi, "Sünnet" maddesi: "Farz yahut vacip derecesinde olmaksızın yapılması dinen istenen fiil anlamında fıkıh usulü terimi".

63 *Milli Tetebbular Mecmuası*, c. 1, no. 3, Temmuz-Ağustos 1331 (1915). Bu referans için Yasemin Umur'a teşekkür ederim.

64 Baer, *Honored by the Glory of Islam*, s. 191. Baer'in işaret ettiği üzere, kanun 1669-1678 arasında nişancı ve resmi vakanüvis olan Abdi Paşa'nın eseriydi. Sadrazam Kara Mustafa Paşa ona bütün Osmanlı kanunlarını bir araya getirmesini, bu arada bu konudaki doğru prosedürün anahatlarını veren bir kanun yapmasını emretmişti. Abdi Paşa kanunu 1677'de bitirdi.

65 BOA. Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO) A 592. Sadaret Nezaret ve Devair (ANZD)

Başka bir giriş ise şöyledir:

> Kurenayı Hazret-i Şehriyariden Mehmed Bey Efendi Hazretlerinin seyislerinden olub bu defa şeref-i İslâm ile müşerref olub ve ismi dahi Mehmed Hürşid tesmiye kılınmış olduğundan Beyefendi tarafından Zabtiye Müşiri ... Paşa hazretlerinin tarikiyle Bâbıâliye gelüb telkin-i din olunub fi'l-asl Rum milletinden olub hitanı hususunda Bey Efendi'nin konağında hitan olunacağından yine zabıta tarafına gönderilmiştir.[66]

Başka bir giriş bir Yahudi hakkındadır: "An asl Yahudi milletinden olarak bu defa şeref-i İslâm ile müşerref olan Mehmed Arif telkin-i din edilüb hitanı hususu içün bimarhane tarafına gönderilmiştir."[67]

Bu girişlerin birkaç ilginç yönü var. Mühtedinin asıl adı verilmez, sadece hangi milletten olduğu ya da tâbiyeti belirtilir. Çoğu zaman mühtedinin hangi "kanaldan" geldiği hakkında bilgi vardır; örneğin yukarıda sözü edilen Avusturya tebaası Hariciye Nezareti'nce "gönderilmiştir." Diğer vakalarda yukarıda sözü edilen "seyis" konusunda olduğu gibi, mühtedinin "mürşidi" belirtilir ve merasimden sonra mühtedi mürşidine teslim edilir. İlginçtir, erkek Yahudi mühtedilerin hepsinin zaten sünnetli olmasına rağmen "hitanı icra içün" hastaneye gönderilirler. Muhtemelen nedeni, gerçekten sünnetli olup olmadıklarını kontrol etmekti.

1911 gibi geç bir tarihte bile, bir mühtedinin "yıllar önce ihtida ettiği ama henüz sünnet olmadığı" bir vaka vardır. Aslen Canik sancağı Kara Göl köyünden bir Hıristiyan olan mühtedi Mehmed, cinayet suçlamasıyla hapishanedeydi ve sadrazama arzuhal yazıp sünnet edilmeyi istemişti. Dahiliye

---

634. 27, Safer 1265 / 22 Ocak 1849. Bu defterde 1265'ten 1268'e kadan giden 341 giriş vardır, bu referans için Dilek Akyalçın Kaya'ya teşekkür ederim.

66 *A.g.b.*, 22 Safer 1265 / 17 Ocak 1849.

67 *A.g.b.*, 7 Safer 1266 / 23 Aralık 1849.

Nazırı adamın sünnet edilmesini emretmiş, yoksa kötü örnek olacağını söylemişti.[68]

İHTİDA VAKALARI

Silistre sancağının "müdir"i 30 Ocak 1846'da Bâbıâli Sadaret Evrakı Mektubi Kalemi'ne, orada görev yapan yüzbaşılardan Hüseyin Ağa'nın bir Ermeni çocuğu Müslüman olmaya teşvik ettiğini yazmıştı. Delikanlının ana babası yetkililere başvurarak oğullarının İstanbul'a gönderilmesini istemişlerdi. Müdir, çocuğun herhangi biri tarafından zorlanmadan, ısrara uğramadan, selamete erme arzusuyla İslâm'ı seçtiğine yemin ettiğine şahitti. Durum en üst düzeyde son derece ciddiye alınmış, Silistre'deki Rumeli ordusu komutanı sadrazamın buyruğuyla çocuğu sadık bir subayına emanet ederek İstanbul'a gönderdiğini belirtmişti. Sadaret kaleminin çocuğun sağ salim vardığı konusunda kendisini bilgilendirmesini istiyordu. Bir süre sonra bu bilgi kendisine iletildi.[69]

Belge, bu bağlamda sürekli karşımıza çıkacak birkaç temayı yansıtır. Birincisi, mühtedi bu merasimde daima İslâmiyet'i özgürce, hiçbir zorlama olmadan seçtiğini tekrarlar. İkincisi, küçük bir çocuğun ihtidası gibi görünürde marjinal bir olayın bile devletin en üst kademelerinde ele alınması, ihtidanın kritik bir mesele olduğuna işaret eder. Üçüncüsü, mühtedi memleketinden alınır ve hemen hemen daima İstanbul'a gönderilir.

Her vakada bu kalıp tekrarlanır: Dini ve sivil meclislerde, Hıristiyan din adamlarının ve en yakın akrabaların huzurunda yapılan ayrıntılı ihtida merasimi ihtidanın rızayla oldu-

68 BOA DH.ID 116/16, 16 Nisan 1327 / 29 Nisan 1911, Canik mutasarrıfından Dahiliye Nezaretine.

69 BOA Bâbıâli Evrak Odası Sadaret Evrakı Mektubi Kalemi, A. MKT 59/24, 2 Safer 1262 / 30 Ocak 1846.

ğunu gözler önüne sermektedir.[70] 22 Haziran 1846'da Silistre valisi gayet açık bir şekilde Müslümanlığı kabul eden kişinin yalnızca kendi vicdanıyla hareket ettiği açıkça belli değilse ihtidanın kabul edilmeyeceğine dair talimat almıştır. Vali Mehmed Said Paşa bu konuda biraz önce aldığı iradeye atıfla emri sancaktaki bütün memurlara gönderdiğini bildirir.[71] Valinin atıf yaptığı irade büyük ihtimalle daha önce sözü edilen ve dolaşımda olan emirdir.

Rumeli mutasarrıfı 10 Şubat 1846'da Manastırlı bir erkek çocuğun, "bir manavın dokuz on yaşlarındaki çırağı Nikola'nın" Müslüman olduğunu bildirdiğine dair bir rapor yazmıştı. Çocuk hemen yerel meclis üyesi Halil Bey'in velayetine verilmiş, durum İstanbul'a bildirilmişti. İhtidanın "tasdî-i âliyi mucib" olabileceği belgenin ihtiyatlı dilinden okunabilmektedir. Çocuğun yaşının küçük olması nedeniyle mümkün olduğunca meselenin "savuşturulması" istenmiş, meselenin "kîl u kali mucib olacağı" kuşkusu doğmuştur.[72]

Bu gibi vakalarda, tekrarlayan bazı önemli temalar öne çıkar. Birincisi, "kîl u kal" (dedikodular) resmi görevlilerin zihnini sürekli meşgul etmektedir. İkincisi, henüz rüşdüne ermemiş olan mühtedinin aklı çelinip kandırılarak İslâmiyet'i kabul etmiş olduğuna dair dedikodular çıkabilmektedir. Bu, Hıristiyan cemaatinden kaynaklanan bir kaygıdır; eğer çocuk bu kez mürted olursa Müslüman cemaatin ren-

---

70 BOA A.MKT 59/54. Silistre idare meclisi toplantısı raporu, 27 Cemaziyelahir 1262 / 22 Haziran 1846. İmzalayanlar: Silistre Ermeni milleti başı Hamparsum; emin-i sandık Hacı Mehmed Emin; halk hamamında görevli Hacı Mehmed Tahir; kadı naibi El Hac Süleyman Şükrü; kâtip Numan. Belge, yerel mecliste yer alabilecek kişilerin bir profilini verdiği için de ilginçtir.

71 BOA A. MKT.UM 171/14, 19 Safer 1271 / 11 Kasım 1854, Silistre valisinden Bâbıâli'ye.

72 BOA A. MKT 37/61, 13 Safer 1262 / 10 Şubat 1846, Rumeli Eyaleti mutasarrıfından Sadarete. Manastır (Bitola) bugünkü Makedonya Cumhuriyeti'nin başkentidir. A. MKT 34/24, 19 Muharrem 1262 / 17 Ocak 1846, Manastır Meclisi toplantı tutanağı.

cide olması ihtimali vardır. Dördüncüsü, böylesi bir hareket biçimi, tarihsel konjonktürün belirlediği resmi politikalardan ileri gelmektedir.

Çeşitli şüpheli ihtida vakaları ve Bâbıâli'nin bunlara tepkisi, Osmanlı yetkililerin aslında Hıristiyanların o sırada ihtida etmesini *istemediklerini*, ama bunu açıkça söyleyemediklerini gösteriyor. Böylesi yersiz bir olay dengeleri bozan sonuçlar doğurabilirdi.

Bu tarihsel konjonktür İstanbul'daki Rum patriğinin 9 Ağustos 1846'da gönderdiği mektubun yazıldığı ortamı belirler. Patrik, mektubunda Halil Ağa nam kişinin çabaları sonucunda bir Rum çocuğunun kuşku uyandıran biçimde Müslümanlığa geçişini protesto etmektedir. Halil Ağa çocuğa ihtida ettiği takdirde birçok ödül ve nimet vaat etmiştir. Patrik böyle bir şeyin sulh ve sükûnete aykırı olduğunu ve "milleteyn beyninde burudet ve husumeti mucip" (dinî cemaatler arasında soğukluk ve düşmanlığı) olduğunu söylemektedir. Yetkililere hemen çocuğu bırakmaları ve onu İstanbul'a getirecek bir velinin yanına katmaları talimatı verilir. Burada, Patrik "milleteyn beyninde burudet ve husumeti mucip" olacak durumlar hakkında sadrazamı fiilen uyardığında, zamanın ruhunu bir kez daha his edebiliyorsunuz.[73] Herhangi bir ihtida vakasıyla ilgisi olmasa da, çağın yeni ruhunu çağrıştıran bir başka vaka da Bandırma'da meydana gelmişti. Rum patriğinin 18 Ağustos 1850'de bildirdiğine göre, on iki yaşındaki bir Rum çocuk iki Müslümanın tecavüzüne uğramış ve çok fena dövülmüştü. Suçlular yakalanmıştı, ama Erdek kadı mahkemesi naibi onları serbest bıraktıktan sonra bu tür haşaratı cesaretlendirecek laflar söylemişti. Rum cemaati patrikliğe bir protesto arzuhali gönder-

73 BOA A.MKT 50/3, 18 Ramazan 1262 / 9 Ağustos 1846, Rum Patriği'nden Sadarete. Ekinde İnebolulu 13 önde gelen Rumun imzalayıp mühürlediği bir arzuhal vardır. O tarihte Rum Patriği olan VI. Anthimos (1846-1852) iki kere patriklik yapmıştı; bkz. www.patriarchate.org.

mişti. Patrik, namus can kadar değerli olduğundan eğer suçlular cezalandırılmazsa, bu durumun "emniyet-i ahali ez her cihet meslub" (halkın güveninin her bakımdan rencide edileceği) olacağını belirtiyordu.[74]

Benzer vakalar bütün Anadolu'da görülüyordu. Diyarbekir valisi 20 Haziran 1846'da "aşağı yukarı on yaşındaki" bir Ermeni kızının Divrik kazasında din değiştirip İslâmiyet'i kabul ettiğini bildirmişti. Vali önündeki seçeneklerin ya "nezaket-i vakt ve hal icabınca" kızı babasına geri vermek ya da eğer kız kararında ısrar ederse birinin yanına katarak İstanbul'a göndermek olduğunu söylüyordu.[75]

"Tasdî-i âliyi mucip olmamak" bu meselelerde tekrarlanan bir motif haline gelmişti. Silistre Valisi 28 Temmuz 1846'da sadrazamdan özür diledi, çünkü vilayetinde meydana gelen bir vakanın ona başağrısı vermesini önleyememişti. Vali özür dilemenin görevi olduğunu bildiriyordu.[76]

Bütün bu kuşkulu ihtida eden reaya vakalarının çalkantılı bir Rumeli'de meydana geldiğini akılda tutmalıyız. 1841 Niş isyanının hatırası henüz tazeydi; bölge sakin olmaktan çok uzaktı.[77] İhtida vakalarında sözü geçen reaya çoğunlukla çocuklardı, bu da en azından istenmeyen kandırma kuşkularına yol açıyordu. Belgeler sonuç olarak ihtida vakalarının yolu yordamına göre yürütüldüğünü belirtse de, bazı çatışmalara, en azından mahcubiyete neden olma tehlikesi mevcuttu; işte bu yüzden sürekli "nezaket-i vakt ve hal"den söz ediliyordu.

---

74 BOA A.MKT 35/72, 9 Şevval 1266 / 18 Ağustos 1850, İstanbul Rum Patrikliğinden gelen tezkere.

75 BOA A.MKT 44/30, 25 Cemaziyelahir 1262 / 20 Haziran 1846, Diyarbekir Valisi Ahmed İzzed'den Sadarete.

76 BOA A.MKT 49/41, 6 Ramazan 1262 / 28 Temmuz 1846, Silistre Valisi Mahmud Said İzzed'den Sadarete.

77 Davidson, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire."

Resmi çevrelerde sıkıntı ve mahcubiyete kesinlikle neden olan bir vaka, Niş kazasına bağlı Köstendil'de görevli kaymakamın yazdığı raporda görülür. Kaymakamın anlattığına göre, kendisi Niş'te değilken Çuka kızı on yaşındaki İstinyo İslâmiyet'i kabul etmişti. Daha sonra, annesinin zorlamasıyla bu kez irtidad etmiş ve yerel meclisin huzuruna çıkarılmıştı. Annesi kızının reşit olmadığını, dolayısıyla eski dinine dönmesine izin verilmesi gerektiğini iddia ediyordu. İşte bu noktada kaymakamın raporu ilginçleşiyor:

> ... Her ne kadar sıbyan-ı nasaranın İslâm'a gelmemesi vesailinin istikmaline bakılması irade-i hafiyye muktezasından ise de merkumenin kabul-ü İslâm etmesi ...çakirlerinin Niş'de bulunduğum vakte müsadif olarak keyfiyet-i irade-i hafiyye dahi burada gayrı kimsenin malumu olmadığından ... [ihtidasını kabul etmişlerdir].

Diğer bir deyişle Kaymakam, irade-i hafiyye *rağmen* bu ihtidanın gerçekleşmiş olmasını istenmeden oluşan bir durum olarak değerlendirmektedir.[78]

Burada çarpıcı olan, İstanbul'dan gönderilen bir iradede yerel memurlara çocukların cesaretini kırıp İslâmiyet'e ihtida etmekten vazgeçirmeleri talimatının "gizlice" verilmesidir. "İrade-i hafiyye" ile ihtida eden (sonra da çoğunlukla irtidad eden) çocuklara dair sayısız göndermenin arasında açık çelişki vardır. Ancak irade, daha önce sözü edilen ve taşradaki memurları İslâm'dan dönenlerin idamından kaçınma, ama bunu herkese ilan etmeme talimatı veren iradeyle aynı doğrultudadır.[79]

Görevlilerin yerel mezhep mensuplarının öfkesini yatış-

78 BOA A.MKT 40/1, 19 Rebiyülahir 1262 / 16 Nisan 1847, Köstendil Kaymakamından Sadarete.

79 BOA HR.MKT 3/65, 16 Rebiyülahir 1260 / 5 Mayıs 1844, Akka Müdürü Mehmed Said'den Sadarete.

tırma, böylece "başağrısını" mucip olmama talimatı aldıkları bütün örneklerde olduğu gibi, burada da anlaşılan resmi talimatlar gizli tutulmak zorundaydı, çünkü Müslümanların Halifesi tek gerçek dine ihtida edenlerin cesaretini uluorta kıramazdı.

Filistin'in Akka kazasından 5 Mayıs 1844'te gönderilen bir yazışmada da böyle gizli bir iradeye atıf vardır. Kazanın müdürü Mehmed Said, çocukların zorla ihtida ettirilmesinin önlenmesine dair irade-i seniyyenin seleften halefe "hafiyyen" [gizlice] aktarıldığını belirtmişti. Mesele, ihtida ettiği söylenen bir Hıristiyan kız yüzünden ortaya çıkmıştı; kızın ana babası ve akrabaları bu ihtidaya itiraz etmişlerdi. Şer'iyye mahkemesine çıkarıldığında, kız fikrini değiştirmiş, ihtidaya zorlandığını söylemişti. Mahkeme, kız reşit olmadığından ana babasına geri verilmesi hükmüne varmıştı.[80] İradeler kesin bir dille "Devlet-i Âli tebaasından hiçbir kimsenin rızaları dışında İslâmiyet'e ihtida etmeye icbar olunmayacağını" belirtiyordu. Hariciye Nezareti'nin dikkatini çektiği üzere, çocuklara İslâmiyet'in ısrarla kabul ettirildiği birçok vaka vardı; bu asla kabul edilemezdi, zira çeşitli başpiskoposluklara verilen beratlarda belirtilen kanun ve tanzimata aykırıydı.[81]

Benzer bir vaka 18 Haziran 1844'te Selanik'ten bildirilmişti. Bir Müslüman kadın, Ermeni komşusunun on yaşındaki kızını babasının izniyle hamama götürmüştü. Kız belirtilen saatte eve dönmeyince ana babası komşuları Müslüman kadının evine gitmişler, ama onlara kızlarının ihtida ettiği, dolayısıyla gitmeleri söylenmişti. Kızın ana babası haklarını Selanik'te arayıp bulamayınca İstanbul'a gelip patrik-

80 BOA HR.MKT 3/65, 16 Rebiyülahir 1260 / 5 Mayıs 1844, Hariciye Nezareti'nden Akka ve Sayda komutanlarına. Hariciyenin de işe karışması kızın belki de yabancı tabiyetten olduğuna işaret eder.

81 *A.g.b.*, "Arz-ı İslâmiyet'le ibram ve ilhah" ibaresi kullanılmıştır.

haneye resmen şikâyette bulunmuşlar, kızlarının reşit olmadığını, zorla ihtida ettirildiğini belirtmişlerdi. Hükümet, yerel yetkililere kızın kendi rızasıyla ihtida edip etmediğinin ve yaşının belirlenmesini emretmiş, açık seçik bir dille eğer hukuk dışı bir zorlama varsa, bunun "insilab-ı emniyet-i reayayı mucib ve ihlal-i nizam-ı memleketi müstevcib" olacağını (reayanın güvenini sarsacağı ve memleket düzenini ihlal edeceğini) yazmıştı.[82]

Bu dönemde Rumeli kuşkulu ihtida vakalarıyla çalkalanıyordu. 1847 yazının başında, yine Niş'te, Nikola kızı Sefrika kuşkulu koşullar altında ihtida etmişti. Ebeveyni ihtidaya itiraz etmiş, kızlarının "musahhar edilmiş" (büyülenmiş) olduğuna, davranışlarından sorumlu olmadığına dair şikâyette bulunmuşlardı. Sefrika bir süre sonra son derece kuşkulu bir şekilde öldü, herkes ortada bir şeylerin döndüğünü düşündü. Bu vakada ilginç olan, imparatorluktaki en yüce dini otoritenin, Şeyhülislâm Arif Hikmet Efendi'nin, durumdan söz etmiş olmasıdır. Şeyhülislâm Sadarete yazarken vaka konusundaki kişisel fikrini de belirtmişti; bu, kuşkulu ölümün aydınlatılması ve suçluların cezalandırılmasının "tekmil-i namus-u Saltanat-ı Seniyye" anlamına geleceğiydi.[83]

---

82 BOA HR.MKT 4/10, Gurre-i Cemaziyelahir 1260 / 18 Haziran 1844, Bâbıâli'den Selanik müşirine.

83 BOA A.MKT 86/42, 21 Cemaziyelahir 1263 / 6 Haziran 1847; 26 Receb 1263 / 11 Temmuz 1847, Şeyhülislâm Arif Hikmet Efendi'den Bâbıâli'ye tezkere. Arif Hikmet Efendi Tanzimat ricalinin önde gelen simalarından ve ulemanın en saygın temsilcilerinden biriydi. Şeyhülislâmlığı 21 Kasım 1846'dan 11 Mart 1854'e kadar sürdü. Büyük bir âlim ve "belagatiyle" tanınmış bir şair olarak ünlenmişti. Mekke'de bir kütüphane yaptırmıştı. Bkz. *Sicill-i Osmani*, c. 1, s. 311. Ayrıca bkz. Mahir Aydın, "Arif Hikmet Beyefendinin Rumeli Tanzimat Müfettişliği ve teftiş defteri", *Belleten*, 48 (1992), s. 102-121. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu ve Sultan Abdülmecid'i öven dizelerden oluşan bir *Divan*'ı vardı. Bkz. Bilal Kemikli, *Şair Şeyhülislâm Arif Hikmet Beyefendi. Hayatı, Eserleri ve Şiirleri*, Ankara, 2003. Bu iki referans için Osman Koyunoğlu'na teşekkür ederim.

Arif Hikmet Efendi'nin Tanzimat'ın nasıl uygulandığını incelemek üzere taşraya gönderilen iki müfettişten biri olduğunu hatırlamak önemlidir. Kendisi Rumeli müfettişliğine tayin edilmişti. Abu Manneh'e göre, "Böylece, üst düzey ulemadan iki kişinin Rumeli ve Anadolu'ya gönderilmesi üzerine, 'Tanzimat'ın temel amacının adaletin esaslarının uygulanması ... memleket ve halkın iyi bir düzene kavuşmasının güvenceye alınması' olduğu belirtilmişti."[84] Devletin dini otoritesinin zirvesindeki kişinin ücra bir taşra kasabasındaki bir olayı "milli namus" meselesi yapması ihtida meselesinin Tanzimat düzenindeki kritik konumuna dikkat çekmektedir.

Yine hatırlanmalıdır ki bu mesele yakın bir şehir olan Vidin'deki isyanlardan hemen sonra ortaya çıkmıştı ve bölge hâlâ kargaşa içindeydi. Belgede, reaya arasındaki "kîl u kal"den söz edilir; bu, belki de olayın Sırp basınında, birçok Osmanlı tebaası Sırpın özerk Sırbistan'da akrabaları olduğundan dolayı izlenmesine dolaylı bir göndermedir.[85]

Bâbıâli zorla ihtida hakkında düşüncesini ve özellikle reşit olmayanların zorla ihtidasının yasak olduğunu belirtmişse de, irade çıkartmak ile onu uygulayabilmek arasında dağlar kadar fark vardı. Islahat Fermanı'nın ilanından üç yıl sonra, Adliye ve Mezahib Nezareti başka bir iradeyi tedavüle sokmak zorunda kaldı; bu iradede, ihtida eden gayrimüslimlere dair gerekli iradelerin bütün görevlilere gönderilmişse de,

---

84 Butrus Abu Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript."

85 1841'de yayına başlayan resmi Sırp gazetesi *Srpska Novina*'nın Osmanlı tebaası Sırplar arasındaki gelişmeleri izlediğini bana gösteren Milos Jovanovic'e teşekkür ederim. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeler bütün Balkan basınında izleniyordu. Bosna komutanı Ali Paşa'nın Hersek'teki Grahovo şehrini yakıp yıktığı Grahovo Muharebesi (Ağustos 1836) gibi olaylar "derhal manşetlere geçiyordu. Dalmaçya, Hırvatistan, Slovanya ve Sırbistan'daki gazeteler olayı ayrıntılarıyla yazmışlardı." Bkz. Zoran Milutinovic, "Sword, Priest and Conversion: On Religion and Apostasy in South Slav Literature in the Period of National Revival."

bazı yerlerden suistimal haberleri geldiği belirtiliyordu.[86] İrade sert bir dille, kendi dinlerini doğru dürüst bilmeyen bazı cahil kişilerin Hıristiyanları zorlayarak ve korkutarak İslâmiyet'i kabule mecbur tuttuklarını belirtiyordu. Bu, dedikodulara yol açıyordu ve engellenmeliydi. İrade daha sonra ihtida merasiminin aşamalarını, yani mühtedinin dininden üst düzey bir din adamı ile ebeveyni ya da en yakın akrabasının merasimde hazır bulunmaları gerektiğini tekrarlıyordu. Bu kişiler, yerel idare meclisi tarafından sıkı sıkı sorgulanmalıydı. Bir de, daha önce rastlanmayan bir koşul vardı: Mühtedi ile en yakın akrabası ayrı bir odaya yerleştirilmeli, akrabaya mühtediyi caydırma fırsatı tanınmalıydı. Bütün bunlardan sonra ve mühtedi hâlâ kendi isteği ve rızasıyla İslâmiyet'i kabul ettiğinde ısrarlıysa, merasim yerine getirilecekti. Bütün bu sürecin kaydedildiği bir mazbata meclisin Müslüman ve gayrimüslim üyelerince imzalanıp mühürlenecekti. Bir mühtedinin reşit olmadığı anlaşılırsa, ihtidada ısrarlı olsalar da, en yakın akrabasına teslim edilecekti. İradeye göre bu süreçte açıkça "asıl maksad, her tarafın eşkal ve şübühatını def etmek" (bütün tarafların her türlü şüphesini gidermek)ti.[87]

Bu ihtida vakalarının tamamında çocuklar ya da ergenler yer alır. Osmanlı Devleti'nin bir önceki yüzyılda rüşdüne ermemiş mühtedileri ele alışı ile buradaki genç mühtediler konusundaki tavrı arasında kayda değer bir zıtlık görülür. Eyal Ginio'nun 18. yüzyıl Selanik kadı sicillerine dayanan araştırmasına göre, din yetkilileri on yaşından büyük çocukların Müslümanlığı kabul edişine itiraz etmiyordu: "Genel olarak, kadı on yaşından büyük ergenlerin ihtidasını müzakere ederken anlaşıldığı kadarıyla din değiştirmenin ne an-

86 BOA YEE 31/18, 7 Muharrem 1276 / 6 Temmuz 1859, Adliye ve Mezahib Nezareti, tedavül edilecek irade.

87 *A.g.b.*

lama geldiğini tamamen kavradıklarını varsayıyordu. Reşit olmayan akıllı ergenler İslâmiyet'i benimseyebilir, ihtidaları soruşturmaya gerek kalmadan kabul görürdü."[88] Ayrıca, 18. yüzyılda ihtida sırasında mühtediden başka kişilerin hazır bulunması gibi bir sorun yoktu, zira ihtida "çocuğun velisinin izni olmadan da gerçekleştirilebilirdi, çünkü İslâmiyet'i seçmek çocuğun yararınaydı, dolayısıyla süreç, reşit olmayanların hukuken caiz olan hediye ya da sadaka alması gibi bir şey olarak görülüyordu."[89] Tanzimat Devleti'nin ortaya çıktığı tarihsel bağlam, gayrimüslimlerin yasal konumunu bir önceki yüzyılda hayal bile edilemeyecek derecede güçlendirmişti. Yine de, gerekli görülen hukuki teminat ile çocuklara İslâmiyet'in kabul ettirilmemesi konusunda art arda çıkarılan gizli iradeler birleştirildiğinde, burada ciddi toplumsal gerginliklerin söz konusu olduğu ve zorla ihtida vakalarının oldukça yaygın olduğu anlaşılır.

İhtida eyleminin meşru sayılması için mühtedinin buluğa ermiş olması gerekiyordu. Geleneksel uygulamalarda sadece "buluğ" tanımlaması varsa da, bu, tartışmaya açık bir durumdu.[90] Doğumların kaydedilmediği yıllarda, bir mühtedinin olgunlaşıp olgunlaşmadığı hakkındaki karar, yerel meclisin ya da kadının gözüyle gördüğüne göre verilirdi. Çocuğun rüşdüne ermediğine dair resmi evrak olsa bile, oradaki resmi görevli bazen ihtidanın gerçekleşmesine izin verebiliyordu. Nitekim Biga Kaymakamı 6 Nisan 1906'da Arpina adlı kız için kimlik kâğıtlarına göre rüşdüne ermemiş olsa bile, vücudunun "dayanıklı" göründüğüne (müteham-

88 Ginio, "Childhood,Mental Capacity and Conversion to Islam in the Ottoman State", s. 110.

89 *A.g.e.*, Ginio burada İbrahim el-Halebî'nin (ö. 1549) bir risalesine gönderme yapıyor: *Mecmaü'l-enhar bi-şerh mültakayi'l-ebhur*, c. 2, s. 11-19.

90 *A.g.e.*, Gino, İslâm hukukçuları için temel olanan "akıl yaşı-rüşd" olduğuna işaret ediyor, s. 99: "Buluğ fiziki değişime göre tanımlanabilirken, 'rüşd'ün ayrımı zordur, zira objektif ölçütler mevcut değildir."

mil) karar vermişti.[91] Din değiştirenin ailesi gibi ihtidaya itiraz edenler açısından rüşde erme yaşı çok önemli bir ölçüttü, çünkü eğer mühtedi İslâm dininde kalmakta ısrarlıysa, hukuken yapabilecekleri pek bir şey yoktu.

Mühtedinin yaşı kritik sorun olarak tekrar tekrar ortaya çıkıyor. Yanya'dan bildirilen bir vakada, bölge ileri gelenlerinden Süleyman b. İbrahim "on yaşındaki bir Rum çocuğu vaatlerle kandırarak Müslüman olmaya zorlamış"tı. Nikola adlı bu çocuk kadının huzuruna çıkarıldı, "din-i batılı terk ve İslâmiyet'i kabul ettiğini" bildirdi. Yerel meclis soruşturma açtı, Nikola kocabaşıların ve yerel desbotun önünde yalnızca İslâm dininde "nezafet ve revnak" (saflık/temizlik ve parlaklık) görüp beğendiği için ihtida ettiğini söyledi. Meclis çocuğun en azından on dört yaşında gösterdiğinin aşikâr olduğunu belirtse de, desbot doğru dürüst bir soruşturma yürütülüp yaşının saptanabilmesi için Nikola'nın İstanbul'a gönderilmesinde ısrarlıydı. Meclis bunu kabul etti, ama Nikola baskı ya da zorlama olduğunu reddettiğinden, serbest bırakılıp Süleyman Ağa'nın velayetine verilmesini istedi. Süleyman Ağa iki gün sonra gelip çocuğun kaçtığı haberini verdi.[92]

Vaka birkaç soruya yol açıyor. Birincisi, on beş (ya da on) yaşındaki, muhtemelen cahil bir köylü olan çocuk bir dinin "nezafet ve revnak"ının nasıl farkında olur? Başka vakalarda da görüldüğü gibi, "İslâm'ın saflığı beni çarptı" ya da "iki (ya da daha fazla) yıldır İslâm inancı bana çekici geliyordu" ya da "hidayete ermek saikasıyla ihtida etmek istiyorum" gibi kalıp cevapların verilişi, bu ibarelerin son derece kuşkulu bir ihtidaya yasallık perdahı katacak kalıplar olduğuna işa-

91 BOA DH.ID 63/38, 24 Mart 1332 / 6 Nisan 1906, Biga Kaymakamından Kal'a-i Sultani Mutasarrıfına.

92 BOA A.MKT 113/8, 26 Receb 1264 / 28 Haziran 1848, Yanya idare meclisi toplantısının, toplantıya katılan bütün üyelerince imzalanmış tutanağı.

ret ediyor. Özellikle bu vakada çocuğun "kaçtığı" haberi de kuşku uyandırıyor.[93]

En küçük yaş sorunu Hıristiyan patrikhaneleri ile Adliye ve Mezahib Nezareti arasında sürekli çatışma konusu olacaktı. Mesele 1879 Mayısı'nda yine su yüzüne çıktı; Rum Ortodoks Patrikhanesi ihtida edenler için kesin bir yaş sınırı konmasını istiyordu. Mesele Şura-yı Devlet'in önüne gelmiş, burada Patrikhane'nin isteğinin usule aykırı olduğu, çünkü kesin bir yaş belirlenmesinin din özgürlüğü hakkını ihlal edeceği kararına varılmıştı. Patrikhane, ihtidanın meşru olması için hazır bulunması gereken papazları göndermeyi reddederek buna karşılık verdi. Ermeni Patrikhanesi benzer bir tezkere göndererek yaş sınırının yirmi olmasında ısrar etmişti.[94] Bu yazışmada ilginç olan, Şura'nın normal olarak din özgürlüğü ilkesinde ısrar edecek olan patrikhanelerin kozunu ellerinden almasıydı; Şura, kesin bir yaş sınırı koymanın potansiyel mühtedinin din özgürlüğünü tehdit edeceğini belirterek meseleyi bütünüyle buluğun gözle saptanmasına bırakıyordu. Nüfus cüzdanlarının verilmeye başlanmasından sonra, Rum Patrikhanesi vaftiz belgesinin mühtedinin rüşdünü ispat etmediğini gösterecek tek belge olmasında ısrar etti, oysa Osmanlı yetkilileri bütün bu sorunlarda tek hukuki temelin Osmanlı nüfus cüzdanı (tezkere i Osmani) olduğunu belirtiyordu.[95] 1913 yılına gelin-

---

93 Benzer bir vaka örneği için bkz. BOA İrade Dahiliye 4627, 17 Şevval 1260 / 30 Ekim 1844. Yanina Kaymakamının Üsküp Valisine yazdığına göre, reşit olmayan iki Rum çocuğun ihtidaya zorlandığı bilgisi temelsizdi. Çocukların biri on beş, diğeri on sekiz yaşındaydı, ikisi de "akil"di ve "baliğ" olmuşlardı.

94 BOA YEE 31/18, Adliye ve Mezahib Nezareti'nin tezkeresi. Tezkere tarihsizdir, ama Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin cevabı 5 Cemaziyelahir 1296 / 30 Mayıs 1870 tarihini taşır.

95 BOA DH.HMŞ 13/47, 30 Teşrinisani 1327 / 12 Kasım 1911, Dahiliye Nezareti'nin mühtedilerin yaşının belirlenmesi konusundaki genel talimatı, no. 503, dosya 3.

diğinde, her iki cinsiyet için en küçük ihtida yaşı on beşten yirmiye yükseltilmişti.[96]

KADINLARIN İHTİDASI: TANZİMAT DEVLETİ'NİN SINANMASI

İhtida hikâyelerinin ve Tanzimat Devleti'yle ilişkisinin bir de toplumsal cinsiyet yönü vardır. İhtida aynı zamanda kadınların gündelik hayatta ayakta kalma mücadelesinin bir parçasıydı. Bütün gün sarhoş gezip beni döven bu adamdan nasıl kurtulurum? Sevdiğim, ama başka inançtan olan Ali'yle nasıl evlenirim? İhtida edersem çocuklarıma ne olur? Sevmediğim, babam yaştaki bu adamla görücü usulü evlenmekten nasıl kurtulurum? Şeriate göre, bir Müslüman kadın bir gayrimüslim erkekle evlenemez, ancak din erkek soyundan aktarıldığından, tersi mümkündür.[97] Hıristiyan ya da Yahudi kadınların boşanması imkânsız değilse bile, özellikle de koca razı olmazsa çok zor olduğu için, kadınlar bazen "otomatik boşanma" elde etmenin yolu olarak din değiştirip Müslüman oluyorlardı. Marc Baer'in çok yararlı çalışmasına göre, Yahudilerde "sadece koca boşanmaya hükmedebilirdi", eğer adam istemiyorsa kadının yapabileceği pek bir şey yoktu. Ayrıca, başka biriyle evlenmek üzere boşanmak yasaktı. Bu koşullarda, "İslâmiyet'i seçmek, bu kadınları zorla, görücü usulüyle yapılmış, ya da kötü gitmiş evliliklerden kurtarıyordu." Kocaya üç kez kendisinin de ihtida etmeyi isteyip istemediği sorulurdu, eğer hayır derse evlilik hükümsüz sayılırdı.[98] Bazı fakihler böylesi ihtidaları onaylamıyor,

96 BOA DH.HMŞ 13/49, 25 Mayıs 1329 / 7 Haziran 1913. Hariciye Nezareti no. 79107; DH.HMŞ 13/50, 3 Ağustos 1329 / 16 Ağustos 1913.

97 Reuben Lewy, "The Social Structure of Islam", *Orientalism: Early Sources*, Londra ve New York, 2004, s. 123.

98 Marc Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul", *Gender*

"hülle" olarak görüyorlardı; çoğu zaman kadının yan odada hazır bekleyen Müslüman bir müstakbel kocası olurdu.[99]

Böyle bir adımı atmanın kadınlar için özendirici olan bir başka yönü, İslâm hukukuna göre kadın ya da erkekten birinin Müslüman oluşuyla gerçekleşen boşanmada, Müslüman tarafın çocukların velayetini almasıydı, çünkü "çocuk ebeveynin hayırlısına" verilirdi.[100] Yüzyılın sonlarına doğru bu durum değişti. Belgelerde tekrar tekrar önümüze çıktığı gibi, bu konudaki resmi tavır, çocukların reşit olunca hangi dine mensup olacaklarını seçebilme hakkına sahip olduğuydu.[101]

Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa 1860'ta Rumeli'ye teftişe gönderilmişti; çünkü gayrimüslimlerin zorla ihtida ettirildiği ve başka yönlerden de kötü muamele gördüklerine dair şikâyetler devam ediyordu. Padişahtan sonra memleketteki en büyük yetkilinin bu teftişi, Tanzimat Devleti'nin reayanın şikâyetlerini ne kadar ciddiye aldığının göstergesiydi.[102] Meclis-i Kebir-i Eyalet-i Niş duruşmalara baş-

---

and History 16 (2004), s. 425-58. Ayrıca bkz. Ahmed Shukri, *Mohammedan Law of Marriage and Divorce*, New York, 1966.

99 Rudolph Peters ve Gert J. J. De Vries, "Apostasy in Islam", *Die Welt des Islams* 17 (1975), s. 1-4, 1-25, özellikle s. 9: "Sadece Maliki ve Hanefi mezheplerinde evlilik bağından kurtulmak istediği için din değiştiren bir kadınla ilgili hükümler vardır; irtidadın cezai sonuçları olmadığı, mürtedlere toplumda kötü gözle bakılmadığı ülkelerde, bu hukuk hilesine hâlâ başvurulmaktadır." Kopt yasalarına göre Kopt kadınlar Müslüman erkeklerle evlenemediği için Hıristiyan kanlarını boşamak için Müslümanlığı kabul eden Hıristiyan Kopt erkeklerle ilgili harika bir çalışma için bkz. Mohamed Afifi, "Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts", Amira El Azhary Sonbol (ed.), *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, NY, 1996, s. 202-15.

100 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, c. 4, İstanbul, 1949, s. 22.

101 BOA DH.MKT 431/68, 28 Rebiyülevvel 1313 / 19 Eylül 1895, Adliye ve Mezahib Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne; BOA DH.MKT 571/68, 16 Ağustos 1901 / 29 Ağustos 1901, Bâbıâli, Dahiliye Nezareti'nden Adliye ve Mezahib Nezareti'ne.

102 Yonca Köksal ve Davut Erkan, *Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın Rumeli Teftişi*, İstanbul, 2007. Bu, Sadrazamın riyasetindeki çeşitli soruşturma

ladı. On dört kadın ve ilgili tanıklar mahkemeye çağrılmıştı. Biri dışında bütün kadınlar kendi özgür iradeleri ve rızalarıyla ihtida edip Müslüman erkeklerle evlendiklerini söylediler. İhtida tarihleri soruşturma tarihi öncesinde bir ile on altı yıl arasında değişiyordu.[103] Kimi kadınlar samimi olduklarını gayet açık ve seçik belirtmişe benziyor. Biri, "Beni kim Müslüman olmaya zorlayabilir, elbette kendi özgür irademle ihtida ettim" demişti. Bir diğeri, "Elbette kendi özgür irademizle Müslüman olduk, insanı dinini değiştirmeye kim zorlayabilir? Huzurumuzu kaçırıyorsunuz" diyordu. Sesindeki coşku, "ileri derecede gebe oluşuna ve mahkemeye çıkmasının çok güç oluşuna" bağlanmış, dolayısıyla kimse sözlerine "içerlememişti."[104] İstanka adlı bir kadın zorla ihtida ettirildiğini söyledi. İstanka Leskofça kazası idare mahkemesinde ihtida ettirilmişti. Kadın Leskofça mahkemesinin önce onu reddettiğini, ancak birkaç kere gidip geldikten sonra ihtida edebildiğini belirtti. Leskofça kazası mahkemesinin üyeleri Niş'teki sorgu mahkemesine çağrıldılar. Orada, metropolit vekili ve Leskofça'nın en büyük dini yetkilisi papaz Mito, huzurlarına çıkan bütün Hıristiyan kızların kendi özgür iradeleri ve rızalarıyla ihtida ettiklerini söylediklerini bildirdi; hiçbir vakada zor kullanıldığını duymamıştı.[105] Sonunda İstanka zorlandığı hikâyesini uydurduğunu itiraf etti, "çünkü kocasından bezmişti, ailesine geri dönmek istiyordu" ve eski inancına (Hıristiyanlık) dönmeye kararlıydı. Mehmed Emin Paşa tutanaklarının bu kısmında hem kocaları ile akrabalarının yanında, hem de ayrı sorgulanan on üç kadından hepsinin "Kim insanı dininden dönmeye zorlayabilir?" dedikleri belirtiliyor. Dolayısıyla mahkeme çeşitli zorla ihti-

komisyonlarının tutanaklarına dayanan arşiv belgelerinden oluşan çok yararlı bir kitaptır.

103 *A.g.e.*

104 *A.g.e.*, s. 436.

105 *A.g.e.*, s. 435.

da etme haberlerinin dayanağı olmadığı sonucuna varmıştı. "Meclis-i Kebir'in en saygın ve en yaşlı üyesi", Eşer Efendi adlı bir Yahudi, "tamamen tarafsız bir tarzda, civarda dinini değiştirmeye zorlanan hiç kimseyi duymadığını söyleyince, diğer bütün üyeler oy birliğiyle onunla hemfikir oldular."[106]

İRTİDAD

İhtida vakalarının çoğu aynı zamanda daha sonraki irtidad vakalarını oluşturmuştu. Genellikle inanıldığı üzere İslâm'dan dönmek ölüm cezasını gerektiriyordu. Kur'an'da bu ceza yer almaz, ama İslâm fıkhının kabul ve tasdik edilmiş bir parçasıdır. Türkiye'nin önde gelen fıkıh uzmanlarından Ömer Nasuhi Bilmen'in 1949'da ve 1955'te yayınlanan standart modern başvuru kitabında bile ölüm cezası standart prosedürdür:

> İrtidad eden bir erkek İslâm cemaatine karşı muharib bir vaziyetde bulunmuş haiz olduğu ismeti şahsiyesinin sukutuna sebebiyet vermiştir. Böyle bir muharibin katli ise meşrudur...

Kullanılan dil bile duygusal ve kışkırtıcıdır:

> Binaenaleyh hakiki bir din olan İslâmiyet'in mehasin ve mealini anlamış olması iktiza eden bir müslimin bilahare bu gayeye muhalif hareket etmesi, hem kendinin hem de ammenin menafiine münafi ahenki umumiyeyi ... ihlale badi olacağından hakkında böyle bir ceza müstelzim olur. Selameti umumiye için böyle bir cezanın vücudüne ihtiyaç vardır.[107]

---

106 *A.g.e.*, s. 436-437.

107 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, s. 14. Ömer Nasuhi Bilmen'in mesleki hayatı hem son dönem Osmanlı İmparatorluğu hem erken dönem Cumhuriyet'i kapsadığı için kendisinin iki dönemin de

Mürted içimizdeki düşmandır; Bilmen'e göre, "...İrtidad edecek bir ferdden mensub olduğu İslâm cemiyeti teneffür edeceği (nefret edeceği) gibi kendi ailesi akribası da teneffür edecektir.. Böyle bir şahıs, Müslümanların ahval ve esrarına vakıf olabileceğinden bunun İslâm cemiyeti aleyhine casuslukta bulunması da pek melhuzdur."[108]

Modern bir başvuru çalışmasındaki böylesi katı bir dille karşılaştırıldığında, 19. yüzyılın resmi uygulamaları çok daha hoşgörülüydü. Gördüğümüz gibi, resmi politikaya göre İslâm'dan dönenlerin idam edilmesine dair eski dini uygulama artık yürürlükte değildi. Ne var ki 1856 Islahat Fermanı'ndan hemen önceki günlerde, fiili prosedürün ne olması gerektiği konusu belirsizdi. Resmi ağızlar din özgürlüğüne dair güvence veriyorduysa da, irtidad nüfusun genelinde toplumun tüylerini diken diken eden bir konuydu.

Bazı ihtida ve irtidad vakaları devlet görevlileri arasında kozların paylaşılmasına vesile teşkil etmekteydi; biri diğerini doğru prosedürü uygulamadığı için suçlayabiliyordu. Böyle bir vaka, 19 Haziran 1848'de, Tekfurdağı livasının Gelibolu kazasında ortaya çıkmıştı.[109] Aşdrenuz oğlu 12 yaşındaki Fratendi ihtida etmek istediğini bildirdi. Ustası Hafız Mahmud onu kadı mahkemesine çıkardı; çocuk orada, birçok tanığın huzurunda, ihtidaya zorlanmadığını, iki yıldır salaha erişmek arzusunda olduğunu söyledi. Hafız Mahmud'un topraklarında ortakçı olan babası, Mahmud'un ço-

---

bu konudaki görüşlerini yansıttığı düşünülebilir. 14 Şubat 1926'da İstanbul Müftülüğü müsevvidliği, 16 Haziran 1943'te İstanbul Müftülüğü görevlerini sürdürmüştür. 30 Haziran 1960 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına atanmış ancak bir yılını doldurmadan 6 Nisan 1961'de emekliye ayrılmıştır. Bkz. ISAM web anasayfası.

108 *A.g.e.*, s. 15.

109 BOA A.MKT 113/39, 17 Receb 1264 / 19 Haziran 1848, Tekfurdağı Livası muhassılı Şakir Bey'den Bâbıâli'ye. Naib Hüseyin Efendi'nin Şeyhülislâm katına mektubu. Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatinden 120 kişinin imzaladığı arzuhal.

cuğu ihtidaya zorladığını iddia ederek Rum metropolitten durumu yetkililere bildirmesini istedi. Çocuk kadı naibi ile mûdi Ahmed Münib Bey arasında ihtilaf konusu olmuştu. Her iki taraf bir diğerini yanlış davranmakla suçluyordu; bir ara mûdi bildiği kadarıyla çocuğun Müslüman olmadığını açıkça söyledi; çocuğu Hafız Mahmud'a vermeyi reddetti ve kendi evine götürdü. Burada ilginç olan, yerel Hıristiyan (Rum ve Ermeni) ve Yahudi cemaati liderlerinin bir arzuhal hazırlaması ve bu cemaatlerden 102 kişinin arzuhali imzalayıp mühürlemesidir; arzuhalde Tekfurdağı valisine Ahmed Münib Bey'in cemaatlerinde çok sevilen biri kişi olduğunu belirtirler.[110]

Bu belgenin önemli yanı, Ahmed Münib Bey'in gayrimüslimler tarafından Müslümanları ve gayrimüslimleri eşit biçimde koruduğunu ilan eden yeni düzenin ölçütlerine göre övülmesidir.

Çoğu vakada anlaşılan önemli olan zevahiri kurtarmaktı. Bir yandan, mühtedinin İstanbul'a gönderilmesiyle ait olduğu gayrimüslim cemaat bir dereceye kadar sakinleştirilmiş oluyordu. Öte yandan, özellikle mühtedinin mürted olabileceği ya da zaten mürted olduğu ihtilaflı vakalarda, aynı çözüm Müslüman cemaati de sakinleştiriyordu; artık Müslümanlar din kurallarına açıkça ve saygısızca karşı gelen kişinin varlığına tahammül etmek zorunda kalmıyorlardı.

En azından bir vakada, devletin resmi politikası "görmezden gelin" diye anlatılabilecek açık seçik bir talimatla ifade edilmişti. Rumeli ordusu müşiri Reşid Paşa'ya, 30 Ekim 1844'te, Noveberde bölgesindeki mürtedlerle ilgili ne yapması gerektiğine dair başvurusuna cevap olarak, bu gibi "madde-i mekruhe"de şikâyet konusu kişilerin yerel kadı mahkemesine resmen çıkartılmadan İstanbul'a gönderilmesi talimatı verilmişti. Esas olarak, mürtedler gürültüsüz pa-

110 *A.g.b.*

tırtısız kendi bölgelerinden başka yerlere gönderilmeliydi, çünkü vaka mahkemeye götürüldüğünde, İstanbul'a gönderilecekler, o zaman yabancı elçilikler durumdan haberdar olacak, bu da yararsız dedikodulara yol açacaktı. Dolayısıyla mürtedler hapishaneye konmalıydı; bir süre sonra, ortalık sakinleştiğinde, hemen "hapishaneden firar etmişcesine hakimane def'leri" sağlanacaktı. İkinci bir seçenek olarak, yanlarına katılan biriyle İstanbul'a doğru yola çıkarılacak, ama "esna-yı rahda bir tarafa savuşturulmak"ları icap edecekti.[111]

Mürtedler bütün taraflar için utanç konusu olmuşa benziyor. 12 Mart 1845'te Bursa vilayeti bir Ermeni kadının "kendi rızasıyla" ihtida ettiğini, daha sonra annesi ve cemaatinin kandırmasıyla sözünden dönüp Hıristiyan olduğunu belirttiğini bildirmişti. Yerel yetkililer kadının "aklının pek de yerinde olmadığına" karar verince durum çözüme kavuşmuş, kadın İstanbul'a gönderilmişti.[112]

Tipik bir vaka 10 Şubat 1853'te Tekfurdağı'ndan bildirildi. Bir Rum kadın İslâmiyet'i kabul etmiş, sonra yerel meclisin huzurunda Hıristiyan olduğunu belirtmişti. Yerel kocabaşının ikametgâhında kalıyordu, ama kadının Müslüman olduğunu iddia eden Müslüman bir güruh tarafından kaçırılmıştı. Patrikhane durumu Bâbıâli'ye şikâyet etmiş, kadının "sorgulanmak" üzere İstanbul'a getirilmesini talep etmişti.[113]

20. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı Devleti'nin irtidad konusundaki resmi konumu açığa kavuşmuştu. Mürtedlerin

111 BOA İrade Dahiliye 4627, 17 Şevval 1260 / 30 Ekim 1844, Bâbıâli'den Rumeli Müşiri Reşid Paşa'ya. Burada kullanılan sözlerin büyük ihtimalle söz konusu mürtedlerin yolda öldürülmesi anlamına gelmediği açıktır. Bir sonraki bölümde görüleceği gibi, yabancı devletler ve mürtedin cemaati bu kişinin başına ne geldiğini yakından takip ediyordu.

112 BOA A.MKT 37/51, 14 Rebiyülevvel 1262 / 12 Mart 1845, Bursa vilayetinden Bâbıâli'ye.

113 BOA HR.MKT 56/65, 26 Cemaziyelevvel 1269 / 8 Mart 1853, Rum Ortodoks Patriği'nden Bâbıâli'ye.

resmen idamı artık geçmişte kalmış, irtidad vakaları da bürokrasinin rutin işleri arasına girmişti. 30 Mart 1910'da Ankara vilayetinden Agop kızı Ermeni Katolik Lisa altı yıl önce İslâmiyet'i kabul ettiğini, ama şimdi eski inancına dönmek istediğini belirtmişti. Patrikhane'nin kapı kethüdası papaz Andon'un huzurunda eski inancına dönmek istediğini ve bunu kendi rızasıyla ve vicdanıyla kimseden baskı görmeden söylediğini, Asıl adının Elizabet, babasının adının Agop olduğunu belirtmişti. Ankara vilayetine serbest bırakılması talimatı verildi.

Sonuçta, Elizabet nezaretten bir Katolik olarak serbest bırakılmıştı. Görevli zaptiye memuru ile Patrikhane temsilcisinin imzaladığı yazılı ifadesi acıklı sözlerle son bulur: "Ümmi olduğundan imzalayamadı."[114]

SONUÇ

Rev. Edwin Munsell Bliss gibi dinine sonuna kadar sadık ve hiç de Osmanlı dostu olmayan biri bile şu itirafta bulunuyordu:

> Abdülmecid'in geri kalan saltanat yıllarında ve Abdülaziz'in saltanatında (1861-1876) imparatorluğun tamamındaki Hıristiyanların koşulları genellikle düzeldi. Durum çoğunlukla herhangi bir dönemdekinden çok daha iyiydi... Her şey hesaba katıldığında, Hıristiyanların durumu II. Abdülhamid 1876'da tahta çıktığında, Osmanlı hanedanının kuruluşundan beri herhangi bir zamanda olmadığı kadar iyiydi.[115]

---

114 BOA DH.EUM.THR 30/78, 17 Mart 1326 / 30 Mart 1910, Adliye ve Mezahib Nezareti'nden Zaptiye Müşirliği'ne yazılı ifade polis memuru Zakreb Macit ve papaz Andon tarafından imzalanmıştır.

115 Edward Munsell Bliss, *Turkey and the Armenian Atrocities, The Reign of Terror: From Tatar Huts to Constantinople Palaces*, Philadelphia, 1896, s. 279.

Sultan Abdülaziz 1863 baharında İzmir'i ziyaret ettiğinde, o zamana kadar görülenin tersine, bazı önde gelen Hıristiyanların evlerinde yemek yedi. Britanya konsolosu şöyle diyordu: "Emperyal majestelerinin Hıristiyan evlerine ziyarete gidip yemek yemesi, sanırım eski sultanlar zamanında hiç işitilmemiş bir şeydir." Ama padişah önce Müslüman ileri gelenlerin evlerine gitmediğinden, konsolosa göre, "[şehrin] Müslüman sakinleri kendilerini ihmal edilmiş hissediyorlar"dı.[116]

Tanzimat Devleti'nin doruğu, Tanzimat döneminin devlerinden Midhat Paşa'nın eseri olarak görülen 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'dir.[117] Bizim açımızdan, bu anayasanın en önemli maddesi, Madde 11'dir:

> Devleti Osmaniyenin dini İslâmdır. Bu esası vikaye ile beraber asayiş-i halkı ve âdâb-ı umumiyeyi ihlal etmemek şartiyle memalik-i Osmaniyede maruf olan bilcümle edyanın serbesti-i icrası ve cemaat-ı muhtelifeye verilmiş olan imtiyazat-ı mezhebiyenin kemakân cereyanı devletin taht-ı himayetindedir.[118]

Tanzimat Devleti 1878 Berlin Antlaşması'yla sona erdi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nı sona erdiren bu antlaşma,

---

116 Gerasimos Augustinos, *The Greeks of Asia Minor*, Londra, 1992, s. 197.

117 Midhat Paşa ile Reşid, Ali, Fuad ve Cevdet paşalar Tanzimat Devleti'nin esas fikir babalarındandır. Midhat Paşa konusunda bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul, 1982, c. 1, s. 315-415. Midhat Paşa 1822'de Rusçuk'ta doğmuştu. Vidin, Silistre ve Niş vilayetlerinde görece adem-i merkeziyet uygulamasının verimliliğini gözler önüne serecek bir pilot proje olan Tuna Vilayeti'ndeki görevi süresince (1863) yaptığı taşra reformlarıyla ünlüdür. Aynı şekilde, paşanın Bağdad valiliği modern yönetim modeli olarak görülmüştü. 1872 ve 1876'da iki kere sadrazam oldu. 1876 Kanun-ı Esasi'sinin ardındaki itici güç olarak görülür. Midhat Paşa daha sonra onu otoritesine karşı bir tehlike olarak gören Sultan Abdülhamid'in gözünden, sonra da iktidardan düştü. Bugün bile, Midhat Paşa cumhuriyet tarihyazımında iyi gözle görülen birkaç geç Osmanlı devlet adamından biridir.

118 Kanun-ı Esasi 1876. *Düstur*, I. Tertip, c. 4.

Balkanlar'daki topraklarının büyük bölümünü kaybettiğinden, Osmanlı İmparatorluğu için bir felaket olmuştu. Doğu Anadolu'da Kars ve Ardahan vilayetleri Rusya'ya verilmişti. İmparatorluk topraklarının beşte ikisini, nüfusunun beşte birini kaybetti.[119] Denebilir ki Osmanlı İmparatorluğu, kuruluşundan beri ilk kez Müslümanların çoğunlukta olduğu bir imparatorluk haline gelmişti.

Tanzimat Devleti'nin başarılı mı, yoksa başarısız mı olduğu konusundaki tartışmalar hâlâ devam ediyor. Şükrü Hanioğlu dikkate değer bir makalesinde, Tanzimat'ın gayrimüslimlerin taleplerine yanıt olma bakımından tam anlamıyla başarısız olmadığını gözlemliyor: "... [19.] asrın başında sarı pabuç giyebilmek için fermana ihtiyaç duyan gayrimüslimlerin asrın ikinci yarısında sefir, vali olabildiği bir yapının te'sisi bunun belirgin misâlleridir." Ancak, diye ekliyor Hanioğlu, "merkezin meseleleri kavramadaki ağırlığı ... siyaset üretmekteki atâleti" yüzünden milliyetçi ayrılıkçı hareketler radikalleşmişti.[120]

Frederick Anscombe'un yakın tarihli bir makalesi, Tanzimat'ın "hedef kitlesinin doğru tanımlanması" konusunda burada savunduğum görüşe taban tabana zıt görüştedir. Anscombe şöyle der: "Daha sonra Batılılaşma olarak görülen Tanzimat reformları, laiklik bir yana, Avrupalılaşmayı öne çıkararak öncelikle Hıristiyan tebaayı ya da dış güçleri memnun etmek üzere tasarlanmamıştı. Reform temelde Müslümanlar tarafından, Müslümanlar için biçimlendirilmişti."[121] Eğer bu doğru idiyse, o zaman bazı Müslümanlar, özellikle

---

119 Stanford J. Shaw ve Ezer Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, New York ve Melbourne, 1977, c. 2, s. 191.

120 Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı çöküşü ve günümüz Kürt sorunu", *Zaman*, 22-23 Kasım 2007. Hanioğlu, *Zaman* gazetesinin görüşlerine pek de uymayan bu yazısında, Osmanlı tarihinin son yüzyılının mükemmel bir eskizini sunar.

121 Frederick F. Anscombe, "Islam and the Age of Ottoman Reform", *Past and Present*, 211 (2010), s. 160-89.

de Tanzimat'ı başat konumlarına tehdit olarak görenler, durumu kesinlikle anlayamamış olmalılar. Anscombe'un görüşü tarihe damgasının vuran gri alanları ihmal eder; Tanzimat "Müslümanlar" tarafından yapılmıştır, doğru, ama kimin için? Ve bu Müslümanlar kimlerdir? Cevdet Paşa gibi muhafazakâr bir İslâm hukukçusu "Tanzimat-ı Hayriyye"yi desteklerken sokaktaki adam sonun başlangıcı olarak görebiliyordu. Şeyhülislâm (ya da Anscombe'un ilginç bir biçimde söz ettiği gibi "Baş Müftü") Arif Hikmet Efendi, adı bilinmeyen bir Hıristiyan kızın katilini bulmayı "Devlet-i Âli'nin namusu" olarak görebiliyordu.

Ben, Memalik-i Mahrusa'nın en yüce gücünün bazen önemsiz mezhep çatışmalarından ya da çözülebilir vergi meselelerinden yola çıkarak verdiği açık ve anlaşılır garantilerin Tanzimat Devleti'nin siyasi atmosferine dair ilginç ipuçları sunduğunu savunuyorum. Aynı zamanda zamanın ruhunun sadece durmadan tekrarlanan sıkıcı "dış baskılar" kategorisiyle açıklanamayacağına da kesinlikle inanıyorum. Kırım Savaşı ve dolayısıyla iflas etmiş bir hazineyi finanse etme ve Rusya'ya karşı sürekli destek ihtiyacı nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'nun Fransa ve Britanya'ya sıkı sıkıya bağlı olduğu hesaba katıldığında bile, Osmanlı eliti, itilip kakılsalar ve sildirilseler dahi, daima nihai siyasi yetkili olmayı sürdürmüşlerdi.

Yabancı müdahale elbette vardı, ama belgelerin daha dikkatle incelenmesi bizi bir başka yöne de sevk eder; doğru ve uygun olanın hukukun egemenliği olduğuna dair bir anlayışın, Osmanlı topraklarında karar verenler ve uygulayanlar arasında kök saldığını gösteren bir yöndür bu. "İcabat-ı asriyyeye [yüzyılın gereklerine] göre hareket" ve "insilab-ı emniyet-i reaya" [reayanın güvenliğini ortadan kaldıran] hareketlerden kaçınma gibi basmakalıp sözler sloganlaşmıştı. Arif Hikmet Efendi'ninki gibi sözler, herhangi bir yaban-

cı elçinin duyması için değil, sadece sadrazam için söylendiğinden, çok daha çarpıcıdır. Çoğu zaman yabancı müdahalenin sonucu olarak ortaya çıktığı sanılan birçok değer ve ilke, aslında bu toprakların mahsulüydü ve nüfusun çoğunluğu tarafından olmasa bile yönetici elit tarafından içselleştirilmişti. Osmanlı merkez yönetimi uygulamakta olduğu reformların Müslüman nüfusça hiç de beğenilmediğini, bu kesimin nüfusun başat unsuru olarak konumlarını tehdit altında hissettiklerini elbette biliyordu. Mürtedlerin idam edilmemesi, ama bunun her yerde ve herkese ilan edilmemesi hakkındaki iradenin ardında işte bu mantık yatıyordu. Çocukların ihtidadan vazgeçirilmesine dair "irade-i hafiyye" vardı. Daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, Tanzimat Devleti'nin bir başka özelliği, her ihtida ve/veya irtidad vakasının, ne kadar önemsiz olursa olsun, devletin en yüksek mevkilerine kadar ulaşması, sadrazamın, hatta padişahın önüne gelebilmesiydi; oysa eskiden bu vakalar yerel meclislerde çözülüyordu. Tanzimat Fermanı'ndan Islahat Fermanı'na kadar uzanan ve 1876'da Kanun-ı Esasi'nin ilanıyla sona eren zaman diliminde, Osmanlı topraklarında hukukun egemenliği ilkesinden farksız bir anlayışın yerleştiğine, dengelerde kritik bir kaymanın ortaya çıktığına tanık oluyoruz. Bu bağlamda, ihtida ve irtidad meseleleri Osmanlı Devleti'nin hükümranlığını koruma ve gitgide tehlikeli bir hale gelen dünya siyaset arenasında siyasi bir aktör olarak kalma mücadelesinin savaş alanını oluşturmuştu.

Bundan sonraki bölümde, 1843'te bir Osmanlı Ermeni tebaanın İslâmiyet'i kabul edişi, sonra mürted oluşu, sonunda idam edilişiyle ortaya çıkan diplomatik kriz tartışılacak. Mesele, kamusal alanda büyük bir anlaşmazlık konusu olmuştu. İslâm'dan dönmenin çok uzun zamandır kabul görmüş cezası ölüm olsa da, bu geleneksel cezayı uygulamak Tanzimat'ın garanti altına aldığı yeni özgürlüklere artık doğrudan

ters düşmekteydi. Bu "irtidad krizi" Osmanlı'nın geç döneminde iç ve dış politikanın üst üste binişinin çok iyi bir örneğidir. Bu dönemde Bâbıâli yabancı devlet elçilerinin şiddetli baskısı altındaydı; özellikle de zorba ve küstah Britanya elçisi Stratford Canning vakayı büyük yankı uyandıran bir mesele haline getirmiş ve Bâbıâli'deki nüfuzunu güçlendirmek için kullanmıştı.

İKİNCİ BÖLÜM

DİPLOMASİDE İHTİDA KRİZİ

> Işık barbarlığın düşmanıdır. Aydınlanan, Hıristiyan uygarlığının ilkelerine gözünü açan Türkler, artık Türk kalamaz ve "Doğu Sorunu" çözülmüş olur. Ama bütün çözüm yolları arasında en zoru budur.
>
> – ALEXANDER RANGAVIS, *Greece: Her Progress and Present Position*[1]

BİR DİPLOMASİ SORUNU OLARAK İHTİDA VE İRTİDAD

19. yüzyıl sonlarında, belki de başka hiçbir konu ihtida ve irtidad kadar siyasi anlamla yüklü değildi. Günümüzün Balkanlar ve Ortadoğu'sunun büyük bölümünü kapsayan coğrafi alanda, bir yanda "Beyaz Adamın Yükü" (*The White Man's Burden*) ve "Uygarlaştırma Misyonu" (*mission civilizatrice*) düşünceleriyle aşılanmış "Düvel-i Muazzama Kulübü", diğer yanda, bölgede Hıristiyan olmayan tek güç, Osmanlı İmparatorluğu vardı. Kuşkusuz, bu karşı karşıya duruşta daha zayıf taraf Osmanlı İmparatorluğu'ydu. 19. yüz-

1 Alıntılayan: Gerasimos Augustinos, *The Greeks in Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent, Ohio ve Londra, 1992, s. 197 [*Küçük Asya Rumları*, çev. Devrim Evci, Ankara, 2013]. Alexander Rangavis, 1860'larda Yunanistan'daki Amerikan elçisiydi.

yılın bildiğimiz "nüfuz alanları" oyunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslim tebaasının bedenleri üzerinde oynanıyordu: Avusturya, Balkanlar'a egemendi; Britanya, Yunanlıları, Ermenileri ve yeni küçük Protestan cemaatini koruyordu; Rusya herhangi bir Kafkaslı hakkında söz sahibi olduğunu iddia ediyordu; Fransa ise imparatorluktaki bütün Katolikleri, özellikle de Lübnan'daki Marunileri koruyordu.

Batılı güçlerin muzaffer tavrının vardığı doruğun kusursuz bir örneği, tabii ki Lord Cromer gibi İngiltere'nin üstünlüğünü varsayan biriydi: "İslâm dinini benimsemiş birçok eğitimli centilmen bulunsa da, bu dinin özünden kopmadan uygarlığı benimseyebileceği hâlâ kanıtlanmamış bir olgudur."[2] Emperyalizm ve sömürgeciliğin doruk noktasında, "Afrika'nın yağmalanması"nın, Çin ve Japonya'nın "açılması"nın gerçekleştiği bir sırada söylenen bu sözler sembolik bir değer taşır. Dünyanın tüm imparatorluklarında hükümranlık Hıristiyanların elindeydi, milyonlarca Müslümanı yöneten onlardı. Osmanlı Devleti bu güç ilişkisinin alt üst olduğu tek vakaydı; bütün Müslümanların Halifesi aynı zamanda milyonlarca Hıristiyanın padişahıydı. Bu, gitgide aykırı bir durum gibi görülmeye başlamıştı.[3] Osmanlı İmparatorluğu "süresi dolmuş ... günleri sayılı" bir imparatorluk olarak görülüyordu.[4] Sömürge devletlerinin sömürge halkına zulmetmesi, emperyalizmin bir parçası olarak kabul edilirdi, "buna karşılık Müslüman zulmü, sözüm ona kasıt-

2 The Earl of Cromer, *Modern Egypt*, Londra, 1911, s. 584.

3 Sir G. Campbell, Parlamento Üyesi, "The Races, Religion and Institutions of Turkey", *The Eastern Question Association: Papers on the Eastern Question*, no. 4, Londra, 1877, s. 20: "Aşağı düzeyde bir dine bağlı, az nüfuslu, aşağı düzeyde zekâlı, iktisadın aşağı düzeylerinde dolaşan, aşağı düzeyde bir ırk, Avrupa parasıyla donanmış büyük bir ordu ve donanmanın yardımıyla geniş toprakları yönetiyor; Muhammed'in dinine bağlı zaptiye ve hükümetin silahlandırdığı Müslüman bir nüfus, Hıristiyanları bastırmak için bir garnizon kurmuş."

4 Eric Hobsbawm, *The Age of Empire*, Londra, 1987, s. 17, 23 [*İmparatorluk Çağı*, çev. Vedat Aslan, Ankara, 2005].

lıydı, içkindi, tipikti ve yobazlık çağını yansıtıyordu."[5] Resim 11'in (s. 20) yansıttığı tavır da budur. Göze çarpan büyüklükte bir "Kur'an'ın" önünde diz çökmek zorunda bırakılan talihsiz bir Hıristiyan kasten abartılı biçimde betimlenirken, adamın başında bekleyen ağlaşan kadınlar (içlerinden birinin saçına, ana fikri doğru anlamamızı sağlama bağlamak için irice bir haç takılmıştır) onu çekip almaya uğraşmakta, bir papaz çaresiz bir biçimde izlemekte ve arka planda atlı "başıbozuklar" pala çalmaktadırlar. Bu, Hıristiyan gözüyle İslâm dünyasının tipik bir tasviridir.[6]

Bu bağlamda, herhangi bir kişinin, görünüşte can çekişen bir devletin dinine geçmek istemesinin nedenini anlamak zordu. Bu kitabın başlıca aktörlerinden biri olan Britanya'nın Bâbıâli elçisi Sir Stratford Canning, hiç tereddüt etmeden duruşunu belirtmişti. Canning için bu bir uygarlık meselesiydi; artık Avrupa'daki Hıristiyanlar güçlenmişti, Osmanlı İmparatorluğu ise zayıftı, Avrupa'nın üzerine düşen, ihtida ve irtidad meselesini daha sıkı ele almaktı:

> Hıristiyanlığın önde gelen devletleri, Muhammed'in dinini benimseyen Bâbıâli'nin yabancılara tepeden bakan tavrına daha önce direnemedi. Ancak şimdi şunu söyleyebilmemiz gerekir, Hıristiyan Avrupa'nın son zamanlarda elde ettiği güç, beraberinde bir görev, bir ahlâkî sorumluluk da getirmiştir.[7]

Canning, anılarında muzaffer tavrını örtbas etme gereğini duymaz bile:

---

5 Ussama Makdisi, *Artillary of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, Ithaca ve Londra, 2008, s. 68.

6 İllüstrasyon: Charles Summer, *White Slavery in the Barbary States 1853* içinde, Boston, 1853. Bu resim için Irvin Cemil Schick'e ve kitabın İngilizce baskısının kapak tasarımını yapan Emre Yalçın'a çok teşekkür ederim.

7 Turgut Subaşı, "The Apostasy Question in the Context of Anglo-Ottoman Relations", *Middle Eastern Studies* 38 (2002), s. 234.

> Uygarlığın dini olan Hıristiyanlığın etkisi karşısında Kur'an'ın despotizmi açıkça geri çekiliyor. ... Türk İmparatorluğu belli ki dağılmaya doğru hızla ilerliyor ve kalan sayılı günlerinde Hıristiyan uygarlığına yaklaşmak onu bir arada tutacak tek şeydir.[8]

İLK ÇATIŞMA: 1843 İRTİDAD KRİZİ

İrtidad krizi denen olayı tetikleyen, Avakim adlı İstanbullu bir Ermeninin 11 Mart 1842 tarihinde İslâm dinine geçmesi ve Mehmet adını almasıydı. Bu kişi daha sonra iş için Suriye'ye gitmiş, orada yeniden Hıristiyan olmuştu. 1843'te Ermeni kimliğiyle İstanbul'a dönünce, birileri onu tanımış ve bir mürted olduğunu yetkililere ihbar etmişti. Mahkemesi, eski kuşak ile Mustafa Reşid Paşa'nın başını çektiği genç, reformcu, yeni kadrolar arasında bir bilek güreşine dönüştü. Müsabakayı eski kuşak kazandı ve 23 Ağustos 1843'te Avakim ya da öteki adıyla Mehmet, halk önünde kafası kesilerek idam edildi, kesik başı teşhir edildi ve bütün bunlar Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin yeni bir şafağın doğduğunu müjdelemesinden yalnızca üç yıl sonra oldu.[9] İdamın ardından İstanbul duvarlarına yapıştırılan yaftalarda şöyle yazıyordu:

> Yoghia oğlu ayakkabıcı Hovagim, geçen yıl Muharrem ayının başlarında İslâm dinini kabul etmiş, kendisine Mehmet adı verilmişti. Ancak sonra inancını inkâr edip mürted olmuştur. Müslümanlığa avdet davetini defalarca reddetmesi üzerine, ba fetva idam edilmiştir.[10]

---

8 Stanley Lane-Poole, *The Life of the Right Honourable Stratford Canning, Viscount Stratford de Redcliffe, From His Memoirs and Private and Official Papers*, Londra, 1888, c. 2, s. 78.

9 "Mürted meselesi" denen konunun ayrıntıları hakkında Selahittin Özçelik'in "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu bir Tehir (Mürted Maddesi)", *OTAM* 11 (2000), s. 347-438.

10 George Young, *Corps de Droit Ottoman*, c. 2, Oxford, 1905, s. 11, n. 4.

Osmanlı hükümetini aşağılamak için bundan iyi fırsat bulunamazdı; Canning kendini gösterdi. Asıl amacı, sultanın mürtedlerin idamını buyuran yasayı kaldırmasıydı ama Dışişleri Bakanı Lord Aberdeen geri adım attı ve Canning'e yasanın kaldırılmasında ısrar etmemesi, yalnızca uygulanmamasını istemekle yetinmesi talimatını verdi. Toplanan ulema, konunun Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine karışmak anlamına geldiğine ve kabul edilmesinin mümkün olmadığına karar verdi. Bu noktada Osmanlılar kendi dinleri hakkında Britanya elçisinin nutuk atması utancına katlanmak zorunda kaldılar.

Anılarında anlattığı gibi, Canning bir sabah ansızın içine doğan bir fikirle uyandı:

> Bir sabah yataktan kalkarken birinin bana Kur'an'ın Fransızca tercümesini verdiğini hatırladım. Ama onu nasıl bulacaktım? Aramalarım istediğimden de iyi sonuç verdi, yalnızca kitabı bulmakla kalmadım, açar açmaz, bana Muhammed'in mürtedlere ceza verilirken aklından geçenin, onların bu dünyada kafalarının kesilmesi değil, sonraki bir âlemde ceza çekmeleri olduğunu belirten pasaj önüme geliverdi.[11]

Avusturyalı *Internuncio* [aracı] Sturmer'e göre "Osmanlılar ve Avrupalılar, herkes, Kur'an'ı incelemeye başladı; amaçları, her birinin kendi görüşüne göre, bulmak istediğini orada bulmaktı."[12]

Bâbıâli, hem yasanın taleplerini hem de "nezaket-i asriyeyi" göz önüne alarak, konuyu dışarı sızdırmadan tartışacak bir "ulema meclisinin görevlendirilmesine" karar verdi.[13]

---

11 Lane Poole, *The Life of the Right Honourable Stratford Canning*, c. 2, s. 92. Merak etmemek elde değil: Batıl inanca göre, Kur'an'ı rasgele açıp önünüze çıkan sayfaya bakarak önemli kararlar alma geleneğinden acaba Ekselanslarının haberi var mıydı?

12 Subaşı, "The Apostasy Question", s. 13.

13 Alıntılandığı yer: *a.g.e.*, s. 31, n. 106. Mesail-i Muhimme İradeleri MM 1827.

3 Kasım 1843'te Hariciye Nazırı Rıfat Paşa, Britanya elçiliğinin tercümanı Pisani'ye bundan böyle bir irtidad vakasıyla karşılaşılırsa ve olay İstanbul'da olmuşsa, konunun Bâbıâli'ye götürüleceğini, taşrada meydana gelmişse, bölge valisine götürüleceğini söyledi. Her iki durumda ölüm cezası uygulanmayacak, olay kamuya duyurulmayacaktı.[14]

Islahat Fermanı'nın ilanıyla sonlanan yıllarda belge sayısında görülen yükselme, konuyla ilgili hassasiyetin gitgide arttığına işaret eder. Dış baskıya ve yanı sıra içerideki tepkiye karşı hassasiyet, İstanbul'un ip cambazlığı yapmak zorunda kalması anlamına geliyordu; bir yandan taşraya üst üste emirler gönderilmiş, öte yandan yabancı elçilere, yardımlarına ihtiyaç olmadığı açıkça belli edilerek, evin içinin temiz tutulduğuna dair tekrar tekrar teminat verilmişti.

31 Ocak 1844'te Osmanlı Viyana Büyükelçisinin raporuna göre, Osmanlı elçiliğindeki bir akşam yemeği sırasında ihtida ve irtidad konusu açıldı. Davetlilerden biri olan İngiltere Sefiri, Osmanlı Devleti'nin mürted katlini yasakladığını İstanbul'daki elçilere bildirmesine rağmen Bilecik'de bir mürtedin katledildiğinin haber alınmış ve bu haberin, "devletlerin pek aşuru gücüne gitmiş olduğunu serd ve beyan eylemiş" idi.[15]

Osmanlı Elçisi Ahmed Muhtar Paşa kendisine şöyle cevap verdi:

> Bu madde hakkında derkâr olan mecburiyeti diniye keyfiyeti kemal-i mülayimetle elçiyi mümaileyhe icabı vechile izah ve beyan ve mukaddema Dersaadet'de vuku bulan ifadat dahi fi ma ba'd bir mahalde böyle bir şey vuku bulmaz

---

Modern bir kaynak, ölüm cezası konusunda bunu teyit etmektedir: "Doktrin genellikle zamanın toplumsal koşullarına ve uluslararası ilişkilere uygun olarak şekillendirilirdi." Bkz. İrfan İnce, "Ridde", *İslâm Ansiklopedisi*, s. 91.

14 Subaşı, "The Apostasy Question", s. 16.

15 BOA HR.MKT 1/53, 10 Muharrem 1260/31 Ocak 1844, Muhtar Paşa'dan Bâbıâli'ye.

dimek olamayub imkânı takdirinde bu maddenin mecburiyet vadisine getürülmemesine himmet olunacağı.

[Ekselanslarına en sakin şekilde, böyle olaylarda (bir mecburiyet-i diniye keyfiyeti) tüm Müslümanların üstüne düşen görevin ne olduğunu izah ettim. Aynı zamanda Istanbul'da teminat verilmiş olması böyle olayların Istanbul dışında bir yerde olmayacağı anlamına gelmez. Başarmayı umduğumuz şey, böyle görevlerin yerine getirilmesini zorunlu kılan koşulların oluşmasını önlemektir.][16]

Osmanlı elçisi İngiliz elçisinin dikkatini bir noktaya daha çekti: "Devlet-i Aliyyenin mecburiyet-i diniye ve hukuku milliye ve sabitesi meydanda[dır]." Ahmed Muhtar Paşa konuyu Prens Metternich ile de görüştüğünü ve aynı mealde konuştuğunu da ekler.[17] Diplomatik sözlerin arkasındaki mesaj çok açıktı: Her ne olursa zaten gitmeye niyetli olduğumuz yön belliyken bizi daha fazla zorlamayın. Osmanlı hükümetinin bu konudaki başat siyaseti baştan sona kadar bu oldu. Bununla birlikte Osmanlı elçisi mürtedleri idam etmenin "dini mecburiyet" olduğunu ve Bâbıâli'nin bundan kaçınmak için elinden geleni yaptığını belirtmeye önem verdi. Düvel-i Muazzama'dan gelen baskılar ve Müslüman halkın hassasiyeti arasında sıkışan "[Osmanlı] nazırları fikri tedricen yaymak için yedi yıl süre istediler."[18]

Bu bakımdan Osmanlı belgeleri çok ilginçtir. Bâbıâli'de yüksek rütbeli dini ve sivil devlet görevlilerinden oluşturulan çeşitli komisyonların tutanaklarıyla ilgili layihalar çözümü olmadığı düşünülen bir konuya çözüm bulmak için bu görevlilerin nasıl uğraşıp didindiklerinin ayrıntılarıyla doludur. Konu, Meclis-i Has-ı Tanzimat'ta tartışıldı; üyeler onla-

16 *A.g.e.*

17 *A.g.e.*

18 Subaşı, "The Apostasy Question", s. 7.

ra söylenenin gizli oturumlarda şer'i zorunluluklar ile "nezaket-i vakt ve hal"in nasıl dengeleneceğini tartışmak olduğuna dikkat çektiler.[19] Komisyon yabancı güçlerin geri adım atmayacağını çok iyi anladığını açık seçik belirtmiş ve Osmanlı'nın mürted katli maddesinde ısrar ettiği takdirde:

> "Muhaleset-i zahirenin mübeddel-i muhasama ve burudet olacağı" (görünürdeki dostluğun yerine husumet ve soğukluk yaşanacağı) anlaşılmış[tı].[20]

Bu durumda,

> "Efkâr-ı düveliye ... bir merkez-i gayrı merziye nakl ve tahvili netaic-i vahime ve tesiratı muzırrayı celb". (Osmanlı hakkındaki diğer devlet politikalarının aleyhimize dönmesi gibi birçok mazarrat yaratma tehlikesini davet edecek[ti]).[21]

Meclis'in görüşüne göre:

> "Eğer bir mürted zuhur etse icrayı cezayı fiiliyesine mazarrat-ı meczumeye mebni bil zarure cüret olunamayacağı" (Mürtedin malum cezası yukarıda sözü edilen mazarratdan dolayı uygulanamayacağı):[22]

açıktı. Dolayısıyla komisyon irtidad vakalarında doğrudan padisah iradesi olmadığı takdirde, idam cezasının infaz edilmemesini tavsiye etti. O tarihten sonra ortaya çıkacak irtidad vakaları yerel meclislerde çözümlenmeyecekti; "bu tarafa gönderilmeleri hususunun müşiran bendelerine mahremane yazılması" isteniyordu.[23] Belli ki bir önceki bölüm-

19 BOA, İrade Mesail-i Mühimme (IMM), 1828, ek 1. Tarihi verilmemekle birlikte, toplantı Bâbıâli'nin elçiliklere 21 Mart 1844'te gönderdiği cevaptan önce yapılmış olmalıdır.

20 *A.g.b.*

21 *A.g.b.*

22 *A.g.b.*

23 *A.g.b.*

de tartışılan "irade-i hafiyye"nin kaynağı bu toplantıydı. Son olarak, yabancı elçiliklere her ne pahasına olursa olsun resmi, yazılı, bağlayıcı bir yazı gönderilmemeliydi; onun yerine, "şöyle bir pusulaya benzeyen hafif bir yazının sefaretlere verilmesi" uygun düşecekti.[24]

Sefaretlere verilecek olan cevabın oluşturulmasından kısa bir süre önce, Canning huzura çıktı:

> Abdülmecid verdiği sözü harfi harfine yerine getirdi. Böyle bir taviz veren ilk Sultanın kendisi olduğunu ve bu tavizi alan elçi olma talihinin bana düşmesinden memnunluk duyduğunu ekledi. Cevaben, bir Sultan'ın elini öpen ilk Hıristiyan elçi olmama izin vereceğini umduğumu söyledim. "Hayır! Hayır!" diye haykırdı ve aynı zamanda elimi epeyce samimiyetle sıktı. Böylece son buldu bu zorlu görüşme.[25]

Abdülmecid bir Hıristiyanın elini öpmesi fikrinden herhalde dehşete düşmüş olmalıydı; Canning'in bunu bir zafer gibi görmesi de, onun kibri ve küstahlığının ölçüsü hakkında bir fikir veriyor.[26] Bunun da ötesinde "Böyle bir taviz veren ilk Sultanın kendisi olduğu" sözünün derin bir kederle söylendiği neredeyse kesindir. Abdülmecid'in genç bir şehzadeyken Nakşibendiliğin etkisinde olduğu ve annesi Bezm-i Âlem Sultan tarafından dindarca yetiştirildiği hatırlanmalıdır.[27]

---

24 *A.g.b.*

25 Lane-Poole, *The Life of the Right Honourable Stratford Canning*, s. 96-7. Britanya Elçiliğinin dragomanı Pisani, daha gerçekçiydi: "[Padişahın huzurundaki görüşme] meseleyi kökünden halletti, böylece Islâm'da barış içinde bir devrim gerçekleşmişti, ancak itiraf etmek gerekir ki, sonraki yıllarda Türkler bu tavizleri en aza indirgemeye çalışacaklardı."

26 Canning, Sultanla fiziksel temasın söz konusu olmadığını bilmeyerek ciddi bir protokol ihlali yaptığının farkında değilmiş gibi görünüyor. Bkz. Hakan Karatepe, *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devletinin Son Yüz Yılında Merasimler*, Istanbul, 2004, s. 34-35.

27 Bkz. Butrus Abu Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", s. 85.

21 Mart'ta huzura çıkan Britanya ve Fransa elçileri, Sultan'dan gelecekte İslâm'dan dönenlerin ölüm cezasına çarptırılmasını yasaklayacağı vaadi olduğunu düşündükleri sözleri aldılar.[28]

Aslında, Bâbıâli halka mürtedlerin ölüm cezasının yalnızca "tehir" edildiğini belirtmişti, çünkü Şeriat asla değiştirilemez, yalnızca ertelenirdi. Her zamanki gibi bu, itibar zedelenmesini önlemeye çalışan bir çözümdü, bütün taraflara manevra alanı sağlıyor, aynı zamanda bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Bâbıâli'nin güttüğü amaçla da örtüşüyordu.[29] Osmanlı'nın Londra elçisi, Canning'e, mürtedlere ölüm cezası verilmesi "dini bir vecibedir" derken, bunu kastediyordu.

Canning bir manevra alanı bırakmaya razı değildi; amacına ulaştığını ve mürtedlere ölüm cezası veren yasanın gerçekten kaldırıldığını herkese, her yerde ilan etti. Oysa Bâbıâli, deklarasyonun resmen bağlayıcı olmadığını, yasanın gerçekten iptal edilmeyeceğini, yalnızca bundan böyle ölüm cezasının uygulanmayacağını garanti ettiğini düşünüyordu.[30] Britanya Dışişleri Bakanlığı Sultan'ın teminatının hem yeni din değiştiren Müslümanları hem de Hıristiyanlığı daha önce benimsemiş Müslümanları kapsamayı vaat ettiği yorumunu yaparak, şimdilik tatmin olmuş gibi görünüyordu.[31]

Bir kez Sultan'dan söz alındıktan sonra Britanya elçiliği bunun vilayetlerdeki konsolosluklara dağıtılmasını sağlama bağladı. Trabzon'dan Konsolos Stevens, 13 Nisan 1844 tarihinde, "geçen ayın 26. gününün sirküleri"nin kendisine ulaştığını bildiriyordu. Konsolos, İngiliz Elçisi'nin Osmanlı

28 Baron I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les puissances étrangeres*, c. III, Paris, 1868, s. 226.

29 Macit Kenanoğlu, "Osmanlı Devleti'nde Fikir ve İnanç Hürriyeti", yayımlanmamış makale, yazarın izniyle alıntılandı.

30 Subaşı, "The Apostasy Question", s. 26.

31 Kenanoğlu, "Osmanlı Devleti'nde Fikir ve İnanç Hürriyeti", s. 4.

Padişahının ağzından mürted katlinin bundan böyle uygulanmayacağı sözünü aldığını anladığını belirtiyordu.[32]

Avakim'in idam edilmesinin en sarsıcı yanı başı vurulurken üzerindeki kıyafetin Batılı olmasıydı. Avakim'in Batılı kıyafet içinde idam edilmesi, "olaydan duyduğu üzüntüyü ifade eden" Prens Metternich gibi önemli şahsiyetleri de hiddetlendirmişti. Batılı gazeteler bunun hakaret amacıyla özellikle yapıldığını yazdı ve Osmanlı diplomatlarına, yabancı meslektaşlarına "kıyafet konusunun" kışkırtma amaçlı olmayıp, idamı gerçekleştiren görevlilerin "gözünden kaçmış" bir husus olduğunu anlatmaları talimatı verildi.[33] Bir başka kaynağa göre zavallı Avakim'in cesedi infazdan *sonra* giydirilmişti: "Avrupalı cemaate kasti ve sembolik bir hakarette bulunmak için, başı kesilmiş cesede Avrupai kıyafet giydirildi, başı da özenle Avrupai bir şapkayla örtüldü."[34] Bununla birlikte bu tüyler ürpertici sahne aynı zamanda, ana teması "sivilizasyon meselesi" olan geniş bir tartışma başlattı ve yabancı diplomatların Türklerin kulağını en çok bu konuda çekmesine neden oldu.

İKİNCİ AŞAMA: 1856 ISLAHAT FERMANI

Canning ve meslektaşları Bâbıâli'den bağlayıcı bir söz aldıklarını düşünseler de, asıl deklarasyonun yazılış tarzı, daha sonraki kuşağa mensup bir misyonerin dediği gibi, kasten muğlak bırakılmıştı: "İfade tarzı ne yazık ki muğlaktı. 'Hıristiyan dönmesi' yalnızca doğuştan Hıristiyan olup geçici

32 The National Archives, Public Record Office, KEW (TNA) Foreign Office, (bundan böyle FO) 195/225, Konsolos Yardımcısı Stevens, Trabzon'dan Stratford Canning'e. Mehmet Beşikçi'ye bu belgenin fotoğrafını TNA'dan gönderdiği için teşekkür ederim.

33 Özçelik, "Osmanlı İç Hukukunda", s. 371-372.

34 H. W. Temperley, *England and the Near East*, Londra, 1936, s. 225. Bu referans için Sinan Kuneralp'e teşekkür ederim.

olarak Müslümanlığı benimseyen birine işaret edebilirdi."[35] 1856'da Britanya ve Fransa elçileri mürted yasasının resmen ve kamu önünde iptali için baskılarını yenilediler. Bu noktada Bâbıâli ikinci kez söz verdi, ama bu sözü o sırada askıda olan Islahat Fermanı'na eklemeyi kabul etmedi. Bâbıâli, konunun İslâm yasasını ilgilendirmesi nedeniyle, genel bir duyuru yapılamayacağı iddiasını öne sürdü. Osmanlı hükümetinin tavrı "Şeriatın gereği tehir edilebilir ama değiştirilmesi mümkün değildir" doğrultusundaydı.[36] En sonunda Bâbıâli bu konuda teslim oldu ve 18 Şubat 1856'da okunan Hatt-ı Hümayun'a aşağıdaki cümle eklendi:

> Bâbıâli mürtedler konusunda daha önce Britanya ve Fransa hükümetlerine vermiş olduğu teminatları tekrarlar ve tasdik eder. Ayrıca o zaman alınmış kararın yine de dininden dönen herkese teşmil olunacağını belirtir.[37]

Bütün bu formüller ile mürted yasasının kamu önünde açıkça iptal edilmesi arasında büyük fark vardı, ama o sırada böyle olduğuna inanmak isteyen tarafların işine yaradı. Mesele sadece yasanın uygulanmamasını sağlamaktı. Böylece Bâbıâli, muhafazakâr çevrelerde, Şeriatın hükümlerinden sapmadığını göstererek durumu kurtarabilir, Fransızlar ve İngilizler de "uygarlık" adına bir zafer daha kazandıkları için kendilerini kutlayabilirlerdi.

En sonunda 1857'de bir nazırlar toplantısında, ünlü hukukçu ve devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa gibi yüksek mevki sahibi birinin önerisi üzerine, irtidad için verilecek cezanın sürgün olması kararına varıldı. Şeyhülislâm Arif

---

35 Julius Richter, *A History of Protestant Missions the Near East*, Edinburgh ve Londra, 1910, s. 172.

36 Kenanoğlu, "Osmanlı Devleti'nde Fikir ve İnanç Hürriyeti", s. 13.

37 Young, *Corps de Droit Ottoman*, c. 2, s. 12. Bu teminatın fermanın esas metninde yer almadığına dikkat ediniz. Karşılaştırmak için bkz. Islahat Fermanı ve J.C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, c. I, s. 149-153.

Hikmet Efendi, Şeriat'a ilişkin konularda değişiklik yapılamayacağı ancak infazın tehir edilebileceği yönünde fetva verdi.[38] Bu toplantıda alınan karar, büyük ölçüde bir önceki bölümde tartıştığımız politikanın temelini oluşturmuş gibi görünmektedir.

1856 Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'ndaki vaatleri yerine getirme amacındaydı. Islahat Fermanı çok daha ayrıntılı, uzun, aynı zamanda dini özgürlükler bakımından çok daha kesin ve açıktı:

> ... memâlik-i mahrusâmda bulunan her din ve mezhebin âyini ber-vech-i serbestî icra olunduğundan tebaa-i şâhânemden hiçbir kimse bulunduğu dinin âyinini icradan men olunmaması ve bundan dolayı cevr ü eza görmemesi ve tebdil-i din ve mezheb etmek üzere kimse icbar olunmaması...[39]

Bâbıâli'nin, tebaasının dini özgürlüklerini ilgilendiren konularda dışarıdan müdahaleye lüzum görmediğini açıkça belirtmesinin bir başka örneği, Fatih Sultan Mehmed'in 1453'te gayrimüslim tebaasına bahşettiği imtiyazların hâlâ yürürlükte olduğunu 1851'de resmen açıklamasıdır. Açıklamada bunu resmen tasdik eden bir Hatt-ı Hümayun'un Rum ve Ermeni patriklerine, aynı zamanda Hahambaşına ve Protestan cemaatine resmen iletileceği bildirilmişti:

> Cennetmekân Fatih Sultan Mehmed Han Hazretleri asırlarında Hıristiyan taifesine ihsan buyurulup sonraları dahi selatin-i maziye hazeratı taraflarından teyid ve ibka buyurulmuş olan imtiyazat-ı mezhebiyeyi ve kilisalarına dair mevaki-i mahsuslarına merbut olan hukuk ve muakaba-

38 Kenanoğlu, "Osmanlı Devleti'nde Fikir ve İnanç Hürriyeti", s. 5.

39 Islahat Fermanı, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, c. 1, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 452; Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, c. 1, s. 151.

tı teyiden bu defa Rum ve Ermeni ve Katolik Patriklerine ve Protestan Vekiline ve Yahudi Hahambaşısına hitaben Hatt-ı Hümayun ile tefhim olunarak... icab ve iktiza edenler celb ve cem olunarak suret-i emr-i şerif-i mezkûr kıraat ve sicill-i muhakemeye dahi kayıd birle çünkü böyle kadim olan imtiyazatın tamami-i icrası Devlet-i Aliyye'nin usul-ü tebaa perverisi icabından olarak hiçbir tarafdan müdahale ve mümanaat vukuı tecviz olunamayacağı..."[40]

Yani Islahat Fermanı'ndan yaklaşık beş yıl önce gayrimüslim tebaa temsilcilerine böyle bir güvence veriliyordu.

Bâbıâli'nin dış baskıyı savuşturmak için dört yüz yıl öncesine dayanan bir siyasi manevraya başvurması ilginçtir; gerçekten de, 1856 Hattı'nda Fatih Sultan Mehmed'in adı zikredilir: "... Ebülfetih Sultan Mehmed Han-ı Sanî hazretleri ve gerek ahlâf-ı izamları taraflarından patrikler ile Hıristiyan piskoposlarına îtâ buyurulmuş olan ruhsat ve iktidar niyâtı fütüvvetkârâne-i padişahanemden nâşi işbu cemaatlere temin olunmuş olan hal ve mevki'-i cedid ile tevfik olunup..."[41]

II. Mehmed'in gayrimüslim cemaatlere bahşettiği "imtiyazların" bu bağlamda gündeme gelmesi ilginçtir; sık sık değinilen "millet sistemi" adı altında bilinegelmiş bu "imtiyazların" geçmişe teşmil edilerek yaratılmış bir tür "kuruluş efsanesi" gibi son zamanlarda yapılmış ekler olduğuna dair özellikle de modern literatürde bir mutabakat olduğu göz önüne alınırsa. Tanzimat Devleti'nin de bu olayda kendi efsanesini yeniden hatırlatması daha da önemlidir.[42]

---

40 BOA HR.MKT 49/95; verilen tek tarih 1268 (1851).

41 Islahat Fermanı, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, c. 1, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 451. Ayrıca bkz. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, c. I, s. 150.

42 "Millet Sistemi" üzerine yeni ufuklar açan çok önemli kaynak için bkz. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, İstanbul, 2004. Ayrıca klasik kaynak olarak, Benjamin Braude, "Foundation Myth of the Millet System", Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman*

Bâbıâli'nin dış baskıyı savuşturmuş ve ipleri ele almış gibi görünme çabalarına rağmen, 1839 Tanzimat Fermanı'ndan farklı olarak 1856 Islahat Fermanı elbette dış baskıların sonucuydu. Bu noktada tarihsel konjonktür hatırda tutulmalıdır. Islahat Fermanı'nın ilan edildiği yıl (18 Şubat 1856) yaklaşırken Osmanlı İmparatorluğu Kırım Savaşı'nda Britanya ve Fransa'nın müttefiki olarak Rusya'ya karşı savaşıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun Kırım Savaşı'na son veren Paris Antlaşması'nın (30 Mart 1856) ardından şekillenen Avrupa Devletler Sistemine (*Concert of Europe*) dahil olma arzusunun ardındaki neden, imparatorluğun toprak bütünlüğünün ancak bu yoldan garanti altına alınabileceğine inanılmasıydı; Osmanlı tarafının istenilen tavizleri hemen vermeye hazır olmasında bu arzu rol oynamış olmalıdır. Islahat Fermanı ile antlaşma arasında çoğu zaman gözden kaçan çelişkilere Caroline Finkel isabetle değinir: "Paris Antlaşması'nda dış güçlerin Osmanlı'nın iç işlerine karışma hakkı özellikle reddedilmişti, ama bunun mümkün olabileceği Islahat Fermanı'nın her maddesinde zımnen yer alıyordu."[43] Bu etken ve "düvel-i medeniye" kulübünün üyeleri arasında yer alma arzusu, Bâbıâli'yi Âli Paşa ve Fuad Paşa gibi çok parlak bir ikilinin önderliğinde, belki gerektiğinden daha fazla taviz vermeye itti.[44] Bir zamanlar onla-

---

Empire: The Functioning of a Plural Society, New York, 1982, s. 69-71. Iki ciltlik eserin diğer iki yazarı da "imtiyazların" dirayetli olduğu görüşünü çürütmüştür. Farklı düşüncedeki yazarların çoğu, Rum patriğine bahşedilen beratların kurumsal olarak kiliseye değil şahsen patriğe verildiği kanısındadır. Bu bağlamda ayrıca bkz. Halil İnalcık, "The Status of theGreek Patriarch under the Ottomans", *Turcica*, 21-2 (1991), s. 411.

43 Finkel, *Osman's Dream*, s. 459.

44 Âli ve yakın mesai arkadaşı Fuad Paşa'nın yükselişi, Reşid Paşa'nın gölgede kalması ve yeni bir Tanzimat kadrosunun ortaya çıkmasının işareti olarak görülmüştü. Âli, 1871'de ölümüne kadar altı kez sadrazam oldu. Bkz. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul, 1982, c. 1, s. 4-29. Fuad Paşa beş dönem hariciye nazırlığı yaptı; bkz. İbnülemin Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, s. 149-178.

rın hâmisi, sonra rakibi olan Reşid Paşa, haleflerinin (Islahat Fermanı ilan edildiğinde o artık beyin takımının içinde yer almıyordu) Paris Konferansı'nda çok fazla taviz verdiğinden yakınmıştı. Üstelik gayrimüslim tebaaya "emancipation parfait" (mutlak siyasi özgürlük) ya da "égalité parfait" (mutlak eşitlik) verilmesinden hiç hazzetmiyordu. Tanzimat'ın kurucularından biri olarak görülen bu Osmanlı devlet adamının açıklaması şöyleydi:[45]

> Ferman-ı alinin hâvi olduğu ahkâma ve suret-i icrasına gelince zaman ve mevki'in hükm ve icabı münker olmıyarak hıristiyan tebanın bundan yüz sene evvelki değil yirmi sene mukaddemki halde bile kullanılması mümkin olamıyacağı ve şimdiye kadar gerek Cennet-mekân Efendimizin zamanlarında gerek asr-ı Şehinşahide hıristiyanlar haklarında aralık aralık şayan buyurulmuş olan müsa'adat-ı seniyyenin hep bu mülahazatdan neş'et ettiği müsellematdan olduğuna nazaran bundan böyle dahi bazı mevad-ı müs'aide ilave olunmasının lüzumu hakkında bir diyecek yoğ ise de böyle şeyler tedrici ve hususiyle düvel-i ecnebiyyenin müdahala-i resmiyesi karışmaksızın yapılıp hem ehl-i islamın ezhanı alıştırılmasına ve hem de hıristiyan takımının havsala-i tahammüllerine sığmayacak suretde ... defa'aten birçok imtiyazat verilip de şımartılmamasına dikkat olunmak muktezayı hikmetden iken.
>
> [Sözkonusu fermana gelince zaman ve şartların gereği inkâr olunamayacağı ve Hıristiyan tebaya bırakın yüz sene öncesini yirmi sene öncesi gibi bile davranılamayacağı gerek son padişah zamanında ve gerek bu padişahın saltanatında Hıristiyanlar hakkında zaman zaman bahşedilmiş olan hak ve imtiyazlar hep bu görüşten kaynaklandığı kesin olmakla beraber ve bundan sonra dahi birtakım hak ve im-

45 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir*, Ankara, 1986, c. 1, s. 78-79.

tiyazların bahşedilmesi kaçınılmaz ise de böyle şeyler tedricen ve yabancı devletler işe karıştırılmadan yapılması ve hem Müslümanların bu fikirlere alıştırılması hem de Hıristiyanların kaldıramayacakları kadar geniş haklar verilerek şımartılmamalarına dikkat edilmesi.][46]

Aynı tezkerede Reşid Paşa ıslahat tedbirlerine esasında karşı olmadığını, ama bu fermanın "Devlet-i Aliyye'nin altı yüz senelik rengini tamamiyle zıdd-ı muhalifi olan bir renge koyacak ve ehl-i islâm ve hıristiyane beyninde ma'azallahu tea'la bir mukatele-i azime vuku'una sebeb olabilecek bir emr-i cesim ve nazik olabileceğini" söylüyordu.

Tarih onu haklı çıkaracaktı.

PROTESTAN MİLLETİNİN TANINMASI VE 1864 KRİZİ

Stratford Canning "uygarlık"tan söz ederken temelde kastettiği, Protestan uygarlığıydı. Mürtedlere ölüm cezasının kaldırılmasının amacı Müslümanların Protestanlığa geçmesinin yolunu açmaktı. Sonuçta, Protestan misyonerlerin Müslümanlar üzerindeki başarısı yok denecek kadar az oldu; bu nedenle misyonerler daha sonra, Müslümanlar "üzerinde çalışmaya" hiçbir zaman niyetleri olmadığını, asıl hedeflerinin doğu Hıristiyanları üzerinde yoğunlaşmak olduğunu iddia edeceklerdi. Ancak As'ad Şidyak olayında görüldüğü gibi, zaruretten doğan bir durumu kendi istekleriymiş gibi göstermeye çalıştıklarının kanıtları vardır. Ussama Makdisi'nin Amerikan misyonerlerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk çalışmaları üzerine önemli incelemesi, bizlere ilk misyonerlerin Ortadoğu çevrelerinde boylarını aşan işlere kalkıştıklarını ve Amerikan yerlilerinden edindikleri de-

46 *A.g.e.*

neyimlerin onları kontrolün ellerinde olmadığı bir toplumda çalışmaya hazırlamadığını gösterir.[47] 20. yüzyıl ortalarında bir misyonerin yazdığı kitap Müslümanlar arasında çalışırken karşılaşılan engellerden yakınır: "Misyoner, Müslümanların dayanışmasına karşı mücadele etmek zorundadır, dinden döndürülecek kişinin karşında en büyük engel Müslüman 'ihvanı'dır. Misyonere yaklaşarak Hıristiyanlık hakkında bilgi edinmek isteyenler aforoz edilme, dışlanma tehlikesiyle karşılaşır."[48]

Osmanlı Protestan milleti 15 Kasım 1847 tarihli bir irade-i seniyye ile resmen tanınmıştı. 1850'de, "Britanya'nın ricasıyla Ermeni Evanjelik Birliği resmen tanındı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Protestanlar apayrı bir sivil cemaat oldu."[49]

1864 KRİZİ

Canning'in ihtirası sınır tanımıyordu; anılarında, mürted yasası bir kez lağvedilirse, diyordu: "Türkiye ile Hıristiyanlar arasındaki başlıca engel ortadan kalkacak", böylece muhtemelen Müslümanların Hıristiyanlığa geçiş yolunun önü açılacaktı.[50] Canning'in ektiği tohumlar ilk meyvelerini yaklaşık yirmi yıl sonra verdi. Elde edilen cılız meyve, yani topu topu on iki "Türk Protestanı", orantısız derecede büyük bir

47 Ussama Makdisi, *The Artillery of Heaven*, 1826 yılının Mart ayında bir tarihte. Önemli bir Lübnanlı aileden gelen Maruni Hıristiyan As'ad Şidyak, 1820'lerde Osmanlı Lübnanı'na gelen ilk Amerikalı Evanjelistlerin etkisiyle Protestan olduğunu açıkladı. Şidyak'ı bu sapkınlıktan vazgeçirmek için Maruni Patriği Yusuf Hubayş'ın emriyle önce tatlı dil kullanıldı, sonra Şidyak hapse atıldı, sonra da işkence edildi. Hapisteyken hayatını kaybettiği için Lübnan'daki ilk Protestan şehit oldu.

48 James Thayer Addison, *The Christian Approach to the Moslem*, New York, 1942, s. 300.

49 Frank Andrews Stone, *Academies for Anatolia*, s. 70: "Protestant Milleti Nizamnamesi", *Düstur*, I. Tertib, c. 1, İstanbul, 1856, s. 652-654.

50 Lane-Poole, *The Life of the Right Honourable Stratford Canning*, s. 95.

gürültü kopardı.[51] Kendisi de bir misyoner olan Julius Richter, "25.000, hatta 40.000 Türkün Protestanlığa geçtiğini bildiren saçma sapan abartılı haberler" çıkmasından yakınıyordu.[52] Hindistan'da Müslümanlık karşıtı militanca vaazlar vermesiyle tanınan Dr. Gotlieb Karl Phander ve bir Alman Protestan misyoneri olan Dr. Koelle'nin 1858'de İstanbul'a gelmesi bundan sonra olacakların zeminini hazırladı. Phander çalışmaya "Hıristiyan doktrinleri konusunda [Türkçe] risaleler yazıp misyonun ruhani silahlarını hazırlayarak" başladı. 1864'e gelindiğinde Phander ve Koelle'nin enerjik çabaları gerçekten bir avuç dönme yaratmayı başarmıştı.[53] Türk dönmeleri, daha doğrusu onların akıl hocaları İstanbul'un ticaret merkezi Eminönü'ndeki hanlarda İslâm karşıtı vaazlar verme gibi ancak bir kuş beyinlinin akıl edebileceği bir fikir bulmuşlardı. Britanya maslahatgüzarı Sir H. Bulwer raporunda şöyle diyordu:

> Son zamanlarda, dini inançlarına, o inancı terk etmiş birileri tarafından herkesin önünde böyle bir saldırı yapılması, bu başkentin Müslüman ahalisi arasında büyük bir öfke duygusu uyandırmıştır. Dininden dönmüş Türke dehşetle bakılıyor; onun inkâr ettiği ama kendilerinin inandığı bir dini alenen yermesi halka hakaret olarak kabul ediliyor.[54]

Sonuçta, Türk dönmeler tutuklandı, sözde "dua evleri" kapatıldı, misyonerlerin kitaplarına ve evrakına el konul-

51 *Correspondence Respecting Protestant Missionaries and Converts in Turkey, Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty 1865.* House of Commons Parliamentary Papers Online 2005, www.parlipapers.chadwyck.co.uk. Bu kaynağın basılı kopyasını benimle cömertçe paylaşan Sinan Kuneralp'e teşekkür ederim.

52 Julius Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, s. 172.

53 *A.g.e.*, s. 173.

54 *Correspondence Respecting Protestant Missionaries and Converts in Turkey*, s. 2. Sir H. Bulwer'dan Earl Russel'a, Konstantinopl, 18 Temmuz 1864.

du: "Fırtına aniden ve yıkıcı bir güçle patlak verdi. İstanbul'daki on, on üç Protestan Türk, önceden uyarılmadan 17 Temmuz 1864'te yakalandı, hapse atıldı. ... Misyonerler bile zorla evlerinden atıldı."[55] Deneyimli bir "Türkiye uzmanı" olan Bulwer böyle bir sonuçla karşılaştığında şaşırmış gibiydi, durumu kavraması zaman aldı. Osmanlı hükümetinin tavrını değerlendirirken de yanılmıştı: "Hangi dine mensup olursa olsun tebaadan birinin inancını değiştirmesini hükümetin pek fazla umursadığını düşünmüyorum; ama halkın tepkilerinden korkuyor."[56] Bulwer raporun devamında, Türk Protestan dönmelerinin açıktan açığa Türkçe İncil dağıttıklarını, vapurlarda ve kamuya açık başka yerlerde ahalinin zorla ellerine tutuşturduklarını, üstelik İslâm dininin saçmalıkları hakkında vaaz verdiklerini söylüyordu. Bütün bunlar kamuoyunda "belirli bir kaynaşmaya" yol açıyor, diyordu. Zaptiye nazırı ona "ahalinin kullandığı dil"in şöyle olduğunu söylemişti:

> Bu insanlar Tanrı'ya kendi bildikleri gibi ibadet etmek mi istiyorlar? Gitsinler kiliselerinde ibadet etsinler. ... Ama kendi memleketimizde kendi inancımıza karşı açıktan savaş ilan etmek istiyorlarsa ya da başka insanları bu savaşta onlara katılmaya teşvik ediyorlarsa, o zaman bizim misafirperverliğimizi, korumamızı suistimal ediyor, dostluk maskesi altında en amansız düşmanımız gibi davranıyorlar.[57]

Bulwer'in anlamamışa benzediği nokta, bu tavrı yalnızca ne olduğu belirsiz bir "ahali"nin değil, bizzat konuştuğu kişilerin, Sadrazam Âli Paşa ile Hariciye Nazırı Fuad Paşa'nın da aynı şekilde benimsediğiydi. Bulwer'ın haklı oldu-

55 Richter, *A History of Protestant Missions*, s. 174.

56 *Correspondence Respecting Protestant Missionaries and Converts in Turkey*, s. 2, Sir H. Bulwer'dan Earl Russel'a, Konstantinopl, 18 Temmuz 1864.

57 *A.g.b.*

ğu nokta Âli ve Fuad Paşaların, padişahı etkileyebilecek ciddi bir muhafazakâr muhalefetle karşı karşıya olduklarıydı. Âli ve Fuad'ın Bulwer'e karşı öne sürdükleri tez beklendiği üzere, din değiştiren Türklerin hayatlarının tehlikede olduğu ve payitahttan çıkarılmaları gerektiğiydi. Özellikle de içlerinden ikisi, bir imam, bir de zaptiye, kalabalıkların öfkesini daha fazla çekmişlerdi. Ama Bulwer belirtmeden geçememişti: "Fuad ve Âli Paşalar bu insanlar yalnızca Protestan oldukları için onları İngiliz saymaya hakkımız olmadığını düşünüyorlar: ben de aynı fikirdeyim."[58]

Gerçekten de, Bulwer bir Canning değildi, misyonerlere özel bir sempatisi yoktu; "onlar dini özgürlüğü herkesin kendi dinine göre hareket etmesi olarak değil, herkesin komşusunun dinine saldırmasına izin verilmesi olarak görüyorlar."[59] Ne var ki Canning'in hayaleti anlaşılan orada hazır ve nazırdı: Dışişleri Bakanı Lord Russel, "Türkler Hıristiyan oldukları için cezalandırılmamalı, Lord Stratford bu anlama gelecek bir vaat temin etti" diye yazmıştı.[60] British and Foreign Bible Society [Britanya ve Yabancı Ülkeler İncil Derneği] tarafından yazılan bir tezkerede de Canning hatırlanmıştı. Gerçekten de, Protestan misyonerler "1856 Islahat Fermanı'nı 'halkı aydınlatmak için' gösterdikleri çabanın bir parçası olarak memnuniyetle karşılamışlar ve fermanın kopyalarını çoğaltıp dağıtarak Hatt-ı Hümayun (1856) hakkında bilginin yaygınlaştırılmasını sağlamışlardı."[61]

Misyonerler 1856 Hatt-ı Hümayunu'nu Canning'in "soylu çabalarının" doğrudan bir sonucu olarak görüyorlardı.[62] Başka bir deyişle, misyonerleri ilgilendirdiği kadarıyla Isla-

58 House of Commons Parliamentary Papers Online, s. 4.

59 *A.g.e.*, s. 5.

60 *A.g.e.*, Foreign Office, 11 Ağustos 1864, Dışişleri Bakanı Earl Russel'dan H. Bulwer'a.

61 Gerasimos Augustinos, *The Greeks of Asia Minor*, s. 77.

62 House of Commons Parliamentary Papers Online, s. 6.

hat Fermanı basitçe Müslümanların dinlerini değiştirmelerine verilmiş bir ruhsattı.[63]

Aynı belgeden nasıl olup da birbirine tam zıt iki yorum çıkabildiği, Âli Paşa'nın Osmanlı'nın Londra elçisi Kostaki Musurus Paşa'ya yazdığı bir mektuptaki durum değerlendirmesinde açık seçik görülüyor. Âli'ye göre, misyonerler Hatt-ı Hümayun'u kasten yanlış yorumluyorlardı: "Dini zulmü kınarken Bâbıâli'nin herhangi bir inanca karşı suç işlenmesine, hakaret edilmesine izin vermesi düşünülebilir mi? Gayrimüslim bütün inançlara özgürlük verirken aynı anda İslâmcılığa karşı onların ellerine silah vermesi düşünülebilir mi?"[64] Öyle anlaşılıyor ki Âli Paşa karşılaştırmalı dini özgürlükler üzerine dersini de çalışmıştı: "Hiçbir Avrupa hükümeti ... dini propaganda ilkesini onaylamamıştır. İngiltere'de, Prusya'da, Avusturya'da, her yerde propaganda yapmak yetkililerin denetimindedir."[65] Âli belli ki konu üzerinde ciddi bir araştırma yapmıştı; "en liberal milletlerden biri ... ve medeniyetin başı ... Britanya'da bile ..." III. William zamanından kalma yasa kitaplarında "Hıristiyan dininin ve kutsal metinlerin yüce yetkesinin hakikati hakkında konuşan, vaaz veren, veya onu inkâr edenlerin" ağır cezalara çarptırılacağını buyuran yasalar olduğunu öne sürüyordu.[66] Burada, "zaten gitmek istediğimiz yöne doğru bizi çok zorlamayın" tavrı ile kendilerini pek beğenen İngilizleri poh-

63 Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, s. 173: "Bu ferman Türkiye'deki Müslümanlar arasında geniş çaplı çalışmalar yapılmasının kapısını açmış gibi görünüyordu."

64 House of Commons Parliamentary Papers, s. 88. Âli Paşa'dan Musurus Paşa'ya, Bâbıâli, 30 Kasım 1864. Musurus'un aldığı talimat mektubu Lord Russel'a vermekti.

65 *A.g.e.*, s. 86.

66 *A.g.e.*, s. 87. Sadrazamın karşılaştırmalı ilahiyat alanında sağlam bilgisi vardı; "Papazlarla, hahamlarla ve ulemayla rahatça ilahiyat tartışabilirdi". Bkz. Fuat Andic ve Stephen Andic, *The Last of the Ottoman Gandees: The Life and Political Testament of Âli Paşa*, İstanbul, 1996, s. 31.

pohlayarak Âli Paşa'nın kendine manevra alanı açtığını görüyoruz. Âli Paşa'nın Canning'den nefret ettiği düşünülürse ve Canning'in "Sultan'la birlikte tahta oturacak" kadar kibirli olduğu hatırlanırsa durum daha bir açıklık kazanmaktadır. Osmanlı vesikalarını kullanan ilk Amerikalı tarihçi Roderic Davison'un belirttiği üzere: "Stratford İstanbul'dan ayrıldıktan yıllar sonra bile Âli ondan hâlâ sahici bir nefretle bahsediyordu."[67] Aslında Âli Paşa'nın sadrazamlıktan azledilmesinde Canning'in önemli bir rolü olmuştu.[68]

Her şey o kadarla kaldı. Türkiye Protestan Kilisesi girişimi başarılı olamadı. Yıllar sonra misyoner faaliyetlerine yakınlık duyan bir yazar, J. T. Addison, on iki Türk Hıristiyanının hapse atılmasından esef duyacaktı: "Bu sert tepki, çalışmaların Hıristiyan grupların ötesine bir adım bile uzanmasından hoşlanmayan hükümetin husumetinin devam edişiyle doğrulandı. Gerçekten de sadrazam, bütün fermanlara rağmen, İslâm dininden dönmenin mümkün olmamasını sağlamak gerektiğini açıkça belirtti."[69]

Gördüğümüz gibi, Âli Paşa hiçbir yerde, açık ya da yazılı böyle bir beyanda bulunmadığı halde, sonraki olaylar Addison'ı haklı çıkaracaktı.

AHMED TEVFİK VAKASI

Pfander 1865'te İstanbul'dan ayrıldıktan sonra Dr. Koelle tek başına kaldı. Bir yıl önceki olayların kopardığı gürültüden sonra taktik değiştirdi; açık açık vaaz vermek yerine evanjelist propagandası yapan Türkçe risaleler yayınlamaya başladı. Bu iş için Emirgân Rüşdiyesi'nde hoca olan Ahmed

67 Roderic Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *American Historical Review* 59 (1954), s. 844-864.

68 İbnülemin Mehmed Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, c. 1, s. 28.

69 James Thayer Addison, *The Christian Approach to the Moslem*, New York, 1942, s. 93-95.

Tevfik Efendi'yi tuttu.[70] Ahmed Tevfik ve Dr. Koelle 23 Eylül 1879'da suç içeren belgeler bulundurmaktan tutuklandılar. Bunlar İslâm dinine saldıran, müminlerin inancını sarsmayı amaçlayan risalelerdi. Baştan sona bu vaka, tahta çıkan Sultan II. Abdülhamid'in (h. 1876-1909) daha sert İslâmî yönetimiyle siyasi iklimin ne kadar değiştiğini gösterir. Davanın sevk edildiği kadıların verdiği hükümler yakıcıydı. Ahmed Tevfik idam edilmeliydi, nedamet getirse bile kabul edilmemeliydi. İşlediği suç, kendisinin mürted olmasından daha büyüktü. O, "din kardeşlerini fiilen dinden soğutmaya çalışmıştı."[71] Dr. Koelle elbette boş durmadı, Britanya Elçisi Sir Henry Layard'a başvurarak, Ahmed Tevfik'in serbest bırakılması, belgelerinin iadesi ve Zaptiye Nazırı Hafız Paşa'nın işten el çektirilmesi için Bâbıâli'ye baskı yapmasını istedi. Bunu izleyen olaylar Canning'in parlak günlerinden beri siyasi iklimin ne kadar değiştiğini gösterir. Britanya, Almanya (çünkü Koelle Alman vatandaşıydı) ve Avusturya elçilerinin baskılarına rağmen Bâbıâli ayak diredi. 1 Ocak 1880'de bizzat Abdülhamid Layard'ı huzuruna kabul etti ve bütün Müslümanların halifesi olarak Ahmed Tevfik'in yaptıklarını affedemeyeceğini açıkladı. Ahmed Tevfik mürted olmasından şüphelenildiği için tutuklanmamıştı; Osmanlı topraklarında herkes istediği dini seçmekte özgürdü. Onun tutuklanması ve ceza almasının sebebi Müslüman bir din adamı olmasıydı ve Müslüman bir din adamı olarak İslâm'a zarar veren yayın yapılmasında başlıca aracı olmuştu. Bütün Müslümanların halifesi bundan sonra Ahmed Tevfik'in el konulan belgelerini Büyükelçi'ye gösterdi, küfür olarak gördüğü yerlerin altı çizilmişti.[72] Bu elçi-

70 Azmi Özcan, Ş. Tufan Buzpınar, "Church Missionary Society İstanbul'da. Tanzimat, Islahat, Misyonerlik", *İstanbul Araştırmaları* 1 (1997), s. 63-79.

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

72 *A.g.e.*, s. 75.

nin huzura çıkışı, otuz altı yıl önce babası Sultan I. Abdülmecid'in, kendisine gözdağı veren küstah Canning'i huzuruna kabul edişine hiç benzemiyordu. Olay padişahın ince diplomasisiyle yumuşatıldı; Abdülhamid, Ahmed Tevfik'in Sakız adasına sürülmesini, istenilen değişiklikleri yaptıktan sonra Dr. Koelle'e belgelerinin geri verilmesini kabul etti, ama Hafız Paşa'yı azletmeyi kesinlikle reddetti. Ne de olsa, birkaç gün içinde unutulacak bir adamın kaderi yüzünden dünyanın en büyük gücünün elçisiyle arayı bozmak doğru olmazdı. Ahmed Tevfik unutuldu da. Anlaşılan Sakız'dan Londra'ya kaçtı, 1881'de orada "vaftiz edilmesi büyük sansasyon yarattı. ... Ama sonra işler iyi gitmedi; aslında tekrar Müslüman olduğu sanılıyor."[73]

YEREL DİNİ POLİTİKALARA YABANCI MÜDAHALESİ

Misyonerlerin Müslümanlara din değiştirtmekte başarısız olmalarına rağmen yabancı devletlerin dini gerekçelerle müdahalesi imparatorluğun çöküşüne kadar devam etti. İslâmiyet'i seçen bir Hıristiyan veya Yahudinin bir yabancı gücün korumasını istemesi durumunda Birinci Bölüm'de anlatılan ihtida sürecine bir boyut daha ilave edilirdi. Eklenen boyut, yabancı devletin yerel temsilcisinin huzurda bulunması, din değiştirmenin yasal olduğuna tanıklık etmesi koşuluydu.[74]

Din değiştirme vakalarının çoğunda, Osmanlı yetkilileri gayrimüslim şu ya da bu kişinin Müslümanlığı kabul etmesi için baskı yapıldığını (haklı ya da haksız olarak) iddia eden ve onu "korumayı" vazife edinen yabancı devlet temsilcileriyle karşı karşıya geliyorlardı. Yabancı pasaportların çok

73 Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, s. 176.

74 Young, *Corps de Droit Ottoman. Titre XXXI b Changement de Religion*, s. 9-10.

kolay elde edilmesi de durumun vahametini arttırmıştı. Pasaport simsarı bir Avusturyalı şöyle övünüyordu:

> Ve şimdi bana bir reaya gelse ve beni bir bandıra altına koyuver dese ve kangı düvelden pasaporta isterse alurum ve gemisi dahi olsa bandırasını yapdırırım. Geçenlerde bir Ermeni geldi ve Eflak pasaportası alıverdim her şartıyla ve gümrükde dahi tercüman marifetiyle gösterdim bu şimdiden sonra Eflaklıdır deyu lakin Ermeni dahi bana üç bin guruş verdi ve daha kim varsa ben yapdırırım...[75]

Şam Valisi 20 Eylül 1847 tarihli raporunda, yerel bir Rumun Müslümanlığa geçmek istediğini, ama karısının bunu kabul etmeyip Avusturya konsolos yardımcısının evine sığındığını bildirdi. Kocası onun eve dönmesini istiyordu, çünkü boşanmak üzere onu mahkemeye davet edecekti. Yerel kadı, duruşmadan sonra kadının evine döneceğini konsolosa bildirmişti. Konsolos, "kabalaşıp sertleşerek" kadını teslim etmeyi kabul etmedi, onu konsoloslukta hapsetti. Kadı kadının teslim edilmesini yine istedi, ama konsolos işi "daha da inada bindirerek" teklifi reddetti. Bundan sonra yerel yetkililer kadını konsolosluktan zorla çıkardılar. Dava görüldü, kocasından boşanan kadın konsolosa teslim edilmek üzereydi. Ancak konsolos, kadın kendi koruması altındayken zor kullanılarak alınıp götürüldüğü için, artık onu evinde barındırmayacağını söyledi. Hem konsolos hem kocası tarafından terk edilen kadın Müslüman olmaya ve eski kocasıyla yeniden evlenmeye razı oldu. Sadece önemsiz bir evlilik anlaşmazlığı olarak kalacak olan bu vaka, tarihe geçti, çünkü belgenin derkenarında bizzat Sultan Abdülmecid'in yazdığı not vardı:

---

75 Kırlı, "Balkan Nationalisms and the Ottoman Empire", s. 254. Belgenin orijinalini benimle paylaşan Cengiz Kırlı'ya teşekkür ederim.

> Bu düvel konsoloslarının dahi taşra memalikde vazifelerinden haric umura müdahaleleri maslahata sekte vermekdedir. Bu makule uhuddan haric umura müdahale etmemeleriyçün elçileri tarafından kendülerine tenbih olunması.[76]
>
> [Yabancı devlet konsoloslarının Osmanlı taşrasında vazifelerinin ötesinde işlere karışmaları mesaiye sekte vurmaktadır. Bu tür karşılıklı antlaşmaların ötesinde işlere müdahale etmemeleri yolunda elçiliklere tenbih olunması.]

Yine de, arşivler yabancı konsolosların bazen doğrudan, bazen dolaylı müdahalelerde bulunduğu vakalarla doludur. Yerel konsoloslar bazen yerel ihtida/irtidad vakalarında yalnızca küçük bir rol, bazılarında ise başrolü oynarlar. Selanik, Bursa, Adana gibi büyük merkezlerde konsolosların epeyce nüfuz sahibi olması beklenirdi; küçük taşra şehirlerinde çoğu zaman konumlarıyla orantısız güç kullanırlardı.

Selanik Valisi Mustafa Paşa 21 Ekim 1847'de sadrazama Hıristiyan kızların Müslüman olmaya zorlandığı ve yabancı konsolosluklara sığınmaya çalıştıklarına dair suçlamaları reddeden bir yazı gönderdi.[77] İki vaka hakkında ayrıntılı bilgi veriyordu. Birincisi, Siroz kazasından bir Bulgar kızın, Hüseyin adlı bir bağcıyla kaçmasıyla ilgiliydi. Bu olayda haksız yere görevini ihmal etmek ve gevşek davranmakla suçlanan vali, kaçakların bulunması yolunda kesin emirler verdiğini, kızın babasına eyaletteki bütün görevlilerin onunla işbirliği yapacağını güvence altına alan bir belge verdiğini açıklamaya uğraştı. Kaçaklar aynı eyaletin başka bir kazası olan Rodosto'ya gitmişler, kız orada kendi hür

---

76 BOA Hatt-ı Hümayun 20667, 9 Şevval 1263 / 20 Eylül 1847, Şam Valisi'nden Saray-ı Hümayuna. Reis Efendi reisü'l-küttab ya da baş kâtipti; daha sonra bu makam hariciye nezaretine dönüştü.

77 BOA A/MKT 99/66, 11 Zilkade 1263 / 21 Ekim 1847, Selanik Valisi El Seyyid Hafiz Mustafa Paşa'dan Sadarete. Kızın ismi verilmemiştir; sadece "Boçu oğlu Üstuban'ın kızı" olarak anılmıştır.

iradesiyle Müslüman olmuş ve çift evlendirilmişti. Rodosto'da "bir iki ay karı koca hayatı yaşadıktan sonra" Ustruca kazasına gitmişler, orada yetkililer tarafından tutuklanmışlardı. Sorgulandıktan sonra "bazı kişilerin onları yoldan çıkarması sonucunda" kadın "daha önce [ihtida ederken] söylediklerine uymayan cevaplar verdi."[78] Çift bundan sonra sorgulanmak üzere Selanik'e gönderildi. Orada sorguya ilk alınan Hüseyin, karısının kendi isteğiyle Müslüman olduğunu ve onunla evlenmeye karar verdiğini söyledi. Artık "kadının bu kabul edilemez davranışından bıkmış usanmış, perişan olmuştu", bu nedenle de "hemen oracıkta onu boşamıştı". Böylece kadın ertesi gün yerel meclisin huzuruna çıkarılmak üzere bir resmi görevlinin evine gönderildi. O gün, meclise götürülürken, kadın sokakta akrabalarının hücumuna uğrayarak Britanya konsolosluğu için çalışan tüccar Babi Abud diye birinin evine kaçırıldı. Britanya konsolosu aracılığıyla gerekli protestolar yapıldıysa bile "[Konsolosun] bu işte parmağı olduğu ve bu tür protestoların işe yaramayacağı açıktı."[79]

Mustafa Paşa'nın bildirdiği ikinci vaka, Yenice Vardar kazasındaki Dortuh köyünden Salih Ağa ve Yanca kızı Litu'yla ilgilidir. Çift, komşu kaza Sarı Gül'e kaçmış, orada Litu kendi isteğiyle Müslüman olunca evlenmişlerdi. Selanik'e getirildikleri zaman, verdikleri kararın arkasında durdular; konsoloslukta sorgulanırken, ebeveynlerinin gözyaşlarına, papazların yalvarıp yakarmalarına rağmen Litu'nun "inancına bağlılığı şüpheye yer bırakmıyordu". Bu noktada valinin raporundaki üslup tarafsız olmaktan uzaklaşıyordu:

> Mezbure bu kadar tefevvühat ve tağligata havale-i sem etmeyerek İslâmiyet'inde ol vechile sebat eylemesi kendü-

78 *A.g.b.*, Kadının mürted olduğu açıkça söylenmiyor, ama ima ediliyor.

79 *A.g.b.*

si izdivac vakti geçmiş raddelerinde genç ve tüvana ve zevci merkum dahi karye-i mezkûrenin eshab-ı yesarından zikudret ve hüsna bir adam olduğu gibi tarafeynin yekdigere hub ve meveddet-i kâmilesinden icab eylemiş idügi ruş-i maslahatdan istifham olunmuş...

[Adı geçen kadının bu kadar yalan ve baskıya kulak asmayarak İslâmiyet'inde direnç göstermesi kendisinin evlilik vakti ... geçmiş genç ve güzel oluşu... kocasının dahi köyün zenginlerinden yakışıklı ve güçlü bir adam olduğu ayrıca tarafların birbirine olan aşk ve yakınlıkları aşikâr olduğu.][80]

Vali'nin açıkça söylemediği şuydu: "Onları rahat bırakın". Her şey bir yana, kötü niyetlilerin davayı, Müslüman bir erkeğin küçük yaşta Hıristiyan bir kızı kaçırması gibi göstermelerine karşı çıkıyordu. Kızın ebeveyni Britanya konsolosluğuna başvurarak kızlarının geri getirilmesini istedi. Vali dedikodularla olgular arasındaki farkı görmeleri için üstlerine yalvardı. "Nezaket-i zamaniyeyi" göz önüne alarak doğru davranış kurallarına dikkat ettiğini, yabancı konsoloslarla ilişkileri düzgün yürütmeye devam ettiğini eklemeyi de unutmadı.[81] Bu vakayla ilgili belgeler burada sona eriyor. Ne var ki, şaşırtıcı olan, yirmi dokuz yıl sonra aynı şehirde neredeyse bunun tıpatıp benzeri bir vakanın, daha sonra "Selanik vak'a-i müellimesi" bölümünde görüleceği gibi, çok daha vahim sonuçlar doğurabilmesidir.

Din değiştirenlerin kaderine yabancı konsolosların müdahalesi, aşağıdaki vakanın da göstereceği gibi çarpıcı boyutlara varabiliyordu. 1864'te Mehmed Ağa adlı Trabzonlu bir tüccar aşağı yukarı yirmi yaşlarındaki "Gürcü cariyesi" ve on altı yaşlarında bir Abhaz kızla birlikte iş için Adana'ya

80 *A.g.b.*

81 *A.g.b.*

geldi.[82] Mehmed Ağa ile beraberindekiler bir hana yerleştiler. Handakilerle sohbet ederken, kadınlara etnik kökenleri soruldu. Nisbeten daha büyük ve girişken olduğu anlaşılan Gürcü kadın aslen Gürcü olduğunu ve altı sene önce kendi isteğiyle Trabzon'un Acara kazasına gelip kendi rızasıyla Müslüman olduğunu söyledi. Diğer kadın ise aslen Abaza olduğunu on sene kadar önce geldiğini ve kendi rızasıyla Müslüman olduğunu beyan etmişse de bu noktadan sonra işler karışmıştır. Belki de cariyelerinin han müşterileriyle bu kadar kaynaşmalarına sinirlenen Mehmed Ağa Gürcü cariyesine okkalı bir tokat bahşetmiştir. Buna karşılık Gürcü kadın feryat ederek zorla Müslüman olduğunu ve aslında hep Hıristiyan kaldığını ilan etmiştir.

Bu olaydan hemen haberdar olan Rusya'nın Tarsus konsolos vekili William Barker olayı işitince Gürcü olduğu için kadının Rus tâbiyetinde sayılması gerektiğini iddia ederek bir soruşturma başlattı.[83] Yerel meclis hemen toplandı ve Konsolos Barker'in huzurunda kadın hiçbir zaman isteyerek Müslüman olmadığını bir kez daha söyledi. Bu durumda yerel meclis İstanbul'dan talimat gelene kadar onu, üyelerinden Hacı Sıdkı Efendi adında birinin evinde himaye altına aldı. Daha genç olan kadın Müslüman olduğunda ısrar ettiği için Mehmed Ağa'ya geri verildi. Bu noktada çarpıcı olaylar başlamış ve o gece Barker, hanı adamlarıyla basarak kadınları yaka paça handan dışarı çıkarmaya teşebbüs etmiştir. Ancak handa kalan müşteriler "Müslüman kadını saçından sürüyerek götüremezsin," diyerek

82 BOA A.MKT 35/45, Adana İdare Meclisi Raporu (tarih yok). Bu bilgi Adana Vali'sine gönderilen talimatların bağlamı ve tarihine dayanmaktadır (11 Şubat 1846); olaylar muhtemelen 1846 Ocak ayında meydana gelmişti.

83 William Barker, köklü bir misyoner ailesinden gelen bir Amerikalı ve Rusya'nın fahri konsolosuydu. Misyonerlik geçmişi bu olaydaki aşırı gayretkeşliği ve baskıcı tavrını açıklıyor. Bu bilgi için Harvard Üniversitesi'nden Profesör Roger Owen'a teşekkür ederim.

Barker ve adamlarını bir güzel patakladıktan sonra handan atmışlardı.[84]

İş iyice büyüdü. Ertesi gün Rusya ve Britanya konsolosları, tercümanları ve görevli kadronun huzurunda yerel meclis yeniden toplandı. Bu oturumda Mehmed Ağa, Gürcü kadının kendi rızasıyla din değiştirdiğini söylediğini handayken duyan tanıklar getirdi. Ayrıca, kızlar için ödediği rüsum karşılığında Trabzon gümrük yetkililerinden aldığı iki makbuzu da gösterdi, yani kızlar kendi yasal malıydı.[85] Mesele orada bitmedi; İstanbul'daki Rus Elçiliği müdahale ederek söz konusu kızların "çalıntı esirler" ve Rus tebaası olduklarını iddia etti. Elçilik ayrıca din değiştirmeleri için zor kullanıldığını, canlarının yakıldığını savundu. Biri baskıya dayanamazken diğeri inancından vazgeçmemişti. İstanbul'un, Adana Valisine verdiği talimata göre sorgu sırasında zorla ihtida ettirildikleri anlaşılırsa, herhangi bir baskı uygulanmayacak, kızlar İstanbul'a gönderilecekti.[86] Davanın nasıl sonuçlandığı belli değil, ama kızların serbest bırakılmış olması çok zayıf bir ihtimal.

Cariyelerin statüsü ihtida ve irtidad meselelerinde çoğu zaman diplomatik çatışmalara neden oluyordu. 27 Kasım 1851'de Belgrad Paşalığı Muhafızı İstanbul'a, Bosna ileri gelenlerinden Fazlı Paşa'nın haremindeki mühtedi bir Sırp kızının kaçırıldığı iddiası hakkında bir yazı gönderdi.[87] Yazışmaların özeti olup biteni anlatıyor. 1850 yazının sonla-

84 BOA A/MKT 35/45.

85 *A.g.b.*, Ekler 3-4, her iki kadın için ayrı gümrük rüsumu beyanı, 4 Şevval 1261 / 6 Ekim 1845.

86 *A.g.b.*, Bâbıâli'den Adana Valisine gönderilen talimat, 14 Safer 1262 / 11 Şubat 1846.

87 BOA HR.SYS 204/17, 2 Safer 1268 / 27 Kasım 1851, Belgrad Muhafızından Bâbıâli'ye. Cariyelerin yasal statüleri ve kölelik üzerine bkz. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise 1800-1909*, Londra, 1996 [*Osmanlı'da Köleliğin Sonu*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, 2013], özellikle s. 102-107: "Karadenizde beyaz köle ticaretine karşı alınan tedbirler".

rına doğru Fazlı Paşa ve ailesi İstanbul'a gidecek bir gemiye binmek üzere Tuna üzerinde Belgrad'ın tam karşısına düşen Habsburg topraklarında yer alan Zemun limanına geldiler.[88] Bir handa konaklarken Zemun komutanı ("Zomon Cenerali"), genç Mariya'nın paşanın evine isteği dışında götürüldüğünü ve din değiştirmeye zorlandığını iddia ederek hana silahlı muhafızlar gönderdi. Kızın ağabeyi konuyu Belgrad'daki Avusturya konsolosluğuna bildirdi, konsolos da Zemun'daki Avusturya yetkililerini harekete geçirdi.[89] Bu olayın birbirine tamamen zıt iki hikâyesi vardır. Muhafızın iddiasına göre, Fazlı Paşa ailesi silahlı muhafızların gözetimi altında handa tutulurken, silahlı adamlar odalarına daldılar, kızı yakaladılar, çığlıklar atarken onu sürükleyip şehirde hapsettiler. Avusturya tarafı bunun nedenini şöyle açıklıyordu: Kız sorguya çekildiğinde, rızası olmadığı halde dinini değiştirmeye zorlandığını ve Fazlı Paşa ailesinin hizmetine verildiğini ifade etmişti. Avusturyalı yetkililer Habsburg topraklarında köleliğin yasaklandığını, onların yasalarına göre, Habsburg topraklarına ayak basan ve özgür olmak isteyen bir kölenin serbest bırakılacağını söylediler. Böylece Mariya Fazlı Paşa'nın hareminden alındı, ailenin gemiye binmesine de Mariya'yı orada bırakmaları koşuluyla izin verildi.[90] Osmanlı tarafı, bunun yalan olduğunu iddia et-

88 Osmanlı belgelerinde Zomon olarak geçen bu yerin Almanca resmi adı Semlin, Macarca Zimony, Latince Taurunum'dur. Tuna üzerinde Belgrad'ın çaprazlama karşısına düşer. Bir zamanlar "Doğu'ya girmeden önce Habsburg sınırındaki son durak" olarak bilinirdi. Bu coğrafi ayrıntılar için Milos Jovanovic'e teşekkür ederim.

89 BOA HR.SYS 204/17. Belgrad kalesi ve şehri, 1878'de özerk Sırbistan'a katılana kadar Osmanlı Sırbistanı olarak bilinen bölgenin bir parçasıydı. Dolayısıyla buradaki diplomatik yapı biraz karmaşıktır. Özerk bir devlet olarak Sırbistan'ın hem Osmanlı hem Habsburg topraklarında diplomatik temsilcileri vardı. Avusturyalılar, Berlin Antlaşması'yla (1878) Sırbistan'a verilene kadar resmen Osmanlı kalan Belgrad'da bir konsolosluk bulundurmuşlardı.

90 BOA HR.SYS 204/17, 22 Safer 1268 / 17 Aralık 1851, Viyana'daki Osmanlı elçisinden Bâbıâli'ye.

ti, Mariya köle değildi, hizmetleri karşılığında para alan özgür bir kişiydi. Kendi rızasıyla kadı önünde din değiştirmişti ve Bosna şer'iyye mahkemesi tarafından ona bir belge (hüccet) verilmişti.

Osmanlı tarafı kızın serbest bırakılması için baskı yaparken konu ertesi yıl da devam etti. 25 Ağustos 1852'de Bâbıâli Belgrad'daki Avusturya konsolosluğundan bir mektup aldı, içinde Zemun muhafızı ile Mariya'nın ağabeyi, İlya oğlu Milan'ın yazılı ifadeleri vardı.[91] Milan şöyle yazıyordu: "Altı yıl önce Bosna eyaletinde bazı Müslümanlar beni ve kardeşimi yakalayıp Fazlı Paşa'ya gönderdiler. Paşa bizim Müslüman olmamızı emretti." İki kardeş buna karşı çıkınca hapse atılmışlardı. Bir yıl hapis yattıktan sonra Mariya boyun eğdi, Müslüman oldu ve serbest bırakıldı. Milan tutumunda ısrar etti ve dört yıl daha hapis yattı. Bu yazıyı yazdığı tarihten bir yıl önce serbest bırakılmıştı. Milan'ın ifadesi şöyle bitiyordu: "Kız kardeşim hâlâ [Fazlı Paşa'nın] hareminde bir cariye ve esirdir."

Zemun muhafızı kimsenin zorla hareme girmediğini iddia etti; sadece "kızın kaçmasını önlemek için" silah olarak yalnızca kılıçları olan iki nöbetçi kapıda beklemişti. Fazlı Paşa kızı orada bırakıp yola devam etmesine izin verilince, durumu kabullenip gemiye binmişti. Kız sorguya alınmış, ağabeyinin anlattığı hikâyeyi doğrulamıştı. Avusturyalı yetkili soruyordu: "Nasıl olur da yedi yaşında bir kız kendi isteği ve iradesiyle Müslümanlığı kabul eder? O kadar küçük yaşta biri hizmet sözleşmesinden ne [anlar], nasıl pazarlık eder? Şimdi on bir yaşında ve hâlâ bu konuları anlayacak durumda değil." Avusturyalı yetkili bundan sonra Bâbıâli'ye nasıl bir politika izlemesi gerektiği konusunda nutuk atmaya kalkışır: "Bâbıâli'nin [Belgrad'daki] resmi görevlileri üst ma-

91 *A.g.b.*, 25 Ağustos 1852, Viyana Osmanlı elçiliğinden Bâbıâli'ye, Belgrad Avusturya konsolosunun mektubunun tercümesiyle.

kamılara olayların gerçekte nasıl olduğunu anlatırlarsa memleketlerine büyük hizmette bulunmuş olurlar. Belki bu iki talihsiz çocuk sultanın Hıristiyan tebaasının üzerindeki baskıyı kaldırmasına vesile olur."[92]

19 Ekim 1852'de Viyana'daki Osmanlı elçisi Avusturya dışişleri bakanını bir kez daha gördüğünü, kendisinden kızın iadesini rica ettiğini bildirdi. Bakan ona, hem Milan hem de kız kardeşinin Osmanlı tebaası olduklarını, şu sırada görülmekte olan bir dava bulunmadığını ve Milan yalnızca kız kardeşinin serbest bırakılmasını isteyip bir dava açmadığı için, "eğer kız Osmanlı topraklarına geçmeyi başarırsa buna kimsenin itiraz etmeyeceğini" söylemişti.[93]

Bakanın sözlerinin samimiyetsiz olduğu açıktır, çünkü on bir yaşında bir kızın istese bile Osmanlı topraklarına geçmeye kalkışması imkânsız gibiydi. Herhalde hangi tarafın doğru söylediğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz, ama teraziye koyarsak Avusturya tarafının açıklaması daha makul görünüyor.

Böylesi durumlarda Osmanlılar kırk katır ile kırk satır arasında kalıyorlardı. Bir yandan "uygar devletlerin" kulübüne girmeye can atıyorlar, öte yandan haysiyetlerini korumaları gerektiğini düşünüyorlardı. Fazlı Paşa'nın "cariye vakasının" gösterdiği gibi, on bir yaşında zavallı, talihsiz bir kızın kaderi onları ilgilendirmiyor olabilirdi. Önemli olan Fazlı Paşa'nın haremine tecavüz edilmesiydi; silahlı adamlar haneden içeri girmiş ve onun kadınlarından birini alıp götürmüştü; bu korkunç bir hakaretti. Öte yandan dış dünya (bu olayda Avusturyalılar) cariye sahibi olmayı barbarlık gibi görüyordu.

Tarihin ironik bir cilvesiyle, Avusturyalılar 1878 Berlin Antlaşması'ndan sonra Bosna'nın kontrolünü ele geçirince

92 *A.g.b.*

93 *A.g.b.*, 5 Muharrem 1269 / 19 Ekim 1852, Viyana'daki Osmanlı elçisinden Bâbıâli'ye.

kendilerini aşağı tükürsen sakal, yukarı tükürsen bıyık konumunda buldular. Robert Donia, bu kez Bosnalı Müslümanların Habsburgları Müslüman kızları zorla Katolik yapmakla suçladığını gösterir.[94] 22 Ağustos 1890'da, şehir meclisi üyesi Esad Kuloviç'in evinde hizmetçilik yapan Uzeifa Delahmatoviç adlı on altı yaşında Müslüman bir kız, evi terk etmiş, bir daha da dönmemişti. Kızın Katolik olduğu anlaşılmıştı. Saraybosna'da Başpiskopos Stadler'in ikametgâhına götürülmüş, orada Kuloviç ve kendi erkek kardeşi önünde, "din değiştirmesi için zor kullanılmadığını", herhangi bir baskı görmediğini açıklamıştı; "Katolik kalmak arzusunu hiç tereddüt etmeden" ifade etmişti.[95] Stadler ve adamlarının Uzeifa'yı Müslüman kardeşlerinden saklamalarını protesto eden Kuloviç, Avusturyalı yetkililerden bu konuda bir şey yapmalarını istedi. Tarihin cilvesi burada daha da dokunaklı hale geliyor: "O ve diğer Müslümanlar ihtida konusunda Osmanlıdaki uygulamaları naklettiler; ihtida etme ihtimali olan biri varsa, ihtida resmen kabul edilmeden önce o kişinin bütün dinlerin ruhani danışmanlarıyla görüşme zorunluluğu vardı. Avusturyalıların da gelecekte din değiştirme olaylarında Osmanlı örneğini izlemelerini istediler."[96] Avusturya'nın 1891 tarihli Din Değiştirme Yasası, Osmanlı uygulamalarını açıkça yankılıyordu. Din değiştiren kişi, akıl sağlığının yerinde ve ayırım yapabilecek yaşta olduğunu kanıtlamak zorundaydı. Taraflardan herhangi biri din değiştirilmesini tartışmaya açarsa, devlet müdahale edecekti; zor kullanıldığı veya hile yapıldığından şüphe edilir-

94 Robert J. Donia, *Islam under the Double Eagle: The Muslims of Bosnia and Hercegovina 1878-1914*, New York, 1981, s. 55.

95 Başpiskopos Josip Stadler (1843-1918) için bkz. Srecko M. Džaja, "Bosnian Historical Reality and Its Reflection in Myth", Pal Kolsto (ed.), *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, s. 106-129, özellikle s. 120: "Başpiskopos Stadler dini propaganda yapma eğilimindeydi ama Bosna'daki Avusturya-Macaristan yönetimi bu tehlikeyi savuşturdu."

96 Donia, *Islam under the Double Eagle*, s. 56.

se, din değiştirecek kişi, en fazla on dört gün süreyle "tarafsız bir yere" götürülecekti. Din değiştirmenin resmen kabul edilmesine karar verecek bir komisyon kurulacak ve bu komisyon "ancak din değiştirecek kişi, ruhani rehberler ve diğer tanıklar dinlendikten sonra kararını verecekti." Osmanlı topraklarında görülene çok benzer bir durum ortaya çıktı: "Tarafların yoğun duygusallığı, genellikle hükümet kararlarının isteyerek benimsenmesinin önünü kapıyordu. Hükümet din değiştiren kişiyi 'tarafsız bir yere' gönderdiği zaman, o kişiyi akrabalarının, arkadaşlarının yanından alıp götüren jandarmalar, böylesine derin ve duygusal bir kriz anında genellikle güç kullanmak zorunda kalıyorlardı." Katolikliğe geçen Müslüman kadınlar, Avusturyalılar ile onların henüz yeni tebaası olan Müslümanlar arasında çatışma konusu olmaya devam etti. Donia, dindar olan ya da olmayan Bosnalıları Avusturya'ya karşı muhalefetlerinde birleştiren sembolik olaylar haline gelen "on, on beşten fazla" böyle vakadan bahseder.[97]

Osmanlı İmparatorluğu'na dönersek, ihtidaya niyetlenenler kendilerini üçlü bir egemenlik çatışmasıyla karşı karşıya bulabiliyorlardı. Salomon Bikri adlı Toskanalı bir Yahudi böyle bir vakaydı. 20 Haziran 1849'da İstanbul'daki Toskana maslahatgüzarı, o sırada Şam'da bulunan çocuğa Müslümanlığı kabul etmesi için baskı yapıldığı ve şehir halkı tarafından "Müslüman olmaya eğilimi var" gerekçesiyle kaçırıldığı şikâyetinde bulundu. Salomon'un üzerinde hak iddia eden yalnızca Toskana maslahatgüzarı değildi. Sardinya Konsolosu da, son zamanlardaki İtalya'daki siyasi değişimler nedeniyle eskiden Avusturya'nın koruması altında bulunan Toskanalı tebaanın şimdi Napoli ve Sardinya Krallığı'nın koruması altına girdiği gerekçesiyle hak iddiasında bulundu. Osmanlı yetkilileri, henüz Müslüman olmamış bir

97 *A.g.e.*, s. 59, 114.

çocuğu, yalnızca böyle bir eğilimi olması nedeniyle kaçırmanın çok kural dışı olduğunu belirtmekte hiç tereddüt etmedi; sonunda Salomon, Sardinya tâbiyetine geçen babasına geri verildi.[98]

Ölüler bile soruşturulmaktan kurtulamıyordu. 13 Eylül 1852'de Yanya valisine üst düzeyde bir Osmanlı devlet görevlisinin uşağının ölüm nedenini araştırma emri verildi. Bu devlet görevlisi uşağının Müslümanlığı kabul etmesinden kısa bir süre sonra öldüğünü bildirmişti. Ne var ki bu oldukça şüpheli bir ölümdü; Avusturya Elçiliği müdahale etmiş, ölenin Avusturya tebaası olduğunu, Müslümanlığı kabul etmesi için ölene kadar dövüldüğünü iddia etmişti. Üstelik, merasimde uşağın kendi rızasıyla ihtida ettiğini kanıtlayacak hiçbir Avusturyalı yetkili hazır bulunmamıştı. Böylece hemen Osmanlı ve Avusturyalı hekimlerin katıldığı bir ekip kuruldu, ceset mezarından çıkarılıp otopsi yapıldı.[99]

Dış müdahalenin yarattığı sorunları akla getiren çok çarpıcı bir örnek de 27 Ocak 1852'de Doğu Karadeniz'de Rusya ile sınır oluşturan Lazistan sancağında, dört Gürcü erkek çocuğun "kendi rızalarıyla" Müslüman olduklarını beyan etmeleriyle meydana gelmişti. Rus konsolos çocukların Rus tebaası olduklarını iddia ederek, oradaki temsilcisinden gerçekten isteyerek ihtida ettiklerini doğrulamasını istedi. Sancaktaki görevliler, bu meselelerde olağan usule göre yalnızca mühtedilerin Rus tebaası olmaları durumunda konsolosluktan bir yetkilinin hazır bulunması gerektiğine işaret ettiler. Eğer Osmanlı tebaası iseler, o zaman usule göre, çağrılması gereken kişi yerel metropolit veya temsilcisi kocabaşı olacaktı. Uluslararası anlaşmaya göre de, sınırdan giriş çıkışlar pasaportla

98 BOA A.MKT 210/91, 29 Şaban 1265 / 20 Haziran 1849, Toskana maslahatgüzarı Cavalier Sarafini'den Bâbıâli'ye.

99 BOA HR.MKT 49/36, 28 Zilkade 1268 / 13 Eylül 1852, Dahiliye Nezareti'nden Yanya Valisine.

düzenlenmeliydi, oysa bu Gürcü çocukların pasaportu yoktu. Yani, Rus konsolos onlar üzerinde hak iddia edemezdi.[100]

Osmanlıların ihtida konusunda konsolosluklar ve elçilikleri sürekli tepelerinde hissettikleri belgelerde tekrar tekrar gözümüze çarpıyor. Katerina adlı Rum kadının vakası da böyleydi. Katerina öksüz kalınca bakımı Yanya'da Talip Ağa adlı birine bırakılmıştı. Adam kelimenin gerçek anlamıyla "onu hapsetmiş, din değiştirmesi için her türlü tehdit ve vaatte bulunmuştu." Preveza'daki Britanya konsolosu müdahale edip Katerina'nın Britanya tebaası olduğunu, böylece ihtida anında Britanya resmi görevlisinin hazır bulunması gerektiğini iddia etti. Osmanlı hükümeti Yanya valisine, Katerina'nın kendi rızasıyla ihtida edip etmediğini ve gerçekten Britanya tebaası olup olmadığını tespit etme talimatını verdi. Britanya tebaası değilse konsolosluk temsilcisinin hazır bulunmasına kesinlikle gerek olmadığı açıkça belirtilmişti.[101]

Çoğu vakada uzlaşmayı engelleyen hayati nokta ihtidaya niyetlenen kişinin yaşıydı. Avusturya tebaası olduğunu iddia eden, İstanbul'un mütevazı bir semtinde yaşayan Vasilaki adlı Rum kızın durumu da böyleydi. Istefanaki adında Avusturya tebaası müteveffa bir taş ustasının kızı olan Vasilaki, yine bir taş ustası olan Kadri adlı bir Müslüman Osmanlıyla evlenmek için din değiştirmişti. Kadri ihtida formalitelerini tamamlamak üzere onu Mezahip Müdüriyeti'ne gönderdi. 3 Temmuz 1911'de Avusturya elçiliği, Vasilaki'nin annesinin, kız istemediği halde zorla tutulduğunu, yaşının da küçük olduğunu söyleyerek şikâyette bulunduğunu

100 HR.MKT 42/7, 27 Ocak 1852. Aslında Osmanlı-Rus sınırı son derece geçirgendi. Osmanlı görevli eskiden Arhavi'den yaklaşık yüz kişinin sınırı geçip bir daha geri dönmediğine atıf yapmıştı. Bölgenin ne kadar geçirgen olduğunu anlamak için bkz. Thomas M. Barret, "Lines of Uncertainty: The Frontiers of the Northern Caucasus", Jane Burbank ve David Ransel (ed.), *Imperial Russia*, Ann Arbor, Mich., 1998, s. 48-173.

101 BOA HR.MKT 47/81, 26 Şevval 1268 / 13 Ağustos 1852, Bâbıâli'den Yanya valisine.

iddia etti. Avusturya konsolosluğu, işlem yapılırken Avusturyalı bir tercümanın hazır bulunmasını talep etti. O sırada ihtidanın en alt yaş sınırı on beşti; Vasilaki yirmi bir yaşında olduğunu söylüyordu. Osmanlı yetkilileri, "Avusturya'nın yasaları on dört yaşında din değiştirmeye izin veriyor, o yüzden bu konuda onlara söz düşmez," dediler.[102] Öyle görünüyor ki Osmanlılar iyi araştırma yapmışlardı, çünkü Habsburg yönetimindeki topraklarda o dönemde din değiştirme yaşı gerçekten de on dörttü.[103] Daha önce sözünü ettiğimiz, Avusturyalılara din değiştirme konusunda Osmanlıları örnek almalarının tavsiye edildiği Bosnalı Müslüman vakasında olduğu gibi, burada da Osmanlıların "öteki tarafın" yasalarını iyi bildikleri görülüyor.

Reşit olma yaşı sorunu Aydın vilayetinde Müslüman sevgilisiyle kaçan Vasilya adlı Yunan tebaası bir kızın vakasında da ortaya çıktı. 2 Aralık 1911'de, resmi işlemler yapılırken nezarete alındığı bildirildi. Rumlardan oluşan bir kalabalık, Rumların çıkarlarını koruyan Fransız konsolosa durumu protesto etti. Aydın vilayeti kızın yasaların belirttiği gibi on beş yaşından büyük olduğunu bildirdiyse de Fransız konsolos yirmi bir yaşına gelene kadar kızın yetişkin sayılamayacağını iddia etti.[104]

Fransızlar kendi ülkelerinde bilerek ve isteyerek laik oldukları halde, Osmanlı İmparatorluğu'nda, dini –yani Katolikliği– bir baskı aracı gibi kullanmaktan hiç çekinmiyor-

---

102 BOA DH.ID 116/22, 20 Haziran 1327 / 3 Temmuz 1911, Adliye ve Mezahip Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne. Tarafların neden nüfus kâğıtlarını veya vaftiz belgelerini göstermedikleri belli değildir.

103 Bu bilgi için Viyana Üniversitesi'nden Profesör Peter Urbanitsch'e teşekkür ederim. Prof. Urbanitsch'den 10 Kasım 2008 tarihinde gelen e-posta: "1868'de bu yaş sınırı 14'e indirilmişti (Kanun no. 49, 25 Mayıs 1868, mezhepleraası ilişkiler üzerine, Madde 4), yasa yalnızca Hıristiyan mezheplerini değil, Yahudilerinkini de kapsıyordu."

104 BOA DH.ID. 11/52, 29 Teşrin-i Sani 1327 / 2 Aralık 1911, Aydın vilayetinden Dahiliye Nezareti'ne gönderilen şifreli telgraf.

lardı. Özellikle korudukları grup Lübnanlı Marunilerdi ki, bir sonraki vakamız onlarla ilgili olacak. 1895'in Ocak ayında Beyrut valisi, Trablusşam'da hizmetçilik yapan iki Maruni kızın Müslüman olmak üzere başvuruda bulunduklarını söyledi. Charbel Fadel adlı birinin çocukları olan bu kız kardeşlerin adları Sa'ida ve Mes'ude idi. İkisinden büyük olanı resmi usule göre hemen ihtida ettirildi, ama tam aynı prosedür küçüğü için de tekrarlanacakken Marunilerin patriği araya girerek kızların yaşlarının küçük olduğunu iddia etti.[105] Kızların köyü olan Tannourin'deki kilise kayıtları incelenmişti; Maruni patriği kayıtlara göre her ikisinin de yaşının küçük olduğunu söylüyordu. Patrikhane ile Müslümanlar arasındaki gerginlik tırmanırken olay yerel meclise yansıdı. Beyrut valisi olayın kesinlikle Fransa Konsolosluğu'nun dikkatini çekeceğini belirterek "dedikoduların önünü kesmek" için kızların İstanbul'a gönderilmesini tavsiye etti.[106]

Ertesi gün Lübnan Mutasarrıfı Naum Paşa, Maruni patriğinin baskıyı arttırdığını, konunun yabancı devletlerin karışmasına yol açacak bir krize dönüşmeden geçiştirilmesi gerektiğini yazdı.[107] Ne var ki, olan tam da buydu. Patrikhane kızların on iki ve on yaşlarında olup rüştlerine ermediklerini iddia etti. Ama kızlardan büyüğü, Sa'ida, Müslümanlığı kendi isteğiyle hiçbir baskı olmadan kabul ettiğini açıklayan bir

105 BOA A.MTZ.CL 2/97, 1 Kanun-ı Sani 1311 / 14 Ocak 1895, Beyrut Valisi Nasuhi Paşa'dan Lübnan Mutasarrıfına. Bu kaynak için Engin Akarlı'ya çok teşekkür ederim. Mutasarrıf Osmanlı hükümetinin Lübnan'daki genel valisiydi. İmparatorluğun Hıristiyan devlet görevlileri arasından seçilmesi zorunluydu. Mutasarrıflık rejimi 1861'de Lübnan'daki Hıristiyanların korunması konusundaki dış baskılar ile eyaletteki Osmanlı hükümranlığı arasında bir uzlaşma sağlamak üzere kurulmuştu. Mutasarrıflık konusunda bkz. Engin Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920,* Berkeley ve Londra, 1993. Ayrıca bkz. Kamal Salibi, *The House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered,* Los Angeles, 1988.

106 BOA A.MTZ.CL 2/97.

107 *A.g.b.*, 2 Kanun-ı Sani 1311 / 15 Ocak 1895, Lübnan Mutasarrıfı Naum Paşa'dan Bâbıâli'ye.

arzuhal sundu. Trablusşam idari meclisi onu sorgulamış ve "on yedi on sekiz yaşlarında göründüğünü" bildirmişti. İhtida merasimi olması gerektiği gibi yapılmış, Adliye ve Mezahip Nezareti de bilgilendirilmişti. On gün sonra olay gerçekten korkulan boyutlara vardı. Naum Paşa'ya kızların patrikhane, Müslüman halk ve Fransız Konsolosluğu arasında sıkıştığı söylenmişti. Paşa'ya kızları İstanbul'a göndermesi talimatı verildi.[108] 16 Şubat'ta Beyrut valisi, kızların resmi görevli refakatinde *Taif* gemisine bindirilip Zaptiye Nezareti'ne emanet edilmek üzere İstanbul'a gönderildiklerini bildirdi.[109] Kızlar sağ salim İstanbul'a vardılar. Bir yıl sonra "bir zaptiyenin evinde misafir edildiklerini" görüyoruz. Bundan bir yıl sonra ise, Zaptiye Nezareti kızlara münasip bir koca bulup evlendirme talimatı aldı.[110] Ancak anlaşılan kızların kendi planları vardı; "evlenmeyi düşünmediklerini", Trablusşam'da Şeyh Abu Mohammad Tabha'ya emanet edilmelerini, bu şeyhle birlikte hacca gitmeyi planladıklarını bildirdiler.[111]

Bu küçük, tuhaf hikâye, din değiştiren kişinin devletle ilişkisi ve yabancı müdahalesinin ne kadar güçlü olduğu hakkında önemli ipuçları barındırıyor. Bir bakıma, Sa'ida ve Mes'ude mühtedi olarak devletin velayeti altına alınıyor. Payitahta gönderilip misafir edilmeleri sağlanıyor. "Koruyucu aile" –bu vakada Bâbıâli– onları evlendirmeye çalışıyor. Bütün bunlar, küçücük bir dış müdahale ihtimali yüzünden meydana geliyor; belgelerin hiçbirinde Fransız konsolosun ya da başkalarının itiraz ettiğini göremiyoruz.

Bu vaka bizi, yüzyılın başında Amerikalı misyonerlerin Protestanlığı kabul ettirdiği As'ad Şidyak adlı Maruninin

108 BOA A.MTZ.CL 2/97, 26 Ocak 1895, Naum Paşa'dan Bâbıâli'ye.

109 *A.g.b.*, 24 Kanun-ı Sani 1311 / 6 Şubat 1895, Beyrut Valisi Nasuhi Paşa'dan Bâbıâli'ye.

110 *A.g.b.*, 11 Mart 1312 / 24 Mart 1896, Zaptiye Nazırı'ndan Bâbıâli'ye.

111 *A.g.b.*, 14 Şevval 1313 / 29 Mart 1896, Bâbıâli'den Zaptiye Nezareti'ne; 17 Zilkade 1313, Bâbıâli'den Beyrut Vilayeti'ne.

hikâyesiyle karşılaştırma yapmaya davet ediyor. O vakada misyonerlerden biri, Isaac Bird, Osmanlı İmparatorluğu'nda "İngiliz ve Amerikan" nüfuzunun onu korumaya yeterli olmadığından yakınıyordu.[112]

Elbette, ihtida ve irtidad aynı zamanda parayla ilgiliydi. Âdet olduğu üzere mühtediler Müslüman olarak yeni hayatlarına başlarken "kisve bahası" denen sembolik miktarda bir para alırlardı.[113] 19. yüzyılın sonlarına doğru daha etkin tedbirler düşünüldü. Mezahip Müdürü Ziver Bey'in hazırladığı 28 Temmuz 1889 tarihli bir tezkire çeşitli seçenekleri tartışmaya açar. Ziver Bey şöyle başlar:

> Gayrı müslim teba-i Osmaniye ve ecnebiyeden ihtida edenler hakkında Patrikhanelerle sefaretlerin ne derecelerde ta'asubat ve müşkilat (zorluk çıkardıkları) ika eyledikleri ve bazen bir şahsın ihtidasına fevkalade ehemmiyet verilerek gaileler ihdas olduğu ve diğer taraftan eşhas-ı mühtediye hakkında Hükümet-i Seniyyece vuku bulacak muamelat üzerine bir hayli efradı İslâmiyenin enzarı dikkati matuf olageldiği (ihtida muamelesi bir çok İslâm'ın da dikkatini çektiği)... Mezahibi mesihiye erbabının ta'asubatı diniyeyi muhafaza hususundaki mesaisi cümlesinden biri o yolda isarı nakidden geri turmadığı (Hıristiyanların dinlerini koruma uğruna çabalarını Müslüman olan şahısa para teklif etmeye kadar vardırdıkları)...[114]

Ziver Bey'in belirttiğine göre çok iyi biliniyordu ki, mühtedi adayı ne kadar kesin kararlı olursa olsun, eğer yoksul biriyse Hıristiyanların vaat ettikleri paraya direnmesi zordu. Ziver Bey devamla:

112 Makdisi, *The Artillery of Heaven*, s. 147.

113 Anton Minkof, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life 1670-1730*, Leiden, 2004.

114 BOA Yıldız Esas Evrakı (YEE) 35/27, 15 Temmuz 1305 / 28 Temmuz 1889, Mezahip Müdürü Ziver Bey'den, Adliye ve Mezahip Nezareti'ne.

> Badel ihtida zaruret ve sefalet içinde kalmakdan ve bir tarafdan muavenet görememekden naşi irtidad vukuı görülmeye başlamıştır ki bu namus-u İslâmiyet'e tokunacak bir keyfiyetdir. (İhtida sonrasında sefalet ve fakirlikten kurtulamayarak herhangi bir merciden yardım göremeyen kişilerin irtidadı görülmeye başlamıştır ki bu İslâmiyetin namusuna dokunacak bir meseledir.)

Ziver Bey bundan sonra birkaç seçeneği tartışmıştı. Biri, halkın bağışta bulunacağı bir tür halk sandığı oluşturmak, yeni Müslümanların geçimini buradan sağlamaktı. Ama Ziver Bey bu seçenekten çok umutlu değildi, Müslümanların böyle örgütlü işlere alışık olmadığını söylüyordu (ahaliyi İslâmiye bu misillü müretteb şeylere alışmamış olduklarından). Ama esas mesele başkaydı:

> Asr-ı hazırda dehşetnüma olan taasubatı Hıristiyane müsibetinin gazabını mucib olacağı gibi bu misillü teşebbüsatı mektum tutabilmek imkân haricinde olduğundan bilahare bu yüzden görülecek mazarrat aranılan faideye nisbetle kat enzar kat ziyade olacağına binaen o misillü teşebbüsata ibtidar olunmak kat'a makul olamaz. (Yaşadığımız devirde dehşet verici boyutlara ulaşan Hıristiyan taassubunun gazabını çekeceğinden faydadan ziyade zararı olacak bu gibi bir teşebbüsde bulunulmaması.)

Yani, böyle bir sandığın sır tutulması çok zordu; ortaya çıkarsa Hıristiyan yobazların o çağda pek dehşetengiz olan gazabına uğrayacaklardı.[115]

İkinci seçenek, muhtaç mühtedilere yardım için devlet hazinesinde bir fon oluşturulmasıydı, ama bunun da tehlikeleri vardı, çünkü devlet bütçesinde yer alacağından gizli tutulmasına imkân yoktu. Ziver Bey nihayet tek geçerli seçeneğin padişahın hayırseverliği olacağı sonucuna varmıştı,

115 *A.g.b.*

zaten zat-ı âlileri İslâmiyet'in şerefi söz konusu olduğunda bu hayırseverliği hiç esirgemezdi.[116]

Bu belgede dikkate değer birkaç nokta var. Birincisi ve en önemlisi Osmanlılar kendi memleketlerinde kendilerini savunma konumuna düştüklerini hissediyorlardı. Halk sandığı kurmak gibi son derecede meşru bir işi "Hıristiyan yobazlar" korkusuyla gizli tutmak, kendi vatanlarında kendilerini köşeye sıkışmış hissettiklerinin en açık işaretiydi. Buna çok benzer biçimde, bütçenin kem gözler tarafından inceleneceğini, muhtaç mühtedilere yapılacak yardımın deftere geçirilmemesi gerektiğini hissetmek de aşırı güvensizliğin bir başka göstergesidir. Sonunda sultanın hayırseverliği önerisi kabul edilmiş ve muhtaç mühtedilerin eline düzensiz de olsa "bir mikdar şey" geçmişti.[117]

SELANİK VAK'A-İ MÜELLİMESİ

Mayıs 1876 başlarında Selanik yakınlarındaki bir köyden genç bir Bulgar kızı, İslâm dinine geçmek istedi. Tarihe geçeceğini hiç düşünmemişti. O haftanın sonuna doğru büyük bir diplomatik kriz çıkmış, ayaklanan bir güruh Fransız ve Alman konsoloslarını öldürmüştü. Osmanlı topraklarındaki konsolosların dokunulmaz konumları göz önüne alındığında, bu daha önce görülmemiş boyutta bir skandaldı. Olay Anadolu'nun gözden ırak bir köşesinde değil de imparatorluğun ikinci büyük şehrinde meydana geldiği için daha da ciddiydi.

Stephana, Avrathisar köyünden müteveffa Delyo Goya'nın kızıydı. Müslüman sevgilisiyle kaçmak için din değiştirmiş olmalıydı.[118] Ne var ki, kızın ve annesinin kötü şöhreti kö-

116 *A.g.b.*

117 Sonuç bölümünde, devlet görevlilerinin dili hakkındaki tartışmaya bakınız. Böyle bir bağlamda "paradan" bahsetmek kabalık sayıldığı için bu tür meselelerde kullanılan terim "bir mikdar şey"dir.

118 Rossitsa Gradeva ve Sinan Kuneralp, "On Love, Religion, and Politics: Saloni-

yün sınırlarının dışına taşmıştı.[119] Stephana'nın ahlâkını bir yana bırakacak olursak, elimizde, o uğursuz günde, yani 7 Mayıs 1876'da Selanik'e gitme niyetiyle bir trene bindiğine dair kesin bilgi var. Orada din değiştirmek üzere resmi işlemlerin yapılması için paşanın konağına gidecek ve tarihteki kısacık yerini alacaktı. Gradeva ve Kuneralp'ın işaret ettiği gibi, bu hikâyede birçok eksik parça var. Stephana kaçmış mıydı, yoksa yörenin güçlü ileri gelenlerinden, onda gözü olan Emin Efendi tarafından kaçırılmış mıydı? Gradeva ve Kuneralp, bir köylü kızın, tek başına yerel idari mahkemenin önüne çıkmak üzere trene binmenin gereklerini yerine getirmesinin oldukça imkânsız olduğunu düşünerek aşağıdaki geçici varsayımı ortaya attılar:

"Biri kızı kullanıyordu ve işler planı hazırlayanların düşündüğünden farklı bir yola sapmıştı."[120] Kıza "iki siyahi kadın ve köyün imamı" refakat etmişti.[121] Stephana'nın haberi olmadan annesi de aynı trene ama farklı bir vagona binmişti. Tren Selanik istasyonuna vardığında, Osmanlı kaynaklarında "Selanik Vak'a-i Müellimesi" olarak geçen olay başladı.

Trenden inerlerken Stephana'nın annesi istasyondaki Hıristiyanlardan yardım istedi, kızının zorla ihtida ettirilmek üzere götürüldüğünü söyledi. Bu noktada Alman Konsolosu Yanko Abbot, "bu tür kışkırtıcı bir hareketin olayı seyre-

---

ca (1876) and Ruse (1910)". Yayınlanmamış makaleden yazarların özel izniyle alıntı yapılmıştır. Bu harikulade metni benimle paylaştıkları için yazarlara teşekkür ederim.

119 *A.g.e.*, s. 3. Olaya dikkat eden az sayıda tarihçiden biri olan Roderic Davison, işin içinde "ahlâken şüpheli bir Bulgar kızı"nın da yer aldığını kaydetmişti. Bkz. R. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *American Historical Review* 59 (1954), s. 844-864.

120 Gradeva ve Kuneralp, "On Love, Religion and Politics", s. 4.

121 *A.g.e.*, n. 16. Yazarların zikrettiği kaynak, Selanikli bir Bulgar ileri geleni ve ABD konsolosu olan Pericles Hadji Lazaro'nun anlatısıdır; geçtiği yer: Andonis Vakalopoulos, A. *Ta dramatika gegonota tis Thessalonikis kata to Maio 1876 ke i epidrasis tous sto Anatoliko zitima – Makedonika*, c. 2, Selanik, 1953, s. 193-262.

den Müslümanları çileden çıkaracağını bilerek, herkesin gözü önünde Stephana'nın yüzündeki yaşmağı çekip aldı."[122] Stephana'nın annesi bir kez daha, kızının dininin zorla değiştirileceğini platformdaki Rumlara anlattı. Bundan sonra bazı Rumlar onu zaptiyenin elinden kapıp Amerikan konsolosu Hadji Lazaros'un arabasına koyup bilinmeyen bir yere kaçırdılar. Müslümanların yabancı konsolosun işin içine karıştığını bilmesi ciddi sonuçlar doğuracaktı.

Ertesi sabah, bir grup Müslüman Vali Mehmet Refet Paşa'yı ziyaret edip resmi ihtida merasimi yapılması için kızın konağa getirilmesini talep etti. Bu arada dışarıda çok geçmeden bir güruha dönüşecek olan bir kalabalık toplanmıştı. Amerika konsolosu şehirde değildi, onun yerine bakan kardeşi kızın nerede olduğunu bilmediğini söyledi, ama bu yalandı, çünkü kızın bir başka Rum ileri geleninin evinde saklandığını biliyordu.[123] Aşağı yukarı beş yüz silahlı Arnavutun boy göstermesiyle kalabalık güruha dönüştü; Amerikan konsolosluğuna saldırma tehdidinde bulunuyorlardı.[124] Vali huzura çıkan heyete bunun yetkililerin çözeceği bir mesele olduğunu, dağılmaları gerektiğini söyledi ve kızı onlara teslim edeceğine söz verdi.[125] Bunun üzerine kalabalık yakınlardaki Saatli Cami'ye çekildi. O noktada Fransız ve Alman konsolosları sahneye çıktılar. Mazower, "Fransız ve Alman elçilerinin kötü bir şans eseri caminin yanından geçmekte

122 Gradeva ve Kuneralp, "On Love, Religion and Politics", s. 4, 7. Yazarlar konsolosların gerçek milli kimliğinin kaygan bir kavram olduğuna işaret ederler: "Olay, dikkatleri Osmanlı taşra şehirlerindeki iç içe geçmiş konsoloslar dünyasına çekti. Maktul Alman Konsolosu Henry Abbot, daha 1872'de Britanya tâbiyetine geçmiş Rumca konuşan bir Levantendi; Fransız Konsolosu maktul Jules Moulin onun kızkardeşiyle evlenmişti. ABD konsolosu, Perikles Hadji-Lazaro, Rus tâbiyetinde bir Bulgardı, kayınbiraderi Rusya'nın İstanbul elçiliğinde hekimdi ve Larissa Rus konsolosluğundaki görevlinin amcasıydı."

123 Mark Mazower, *Salonica: City of Ghosts*, Londra, 2004, s. 172.

124 *A.g.e.*

125 BOA HR.SYS 16/293, 7 Ağustos 1876, Selanik Vaka-i Müellimesi üzerine tezkere. Bu belgeye dikkatimi çeken Sinan Kuneralp'e teşekkür ederim.

olduklarını" söylese de, Osmanlı belgeleri bununla çelişiyor, konsolosların camiye bilerek geldiklerini gösteriyor.[126] Alay Beyi Salim Bey, onların Yüzbaşı Hasan Efendi refakatinde camiye yaklaştıklarını gördü. Ona seslendi, böyle bir zamanda konsolosları neden oraya getirdiğini sordu. Belli ki konsoloslar Osmanlı zabitinden kendilerine camiye kadar eşlik etmesini istemişlerdi.[127]

Fransız konsolos Jules Moulin'in kişiliği bu hikâyede vahim bir rol oynamıştı.

Gradeva ve Kuneralp "bir konsolosluk memurundan çok, sömürge yöneticisi gibi davranmaya yatkın" Moulin'in "Galli bir delifişek" olduğunu belirtiyorlar. Moulin, Alman konsolosu Yanko Abbot'la birlikte camiye geldi, zaten çok öfkeli ve tehlikeli bir kıvama gelmiş olan kalabalığa hakaret etti; "Moulin'in sabırsızlığı ve hiddeti hem kendisinin hem de Alman konsolosunun hayatına mal oldu."[128] Konsolosların rehin alındığını duyan vali derhal camiye gitti ve bir avuç zaptiyenin koruması altında konsoloslarla aynı odaya kapatıldı. Kalabalığı ikna etmeye çalıştı ama ona söylenen şuydu: "Hepinizi telef ederüz, kızı isterüz".[129] Osmanlı tezkeresine göre bundan sonra olaylar iyice kızıştı:

> Nihayet ahali-i müctemia (toplanmış bir güruh) nerdibandan ve sofanın parmaklıklarından çıkub pencerenin temür parmaklıklarını şikest ile ota derununa girerek (pencerenin demir parmaklıklarını sökerek) konsolosları pençere temürleri ile sandalye parçaları ve sair alatı ceriha ile idam eyledikleri ve o esnada müşarünileyhin (Vali'nin) dahi başına bir şey vurarak sersemlettirdikleri...[130]

126 Mazower, *Salonica*, s. 172.

127 BOA HR/SYS 16/293.

128 Gradeva ve Kuneralp, "On Love, Religion and Politics," s. 6.

129 BOA HR.SYS 16/293.

130 Bkz. Resim 3 ve Resim 8.

Kendine geldiğinde konsolosların katledildiğini gören Refet Paşa, konağa dönerken Salim Bey'e cesetlerin başına nöbetçi dikme emrini verdi. Bu sırada kız ortaya çıkarılmıştı; kızın serbest bırakıldığını ve konağa vardığını duyan güruh, kutlamak için havaya ateş açarak dağıldı.[131] Bu arada, imparatorluğun en büyük ikinci şehrinin emniyet güçleri, öfkeli bir kalabalık valilerinin kafasına vurup döverken ne yapıyorlardı? Osmanlı belgelerinin resmi, nazik dili bile onların tam bir kifayetsizlik içinde olduğunu saklayamaz. Salim Bey olay yerine askerlerini getirmekte geç kalmasının nedenini "yazılı emir" olmamasıyla açıkladı. Osmanlı korveti *İclaliye*'nin kaptanı bir bahriye mangasını karaya çıkarmıştı, ama anlaşılamayan nedenlerle onları camiye değil garnizon kışlasına yürütmüştü. Garnizona vardığında ise süvari onbaşısı Ata Bey ile askerleri olay yerine koşturmak yerine, şehirdeki konsolosların Amerikan konsolosunun uygunsuz davranışını protesto etmeleri gerektiğine dair uzun uzun sohbet ettiler.[132] Alay Beyi Salim Bey, Süvari Onbaşısı Ata Bey ve *İclaliye*'nin kaptanı askeri mahkeme tarafından derece derece laçkalık ve vazifeyi ihmalden suçlu bulundular. Salim Bey'in rütbesi söküldü, ordudan atıldı ve on yıl kalebentlik cezasına çarptırıldı; Ata Bey'in rütbesi söküldü, zaptiye teşkilatından azledildi ve beş yıl kalebentliğe mahkûm oldu. Rıza Bey, kırk beş gün hapis yatmak ve bir yıl donanmadan tart edilmek gibi nispeten hafif bir ceza aldı.[133]

Olay Osmanlılar için çok vahim sonuçlar doğurdu. Padişahın taziyelerini sunmak üzere yaverini hemen Fransız ve Alman elçiliklerine göndermesine ve bir soruşturma heyetinin Selanik'e gitmesine rağmen, meselenin düğüm noktası

131 BOA HR.SYS 16/293, Alay Beyi Salim Bey, Süvari Onbaşısı Ata Bey, *İclaliye* Gemisi Kaptanı Rıza Bey'in yargılandığı askeri mahkeme tutanaklarına dayanılarak hazırlanan tezkere. Ferik Necip Paşa riyasetinde.

132 *A.g.b.*

133 *A.g.b.*

Düvel-i Muazzama'nın prestijiydi. Bunun sembolik bir işareti, çeşitli devletlerin gönderdiği savaş gemilerinin top namluları kaleye çevrili olarak Selanik açıklarında demirlemesi oldu. Fransız filosu, kaleyi selamlamak için geleneksel top atışını yapmama kararından son anda vazgeçirildi.[134] Mazower'in çok yerinde bir ifadeyle belirttiği gibi: "1876 cinayetlerinin sembolik gücü, kurbanların konsolos, yani Selanik'in en ayrıcalıklı siyasi sınıfına ait olmalarıydı."[135] İstanbul Ermeni cemaatinin önde gelen siması ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yüksek rütbeli bürokratı olan Vahan Efendi başkanlığında bir tahkikat komisyonu Selanik'e vardı ve Müslüman halkın düşmanlığını uyandırmamak için çok dikkatli davranmakla birlikte, çok geçmeden dış ülkelerin temsilcilerinin saygısını kazandı.[136] Otuz beş kişi tutuklandı; suçlular mahkemeye çıkarıldı ve Selanik sularında bekleyen yabancı gemilerden indirilen filikalara doldurulan askeri personelin tanıklığında, altı kişi halkın önünde idam edildi. Fransa'nın Bâbıâli nezdindeki elçisi De Bourgoing, Refet Paşa'nın da idamını istedi ama paşa sadece tenzili rütbe cezası aldı. Bu arada 24 Ağustos'ta Osmanlı tahtına II. Abdülhamid çıkmıştı. Tahta çıkma armağanı, Osmanlı Devleti'nin iki konsolosun ailesine tazminat olarak ödeme mecburiye-

134 TNA, FO 195/1107, 14 Mayıs 1876, Britanya Konsolosu Blunt'tan Sir Henry Elliot'a. Blunt Fransız filosunun kaleyi selamlamak istemediğinden bahsetti: Blunt notuna limandaki savaş gemilerinin listesini eklemişti. Toplam on dört gemiden yalnızca altısı Osmanlı gemisiydi.

135 Mazower, *Salonica*, s. 176.

136 FO 195/1107, 11 Mayıs, Blunt'tan Elliot'a: "Kanaatimce Komisyon tutuklamalar konusunda temkinli davranıyor". Bâbıâli'nin komisyon başkanı olarak bir Ermeniyi göndermesi önemlidir. Yüksek rütbeli bir Hıristiyan devlet görevlisinin yabancı kamuoyunda yapacağı etki düşünülürse bu seçimin tesadüfi olmadığı şüphe götürmez. Vahan Efendi (Hovhannes Vahanyan) önde gelen bir hukukçuydu, Adliye Nezareti'nde müsteşarlık görevinde bulunmuş ve 1876 Kanun-ı Esasisi taslağını hazırlayan komisyona katılmıştı. Adliye Nezareti'nde Cevdet Paşa'yla birlikte de çalışmıştı. Bkz. Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863*, İstanbul, 2004, s. 78, 84, 93, 118. Bu bilgi için Aylin Beşiryan'a teşekkür ederim.

tinde bırakıldığı 900.000 Fransız Frank'ını bulmaktı.[137]

Esas soru şudur: Bir köylü kızının ihtida etmesi nasıl olup da böylesine büyük bir diplomatik krize yol açmıştı? Daha önce değinilen vakalar hatırda tutulursa soru bir o kadar anlam kazanıyor; o olaylar da aynı şekilde Selanik Vilayeti'nde meydana gelmiş, yine aynı şekilde genç Hıristiyanların din değiştirmesi ve yabancı konsolosların müdahalesine yol açmıştı ama hiçbiri buna benzer bir sonuç doğurmamıştı.[138] Cevabı tarihsel bağlamda aramalıyız. Olay Gladstone'un ünlü broşürü *The Bulgarian Horrors*'u (Bulgar Dehşeti) kaleme almasına yol açan Bulgar krizinin patlak vermesine denk gelmişti.[139] Ortam çok gergindi ve söylentiler yayılmıştı:

> Bulgar ayaklanması Selanik konsoloslarının öldürülmesinden tam üç gün önce patlamıştı; ayaklanma söylentileri, Müslüman köylülere yapılan vahşete ve onları topraklarından sürme planlarına dair haberler şehre ulaşmıştı.[140]

Böyle durumlarda her zaman olduğu gibi dedikodular ve kulaktan kulağa yayılan sözler, Müslümanlarla Hıristiyanların birbirlerini kışkırtması, olayın tırmanmasında büyük rol oynadı. 16 Mayıs'ta Britanya Konsolosu Blunt, Kavala'daki konsolos vekiline Kavala'daki Müslümanların oradaki "Hıristiyanları topluca katletmeyi" planladıklarına dair söylentinin asılsızlığını duymaktan memnun olduğunu yazdı.[141] 20 Mayıs'ta Yanya konsolos vekili şu raporu yazacaktı:

---

137 Gradeva ve Kuneralp, "On Love, Religion and Politics", s. 7. Osmanlı hazinesi iflas etmiş olduğu için bu para bulunamadı ve Sultan Abdülhamid şahsen Rum bankeri Zarifi'den borç almak zorunda kaldı.

138 Selanik'te neredeyse tıpatıp aynı olaylarla ilgili bkz. 21 Ekim 1847 A.MKT 99/66. Selanik Valisi Hafız Mustafa Paşa'dan Sadarete.

139 Magnus, Gladstone, s. 242; W. E. Gladstone, *The Bulgarian Horrors and the Question of the East*, Londra, 1876.

140 Mazower, *Salonica*, s. 178.

141 FO 195/1107, 16 Mayıs 1876, Konsolos Blunt'dan Kavala'daki Konsolos Vekili Gawelkiewicz'e.

> Yanya'daki yetkililer de olaydan büyük üzüntü duydular, ama oradaki Müslümanların çoğu aynı duyguyu paylaşmıyorlar, bilakis başka insanların işine karışan konsolosların bunu hak ettiklerini düşünüyor gibiler.[142]

Osmanlı resmi çevreleri ile halkın çoğunluğunun duyguları arasındaki farkın açıklanması gerekir. Resmi çevrelerin üst kademeleri açısından Selanik Vakası elbette "elem vericiydi", çünkü kendilerini uzak tutmak için uğraşıp didindikleri en berbat basmakalıp örnekler böylece doğrulanmış gibi görünüyordu. Sıradan halk ise olayı en değerli saydıkları şeye –namuslarına– bir tehdit olarak görüyordu.[143] Güvensizlik ve lekelenen namus duygusu büyük ölçüde kadınların rolüyle ilgiliydi. Kadınlar cemaatin namusuydu. Ve cemaatin namusunun milletin namusu olması arasında fazla bir mesafe yoktu. Hıristiyanlar için bu, Irvin Schick'in "yüzyıllardır varolan toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kalıplarının milliyetçi politikalara hizmet edecek şekilde harekete geçirilmesi" diye ifade ettiğinin mükemmel bir örneğiydi.[144] Bu, kendilerini yönetici unsur olarak görmeye alışmış, Bulgaristan'daki ayaklanmanın yakında Selanik'te de belireceğinden korkan Müslümanlar için daha çok geçerliydi. Olaylardan hemen sonra genel panik ortamında, halkın duygularını paylaşan askerlerin sadakatinden gerçekten şüphe ediliyordu: "Özellikle Selanik kıtası komşu köylerden gelen ve bu şehirdeki Müslüman nüfusla dostluk ya da iş ilişkileri olan

142 FO 195/1107, 20 Mayıs 1876, Konsolos Vekili Blakeney'den Konsolos Blunt'a.

143 BOA HR/SYS 16/293. Dosyada, tutuklanan ve mahkûmiyet alanların meslekleri̇ne göre bir listesi bulunmaktadır. Aralarında hamallar, mezbaha çalışanları, kavaslar, buz satıcıları, marangozlar ve bir berber vardır. Büyük ihtimalle asıl suçlular tevkif edilmemişti. Bu tür vakalarda her zaman olduğu gibi, adaletin yerine gelişi, gözle görünür oluşuna bağlıydı.

144 Irvin Cemil Schick, "Christian Maidens, Turkish Ravishers", *Women in the Ottoman Balkans*, s. 295.

askerlerden oluşuyordu."[145] Günümüzde kamuoyu diyeceğimiz şey, konsolosların cenazesi planlanırken gerçekten göz önüne alınmıştı. Fransa ve bazı başka ülkelerin temsilcileri, işgal benzeri hareketle limandaki gemilerden karaya asker çıkarmak istedilerse de, Blunt ılımlı davranmayı tavsiye etti: "Şu andaki hassas durum mucibince, cenaze sırasında gereksiz bir askeri gösteriş tehlikeli olabilir ve mümkünse bundan kaçınılmalıdır."[146] Sonunda cenaze töreni büyük bir titizlikle sahneye kondu; kortejin başında Osmanlı süvarisinden bir alay, arkasında Vali Eşref Paşa ve imparatorluk müfettişi Vahan Efendi, arkasında yabancı cemaat temsilcileri vardı.[147]

Olayın tarafları, Müslüman kamuoyu konusunda kaygılanmakta gerçekten de haklıydılar. Özellikle meydanlarda yapılan tüyler ürpertici idamların görüntüsü Selanik dışına da taşan büyük bir infial uyandırmıştı. 11 Ağustos'ta Hariciye Nezareti, Londra, Paris, Berlin elçiliklerine bir sirküler telgraf gönderdi. Elçilere, bulundukları yerlerdeki yetkililere, daha fazla sayıda idam için ısrar etmemeyi anlatmaları talimatı verilmişti. Elçiler, zamanla ortalığın sakinleşeceğine ve yeni idamların gereksiz provokasyonlara yol açacağına dikkat çekme talimatı aldılar. Hayat boyu kalebentlik cezasına çaptırılmanın yeterli ceza olduğunu ileri süreceklerdi.[148]

Mahkûm olan subaylardan ikisi, Salim Bey ve Rıza Bey, Rodos adasına sürüldü. Belli ki, adada kahraman gibi karşılandıkları, hapishanede kayırıldıklarına dair dedikodular

145 FO 195/1107, 11 Mayıs 1876, Konsolos Blunt'tan Sir Henry Elliot'a.

146 FO 195/1107, 10 Mayıs 1876, Konsolos Blunt'tan Sir Henry Elliot'a.

147 FO 195/1107, 20 Mayıs 1876, Konsolos Blunt'tan Sir Henry Elliot'a: "Herkes vali ve imparatorluk müfettişinin şehirde düzeni sağlamak ve cenazeleri onurlandırmak için bütün enerjileri ve iyi niyetleriyle çalışmalarına hayran oldu."

148 BOA HR.SYS 16/293, 11 Ağustos 1876, Hariciye Nazırı Safvet Paşa'dan Londra, Paris Berlin elçilerine. Belgede, yazının kaleme alındığı tarihte on erkeğin idam edildiği belirtiliyor.

hemen yayılmıştı. Rodos Mutasarrıfı bunu yalanladı, suçluları Rodos'a getiren gemide kendisinin de bulunduğunu ve ahalinin onu karşılamak için rıhtıma indiğini bildirdi. Halkın mahkûmları kahraman gibi karşıladığına dair söylentiyi yalanladı. Salim Bey'e kalacak özel bir yer sağlandığını da yalanladı. Rıza Bey, kendisine daha hafif bir ceza verildiği için kale içinde serbest dolaşabilirdi.[149] Çoğu zaman olduğu gibi, Osmanlı yetkililerinin yalanladığının aslında gerçek olma ihtimali yüksekti; gemiyi karşılamak için toplanan kalabalığın mahkûm subayları onurlandırmaya gelmiş olmaları da yüksek bir ihtimaldir. Selanik vakası "büyük yankı uyandıran dava" haline gelmişti; kuşkusuz çoğu kişi Salim Bey ve Rıza Bey'in dış baskılara kurban gittiğini düşünüyordu. Selanik vakasının arka planı hakkında dikkate değer bir değerlendirmeyi de vilayet tercümanı Dimitraki Efendi yazmıştı:

> Devlet-i Aliyye hükümetinin haklı olarak iç düşmanları bertaraf etmek ve Bulgar ihtilalini bastırmak için Müslümanların vatanseverliğini kullanmak istemesi bu vilayetteki Müslüman kitleleri ister istemez galeyana getirmiş ve Müslüman ile Hıristiyanın arasını açmıştır.[150]

ÇALKANTILI RUMELİ'DE İHTİDA VE İRTİDAD

"Elemli Selanik Vakası"ndan epeyce sonra, Rumeli vilayetleri dini ve milliyetçi gerilimlerin patlama noktaları oldu. 1903'te Rumeli Vilayat-ı Müfettiş-i Umumiliği kuruldu ve başına imparatorluğun en seçkin devlet adamlarından Hüseyin Hilmi Paşa getirilip Osmanlı Makedonya'sında nüfus sayımı yap-

149 BOA HR.SYS 16/293, 1 Kanun-ı Evvel 1292 / 14 Aralık 1876, Rodos Mutasarrıfından Bâbıâli'ye.

150 *A.g.b.*, 25 Ekim 1876, Selanik Vilayeti tercümanı Dimitraki Yenidunia'nın Hariciye Nazırı ekselansları Saʃvet Paşa'ya gönderdiği rapor. Yazının aslı Fransızcadır.

makla görevlendirildi.[151] Bu gergin ortamda ve arka planda genel Makedonya krizi sürerken ihtida ve irtidad vakaları daha geniş milli gerilimlerin mikrokozmosu gibi görülebilir.[152]

9 Ocak 1903'te Yanya Vilayeti, ihtida eden Vasil ve Katrina adlı biri kız biri erkek iki gencin Losna kazasında kargaşa yarattığını rapor etti. Her ikisi de on beş yaş üstü, dolayısıyla ihtida yaş sınırının üstünde olmakla birlikte, ayrıca ihtida merasiminin kazanın meclisinde uygun prosedüre göre Rum metropolitin delegesi huzurunda yapılmasına rağmen, iki genç hükümet binasından dışarı çıkar çıkmaz, delege olay çıkartmıştı: Çocukların zorla ihtida ettirildiğini, o gün pazar kurulu olduğundan kazaya gelmiş olan birçok Hıristiyanı kışkırttığını iddia ediyor, "hükümet yok" [bu çocuklara zor kullanıldı] diyordu.[153] Kalabalık, güvenlik güçlerinin üzerine yürüdü ama olay çıkmadan önlendi. Berat (bugünkü Arnavutluk'ta) Mutasarrıfı, muhtemelen delegenin, onu bir provokasyon yapmaya teşvik eden Berat'taki Yunan konsolosunun emriyle hareket ettiğini bildirmişti.[154]

Bu olayın dikkat çekici yönü Berat'taki Yunan konsolosunun hiçbir resmi diplomatik girişimde bulunmamasıydı. Osmanlı yetkililer onun niyetini biliyordu, çünkü daha sonra Yanya'dan gelen şifreli bir telgrafta "aralarındaki yazışmayı ele geçirmiştik" yazıyordu. Açıkça söylersek, diplomatlardan birinin telgrafını ele geçirmişlerdi.[155] Yanya Valisi'nin

---

151 İpek Yosmaoğlu, "Counting Bodies, Shaping Souls: The 1903 Census and National Identity in Ottoman Macedonia", *IJMES* 38 (2006), s. 55-77.

152 "Doğu Rumeli Krizi"nin arka planı konusunda bkz. F.A. K. Yasamee, *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers 1878-1888*, Istanbul, 1996, s. 153-178.

153 BOA DH.MKT 829/60, 27 Kanun-ı Evvel 1319 / 9 Ocak 1903, Yanya Vilayeti'nden Dahiliye Nezareti'ne. Bu kabarık dosyada Rumeli müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa'nın yürüttüğü tahkikat hakkında elli varak yazışma bulunmaktadır.

154 *A.g.b.*, Vilayet bir Müslüman, bir de gayrimüslimden oluşan bir tahkikat komisyonunun gönderilmesini emretmişti.

155 *A.g.b.*

şu açıklamayı yapacak kadar aklı başındaydı: "Konsolos'un kendi yetki alanı dışındaki işlere karışmasına kesinlikle itiraz etmeliyiz, ama bu kadar kargaşa sebepsiz olamaz, bu nedenle nahoş bir şey meydana gelmiş mi anlamak için meseleyi yakından incelemeliyiz".[156]

Birkaç gün sonra Yunan konsolosluğundan çekilen bir başka telgraf ele geçirildi; mesajda Hıristiyan kızın ihtida konusunda fikrini değiştirdiği, tahkikat komisyonuna onun yerine bir sahtekârın, bir Müslüman kızın çıkarıldığı iddia ediliyordu. Bâbıâli, elbette bu iddiaları çok ciddiye aldı ve 21 Ocak'ta Yanya Valisi araştırmalarını yoğunlaştırmaya davet edildi; kendisine konsolosun iddiaları asılsız da olsa ateş olmayan yerden duman çıkmayacağı bu tür olayların söylentileri bile zararlı olduğu ve düşmanlara bahane sağlanmaması gerektiği tenbih edildi ve bu tür olayların "hissiyat-ı milliye"yi galeyana getirme tehlikesi olduğu vurgulandı.[157]

Bu arada Müslüman ve Hıristiyan cemaatler arasındaki gerilim tırmanmaktaydı. Yanya Valisine göre, konsolos ve metropolitlik delegesinin entrikaları "hissiyat- ı milliye"nin sonucuydu".[158]

Burada birkaç söz söylemek gerekiyor. Birincisi, Bâbıâli'nin şüpheli bir şeyler döndüğünü hissettiği açıktı; "gizlice daha derin tahkikat yapılması" emri bu yüzden çıkmıştı. İkincisi, metropolitlik delegesinin, "hissiyat-i milliye saika-

156 *A.g.b.*, Ekinde, Berat Yunan Konsolosu'ndan Manastır Yunan Konsolosu'na gönderilen telgraf bulunmaktadır: "Consulat de Grece Monastir. Fille et jeune homme mineure sont detenus aux zapita de Leoussian autorite locale refuse de les remettre a Metropole et cherche les convertir emotion generale. Veuillez prevenir Excellence Hilmi Pacha. Counsul Berat Svoronos". [Yunan Konsolosluğu Manastır. Bir genç kız ve genç erkek Berat'da zabıta elindedirler. Yerel makamlar bunları Metropolite vermeyi reddediyor ve onları dinlerini değiştirmeye zorluyor. Heyecan yüksek. Hilmi Paşa Hazretlerine haber veriniz. Berat Konsolosu Svronos.]

157 *A.g.b.*, 8 Kanun-ı Sani 1319 / 21 Ocak 1903, Bâbıâli, Dahiliye Nezareti'nden Yanya Vilayeti'ne.

158 *A.g.b.*, 12 Kanun-ı Sani 1319 / 25 Ocak 1903, Yanya valisinden Bâbıâli'ye.

sıyla" hareket ettiğine işaret etmekle, Bâbıâli meselenin iki yeni yetmenin ihtida etmesinden çok daha derin olduğunun farkına vardığını göstermişti. Sıradan insanların din değiştirmesinin yüksek siyasetin meselesi haline gelmesi, Yanya valisinin başka tedbirler alınmaması önerisinde de görülebilir: çünkü bu, Bulgar meselesi yüzünden şu anda heyecan içinde olan "Yunan efkâr-ı umumiyesini" daha da kışkırtacaktı.[159] İki sıradan gencin din değiştirmesi, böylece Bâbıâli'yi, Yunan Krallığı'nı ve yerel Rum cemaatini de işin içine karıştıran bir uluslararası krize dönüşmüştü.

Bir yıl sonra, mesele hâlâ çözüme kavuşmuş değildi. Osman Fevzi Paşa 29 Mart 1904'te Vasil ile Katrina'nın artık İsmail ve Hamide adları altında Losna'da Bayram adlı birinin evinde yaşadıklarını yazacaktı. Ne var ki, Hıristiyanlar tarafından tehdit edildikleri için artık oradan kaçmışlardı. Vasil, Berat'taki Yunan konsolosluğuna Katrina ise yerel metropolitin yanına sığınmıştı. İkisinin de niyeti irtidad etmekti.[160] Vali Adliye Nezareti ile daha önce yapılmış bir yazışmaya işaret etti. Bu yazışmada, mürted olmayı tercih edenlerin prosedüre göre başka bir yere nakledilmeleri gerektiği açık seçik bildirilmişti. Osmanlı tebaası oldukları için hem kız hem de oğlana Yunan Konsolosluğu ve metropolitin barınak sağlamasının yasalara uygun olmadığına işaret ediyordu.[161]

Buradaki endişe veren mesele, her zamanki gibi, yabancıların imparatorluğun dini işlerine karışmasıydı, bir kez daha yabancıların Osmanlı'nın iç işlerine karışmalarına bahane sağlanmaması gerektiği vurgulanıyordu.[162]

Vasil ile Katrina vakası, anlaşılan Sadrazam Ferit Paşa gi-

159 *A.g.b.*, 1 Şubat 1903, Bâbıâli'den Yanya vilayetine.

160 *A.g.b.*, 16 Mart 1320 / 29 Mart 1904. Yanya Vilayeti'nden Bâbıâli'ye şifreli telgraf. Vasil ve Katrina adları din değiştiren bu iki kişinin Slav kökenli olabileceğini düşündürüyor.

161 *A.g.b.*

162 *A.g.b.*

bi yüksek mevkide birinin masasına kadar gelmişti. Sadrazam İstanbul'daki Yunan Elçiliği ve Patrikhane nezdinde gerekli resmi diplomatik girişimleri yaptığını Dahiliye Nezareti'ne yazdı. Elçilik, Berat'taki konsolosa, Vasil'i Osmanlı yetkililerine teslim etme talimatı vermeyi kabul etmişti. Ferit Paşa, mürted çift kendilerine teslim edildiğinde, Müslüman halkın infialine yol açmamak için bulundukları yerden başka uygun bir yere götürülmeleri gerektiğini açıkça belirtti.[163]

Bu belgelerin bulunduğu dosya, Rumeli vilayetleri müfettişlerinin 1903 yılında yaklaşık on beş kızın kaçırılması ve zorla din değiştirmesiyle ilgili, ayrıntılı bir raporunu da içeriyor.[164] Olayların çoğunda, kaçırılan kızlar ailelerine iade edilmiş ve suçlulara hapis cezası verilmişti. Ancak, zorla ihtida ettirilen kızlardan daha sonra Müslüman erkeklerle evlenenler varsa, yetkililer konuyu daha fazla takip etmemişlerdi. Bu tür vakalarda belli ki Müslüman kamuoyu kollanıyor ve olayların üstüne giderek zaten gergin olan etnik grupların arasındaki ilişkileri daha da beter bir hale getirmekten kaçınılıyordu.[165] Belli ki yetkililer, Müslüman halkın öfkesini uyandırmamak için, hanenin kutsallığını ihlal etmekten kaçınıyorlardı.

SONUÇ

Osmanlı'nın geç dönemindeki pek de şeffaf olmayan din değiştirme politikaları ve ideolojik kontrol hikâyesini incelerken, asıl ilginç olan, belgelerin bize *söylemedikleridir*. "Yapılmaması" emirlerinin durmadan tekrarlanışı, istenmeyenin yapıldığının açık işaretidir. Merkezin tekrar tekrar yasaklamasına rağmen insanlara zorla din değiştirtiliyordu.

---

163 *A.g.b.*, 23 Mayıs 1322 / 5 Haziran 1904, Sadrazam Ferit Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne, Bâbıâli Mektubi kalemi No. 913.

164 *A.g.b.*, Rumeli vilayetleri müfettişliğinin raporu.

165 *A.g.b.*

Belgelerden çıkan izlenim, Osmanlı elitindeki telaşın panik boyutlarına yaklaşmasıdır; bu elit, elçilerin, konsolosların, misyonerlerin ve işe bulaşan çeşitli kişilerin baskısı altında nihai hükümranlıklarını korumakta gitgide daha fazla zorlanıyordu. Reşid Paşa gibi önemli bir şahsiyetin dahi 1856 Hatt-ı Hümayunu'nu dış güçlerin empoze ettiğini oldukça haklı olarak düşünmesi ve bunun reayanın beklentilerini karşılanması mümkün olmayan düzeyde yükselteceği uyarısında bulunması, bu bağlamda hatırlanmaya değer bir noktadır. Dış baskılar, tebaanın dini hassasiyetleri ve (son olarak ama bir o kadar önemli) devlet ideolojisini gözden geçirmenin hayati önem taşıdığına dair samimi inançları arasındaki gitgide daralan alana sıkışıp kalan Osmanlı eliti çaresizce evin efendiliğini yitirmemeye gayret ediyordu.

Muhtaç mühtediler için bir halk sandığı oluşturma gibi basit bir meselenin bile "yabancı yobazlardan" gizli tutulması gerektiğini vurgulayan Ziver Bey'in anlamlı örneği, Osmanlı elitinin kendi egemenlik alanında kıstırılmışlık duygusu hakkında çok şey anlatır. Öte yandan, diplomatların ve misyonerlerin zihniyet dünyasında, bir Hıristiyan elçinin Müslümanların Halifesine Kur'an hakkında vaaz verme küstahlığı veya Halifeliğin başkentinde, henüz din değiştirmiş Türkleri herkesin önünde Muhammed'in sahte peygamber olduğunu söylemeye kışkırtan misyonerlerin yüzsüzlüğü, kendi "sivilizasyonlarının" üstünlüğünden hiç şüphe etmeyen Batı'daki çoğu kişi için anormal bir şey değildi. Misyonerlerin şehirde dolaşıp halk önünde baskın resmi dine hakaret etmesinin "belirli bir feveran"a yol açtığını söylemek kendini beğenmişliğin zirvesiydi.

Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Ussama Makdisi'nin Lübnan'ındaki "cennetin topçuları"nı yönlendirenler 1820'lerde Osmanlı Lübnan'ında çalışan misyonerlerden farklıydı. Onlar artık "Müslümanlara yaklaşmayarak

Osmanlı yöneticilerini yatıştırma" ve Doğu Hıristiyanlarına odaklanma ihtiyacını duymuyorlardı.[166]

1 Ağustos 1879 tarihli ve bir karma komisyon kurulmasını isteyen bir irade-i seniyye, merkezin kaygılarını açık seçik yansıtıyor. İradenin verdiği talimat uyarınca Komisyon'da üç Müslüman devlet görevlisi (biri Şeyhülislâmlık, biri Maarif Nezareti, biri Dahiliye Nezareti'nden), iki Ermeni ve bir Rum Ortodoks'tan oluşacaktı.[167]

Burada tartışılan vakalar, ihtida ve irtidad vakalarının eski tebaa halkların, örneğin Yunanlıların, ayrıca özerklik veya bağımsızlık için hareketlenmeye başlayan Sırplar ve Bulgarların milliyetçi gündemiyle üst üste bindiği için, simgesel anlam yüklendiğini de gösterir. 1903 Makedonya nüfus sayımında bazı köylüler "Sırb mezhebi" olarak kaydedilmek istediklerinde, onlara "Sırblık bir mezheb olmayub milliyet bulunduğu" gerekçesiyle bunun söz konusu edilemeyeceği söylenmişti.[168] Selanik vakasında olduğu gibi, olaya karışan kişiler milli onur sembolü haline geldiler: Dava konusu kız Hıristiyanların ve Müslümanların onurunu temsil ediyor, yabancıların öfkesinin günah keçisi oldukları düşünülen Osmanlı yetkilileri ise Osmanlı'nın milli gururunu savunan kahramanlara dönüşüyordu.

Sonunda Hıristiyanlığa dönen Müslümanların sayısı çok az oldu ama o zamanlar bu öylesine önceden kestirilebilecek bir şey değildi, Sonuçta misyonerler örgütlüydü, para ve imanları vardı ve en önemlisi devrin en güçlü ülkelerinin himayesindeydiler. Misyonerlere gelince, Osmanlı Devleti altta kalmıyordu. Sultanın Şakir Paşa için hazırlattığı tezkere, böyle bir zihniyeti yansıtır. Tezkerede her ne kadar Dev-

166 Makdisi, *The Artillery of Heaven*, s. 100.

167 BOA, İrade Hususi 123, 3 Rebiyülahir 1315 / 1 Ağustos 1897, Yıldız Sarayı Mabeyn Başkâtipliği, No. 3659.

168 Yosmaoğlu, "Counting Bodies", s. 65.

let-i Aliyye "serbesti-i edyan" ilkesini benimsemişse de ve hiç kimsenin İslâm'a gelmeye zorlanamayacağını beyan etmişse de Müslümanların Hıristiyanlaştırılmasına göz yumamazdı.[169]

Öte yandan, ülkenin en yüksek yetkililerinin her Osmanlı tebaasının istediği dini seçmekte özgür olduğunu deklare edişi ve mürtedlere artık ölüm cezası uygulanmayacağının kulaktan kulağa yayılması, öngörülmeyen sonuçlara yol açtı. İmparatorluğun dört bir köşesinde, resmen Müslüman olup aslında en başından beri gizliden Hıristiyan olduklarını ve artık bu şekilde bilinmek istediklerini açıklayanlar ortaya çıktı.

169 BOA. YEE A-24/X/24/132, 28 Kanun-ı Evvel 1314 / 11 Ocak 1898, Yıldız Sarayı'ndan Ahmet Şakir Paşa'ya gönderilen şifresi çözülmüş telgraf.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

"GİZLİ HIRİSTİYANLIK"

Adı geçen Gasparo'nun bir Marrano olduğuna inanmışımdır. Biz Marranoları çift dümenle seyreden gemilere benzetiriz.

– Venedikli Haham HA'IN SARUÇ'un
Venedik Engizisyon Mahkemesi'ndeki ifadesi (1580)[1]

Türklerin ahmaklığı veya zevahir kurtarılmışsa gerisine Türklerin kayıtsızlığı. ... gizli Hıristiyanlar ancak o sayede yaşayabildiler.

– R. M. DAWKINS, "The Crypto-Christians of Turkey"[2]

GİZLİ HIRİSTİYANLAR VE 1856 ISLAHAT FERMANI

Önceki iki bölümde anlatılan olaylarla aynı zamanlarda, Arnavutluk'tan Karadeniz sahilindeki Pontus'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada, dini özgürlüğün resmen ilanını ciddiye alan ve hiçbir zaman yürekten Müslüman olmadıklarını, daima gizlice eski dinlerine (Hıristiyanlığa) bağlı kaldıklarını açıklayan insanlar zuhur etmiştir.

1 Anthony Molho, "Jews and Marranos Before the Law: Five Mediterranean Stories", *GRAMMA* 6 (1998), s. 13-30.

2 R. M. Dawkins, "The Crypto-Christians of Turkey", *Byzantion* 8 (1933), s. 247-75.

Tarihsel ve siyasi konjonktür değişirken, görece liberal Tanzimat Devleti'nin yerini Sultan Hamid'in çok daha otoriter ve muhafazakâr yönetimi alınca, gizli-Hıristiyanlık da, daha büyük bir sapkınlık olarak görülmeye başladı.

Anthony Bryer, kripto-Hıristiyanlık üzerine yazılmış temel eserlerden biri kabul edilen kitabında, Kırım Savaşı'ndan sonra İngiliz ve Fransızların kendilerini imparatorluğun Hıristiyan halkının hâmisi gibi gördüklerini aktarır: "Müttefiklerin hesaba katmadıkları, onların sayısıydı; zamanında kütüğe sözde Müslüman olarak işlenmiş, şimdi ise gizli Hıristiyan olanların, İngiliz, Fransız –ve Rusların– himayesinde gizlendikleri yerlerden çıkan, seslerini duyuranların sayısı."[3] Gizli Hıristiyan olarak ortaya çıkan insanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun her köşesine dağılmıştı ve çeşitli isimlerle anılırlardı, örneğin "Yunanca'da *meso-meso, paramesoi* ve *dipistia*; Sırbistan'da *droverstsvo*; Kıbrıs'ta *patsalosi* (benekli atlar), *apostolikoi* (yaban keçiboynuzları) veya *linovamvakoi* (keten-pamuklular); Arnavutluk'ta *laramanoi* (alacalılar)".

Bryer onların en tipik ortak özelliklerinden bazılarına dikkat çekmişti:

> 19. yüzyılda meydana çıkmalarından sonra gizli-Hıristiyanlar üzerine anlatılanlar bayat fıkra havasındadır, ama tutarlıdır. Gizli Hıristiyanlar, biri Hıristiyan biri Müslüman olmak üzere çift ad taşırlardı (Mehmet ve Ali adlarından kaçınılırdı). Vaftiz olurlardı, oruç tutarlardı ama sünnet de olurlar ve iki kez evlenirlerdi, bir Hıristiyan *koumbaros* (Ortodokslarda kirve) önünde, bir de Müslüman kadı huzurunda kızlar Müslümanlarla evlenmezdi; Müslüman gelin alındığında kız gizlice vaftiz edilirdi. Ramazanda cami-

3 Anthony Bryer, "The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond", *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon*, Atina (DELTIO) 4 (1983), s. 15.

ye giderlerdi; hatta bazen Müslüman mezarlığına gömülürlerdi, ama aynı zamanda Hıristiyan ayini de yapılırdı... Başka yerlerde gizli-Hıristiyanların şifreli gizli dili de vardı[ve kullanırlardı], gerçek Müslümanların önünde domuzdan bahsederken "kayınvalide-kayınpeder" derlerdi.[4]

Osmanlı gizli Hıristiyanlarının dini stratejilerindeki değişmez bir unsur da askerlik göreviyle ilgiliydi. Tanzimat'tan sonra bütün Osmanlı tebaasının askerlik yapması ilke olarak kabul edilmiş, ama pratikte süreç ertelenmişti. Bunun esas sebebi gayrimüslim halkın ayak sürümesi, askerlikten kaçmak için elinden geleni yapmasıydı. Ertelemede rol oynayan bir başka çok önemli unsur, Müslüman yetkililerin isteksizliğiydi. Sonuçta, ilke yürürlükte kaldı, ama uygulanmadı. Hıristiyanlar ilk kez donanmada işe alındı, Yunan Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra bahriyeden temizlenen Osmanlı Rumları, 1845'te yeniden bahriyeye alındı. 1850'de gayrimüslimlerin Mekteb-i Harbiye'ye alınmasına karar verildi. 1856'da gayrimüslimlerin askere alınması bir kez daha ertelendi, bunun yerine bir tür muafiyet vergisi olan bedel-i askeri ödediler. Ordunun bütün alanlarına alınmaları tam olarak 1910'da uygulanmaya başladı.[5]

Gizli-Hıristiyanlık olgusu ve devletin buna tepkisi, önceki iki bölümde tartışılan uluslararası iktidar mucadelesinin gerçeklikleri tarafından belirlenmişti. Burada inceleyeceğimiz iki ana vakadan Kromlular Hıristiyan olduklarını Tanzimat Devleti'nin nispeten daha hoşgörülü ortamında ilan etmişlerdi, oysa İstavrilerin açıklaması İslâmiyet konusunda aşırı hassas olan Sultan Hamid rejimi dönemine rastladı.

---

4 *A.g.e.*, s. 16, 21.

5 Askerlik hizmeti konusunda bkz. Eric-Jan Zürcher, "The Ottoman Conscription System in Theory and Practice", *International Review of Social History* 43 (1998), s. 439-40. Daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Uluk Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, İstanbul, 2000.

Kripto-Hıristiyanlıkla ilgili bir başka faktör de elbette coğrafyaydı. Kripto-Hıristiyan cemaatlerin çoğu, resmi dinlerin sızması imkânsız veya çok zor olan dağlık bölgelerde ya da benzer ücra diyarlarda yaşardı. Büyük usta Fernand Braudel'in belirttiği gibi, "Öyleyse, uygarlıklar dağlarda asla istikrarlı olmaz"; dağlık bölge insanlarının yerleşik dine boyun eğmesi de direnmesi de sadece yüzeyseldi ve sürekli yeniden fethedilmeleri gerekirdi.[6]

Yorgos Tzedopoulos, yakın zamanlarda yayımlanan çarpıcı incelemesinde, imparatorluğun her köşesindeki bu "açığa çıkma" süreci ile "dini özgürlük getiren ve Müslümanların din değiştirmesini en azından teorik düzeyde mümkün kılan Tanzimat..." arasında bağlantı kurar.[7] Bu, Osmanlı yönetimini ciddi bir açmaza sokmuştu. Devlet bir yandan tebaasına gerçekten dini özgürlük vaat etmişti; öte yandan irtidad edenlerin imparatorluğu tehdit edecek kadar yaygınlaşması gerçek bir korku doğurmuştu.[8]

Burada "irtidad" terimi, özellikle seçildi, çünkü Osmanlılar açısından söz konusu kişiler İslâm'dan dönüyorlardı, bu ise yakın zamanlara kadar idamla cezalandırılan bir suçtu. Daha önce görüldüğü gibi, sultan mürtedlerin idam edilmesini resmen yasaklamıştı; ama toplumda mürtedlere yönelik önyargı bir ölçüde azalmakla birlikte, geniş halk kesimlerinde hâlâ çok güçlüydü.[9] Gerçekten de irtidad ve giz-

6 Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Londra 1972, c. 1, s. 34-35.

7 Yorgos Tzedopoulos, "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos", *DELTIO* 16 (2009), s. 165.

8 Endişeleri yersiz değildi. Protestan misyonerlerin çoğu gizli Hıristiyanların Müslümanları Protestanlığa çekmekte faydalı olabileceği kanısındaydı: "Müslümanlar arasında çalışanların çoğunun İsa'yı Müslümanlara kabul ettirmekte en büyük umudu, ait oldukları İslâmî toplumsal ve siyasal gruplara görünürde sadık kalırken, İsa'yı etkin bir biçimde başkalarına tanıtacak ve böylelikle İsa'nın izleyicileri grupları oluşturmaktı. Bkz. James Thayer Addison, *The Christian Approach to the Muslim*, New York, 1942, s. 305.

9 Bkz. bu kitabın Birinci Bölümü.

li-Hıristiyanlık adeta kontrol altında tutulması gereken bulaşıcı bir hastalık gibi görülüyordu. Islahat Fermanı dini özgürlüğü açıkça ilan etmeden önce bile Rumeli'de yığınla irtidad vakası olmuştu. 11 Mart 1844'te, Rumeli Müşiri Mehmed Reşid Paşa, Niş Sancağı'na bağlı Noveberde'de, bir süre önce Müslümanlığa geçen üç kişinin Hıristiyanlığa döndüğünü bildirdi. Paşa, böyle mürtedlerin oralarda çok olduğunu, başkalarına da bulaşabileceğini vurgulamayı ihmal etmemişti. Paşa bu gibilerinin diğerlerine "sirayet edebileceği" vurgusunu yaparken adeta bir sari hastalıktan bahseder gibiydi.[10]

Yeni dini özgürlük ortamında insanlar gruplar halinde art arda ortaya çıkıp hiçbir zaman Hıristiyanlıktan vazgeçmediklerini ilan ettikçe, gerçekten de bulaşıcı bir durum olduğu anlaşılıyor. Antonina Zhelyazkova, bazı Arnavut Katoliklerin sadece cizye ödememek için Müslümanlığa geçtiğini kaydetmiştir. Bu Arnavutlar gizlice eski geleneklerini sürdürmüş, ücra bölgelerde yerel papazlar ayinlere katılmalarına izin vermişti. "İsa Peygamber'in adının evlerini ebediyen terk etmesini istemediklerini belirterek"[11] erkekler komünyon almış, Hıristiyan kadınlarla evlenmişlerdi. Şimdi bu insanlar açıkça Hıristiyan olarak ibadet etmek istediklerini söylüyorlardı. Benzer durum, eski Ispat, Berat, Üsküp ve Karadağ Ortodokslarında da görülmüştü.

Stavro Skendi, Elbasan yakınlarında, Berat'ın kuzeydoğusundaki Shpat bölgesinde yaşayan Shparatak'ların tuhaf durumuna değinir; onlar adeta "çarşıda alışveriş eder gibi",

---

10 BOA İrade Dahiliye 4627, 19 Safer 1260 / 11 Mart 1844, Rumeli Müşiri Mehmed Reşid Paşa'dan Seraskere. Yine de alınan önlem hapsedilmelerinden daha kötü değildi.

11 Antonina Zhelyazkova, "Islamization in the Balkans as an Historiographical Problem: The Southeast European Perspective", Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (ed.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, Leiden, 2002, s. 244-245.

hangi dini inancın o sırada daha avantajlı olduğuna bakarak seçiyorlardı dinlerini.

Shparatak'lar, biri resmi ve Müslüman diğeri özel Ortodoks Hıristiyan olmak üzere iki ad taşıyan Arnavut kripto-Hıristiyanlardı. Osmanlıların gözünde Müslümandılar, dolayısıyla 1832'de Osmanlı hükümeti tarafından askere çağrıldılar. O noktada İslâm örtüsünü atıp Hıristiyan olduklarını ilan ettiler. Skendi, kullandığı kaynakta, "iyi yönetim sayesinde" resmi yöneticilerin durumu hoşgörüyle karşıladığının belirtilmesine rağmen, açıkça ortaya koymadığı nedenlerle, kaynağından pek emin değilmiş gibi görünüyor. "Osmanlı hükümeti, Arnavutluk ayaklanmalarını 1821 Yunan Devrimi'nden yorulduğu için mi, yoksa 1839'daki reformlar yaklaştığı için mi önledi?"[12]

1846'da, Shparatak'lar bir kez daha baskı gördü; Arnavutluk'ta askere alma kanunu uygulanmaya başlamış, Osmanlı yetkililer, Arnavutluk vilayetlerinden kendi kotalarına göre asker vermesini talep etmişti. Arnavutlar Hıristiyan olduklarını belirtip tekrar protesto ettiler. Eşbat sakinleri (Osmanlıların bölgeye verdiği ad buydu) 1889'da yine ortaya çıktı; bir dizi rapora göre 4.000 nüfustular, 1.600'ü kamu önünde Müslüman ama özel alanda gizliden Hıristiyandı. Raporlara göre, "Osmanlı yönetimi durumdan haberdar"dı. Daha önce her zaman askerlik yapmışlardı. Raporlarda belirtildiği gibi, sıkıntı yaratan nokta, açıkça Hıristiyanlığı kabul etme eğiliminin başka köylere de yayılma ihtimaliydi. Burada ilginç olan, daha sonra Kromlular ve İstavriler vakalarında görüleceği gibi Tanzimat öncesi dönemde herkesin bildiği ve sorun yaratmayan bir konunun, Sultan Hamid döneminde siyasi bir sorun haline gelmesiydi: "Öyle görünüyor ki, gayri-

12 Stavro Skendi, "Crypto Christianity in the Balkan Area under the Ottomans", *Slavic Review* 26 (1967), s. 227-246; bkz. Natalie Clayer, *Religion et Nation chez les Albanais XIX-XX e Siècles*, Istanbul, 2002.

müslimler arasında milliyetçiliğin artmasıyla, kripto-Hıristiyanlık durumundan çıkıp kamu önünde Hıristiyan olduğunu ilan etmek, Osmanlı yönetimi tarafından siyasi sadakatsizlik olarak algılanıyordu."[13]

1897'de konu bir kez daha gündeme geldi. Elbasan valisi onlardan karar vermelerini istedi; Müslümanlığı kabul ediyorlarsa askerlik yapacaklardı, Hıristiyanlığı kabul ediyorlarsa vergi vereceklerdi. Bu noktada Shpatarak'lar *Uniate* [Papa'nın yetkisini tanıyan ama kendi ayin ve gelenekleri ni koruyan Doğu Kilisesi mensupları. – ç.n.] olmaya, böylece Avusturya-Macaristan'ın himayesinden yararlanmaya karar verdiklerini ilan ettiler. Bundan sonra Shparatak'lar, onların sadık Müslüman tebaa olarak kalmasını isteyen Bâbıâli, isteksizce de olsa onları destekleyen Avusturya, ve Ortodoks Balkan nüfusu kaybetmek istemeyen Rusya arasında bir sürtüşme konusu oldu.[14]

Bir Bulgar kaynağı, "açığa çıkmak" nedeniyle en azından bir vakada Hıristiyan halkın cezalandırıldığına işaret eder. Skopska Crna Gora'da (Üsküp Karadağı) birkaç köylü "Hatt-ı Şerif'e" güvenerek açıkça Hıristiyan olduklarını söyleyip Hıristiyan olarak "açığa çıktılar". Din serbestisinin ilanına rağmen köylüler Anadolu'ya sürüldü. Büyük Devletlerin araya girmesiyle, cezaları kaldırıldı, dönmelerine izin verildi. Gidiş ve dönüşlerinde kötü muamele gördüler ve köylülerin yarısı öldü. Bütün bunlar 1840'larda, "Mustafa Reşid Paşa'nın ciddiyetle, İmparatorluğun Avrupa ve modernleşme yolunda ilerlediğini iddia ettiği bir zaman[da] oldu. Ne var ki, bu insanlar İslâmiyet'i reddettikleri için hemen orada katledilmediler ve en azından

13 Akşin Somel, "The Problem of Crypto-Christians in Albania during the Hamidian Period", *South East Europe in History: The Past, the Present and the Problems of Balkanology*, Ankara, 1999 s. 117-124.

14 Skendi, "Crypto Christianity in the Balkan Area under the Ottomans", s. 241 ve dn. 67.

bu nedenle bir ölçüde 'ilerleme' olduğunu kabul etmek gerekir."[15]

Gizli-Hıristiyanlar arasında, Hemşinliler özellikle önemli bir grup oluşturur. Pontuslu Ermeniler olan Hemşinliler, Kuzeydoğu Karadeniz sahillerinde, dağlık ve gözden uzak yerlerde yaşarlardı.[16] Hemşinliler 17. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl başlarında din değiştirmek zorunda kalmışlardı; bazıları gizlice Ermeni Apostolik Kilisesi'ne bağlı kalmaya devam ettiler. Bunlar aynı zamanda "kes-kes" (Ermenice yarı yarıya) olarak da bilinirlerdi. Ermenice konuşuyorlardı ve 19. yüzyılın sonlarına kadar gizlice *Vartavar*'ı (Hz. İsa'nın Suret Değiştirmesi) kutlarlar, çocuklarını kutsal suyla (*miwron*) vaftiz ederlerdi. 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra Trabzon'un doğusunda kalan Karadere bölgesinde yaşayan Hemşinliler eski dinlerine dönmeye teşebbüs ettiler.[17] Niyetlerini yörenin ağası Suiçmezoğlu'na açtılar, ağa razı oldu ve Hıristiyanlığa dönmek isteyen ailelerin bir listesini hazırlamalarını söyledi. O sırada, İstanbul'dan Sürmene'ye gelen devlet yetkililerine mesele arz edildi. Bu noktada sofuluklarıyla ünlü Lazların yaşadığı komşu bölgedeki Of'tan mollalar gelip olaya müdahale ettiler. Mollalar, eğer Hemşinlilere din değiştirme izni verilirse, kendilerine de aynı iznin verilmesi gerektiğini söylediler, çünkü onlar da eskiden Rum Ortodoks Kilisesi'ne bağlıyken sonradan İslâmiyet'e

---

15 A. Velkov, E. Radusev, E. Siljanova, M. Kalicin ve A. Radusev, *Sources Ottomanes sur le Processus d'Islamisation aux Balkans (XIV-XIX siècles). Traduction des documents*, Sofya, 1990, s. 33-34. Maria Todorova'ya bibliyografya ayrıntılarını kontrol ettiği için teşekkür ederim.

16 Claire Mouradian, "Aperçus sur l'Islamization des Arméniens dans l'Empire Ottoman: le cas des Hamchentsi/Hemşinli". Conversion to Islam in the Mediterranean World konferansına sunulan bildiri, Roma, 4-6 Eylül 1997. Yazarın izniyle alıntılanmıştır.

17 Hovann H. Simonian, "Hemshin from Islamicization to the End of the NineteenthCentury", Hovann Simonian (ed.), *The Hemshin: History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Londra, 2007, s. 52-99.

geçmişlerdi. Bu hile işe yaradı, meşhur "Oflu Hocalar"ın mürted olmalarından doğacak skandaldan korkan devlet yetkilileri, tekrar geri geleceğiz diyerek aceleyle oradan ayrıldılar, ama bir daha da dönmediler.

Oflular üzerinde hem Rumlar hem Müslümanlar hak iddia ederlerdi; Rumlar için onlar ilk din şehitleriydi, Müslümanlar için ise toplu ihtidanın efsanevi kahramanları. Michael Meeker'in Oflular üzerine görüşleri, bu tarihsel konjonktürde genel olarak bütün gizli dinler için geçerlidir: "19. yüzyılın ikinci yarısında milliyetçi görüşün ve beklentilerin yükselmesiyle, eski gelenekler yeni bir renge bürünmüştü."[18]

Bununla birlikte bazı Hemşinli aileler 1858'de gerçekten de Hıristiyanlığa döndüler. Bir başka irtidad dalgası da 1869'da İngiliz Konsolosu Palgrave tarafından kaydedilmişti. Bunlar Trabzon yakınlarında Yomra bölgesinde oturan bir grup Ermeniydi. Konsolos Palgrave, üstü Elçi Henry Elliot'a, irtidad etmeye niyetli olanların kendisine bir arzuhal verdiklerini ve eğer başarıya ulaşırlarsa arkalarından gelecek yaklaşık 2.000 aile daha olduğunu söyledi. Palgrave onların tek amaçlarının askerlikten kurtulmak olduğunu da belirtmişti. Ama planları gerçekleşmedi, çünkü 1850'lerin sonuna doğru irtidad eden ailelerle birlikte onlar da "tanassur" (Hıristiyanlığa dönenler) kategorisinde değerlendirildiler ve Hıristiyan

18 Bölge, bugün bile "Of'dan hoca çıkar" deyiminde görüldüğü gibi, imam yetiştirmekle ünlüdür. Anthony Bryer da onların sofuluğuna dikkat etmişti. Bkz. Anthony Bryer, "Nineteenth Century Monuments in the City and Vilayet of Trebizond: Architectural and Historical Notes", *Archeion Pontou* 29 (1968-69), özellikle s. 109-110, n. 3: "Oflular, Lazistan'ın merak uyandıran konularından biridir. Onların, tahminen Rum olup İslâmiyet'e geçtikleri söylenir... Sıkça karşılaşılan bu hikâyenin gerçeği ne olursa olsun, Oflular, İslâmiyet'e yobazlık derecesinde bağlı kalmakla, Pontus Rum lehçesini koruma gibi iki özelliği birleştirmişlerdir." Oflular bağlamında din ile milliyetçiliğin örtüşmesi konusunda, bkz. Michael E. Meeker, "Greeks Who Are Muslims: Counter Nationalism in Nineteenth Century Trabzon", David Shankland (ed.), *Archeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1978-1920*, İstanbul, 2004, s. 309.

olarak yeni statüleri kabul edilse bile, bunun askerlikten muaf tutulacakları anlamına gelmediği kendilerine bildirildi.[19]

Simonian aşağıdaki manidar noktaya dikkat çeker: "Pontus'un muhafazakâr ortamında dini ve din dışı yetkililer İstanbul'dan gelen liberal görüşleri paylaşmazlardı. Yeni reformları uygulamaya hevesli olmak bir yana kösteklemek için ellerinden geleni yaparlardı."[20] Korkusuz gezgin Edith Durham'ın Arnavutlar hakkındaki gözlemi genel anlamda kripto-Hıristiyanlar için de geçerlidir: "Temelde şu olgu var. Kuzey Arnavutluk kabile üyesinin gözünde Arnavut olmak her şeyden önce gelir. Daha üst düzeydeki Hıristiyanlık veya İslâmiyet öğretilerini hiçbir zaman özümsememiştir. ... İsa Peygamber ve Hz. Muhammed onun için iki doğaüstü 'sihirli değnek'tir, eğer gönülleri alınırsa her ikisi de mucizeler yaratabilir."[21] Açıkça belli oluyor ki, o güne kadar Müslüman kabul edilen pek çok kimse, baştan beri başka bir şey olduklarını açıklamaya karar vermişti. Başka bir deyişle, çok farklı bir "sihirli değnek" seçmek istiyorlardı.

İKİ ÇARPICI GİZLİ-HIRİSTİYANLIK VAKASI: PONTUS'UN KURUMLULARI VE AKDAĞ MADEN'İN İSTAVRİLERİ

Gizli-Hıristiyanlığın açığa çıkma vakaları arasında en ilginç örnekler doğu Pontus'ta, Trabzon ile Gümüşhane (Argyroupoli) arasındaki dağlık alanda Kromni bölgesinde oldu. Kurumlular Rumca konuşan Müslümanlardı; 1857'de Hıristiyan kimliklerini açığa vurarak Ortodoks kabul edilmek istemişlerdi.[22]

19 Simonian, "Hemshin", s. 76. Daha sonra görüleceği gibi, bu aynı kategori, tam da aynı dönemde, komşuları Kromlulara da uygulanmıştı.

20 *A.g.e.*, s. 77.

21 M. Edith Durham, *High Albania*, Londra, 1909, s. 313.

22 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 169.

Yorgos Andreadis, Kurumluların 1839 Gülhane Hattı'ndan hemen sonra Hıristiyanlıklarını ilan etme niyetinde olduklarını, ama Trabzon Metropolitinin Hıristiyanlara verilen hakların gizli Hıristiyanları da kapsayacağı henüz belli olmadığından, fazla acele etmemelerini tavsiye ettiğini öne sürer: "Müslümanların dinlerini terk edip bir başka dine geçmelerine izin verildiği hiçbir yerde söylenmiyor." Kurumlular ile Metropolitler arasındaki tartışma beş yıl sürdü; "Metropolitler, açığa çıkan Ermenilerin başına gelenleri biliyorlardı. Devlet onları hapse atmıştı." 1843'te Trabzon vilayetinde bir Ermeni mürtedin mahkemesi devam ederken, Metropolitler, Kurumluların önderi Molla Süleyman'a sağduyu telkin ettiler ve mahkemenin sonucunu beklemesini söylediler. Mahkeme, Ermeniyi irtidad etmekle suçladı ve idam cezası verdi. Bu kadarı cemaat önderi, seksenlik Molla Süleyman'a fazla geldi, haberi duyar duymaz düşüp öldü.[23]

Kurumlular on beş köye dağılmış, gümüş madenciliğiyle uğraşan bir cemaatti; 17. yüzyıl ortalarında bir tarihte de İslâmiyet'e geçmişlerdi.[24] Andreadis, Kurumluların yüzyıllardır kamu önünde İslâmî kuralları yerine getirdiklerini, ama özel hayatlarında, genellikle büyük konakların altındaki gizli şapellerde Hıristiyan dinine göre ibadet ettiklerini öne sürer. Andreadis'e göre Kurumlular (Krumiler terimini kullanır) asla marjinal bir topluluk değildi; tam tersine bölge-

23 Yorgo Andreadis, *Gizli Din Taşıyanlar*, Istanbul, 1999, s. 66-67. İlk basımı *Oi Klostoi*, Selanik, 1995. Yazar Kromlides ailesinden gelir ve kitabı kısmen büyükannesi Sophia Yazıcıoğlu/Grammatikopoulos'un sözlü anlatılarına dayanır. Büyükannesi Sophia, Kromluların açığa çıktığı dönemde cemaat önderi olan Molla Süleyman'ın torunudur. İçinde hiçbir kaynak gösterilmemiş ve düzenlemesi amatörce olmakla birlikte kitap çok yararlıdır. Andreadis, Kromni nüfusu için 6.000-10.000 sayısını, Argyroupoli (Gümüşhane) için ise 60.000 sayısını verir. Andreadis'in muhtemelen Hemşinlilerden bahsederken Ermeniler demesi ilginçtir. Ama aynı zamanda, Metropolitlerin aynı bölgede yaşayan başka Hıristiyanların sıkıntılarından haberdar olması doğaldır.

24 *A.g.e.*, s. 14. Andreadis, Kromluların muhtemelen 1650'de Müslüman olduklarını öne sürer.

nin önde gelenleri, elitleri onlardı. Gizli -Hıristiyanlar, Osmanlı yetkilileriyle iş ilişkilerinde, "açık Hıristiyanları" desteklerlerdi, öte yandan Osmanlı yetkililerinin gözünde, bu bölgede yaşayanların ayrıcalıklı bir yeri vardı, madencilikle uğraşarak önemli bir hizmeti yerine getirmelerinden dolayı askerlikten muaf tutulmuşlar ve hayatlarına fazla müdahale edilmemişti. Müslüman mollalar, aynı zamanda Ortodoks papazı görevini de üstlenirlerdi. Vaftiz ve diğer Ortodoks ayinleri hem gizli hem açık şekilde yapılırdı, Andreadis, Kurumluları Müslümanlardan ayırt etmenin mümkün olmadığını iddia eder. Andreadis, Kromluların günlük hayatını tasvir ederken, Müslüman komşuları tarafından fark edilme tehlikesi yüzünden sürekli kaçamak ve korku içinde yaşadıklarını belirtir.[25]

Yorgos Tzedopoulos bambaşka ve daha tarihselleştirilmiş bir tablo çizer. İlkin, böyle bir cemaatin bu kadar uzun zaman gizli kalmasının mümkün olmadığına işaret eder. Tzedopoulos haklı olarak, Yunan milliyetçiliği söylemine yedirilmiş gizli -Hıristiyanlık anlatısını eleştirir; ona göre bu, kamu önünde Müslümanlıkla maskelenen gizli inanç ve kahramanca "gerçek dine" dönüş üzerine kurulu milliyetçi bir yorumdur. Yani Yunan milliyetçisi, "gizli-Hıristiyanlığı, gizli-Rumlukla eşitlemişti."[26] Başka bir önemli konu, bütün bu gizlilik meselesiyle ilgiliydi. Kurumluların inançları ne kadar gizli olabilirdi? Bu konuda Tzedopoulos, Luise White'ın izinden gider:

> [Sırlar] değişir, müzakere edilir ve düzenli olarak yeniden müzakere edilir. Gizlilik ve sırlar sosyal edimlerdir, dai-

25 *A.g.e.*, s. 24, 25, 33-35. Andreadis'in Kromluların evlenme çağındaki kızlarını "Türkler"e vermemek için ellerinden geleni yaptıkları, ama Türklerden gelin almaya itiraz etmediklerini iddia etmesi, özellikle çarpıcı bir noktadır. Genç Türk gelinin, vaftiz olmayı kabul edene ve kayınvalidesi ile başka kadın akrabaların gösterdiği Kromlu âdetlerini yerine getirene kadar kocasının yanına yaklaşmasına izin verilmezdi.

26 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 168.

> ma bir izleyiciler grubu ve bir kamuoyu olduğunun bilincini taşırlar... Sır tutmanın ne kadar gevşek bir şey olduğunu ve çok çeşitli bir izleyici kitlesine ne kadar ayıklanmış ve yönetilmiş bilgilerin "sızdırıldığını" fark ettiğimiz zaman, açıkça görülür ki, sırlar, ironik bir biçimde, bilgiyi açıklamanın bir yoludur.[27]

Tzedopoulos'un işaret ettiği birinci nokta "yaklaşık 17.000 Kurumlunun 1857'de Hıristiyan olduğunu açıklamasına kimsenin gerçekten şaşırmamasıdır."[28] Trabzon'daki Britanya Konsolosu Alex Stevens da Kurumluların açığa çıktıklarını ilan ettiklerini duyunca aynı gözlemde bulunmuş ve şöyle demişti: "Bütün Müslümanlar bu son din değiştirme konusunu kendi aralarında konuşurlarken son derece kayıtsızlar – hatırlanmayacak kadar eski zamanlardan beri Kooroom [Krom/Kurum] bölgesinde yaşayanlar hakkında bir şüphe vardır, onlar ne Müslüman ne de Hıristiyan'dır."[29]

Bazı bölgelerde Kurumlular cemaati "gerçek" Hıristiyanlarla birlikte, nüfusun çoğunluğunu oluşturuyordu. Britanya Konsolos vekili Stevens'ın yaptırdığı "nüfus sayımı"na göre, Pontusluların yaşadığı alanda "hiç Müslüman bulunmayan" tek yer Santa bölgesiydi. Bryer bu konuyu çözmeye çalışır: "Müslümanların hiç yaşamadığı bir bölgede Hıristiyanlığın gizli kalma mecburiyetini anlamakta güçlük çekiyorum ve çekinerek de olsa, Santa'daki gizli-Hıristiyanların bir zamanlar Müslüman olduklarını, ancak çevrelerindeki büyük Hıristiyan çoğunluk nedeniyle, Hıristiyanlığa geçme sürecine girdiklerini öne sürebilirim."[30] Böylece, kripto dinlerin çift yönlü çalışan bir hat olduğu düşünülebilir; oysa

---

27 Luise White, "Telling More: Lies, Secrets, and History", *History and Theory* 39 (2000), s. 22 (Tzedopoulos'un "Public Secrets" içinde alıntılandığı şekliyle).

28 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 169.

29 Byer, "The Crypto-Christians of the Pontos", s. 35.

30 Bryer, "Nineteenth Century Monuments", s. 112.

insan otomatik olarak din değiştirmede geçişlerin, zayıf taraftan (genellikle Hıristiyanlar) güçlü tarafa (Müslümanlar) doğru olduğunu farz ediyor.

Kurumlular neden böyle bir işe kalkıştı? Doğal olarak Yunan milliyetçi tarihyazımı bu hikâyeyi, dini güdülerin zirve yaptığı bir yeni-martirlik gibi tasvir ediyor. Bunun başka bir açıklaması daha var. Gümüşhane ve Kromni'deki gümüş madenleri 1857'den sonra ekonomik değerini kaybetmiş, devlet de madenleri kapatmaya karar vermişti. Bu, Kromluların da diğer Müslümanlar gibi askere alınacağı anlamına geliyordu: "[Kromni] madenlerinin işe yaramaz hale gelmesinden sonra, Kromni'deki *kryfoi* Müslümanlığın artık kâr getirmediğini gördüler. Askerlik görevinden kaçmak istedikleri ve Hatt-ı Hümayun'un dini özgürlükleri kabul ettiğine fazla güvendikleri için İslâm maskesini atmaya cesaret ettiler ve kendilerini dünyaya Hıristiyan olarak tanıttılar."[31]

Gerçekten de başlangıçta bütün bu olay şakaya vuruldu. "Önce Türkler olayla alay ettiler. 'Uzun sokak çamur oldu. Kurumlular [Kromlidesler] gâvur oldu' deyişi bütün Trabzon'a yayıldı."[32] Ancak çok geçmeden, özellikle Kromlular cemaati davalarını anlatmak için İstanbul'a Düvel-i Muazzama elçiliklerine bir delegasyon gönderdikten sonra, mizahın yerini endişe alacaktı. Dilekçelerinin metni, zamanın güç siyasetiyle fazlasıyla aynı telden çalıyordu.

> Bizler ittifakla aldığımız kesin bir kararla, şimdiye kadar Osmanlılardan gizlenen Hıristiyan Ortodoks dinini uygun gördükleri her şekilde açığa çıkarmaları ve yürürlüğe koymaları için bu beylere [Kromluların temsilcilerine] vekâlet veriyoruz. İngiltere, Fransa, Avusturya, Rusya impara-

31 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 176'da alıntılanan A. Parcharidis, *History of Kromni*, Trebizonde, 1911, s. 49.

32 Yorgos Andreadis, *Gizli Din Taşıyanlar*, s. 76.

> torlukları güçlerinin ve Yunanistan'ın ... Büyükelçileri Ekselanslarına, dinimiz ve özgürlüğümüz adına ne gerekirse yapılmasında, onlara [temsilcilere] önderlik etmelerini arz ederiz.[33]

Kromluların bu hareketi, daha önce de birçok defa gördüğümüz gibi "dile düşmek" ve "dedikoduların yayılması" (*kîl u kale sebeb olmak)* konularında aşırı hassas olan Bâbıâli'de hoş karşılanamazdı. Kurumlular cemaati, gerçekten de pandoranın kutusunu açmıştı.

Bâbıâli'nin tepkisi gecikmedi. Dini özgürlüğü kamu önünde henüz yeni ilan etmişken Kurumluların taleplerini açıkça geri çeviremezdi. Ancak eski Anadolu deyişinde ifade edildiği üzere, "Osmanlıda oyun çok"tu. Bu kez oyun, yeniden Hıristiyanlığa dönen Kurumlular için, "tanassur-u rum", sözlük anlamı, Ortodoks olarak vaftiz edilenler, ama aslında "Hıristiyanlığa dönenler" anlamına gelen, yeni bir kategori yaratmaktı. Burada bir hususu vurgulamak gerek: Kurumlular devletin gözünde resmen sadece mürteddiler; Osmanlı Devleti ise, Kurumluları Düvel-i Muazzama'nın öfkesini kışkırtmadan veya yeni ilan edilen özgürlüklere ters düşmeden cezalandırabileceği bir kategori icat etmekteydi. Kurumlular, yeni Tanzimat özgürlükleriyle yabancı himayesinden edinecekleri avantajlı konuma sahip olmayı umarken, çifte aidiyetin en kötü sonuçlarıyla karşılaştılar. "Böylece Kurumlular, orduda eski Müslümanlar olarak görev yapmak ve hem Hıristiyan, hem Müslüman adlarıyla kayıtlara geçmek zorunda kaldılar. Böylece, Osmanlı Devleti ikili bir hayat yaşamaktan kurtulmak için Hıristiyanlığı seçen Kromlulara resmen çift kimlik vermiş oldu."[34] Devletin bu şeytanca oyununa yerel Müslüman halkın zulmü de eklendi; bir zaman-

33 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 177.

34 *A.g.e.*, s. 180.

lar dindaşları olan insanlara Müslüman mezarlıklarında yatan ölülerini ziyaret etmelerini yasakladılar. Şöyle bir mantık izlediler: Hıristiyan oldukları için, Müslüman ölüler üzerinde hak iddia edemezlerdi.[35]

Kuşaklar boyunca Kromlular cemaati tanassur kimliğinden kurtulmaya çalıştı. Bunu yapmanın bir yolu resmi belgelerde hile yapmaktı. Tanassur etmiş ailelerin yeni doğan çocukları Hıristiyan ailelerin çocuklarıymış gibi muamele görür, ya da tanassur adları yerine ölmüş Hıristiyanların adları ve kimlikleri verilirdi. Her iki durumda da amaç tanassur edenlerin sayısını en alt seviyede tutmaktı.[36] Ancak Osmanlı arşivindeki kaynaklar en azından çift ad kullanma uygulamasının devam ettiğini belirtir. 19 Şubat 1903'te Sicil-i Nüfus İdare-i Umumiyesi, ilginç bir vakayla karşılaştığını bildirdi. Trabzonlu iki gayrimüslim adres değişikliği bildirimi için vilayete başvurmuştu. Adları aşağıdaki gibiydi: "Baki oğlu Osman Kostantin veled-i Mustafa Yani ve Baki oğlu Yani Osman Kostantin."[37] Trabzon Vilayetine Müslüman adlarının yanında neden Hıristiyan adları da olduğu sorulduğunda, verilen cevapta Trabzon'a bağlı Yumra ve Maçka nahiyelerinde ve Trabzon merkezinde ve Gümüşhane sancağına bağlı Dorul kazasında yetmiş beş sene kadar önce köylerdeki bazı Ortodoks nüfusun ihtida ettiği, daha sonra ise "irtidad etmiş" olduğu belirtiliyordu. Vilayet ayrıca, irtidad sırasında aldıkları adların defter-i atikte (eski defterde) kırmızı mürekkeple kaydedildiğini, defterler 1299 (1881-1882) tahririnde yenilendiğinde bu adların defter-i cedide (yeni deftere) aynen kopya edildiğini de yazmıştı. Vilayet ile Bâbıâli arasındaki bir sonraki yazış-

35 Andreadis, *Gizli Din Taşıyanlar*, s. 70-71.

36 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 181, n. 64. Tzedopoulos burada haklı olarak kaynağından kuşkulanır, çünkü böyle hilelerin yapılabilmesi için "yerel yetkililerin göz yumması gerekirdi."

37 BOA DH.MKT 656/25, 21 Zilkade 1320 / 19 Şubat 1903, Nüfus Dairesi'nden Bâbıâli'ye. Bu iki kişinin baba oğul oldukları açıktı.

mada, "keyfiyet-i tanassur ve irtidad" muvacehesinde söz konusu şahısların çocuklarını Rum isimleriyle kaydettirdikleri, ama askerlik yapmaya mecbur oldukları bildiriliyordu.[38] Belgede söz konusu edilen Ortodoksluk- İslâmiyet-Ortodoksluk arası geçişlerin sırası, Kromlular cemaatinin hikâyesini yansıtmıyor, ama tahmini olarak verilen tarihin ve coğrafyanın (Dorul'un Torul olduğu neredeyse kesindir) tam olarak tutması, söz konusu insanların "tanassur-u rum" Kromlular olma ihtimalini güçlendiriyor. Belgenin askerlik görevini yerine getirmeye "mecbur oldukları"nı belirtmesi de bu yöne işaret ediyor. Olup bitenler herhalde şöyleydi: eski kayıtlar yeniden kopyalanırken kırmızı mürekkeple yazılanlar dikkate alınmamış, adlar siyah mürekkeple yazılmış ve böylece irtidadla ilgili tüm izler silinmişti. Burada bir miktar danışıklı dövüş ve rüşvet de işin içine karışmış olabilir.[39]

Aynı belge, yine Karadeniz kıyısındaki Giresun kazasında yaşayanlarla ilgili benzer bir vakadan bahseder. Buradakiler, aslında Rum olup ihtida etmişler, senelerce askere gitmişlerdi ve şimdi eski dinlerine dönmek istiyorlardı. Bâbıâli onların gerçek amaçlarının askerden kaçmak olduğunun bilincindeydi:

> "O suretle girive-i irtidada sapmaları tekâlif-i askeriyeden kurtulmak garezine mebni olduğu .... ve böyle makasid-i

38 *A.g.b.*, Burada bahsedilen nüfus sayımı, 1882-1885 arasında yapılan sayımdır. 1903'te nüfus tezkeresi denilen kimlik belgesine sahip olmak zorunlu olmuştu; mülk alımı dahil her türlü resmi işte tezkerenin gösterilmesi gerekiyordu. Bu insanların su yüzüne çıkmalarının baş nedeni bu mecburiyetin getirilmesi olabilir. Bu konu için, kitabın Dördüncü Bölümü'ne bakınız.

39 Defterlerin yeniden yazılması konusu için Cem Behar'a teşekkür ederim. Belgede sözü edilen ihtida/irtidad tarihleri yaklaşık olarak verilmişse de – "yetmiş beş yıl kadar önce" onların din değiştirme tarihi olarak 1828'i göstermektedir ve bu tarih gümüş madenlerinin kapatılmasından sonraki din değiştirmelerin tarihine denk düşmektedir. Bkz. Bryer, "The Crypto-Christians of the Pontos", s. 32: "1829 tarihine gelindiğinde Gümüşhane'nin meşhur gümüş madenleri son nefeslerini vermekteydi." İlgili yetkililer kesin olmayan yöresel kulaktan işitme bilgileri temel almış olabilirler.

faside ile Hıristiyanlık iddiasına kıyam edenlere (böyle kötü niyetlerle kendilerini Hıristiyan gösterenlere) müsaade gösterilmesinin maddi ve manevi mahazir ve mazarratı bedihi (bu durumun yol açacağı maddi ve manevi zararların açık) olarak o misillülerin Hıristiyanlık iddialarına bakılmayup hemen askere alınmaları...."

Ayrıca, bir kişinin iki ismi olamazdı:

"..şahs-ı vahidin hem İslâm hem de Rum isimleriyle sicillatı nüfusiyede ve tezakir-i Osmaniye'de (nüfus kâğıdında)..o suretle muharrer bulunması gayrı caiz bulunduğu...."[40]

Ne var ki, yetkililerin çıkardığı irade ile uygulamada görülen gerçek, birçok başka örnekte olduğu gibi, burada da birbirini tutmuyordu ve çift ad kullanma âdeti belli ki, devam ediyordu. Birkaç ay sonra Bâbıâli aynı iradeyi, ilginç bir ek koyarak tekrar gönderdi: "Eşhası merkumenin ticaret ve sair suretde diğer mahallere azimetleri ihtimaline nazaran şu mahzur mahalline münhasır kalmayub ellerinde böyle İslâm ve Hıristiyan isimlerini havi tezakir-i Osmaniye ile keşf ü güzarları envayı kîl u kali intac edeceğinden....." (Bu gibi şahısların ticaret ve diğer nedenlerle başka yerlere seyahat etmeleri bu sorunun sadece bir bölgeyle sınırlı kalmayıp nüfus kâğıtlarında hem Hıristiyan hem Müslüman isimleri bulunan kişilerin türlü türlü dedikodulara neden olacağından) bunun kesinlikle önlenmesi emrediliyordu.[41] Belli ki, burada, çift ad kullanmanın tipik bir örneği ile karşı karşıyayız; soruyu soranın kim olduğuna bağlı olarak, kişi Osman veya Kostantin olabilirdi. Bu durum Anadolu ve Balkanlar'da oldukça yaygındı. Mark Mazower'in belirttiği gi-

40 BOA DH.MKT 656/25. Bâbıâli, Trabzon vilayetine 11 Temmuz 1301 / 24 Temmuz 1895'te bu yolda gönderilmiş bir iradeye gönderme yapıyor. Sorunun eskiye dayanan bir tarihi olduğu açıkça görülüyor.

41 *A.g.b.*, Dahiliye Nezareti'nden, Bâbıâli'ye, 12 Safer 1321 / 10 Mayıs 1903.

bi: "Çift ad kullanma geleneğinin arkasında da gizlilik vardı, Süleyman diye bildiğiniz kişinin Konstantin veya Hüseyin diye bildiğiniz kişinin Yorgo olduğu ortaya çıkardı. Çift ad kullanmak, işinize gelmeyen kategorilerden sıyrılmanıza ve aynı zamanda kişinin adının gizli kalmasına da yarardı... Birden fazla adı olmak, zayıfların, güçlülere karşı kullandığı bir silahtı."[42] Görünüşe bakılırsa, Kromluların torunları, en başta ayrımcı olan bir kategoriyi, kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilecekleri muğlak bir kimliğe dönüştürerek, devletin oyununu bozmuştu.

İSTAVRİLERİN HİKÂYESİ

Kromni madenleri kapatılınca madencilerin çoğu, imparatorluğun başka yerlerine veya dış ülkelere iş bulmaya gitti. Bu gruplardan biri, Orta Anadolu'da Ankara vilayetinde, Yozgat yakınlarındaki Akdağ Madeni'ne göç eden İstavrilerdi. İstavriler 1857 eylemine katılmamıştı. William Hasluck onların varlığını kayda geçirirken şu ifadeyi kullanmıştı: "Tam anlamıyla kripto-Hıristiyandılar, Ortodoks ibadetlerini yerine getirirler, Rumca konuşurlardı, son yıllara kadar Trabzon yakınlarında yaşarlardı: Gümüşhane kilise bölgesinde yer alan Stavra'dan geldikleri için genellikle 'İstavriler' olarak bilinirlerdi. Bir zamanlar Sivas, Ankara ve Trabzon vilayetlerinde sayılarının 20.000'i bulduğu söylenir, şimdi ise inançlarını açıkça belli ediyorlar."[43]

İstavriler, din serbestiyeti vaat eden 1876 Kanun-ı Esasi'si gereğince, Hıristiyan kabul edilmeleri talebinde bulundular. Ancak, Hıristiyan olarak "ortaya çıkmaları" onlar açı-

---

42 Mazower, *The Balkans*, s. 63-65. "Zayıfların silahı" kavramının kaynağı James C. Scott'ın *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, Conn., 1985) başlıklı kitabıdır.

43 William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, c. 2, s. 469-470.

sından talihsiz bir döneme denk geldi. Tanzimat'ın son dönemlerindeki görece hoşgörülü atmosferi yerini II. Abdülhamid'in (1876-1909) çok daha katı Müslüman etatizmine bırakmıştı.[44]

1890'lardaki Ermeni kıyımının çalkantılarından sonra, Doğu Anadolu'ya genel müfettiş olarak, ordunun önde gelen simalarından Müşir Şakir Paşa tayin edildi. Şakir Paşa bölgedeki teftiş gezileri sırasında İstavrilerle karşılaşmış, onlardan "iki ayin icra eder ahali" (iki dine tapan ahali) diye söz etmişti; bu nedenle onlar Osmanlı sisteminde aykırı bir konumdaydılar. Daha hoşgörülü eski günlerde görmezlikten gelinmişlerdi ama şimdi, kriz zamanında, devletin istenmeyen ilgisini çekiyorlardı.[45] Doğum, ölüm ve evliliklerde sahte kayıtlar yaptırmışlardı, doğanların sayısını çoğu zaman düşük gösteriyorlardı. Şakir Paşa bütün bunların çok tehlikeli olduğunu düşünüyordu, zira böyle bir örnek başka sade Müslümanların zihinlerinde kargaşa yaratabilirdi, yani, belki onlar da benzer bir hikâyeyle ortaya çıkmaya heveslenebilirlerdi. Bununla birlikte Anadolu müfettişi, cemaat önderlerinin geçici sürgüne gönderilmesi ve Trabzon Patriği'nin azarlanması gibi çok ağır sayılamayacak cezalar verilmesini tavsiye etti. Ayrıca, İstavrilerin köylerine güvenilir imamların gönderilmesi gerektiğini, çocuklarını okula göndermeleri ve onlara Müslüman isimleri vermeleri konusunda uyarılmalarını da belirtti.[46] Şakir Paşa'nın Trabzon vilayetine, irtidad edecek daha fazla Müslüman olup olmadığının soruşturulması emrini vermesinin arkasında, irtidad etmenin bulaşıcı hale gelmesi korkusu yatıyordu. 3 Ma-

44 Müslüman etatizmi konusunda bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, Londra, 1998 [*İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2007], 2. Bölüm.

45 BOA YEE A/24-X/24/132, Doğu Anadolu Müfettişi Şakir Paşa'dan Ankara vilayetine, 11 Ağustos 1313 / 23 Ağustos 1897.

46 *A.g.b.*

yıs 1899'da Trabzon valisi raporunda Durul ve Kurum'da gizli soruşturma yürüttüğünü, Müslüman ahalide bu konuda bir konuşma ya da eğilim olmadığını belirtmişti.[47]

İstavrilerin önderleri hakkındaki kuşkuların ilginç bir yönü de, bir şekilde Ermeni meselesiyle bağlantılandırılmış olmasıydı. Ankara valisi, İstavrilerin önderi Kobcu Oğlu İbrahim Efendi'nin idare meclisindeki görevinden alınmasını istediğinde şu nedeni göstermişti: "kendisinin Ermeni fesadına karıştığı."[48] Böyle bir suçlamanın hakikatle ilgisi olmasa da, kim olursa olsun resmi bir görevlinin itibarını düşüreceği kesindi.

Bölgenin adı raporlarda görünmeye devam etti. 8 Aralık 1900'de Trabzon valisi raporuna, Maçka ve Dorul kazalarında denetimlerini kuş uçurtmayacak şekilde sürdürdüğünü yazdı. İlginçtir ki, vali, gizli-Hıristiyanlardan hiç bahsetmiyor, sadece yetmiş ya da seksen sene kadar önce buraların Müslümanlarından bazılarının papazların tuzağına düşerek Hıristiyan olduklarını yazıyordu. Bu nokta 1853 nüfus sayımında yetkililerin dikkatini çekmişti. Vali mesele yakından takip edildiğinden başka Hıristiyanlığa dönme vakası görülmediğini belirtmişti. Ancak, sözü geçen mütenassırların köylerinde kiliselerden başka ibadethane, Hıristiyan okullarından başka da okul bulunmadığına da dikkati çekiyordu. Bölgedeki Müslüman nüfusun kendi haline bırakılmışlığı nedeniyle bunların da Hıristiyanlığa dönecekleri bir zaman gelebilecekti. Tek çözüm bu köylere okul ve mescit yaptırmaktı.[49]

Osmanlı Arşivlerinde, İstavriler hakkında biraz dağınık

47 BOA YEE A-24/X/24/132, 23 Zilhicce 1316 / 3 Mayıs 1899, Trabzon Valisi Mehmed Kadri'den Şakir Paşa'ya.

48 BOA DH.MKT 494/18, ek 21, 24 Teşrin-i Sani 1310 / 7 Kasım 1894, Ankara Valisi Memduh'dan, Yozgad Mutasarrıfına. Bu çok ilginç (ve büyük) dosyada, İstavri sorununa dair yaklaşık yüz varak belge vardır. "Ermeni karışıklığı" üzerine bu kitabın Beşinci Bölümü'ne bakınız.

49 BOA Y.MTV 209/89, 25 Teşrin-i Sani 1316 / 8 Aralık 1900, Trabzon Valisi es-Seyyid Mehmed Kadri'den Yıldız Sarayı Mabeyn Kâtipliğine.

halde olsa da çok ilginç belgelerin izini sürmek mümkün. 3 Ocak 1901'de İstavriler, Dahiliye Nezareti'ne bir arzuhal sunmuştu. Bu belgede cemaat önderlerinin baskısıyla hareket ettikerini ve devletin adaletine teslim olmaya hazır olduklarını beyan ediyorlardı:

> Kulları... Yozgad Sancağına merbut Ak Dağ Madeni kasabasından ve İstavri kabilesinden oluruz. Aba ve ecdadımız ehli İslâm olub her nasılsa tekâlifi askeriyeden kendilerini kurtarmak içün bir müddetdenberü zahiren İslâm ve batınen Rumuz. Halkı aldatagelmiş olduğu halde rüesamızdan Kobcu Oğulları Mustafa ve Şakir ve Mahmud ve Kara Mustafa Oğlu Hüseyin nam eşhas elyövm nasraniyet izhar edin deyü birtakım desaisle iki yüz haneyi mütecaviz kabilemizi iki yüz toksan altı tarihinden berü tevellüdatlarımızı açıktan açığa tescil-i nüfus etdirmeğe men eylediler. Kavm ve kabilemiz ve komşularımız ve umum indinde lekedar oluyoruz hissiyat-ı İslâmiyemiz ve şahsiyemiz bu yüzden payimal oluyor... Diğer cihetden iki ayin icra eyleyenler namını alarak milleti İslâmiye miyanında gaib edilmekde ve ara sıra hükümeti seniyye canibinden tahriri nüfusumuz içün tazyik olunmakdan usandığımız gibi...
>
> [Kulları Yozgad Sancağına bağlı Ak Dağ Madeni kasabasından ve İstavri kabilelesindeniz. Ecdadımızın zamanından beri İslâm olup her nasılsa askerlik görevinden kurtulmak için bir müddetten beri görünüşte Müslüman ama gizlice Rumuz. Halkı aldatagelmiş olan önderlerimiz....şimdi kendinizi Hıristiyan ilan edin diyerek birtakım hilelerle iki yüz haneye yakın olan kabilemizi iki yüz doksan altı (Hicri) tarihinden beri doğumlarımızı açıktan açığa nüfusa yazdırmamızı men ettiler. Kabilemiz olarak muhit ve komşularımıza rezil oluyoruz ve hissiyatı İslâmiyemiz ve şahsiyetimiz harab oluyor.. Diğer cihetten iki dine tapanlar olarak adlandırılarak İslâm-

lardan ayrılıyoruz ve ara sıra devlet tarafından nüfuslarımızı yazdırmamız için baskıya uğramaktan usandık.][50]

Arzuhal sahipleri önderlerinin derhal bölgeden çıkarılmasını talep ediyor, bu takdirde memnuniyetle doğum kayıtlarını yaptıracaklarını belirtiyorlardı. Söz konusu İstavriler, "batınen" (gizlice) Hıristiyan, ve "hissiyat-ı İslâmiye" konusunda hassas davranan "zahiren" (görünüşte) Müslüman olduklarını açıkça kabul etmekten pek de rahatsız görünmüyorlardı. Aynı zamanda "batınen" Hıristiyan olmalarının onları askerlik yapmaktan kurtarmaya yeteceğini düşünmüş olabilirler. Yaklaşık dokuz ay sonra, Yozgad mutasarrıfı bir soruşturma açılmasını emretti. Konunun Osmanlı yetkililerinin dikkatini çekmesinin nedeni, Kyrilos adlı bir papazın, okul yaptırma bahanesiyle İstavri ahalisinden para topladığı, ama aslında paraları Yunanistan'a gönderdiğine dair bir söylentinin dolaşmaya başlamasıydı. Ayrıca Kyrilos'un bazı Müslüman ahaliyi Hıristiyanlığa geçmeye teşvik ettiği ihbar edilmişti. İki görevli, ayrıntılı bir soruşturma yapmak üzere Akdağ Maden'e gönderildi. Aşağıdaki alıntılar yaptıkları mülakatlardan alınmıştır.[51]

Mülakat yapılan ilk kişi, Kyrilos'u ihbar eden rüşdiye hocası Hacı Tevfik Efendi'ydi.

– Hoca Efendi! Kazanız Rum cemaati papası Kirilos Efendi'yi bilir misiniz? Bu Papas Kirilos Efendi an asl nerelidir?

50 BOA DH.MKT 494/18, Ek 24, 18 Kanun-ı Sani 1317 / 31 Ocak 1901, Akdağ Maden'in İstavri mukimlerinden Dahiliye Nezareti'ne. Burada atıfta bulunulan söz konusu vukuat defterlerine her gün doğumlar, ölümler, evlilikler ve göçler kaydedilirdi. Bu konuda bkz., Cem Behar, "Sources pour la démographie historique de l'Empire Ottoman. Les tahrirs (dénombrements) de 1885 et 1907", *Population* 1-2 (1998), s. 161-178.

51 BOA DH.MKT 494/18, Ek 27, 12 Eylül 1317 / 25 Eylül 1901, Yozgad Defter-i Hakaniliğinden (imzası okunmayan) bir memur ve Mecid Sabit adlı komiser tarafından yapılan soruşturmanın raporu. Osmanlı arşivlerinin, konuyla ilgili kişilerin sesine (burada tam kelime anlamıyla kullanıyorum) yer verdiği ender vakalardan biri olduğu için, bu dosyayı geniş bir şekilde aktardım.

– Pekâlâ söylerim. Bu adam kasabaya bir buçuk saat mesafesi olan Şahne Deresi nam karyede ikamet eder rencberlikle iştigal ederdi. Ben Maden'e geleli yirmi sene oluyor. Yirmi seneden berü bu adamı buralı diye tanır bilirim. Fakat esasen nereden geldiğine vakıf değilim.

– Kobcu Oğlu Mustafa ve Şakir Efendilerle Derviş Vecir Ali ve Belediye Reisi İbrahim ve Reji memuru Rıza Efendileri biliyor ve görüşüyor musun? Bu zevat ne ahlâk ve mezhebde bilinür? Ve nasıl adamlardır bilür misiniz?

– Kobcu Oğlu Mustafa ve Şakir Efendilerle Derviş denilen adamları bir müddet ben okutdum. Buraya geldiğimden beri kendilerini İslâm diye görüyordum. Bilahare irtidad etdiler. Pir Oğlu denen adam da irtidad edenlerdendir. Bunlar toğruca kilisaya gidüb gelirler şimdi Hıristiyandır. Belediye Reisi ve Reji memuru efendiler İslâmdır.. Gerçi diğer Kobcu Oğulları ve Derviş ve Pir Ali denilen adamlar irtidad ettilerse de Adliye ve Mezahib Nezareti Celilesince bunların irtidadı kabul olunmadı. Hâlâ resmen İslâm tanınmak ve tekâlifi İslâmiye tahtında bulundurmak üzere emir verildi. İsimleri andan tolayı İslâm ismiyle yâd oluyor.[52]

– Bu Kobcu Oğlu Mustafa ve Şakir ve Pir Ali namlı eşhasın kızları öteden berü Hıristiyan olan eşhasın evladlarıyla mı izdivac etdiriliyor? Ve erkek evlatları ne isim ile yâd olunuyor? Buna dair bir malumatınız var mıdır?

– Evet, Müslüman kızlarını Hıristiyanlara virirler. Ve Hıristiyanlardan kız alırlar. Ve yeni tevellüd eden evladlarının isimlerini dahi Hıristiyan ismiyle yâd ediyorlar.[53]

Bundan sonra, İstavri cemaatinden İbrahim oğlu Mustafa Efendi (Kobcu Oğlu) mülakata alındı.[54]

---

52 *A.g.b.*, s. 1.

53 *A.g.b.*, s. 2.

54 *A.g.b.*, s. 3. Mülakat tarihi 13 Eylül 1317 / 26 Eylül 1901.

– İsmin nedir? Kaç yaşındasın? Sıfatın nedir? Evli misin? Hangi devlet tebaasındansın?

– İsmim İbrahim oğlu Mustafa Efendi'dir elli iki yaşındayım sıfatım esnaflık evliyim tebayı Devleti Aliyyedenim.

– Sizin İstavrilere mahsus bir diğer isminiz var mıdır?

– Evet vardır Nikola'dır.

– Siz bu İstavri cemaatine ne vakit iltihak etdiniz?

– İstavri denilen bir köy ismidir. Asıl Rum cemaatindenim. Esasen pederim İlya Gümüşhane'den buraya nakl etmiş. Ben burada tevellüd etmişim.

– Mademki Rum cemaatine tabi olduğunu ve isminin Nikola olduğunu söylüyorsun niçün bir de İslâm ismi ile yâd olunuyorsun?

[Kişi bu soruya cevap vermemiş gözüküyor.][55]

– Tevellüd eden çocuklarınızın ismi nedir?

– Biz aba an ced Rum cemaatindeniz. Umumu bilir kayıdlarımız kilisadadır. Bir tarih bizden asker alınmağa başlanmış ve o suretle bir de İslâm ismi tesmiye kılınmıştır. Hâlâ da asker veririz. Elli sekiz seneden berü tevellüdat vuku buldukça isimlerini Rum ismiyle tesmiye ve yâd etdiriyoruz. Ve kilisada da ayini mezhebiyemizi icra eyleyüb tevellüdat ve vukuatı kilisa defterlerine kayd eyliyorlar. Ve bu İstavri denen eşhas burada yüz elli haneden ibaretdir ki isimleri iki suretle yâd olunur.[56]

– Siz bir tarih İslâm olmuş ve aday-ı İslâmiyeye mükellef olduktan ve kendinizi bir hayli zaman İslâm gösterüb mekteb ve medresede kitabı İslâmiye ta'lim etdikden sonra irtidad ederek Rum cemaatine iltihak etmişsiniz ki bu kuyudu resmiye ile isbat olunduğu haber veriliyor.

– Biz öteden beri Hıristiyanız amma yine İslâmca oku-

55 *A.g.b.*, s. 4.

56 *A.g.b.*, Bu, tarihin 1853 olduğunu gösteriyor ki Kromluların 1857'de açığa çıkmalarıyla aşağı yukarı aynı tarihe düşer.

mak yazmak içün mekteblere gider gelürüz. Eğer bir müddet İslâm olmuş olsa idik burada bu kadar İslâm vardır ki anlarla kız alır kız verirdik. Sual eyleyiniz ki böyle bir muamele olmuş mudur?

Bundan sonra, yine Kyrilos'u ihbar eden Yusuf Ağa Zade Nuri Ağa mülakata alınmıştı.[57]

– İslâm veyahut ihtida edüb ahiren tanassur (Hıristiyan olmuş) ve irtidad etmiş kimse var mıdır?"

– İstavri denilen yüz elli hane adam vardır ki bunlar evvel İslâmız dirler. Ve yekdiğerinden kız alırlar. Ve İslâmlarla düşer kalkarlar. Camie de gelürlerdi. Şimdi bu adamlar kilisaya gidiyorlar. Hıristiyanlara da kız virüb kız alıyorlar. Hem Müslüman hem Hıristiyan ismiyle yâd olunuyorlar. Bundan başka İslâm'dan tanassur etmiş kimse yoktur. Bu da hükümetin malumudur.

Soruşturma komisyonu uzun bir rapor özeti yazdı. Raporda Kyrilos'un aslında Korfu adasından geldiği ve hileli yollardan Osmanlı tâbiyetini aldığı belirtildi. Sahte beyanlarla para toplayıp Yunanistan'a gönderiyordu. Aynı zamanda iki yüz elli haneden dört yüz Müslümanın Hıristiyanlığı kabul edip mürted olmasına da sebep olmuştu.

Kyrilos ayrıca, Kobcu Oğlu Mustafa, Şakir ve Derviş'in kızlarını Hıristiyanlarla evlendirmekten sorumlu tutuluyordu. Pirin kızını da kendisine eş olarak almıştı. Komisyon şu sonuca vardı:

[Papaz Kirilos'un] tanassur ve irtidad etdirdiği denilen efrad esasen Rum cemaatinden olub bundan bir hayli zaman evvel İslâm'a mahsus bir nam ve isim takınarak mekteb ve medresede kitab-ı İslâmiyeyi tahsil ve cami ve mesacidde

57 *A.g.b.*, s. 5, 14 Eylül 1317 / 27 Eylül 1901, Maden'in Ashali mahallesinden 38 yaşındaki tüccar Yusuf Ağa Zade Nuri Ağa.

salavat-ı mefruzeyi eda etmek (İslâm'ın gereklerini yerine getirmek) suretiyle senelerce tekâlifi meşrua-i İslâmiye ile mükellef (İslâm'ın gerektirdiği şartlardan sorumlu) görünmüş ve fakat aba an ced İslâm olanlar ile kız alıp virmek gibi rabıta-ı maneviye husulünden ictinab (manevi bağların oluşmasından kaçınıp) emr-i münakehat (nikâhlar) sırf kendi efradı cemaatleri miyanında (sırf kendi cemaatleri arasında) cari olmuş ve toksan dört muharebesinden sonra [H. 1294/Milâdî 1878-79] bunlar da kâh camie ve kâh kilisaya devam ederek hem Müslümanlık hem de Hıristiyanlık ayinini izhar ve icraya başlayub cemaatleri arasında eski namlarıyla Müslümanlar içinde de İslâm ismiyle yâd edilmiş İstavri nam cemaatdir.[58]

Akdağ Maden kaymakamının daha önce yazdığı yine ayrıntılı bir raporda, İstavrilerin temel hedefinin bir şekilde askerlik hizmetinden kaçmak olduğu tereddüde yer bırakmayacak şekilde belirtilmişti. Akdağ Maden merkezinde ve çevre köylerde 581 İstavrili vardı. 1882 nüfus sayımında Hıristiyan olduklarını açıklayana kadar Müslüman biliniyorlardı. Resmi talimat, iddialarının dikkate alınmaması ve onlara Müslüman muamelesi yapılmaya devam edilmesiydi.[59] Bununla birlikte kaymakam İstavrilerin Hıristiyan kimliklerinde azim ettiklerini, her türlü uyarıya kapalı olduklarını ve böyle giderse tümden İslâm kisvesini atacaklarını belirtti. Hatta Kirilos ve İstavri önderleri kendilerine o denli güveniyorlardı ki istedikleri memuru uzaklaştırabileceklerini iddia ediyorlardı.[60]

Kyrilos'un çetin ceviz olduğu anlaşıldı. Ünü her yere yayılmıştı; Osmanlı bürokrasisinin üst kademelerinde bile ta-

58 *A.g.b.*, s. 6. "94' harbine" yapılan atfın yanlış olduğu anlaşılıyor. Burada sonradan "93 Harbi" (H. 1293) olarak anılan 1877-1878 Osmanlı- Rus Savaşı kastediliyor.

59 *A.g.b.*, Ek 38, 5 Şubat 1318 / 18 Şubat 1902, Maden Kaymakamından Yozgad Mutasarrıfına.

60 *A.g.b.*

nındığı belliydi. 8 Mart'ta Ankara valisi Kyrilos'un Atina'dan müfsit kitaplar getirtip bunlarla yerel ahalinin kafasını karıştırdığını bildirdi.[61] Daha önce sözü edilen soruşturma komisyonuna ilaveten Yozgad mutasarrıfı Kyrilos'un faaliyetlerini araştırmak ve İstavri cemaatinde ne olup bittiği hakkında rapor vermek üzere bir hafiye gönderdi. Hafiyenin hemen bildirdiğine göre, ilk muhbir lafını geri almıştı, şimdi Kyrilos'un aslında Müslüman kızları Hıristiyanlarla evlendirmediğini söylüyordu, ama kendi yaptığı gizli araştırma aslında durumun öyle olduğunu gösteriyordu.[62] Anlaşılan, Kyrilos'un bazı taktikleri şantaja varmıştı. Güllük Köyü Hıristiyanlarının bir arzuhalinde arzuhal sahipleri, Kyrilos'un kendilerinden hane başına 100 ilâ 500 kuruş istediğini, bu para ödenene kadar kiliseyi kullanmalarına izin vermeyeceğini söylediğini, iddia ettiler.[63]

3 Kasım 1902'de Yozgat Mutasarrıfı, Kyrilos'u makamına davet ettiğini, adamın tehditkâr bir dille konuştuğunu ve bir devlet dairesine yakışık almayacak davranışlarda bulunduğunu bildiriyordu. Kyrilos, Gümüşhane Patriği'nin temsilcisi olduğu gibi yalan bir iddiada da bulunmuştu. Mutasarrıf Kyrilos'un "şerir ve muzır bir adam" olduğu sonucuna varmıştı.[64]

Birkaç hafta sonra Kyrilos'un oğlu Demistocles'i Kobcu Oğlu Mustafa Efendi'nin kızıyla gizlice evlendirdiği bilgisi geldi. Bu hiç istenmeyen bir durumdu, çünkü Şeriat bir Müslüman kadının bir gayrimüslimle evlenmesini yasaklı-

61 *A.g.e.*, Ek 39, 23 Şubat 1318 / 8 Mart 1902, Ankara Valisi Mehmed Memduh Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

62 *A.g.b.*, Ek 15, 12 Mart 1318 / 25 Mart 1902, konuyu araştırmaya gönderilen özel hafiye Mehmet Ta'ali'den Yozgad Mutasarrıfına. Kyrilos'un kendisini ihbar edeni tehdit etmiş olması çok mümkündür.

63 *A.g.b.*, Ek 22, 25 Mart 1318 / 7 Nisan 1902, muhtarın imzalayıp Yozgad mutasarrıfına gönderdiği arzuhal.

64 *A.g.b.*, Ek 6, 21 Teşrin-i Evvel 1317 / 3 Kasım 1901, Yozgad Mutasarrıfı Rükneddin'den Bâbıâli'ye.

yordu. Kyrilos ikaz edilmiş, ama ihtarlara hiç aldırış etmemişti.[65]

Kyrilos pes etmeyecek gibiydi. Maden Kaymakamı Kobcu Oğlu İbrahim'in kızının Yanko nam biriyle ve Kobcu Oğlu Şakir'in kızının Fides nam biriyle evlendirilmesine karşı çıkınca Kyrilos serinkanlılıkla İbrahim ve Şakir'in nesillerdir açıkça Hıristiyanca ibadet ettiklerini, Bâbıâli'nin onların İstavrili olarak statülerini kabul ettiğini söyledi.[66]

Aslında, Kyrilos "gerçek" Müslümanları da dinden döndürmeye niyetli gibi görünüyordu. 28 Nisan 1902'de Koyunlu köyü muhtarı, Sofracıoğlu Ömer adlı bir gencin Madenli bir Rum kızına âşık olduğunu bildirdi. Kız Müslüman olmuştu ve çift birkaç gün Koyunlu'da kalmıştı. Ömer karısının oturduğu Hıristiyan mahallesinde işe girmeye karar vermiş ve sonra askere alınmıştı. Askerden döndüğünde Kyrilos Efendi onu ve karısını kandırmış, irtidad ederek Hıristiyan olmuşlardı.[67]

Maden Kaymakamı aynı gün uzun bir rapor daha yazdı. Kyrilos'un Ömer'i Hıristiyanlığa döndürdüğünü teyit ediyordu; Ömer'in İstavrili olmadığı vurgulanıyor ve son birkaç gündür kayıp olduğu bildiriliyordu ve bu işin arkasında gene Kyrilos'un olmasından şüphe eden Kaymakam, İstavriler ve diğer Müslümanlar arasında kesin ayırım yapıyor, "mezkür kabile" ile diğer köyler İslâm ahalisi farkına dikkat çekiyordu. Kyrilos onlar arasında da faaliyet göstermekteydi. Kaymakam ancak Kyrilos ve İstavri elebaşlarının oradan uzaklaştırıldıkları takdirde meselenin hallolu-

---

65 *A.g.b.*, Ek 12, 8 Teşrin-i Sani 1317 / 21 Kasım 1901, Maden Kaymakamından Yozgad Mutasarrıfına. Kobcu Oğlu'nun kızı resmen Müslüman olduğu için bir gayrimüslimle evlenmesine Şeriat izin vermezdi. Burada "ecnebi" Hıristiyan anlamına geliyor.

66 *A.g.b.*, Ek 22, "Rum Patriği Vekili Kyrilos" diye imzalanmıştır.

67 *A.g.b.*, Ek 22, 15 Nisan 1318 / 28 Nisan 1902, Akdağ Maden Kaymakamından Yozgad Mutasarrıfına.

nabileceğini vurguladı. Ayrıca Kaymakam, Kyrilos'un Yunanistan hesabına Etniki Eteria derneği için para topladığını da belirtti.[68]

Yunan ve Rus diplomatik belgelerine dayanan bir Yunan kaynağı da sık sık Kyrilos'a atıfta bulunur.[69] 8 Nisan 1899 tarihli bir yazışmada, Rus Büyükelçisi "Bâbıâli tarafından görevinden alınması rica edilen papazın adı Kyrilos olup Başpiskoposluğun delegesidir" demişti.[70] Anlaşılan Kyrilos, düzenli olarak Ruslarla temastaydı. 9 Nisan'da İstanbul'daki Rus Elçiliği, Akdağ Maden Kaymakamının, orada oturanlardan en varlıklı iki kişiyi zincire vurup Ankara'ya gönderdiğini yazıyordu. Nikolaos Kiopstidis ve Chatzi-Isaak Kiopstidis adlı bu iki kişi hapse atılmış ve sürgün edilmişti; oysa birincisi Mustafa Kobcu Oğlu, ikincisi de Mahmud Kobcu Oğlu'ndan başkası değildi.[71]

Sofracıoğlu Ömer'in irtidadının en ayrıntılı dökümü uzun bir mülakatlar dizisinde yer alır.[72] Ortaya çıkan hikâye ayrıntıları bakımından çok ilginçtir. On iki on üç gibi körpe bir yaşta öksüz kalan Ömer'in Eftim Aniki namında bir "Rum" aileye hizmetçi olarak verildiği ve orada bir yıl çalıştığı anlaşılıyor.[73] Ömer bundan sonra başka bir ailenin, Ef-

---

68 *A.g.e.*, Ek 25, 15 Nisan 1318 / 28 Nisan 1902, Akdağ Maden Kaymakamından Yozgad Mutasarrıfına.

69 Konstantinos Fotiadis, *Piges 'tis istorias tou kryptochristianikou provlimatos* (*Gizli Hıristiyan Sorunu Tarihi*), Selanik, 1997. Bu referans ve çeviriler için Yorgos Tzedopoulos'a teşekkür ederim.

70 *A.g.e.*, s. 130. Burada adı geçen "Piskopos" Gümüşhane Keldani Metropolitidir; yetkisi Pontuslu madencileri tarafından kurulmuş tüm madenci topluluklarını kapsıyordu.

71 *A.g.e.*, s. 133. Adı geçen kişi, daha önce sorgusu yapılan Mustafa Kopcu Oğlu ile aynı kişidir.

72 BOA DH.MKT 494/18, Ek 28. Ömer'in ağabeyi Sofracıoğlu İsmail Durmuş'un mülakatıyla başlar, 23 Nisan 1318 / 6 Mayıs 1902. Raporlar ve yazılı ifadeler, soruşturmadan sorumlu resmi görevli Arif Efendi'nin imzasını taşımaktadır.

73 Belgelerde atıfta bulunulan kişiler "Rum" olarak geçse de, onların aslında İstavrili aileler olma ihtimali yüksektir.

tim'in amcası Çopur Nikola'nın yanında dört yıl daha çalışmıştı. Bu evde Çopur Nikola'nın ya dostu ya da yakın akrabası Deli Yani'nin kızı Peti'ye (veya Peni, iki adla da anılıyor) âşık olmuştu. Sonra kızı alıp kendi köyü Koyunlu'ya götürmüş, ailesine onu Müslüman yapacağını ve evlenmek niyetinde olduğunu söylemişti. Ne var ki Sofracıoğlu ailesinin yanında kalırlarken namaz vakti geldiğinde onun ve sözlüsünün ibadet etmedikleri ve (Ramazan ayı olmasına rağmen) oruç tutmadıkları ortaya çıktı. Ayrıca ailesinin kızlarının peşine düşmemesi garipti. Böylece Ömer'in Hıristiyanlığa geçtiği anlaşıldı. Bütün bunlar 1890'da olmuş, Ömer Kayseri Metropoliti'ne götürülüp vaftiz edilmiş ve çift evlenmişti. Mülakat yapılan beş kişi, işin arkasında Kyrilos'un olduğunda hemfikirdiler. Hatta Ömer ve karısı çok geçmeden Hıristiyan mahallesine dönmüş, orada kiliseye giderken görülmüşlerdi.

Sofracıoğlu ailesi oğlanı korumanın tek çaresinin onu askere göndermek olduğuna karar verdi. Öyle de yaptılar ve Ömer iki yıl Hicaz'da askerlik yaptı. Bu arada Ömer askerdeyken, karısı bir kız çocuğu dünyaya getirdi, ancak kısa bir süre sonra çocuk öldü ve Hıristiyan olarak gömüldü. Ömer dönünce Müslüman aile derhal onu göz hapsine aldı ve karısına dönmekten men etti; ulemadan birilerinin gelip ona nasihat vermesini ayarladılar. Bütün bunlar işe yaramadı ve Ömer karısının yanına kaçtı. Ondan sonra kayboldu. Ağabeyi İsmail, irtidad vakasını ve Ömer'in ortadan kaybolmasını kaymakam ve askeri yetkililere ihbar etti.[74]

Aşağıdakiler, bu hikâyenin bazı parçalardır. Mülakat yapılan ilk kişi Ömer'in ağabeyiydi.

İsmail'e ailesi ve Ömerin irtidadı hakkında sorular sorulmuştu.

---

74 BOA DH.MKT 494/18, Ek 28.

– Kaç yaşındasın evli misin ve tabiyetin nedir?

– Otuz beş yaşındayım evliyim iki oğlan çocuğum var. Devlet-i Aliyye tebaasından olurum.

– Kimlerdensin?

– Bizler üç biraderim kaldık. Biraderlerimin birisi Yemen'de askerlikde vefat edüb birisi de yetimlik münasebetiyle Maden'in İstanbulluoğlu mahallesinde Hıristiyanlara hidmetkârlık ederken her nasılsa şimdi irtidad eden Ömer'dir.

– Bu Ömer kaç yaşında ve nerede? İstabulluoğlu mahallesinde kimlere hidmetkarlık etmiştir ve hidmetkârlığa başladığında kaç yaşında idi ve orada kaç sene bulundu? Sebeb-i irtidadı nedir? Biliyor musun?

– Biraderim Ömer tahminen on iki on üç yaşında iken İstanbulluoğlu mahallesinde Karahisarlıoğlu Eftim Aniki'ye altı aylık yüz guruşa hidmetkâr verilüb bir sene Eftim Efendi'de bir andan sonra dört sene Eftim Efendi'nin amucası Çopur Nikola'nın kapusunda hidmetkârlık etdi. Orada iken anların komşuları ama akrabaları mıdır bilmiyorum Kozlis Oğlu Deli Yani'nin kızı Peni namında bir kızla alaka peyda edüb geçen üç yüz on iki senesinde biraderim bir gün mezbureyi (adı geçen kızı) alarak karyemize ve Amucamız Ali'nin hanesine getirüb ben bu kızı Müslüman edeceğim ve alacağım dedi o zaman Ermeni meselesi gailesi olduğundan derhal ihtida muamelesini yaptırmadık ise de bunların ahval ve etvarlarını tecrübe etmek isteyüb dikkat etdiğimizde asla gusül etmedikleri gibi her ikisi de Ramazan-ı Şerif'e tesadüf etmekle oruc da tutmadıklarını görüp bu maddeyi anlamak istedim. O zaman biraderim Ömer Bey'in Hıristiyan dinini tercih etdiğini ve kendisine bir çok para verildiğinden ve kendüsi bu kızı alıp irtidad eylediğinden bahs ederek bana ailecek Hıristiyan olmaklığımızı teklif ve teşvik eyledi. Ben hâşâ kabul etmemekle beraber kendisini tehdid ve irtidad eylememek içün teşvik etdim.

İsmail Ömer'i caydırmak için birçok çaba harcadıktan sonra vazgeçmiş ve Ömer'in askere alınmasını sağlamıştı. Sorgu kâtibi devamla,

> – Biraderine ne isim besme ve ne ayin icra eylemişler bunu sana biraderin söyledi mi?
>
> – Evet söyledi ismi Yani imiş. Biraderin bana söylemesine nazaran üzerine su serpmişler ve kilisada vaftis ne ise anı yapmışlar.
>
> – Bunu yapan kimlerdir?
>
> – Bunu umum Rum milleti biraderime iane virenler fakat delalet eden ve biraderimi teşvik eyliyen Karahisarlıoğlu Eftim ve şimdi Metropolid Vekili papas Kirilos Efendi olduğu muhakakdır.

Yukarıya alınan parça, birkaç folyoyu dolduran tanıklığın kısa bir bölümüdür. Bu pasajın, dikkat edilmesi gereken birkaç cephesi vardır. Burada "her nasılsa" terimi kullanıldığına dikkat edilmelidir. Ömer'in "her nasılsa" din değiştirdiği söylenmektedir. Bu terim Osmanlı resmi söyleminde, kâtip bir şekilde yüz kızartıcı olan ama yine de bahsedilmesi gereken bir olaya atıfta bulunmak istediğinde, sıkça kullanılırdı. İkinci önemli nokta, kızın din değiştirmesinin geciktirilmesinin nedenini açıklarken "Ermeni iğtişaşatı"na [karışıklığına] atıfta bulunmasıdır. Büyük ihtimalle, 1890'ların Ermeni kırımı esnasında Hıristiyanların din değiştirmesini resmi çevrelerin engellemesine bir göndermeydi. İsmail'in, Ömer'in 1312'de (1898) amcasının evinde ortaya çıktığı ifadesi, aşağı yukarı bu tarihe işaret ediyor. Buna ilaveten, İsmail'in tanıklığında belki de en dikkat çekici nokta, Ömerin, kendisini ve ailesini de dinden döndürmeye çalıştığını iddia etmesidir.[75]

Mustafa Ağa adlı kişinin tanıklığı da İstavrilerin bölge-

75 *A.g.b.*, ve bkz. bu kitabın Beşinci Bölümü.

de nasıl görüldüğüne ışık tutması bakımından özellikle ilginçtir:

> – Karyenizden Sofracıoğlu Turmuş ve Ömer vardır. Sen bunları bilür misin? Bunlar İslâm mıdır? Yoksa Maden'de iki ayin icra eyliyen İstavrilerden midir? Şurasını toğrıca söyle.
>
> – Evet bilirim bunlar aba an ced ehli İslâm ve Yörük kabilesinden Sofracıoğlu İsmail Çavuş'un mahdumlarıdır. Karyemizde İstavrilerden bir ferd yokdur.
>
> – Ömer şimdi nerededir?
>
> – Bu Ömer el-iyazı billah irtidad etmiş şimdi Maden'in İstanbulluoğlu mahallesinde zevcesi Deli Yani kerimesi Peti'nin nezdinde ikamet ediyor ise de Hükümet-i Seniyye'den taharri olunmasına mebni (Hükümetce aranıldığı için) kâfirler ne yaptılarsa sakladılar ve on beş gündür nerede olduğu mechuldür.[76]

Sofracıoğlu ailesinin dini temayülünün ne olduğu, Koyunlu köyünde oturan Mehmed Kethüda adlı bir başka kişiye de sorulmuştu.

> – Karyenizde Hıristiyan milleti de var mıdır?
>
> – Karyemiz kadimen (eskiden beri) sırf ehli İslâmdır ve hatta Maden kasabasından kadimdir.
>
> – Sen bu Ömer'in kilisaya çıkıb girdiğini görmüşsün nasıl gördün?
>
> – Bir Pazar günü idi. Benim Maden'in öbür cihetinde tarlam var yolu aşağı mahallenin kilisası önünden geçer. Sabahla tarlaya giderken kilisanın yanına vardığımda umum mahallelerin Rum ahalileri yanında kilisadan çıkmışlar Ömer'i de gördüm.[77]

---

76 *A.g.b.*, Koyunlu köyünden İbiş Kâhya Oğlu Mustafa Ağa'nın tanıklığı, 23 Nisan 1318 / 6 Mayıs 1902.

77 *A.g.b.*, Mustafa Kâhya oğlu Mehmed Kethüda'nın tanıklığı, 23 Nisan 1318 / 6 Mayıs 1902.

Yukarıda anlatılanlardan, İstavrilerin her zaman zan altında olduğu ve "hakiki" Müslümanlardan ayrı tutuldukları anlamı çıkıyor. Mehmed Kethüda Ömer'i Eftim ve yanındakilerin teşvik ettiğini herkesin bildiğini söylüyor, bu kişilerden Rum veya Hıristiyan olarak bahsedildiği için hiçbir yerde onların İstavrili olduklarına değinilmiyor; buna rağmen, söz konusu kişilerin Hıristiyanlığa döndüklerini açıklayan İstavriler olmaları çok muhtemel görünüyor. 1 Mayıs 1902'de Ankara Vilayeti Ömer'in bulunması ve başkalarına ibret olsun diye uzak bir yerlere sürülmesine karar verdi.[78]

Anlaşılan bazı şeylerin ibret olması gerekiyordu, çünkü Sofracıoğlu Ömer olayından çok kısa bir süre sonra benzer bir vaka daha ortaya çıktı. Yozgad Mutasarrıfı, Molla Osman'ın oğlu Velil nam birinin, tıpkı Ömer gibi Maden'de bir Rum ailenin hizmetine verildiğini bildirdi. Yedi sekiz yıl onların yanında kaldıktan sonra Rum cemaati tarafından kandırılıp din değiştirdiği dedikodusu yayıldı. Mutasarrıf, Müslüman gençlerin Rumların "envai fesadı" yüzünden yoldan çıktığını bildirdi. Ayrıca, bunların hassas konular olup soruşturmaların gizlice ve büyük bir titizlikle sürdürülmesi gerektiğini vurgulamayı da ihmal etmedi.[79] 19 Mayıs 1902'de Ankara valisi bu "fesadın"ın her ne pahasına olursa olsun durdurulması gerektiğini bildiriyordu.[80]

İstavri cemaatinin Hıristiyan olduğunu açıklamaktaki amaçları her ne olursa olsun, askerlik hizmetinden kurtulmak da kesinlikle bunlardan biriydi. Ankara vilayeti 1879'dan beri Akdağ Maden'den askere alınanların sayısı otuz dokuz olduğunu bildirdi. Bunlardan aslında yalnız-

78 *A.g.b.*, Ek 20, 18 Nisan 1318 / 1 Mayıs 1902, Ankara vilayetinden Dahiliye Nezareti'ne.

79 *A.g.b.*, Ek 30, 29 Nisan 1318 / 11 Mayıs 1902, Yozgad Mutasarrıfından Ankara valisine.

80 *A.g.b.*, Ek 31, 12 Mayıs 1318 / 25 Mayıs 1902, Ankara Valisi Mehmed Memduh Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

ca dördü üniforma giymiş, dördü de bedel ödemişti. Geri kalan otuz biri Hıristiyan adlarıyla orada burada dolaştıklarından askerlik yapmakla mükellef İstavrilerin izini bulmak zorlaşıyordu. Üstelik, 1877'den beri İstavriler Müslüman defterlerine doğum, ölüm ve evlilik kaydı yaptırmayı reddettikleri için nüfusun büyük çoğunluğu hakkında bilgi yoktu ve bu da mükelleflerin izini bulmayı imkânsız hale getiriyordu.[81]

İstavriler yalnızca İstanbul'daki Rum Ortodoks Patrikliği tarfından Rum kabul ediliyordu. 13 Haziran 1902'de Rum Ortodoks Patrikliği Adliye ve Mezahib Nezareti'ne şu gönderdiği yazıda İstavrileri şu sözlerle tanımlıyordu: "Batınen Hıristiyan oldukları halde ilcaat-ı zamaniye (zamanın koşulları) sebebiyle mukaddema (eskiden) bir aralık İslâm nam ve halinde görinen ve mamafih Tanzimat-ı Hayriyeden berü Hükümet-i Seniyye Canib-i alisinden Hıristiyan tanına geldiklerinden sair Hıristiyanlar gibi alenen icrayı ibadet eden [ahali]".

Patrik, yerel yetkililerin İstavrileri çocuklarını Müslüman okullarına göndermeye ve nüfus dairesinde kendilerini Müslüman olarak kaydettirmeye zorlanmalarını protesto ediyordu.[82]

İstavrili önderlerin arkalarının bu kadar sağlam görünmesini sağlayan başlıca nedenlerden biri çok zengin olmalarıydı; servetlerini siyasi nüfuz satın almakta kullanıyorlardı. Konunun bu yönünü ele alan 11 Aralık 1902 tarihli bir raporda bu kişilerin şahsi servet sahibi oldukları ve bu paraları gizlice Müslümanları Hıristiyan etmek yönünde kullandık-

81 *A.g.b.*, Ek 32, 12 Mayıs 1318 / 25 Mayıs 1902, Ankara vilayetindenDahiliye Nezareti'ne.

82 *A.g.b.*, Ek 33, 31 Mayıs 1318 / 13 Haziran 1902, Rum Milleti Patriği'nden Adliye ve Mezahib Nezareti'ne. Söz konusu Patrik, III. Yuvakim (1901-1912) modern çağın en önemli patriklerinden biriydi. Bkz. www.patriarchate.org/patriarchate/former-patriarchs/joachim-iii-2nd-time.

ları iddia ediliyordu. Çok sert bir dil kullanan raporda İstavrilerin "iblisane bir kavmiyet" olduğu söyleniyordu.[83]

Raporda ayrıca İstavri önderlerinin genç Müslümanları yoldan çıkarmak için "para ve kadın" kullandıkları da belirtiliyordu.

Raporda uzun uzun anlatıldığına göre, İbrahim Efendi çeşitli Ankara valileri tarafından devlet görevinden alınmış, ama elinde "milyonlarca lira" olan Kobcu Oğlu Mustafa onu koruduğu için yerel mahkemedeki görevine iade edilmişti. Raporu yazan kişinin, parayla iktidar arasında sıkı bir bağ olduğuna dair inancı tamdı, Kobcu Oğlu'nun "milyonlarca lira"sı olduğunu tekrarlayıp duruyordu. Ayrıca daha da vahimi İstavri önderlerinin "Ermeni fesadına" da karıştıkları ifade ediliyordu.[84]

Bunlar çok güçlü sözler. Üstelik bir "klan", bir "gizli komita"ya dönüşen İstavriler, "mürted" sınıfına sokulmuştu ve büyük ihtimalle böylesi bir suçlama, şüpheciliği dillere destan olan sultanın korkularını ayaklandıracaktı. Göze çarpan bir başka nokta da, "kadınlar aracılığıyla zehirleme" idi; açıkça ima edilen, irtidad eden Müslüman gençlerin "Rum" kızlarla evlendirilmesiydi. Bununla birlikte Kobcu Oğlu klanının gerçekten siyasi bir hedefi olduğu bellidir, çünkü 1899'da Ankara'da tutuklanmalarından kısa bir süre sonra Rus Elçiliği "Dahiliye Nazırının emriyle, Akdağlı Mahmud ve Mustafa Kiouptsidis'in serbest bırakılıp evlerine gönderildiği" haberini Kyrilos'a duyurmuştu.[85]

Mehmed Arif Efendi'nin raporundan bir yıl sonra da, İstavri sorununun hâlâ gündemde olduğu anlaşılıyor. 18 Kasım

---

83 *A.g.b.*, Ek 36, 28 Teşrin-i Sani 1318 / 11 Aralık 1902, soruşturmayı yapan memur Mehmed Arif'ten Bâbıâli'ye.

84 *A.g.b.*, Mehmed Arif, "milyonlarca lira"dan bahsederken belli ki boyunu aşan bir iddiada bulunuyordu çünkü o zamanlar bu miktar devlet bütçesinin büyük bir bölümü demekti.

85 Fotiadis, *Piges tis istorias*, s. 136, 140, İstanbul Rus Elçiliği belgelerinden.

1903'te Dahiliye Nezareti, durumu özetleyen bir tezkere hazırlamıştı. Oğlu Demistokles'in İstavrili Kobcu Mustafa'nın kızıyla evliliğini düzenleyen Kyrilos'tan başka, İstavrili Şakir ve Hüseyin Efendiler de aynı işi yapmışlardı. Şakir Efendi kızını Talas'tan Nikola'yla, Hüseyin Efendi de Papaz Panayot'un oğlu Madrike'yle evlendirmişti. Tezkere, daha yoksul İstavrilerin doğum, ölüm ve evliliklerini Müslüman defterlerine kaydettirmelerinin zorla engellendiğine de işaret ediyordu. Korkuları hâlâ geçerliydi. Nezaretin belirttiğine göre Kyrilos'un oradan uzaklaştırılmadığı takdirde tüm İstavriler alenen Hıristiyan olacaklarından korkuluyordu. Söz konusu insanların Müslüman olarak kaydedilmedikleri durumda devlet asker kaybedecekti, diğer taraftan Hıristiyan olarak kayda geçmediklerinde ise bedel vergisini tahsil edemeyecekti.[86]

1905 yılında İstavri sorununu çözmek için devlet birimleri birlikte harekete geçti. Ankara vilayetine, İstavrileri nüfusa Müslüman olarak geçirmesini bildiren kesin bir emir verildi. Dahiliye Nazırı Mahmud Memduh Paşa ile Şakir Paşa el ele verip bunu neredeyse kendi şahsi projelerine dönüştürdüler. Patrikliğin ve yabancı elçiliklerin protestolarına kulak asılmadı. Yozgad mutasarrıfı ve Ankara vilayeti birkaç vakada gerçekten de dini serbestiyet hakkının verildiğini beyan ettiler. Ancak bu beyan daha çok sayıda İstavrilinin açığa çıkması için bir manevraydı. Papaz Kyrilos Karatzas ve İstavrilerin önderlerinden bazıları Ankara'ya götürüldüler, orada hapiste öldüler.[87]

1910 Jön Türk devriminden sonra hem İstavrilerin hem Kromluların gerçekten Hıristiyan oldukları kabul edildi. Jön Türkler askerlik görevini hem Müslümanlar hem Hıristiyan-

86 BOA DH.MKT 494/18, 5 Teşrin-i Sani 1319 / 18 Kasım 1903. Böylece İstavriler Bryer'ın dediği gibi, "iki dünyadan da yararlanıyorlardı." Bkz. Bryer, "The Crypto-Christians of the Pontos", s. 21.

87 Deringil, *The Well-Protected Domains*, s. 81. Aynı zamanda bkz. R. Janin, "Musulmans Malgre Eux, Les Stavriotes", *Echos D'Orient* 15 (1912), s. 495-505.

lar için zorunlu kıldı ve artık gayrimüslim statüsüne geçmenin bir avantajı kalmadı. "1910'da Kromlular ve İstavrilerin yalnızca Hıristiyan adlarıyla nüfus kaydı yaptırmalarına izin verildi."[88] Bu, onların Yunanistan ve Türkiye arasındaki 1923-1924'te yapılan nüfus mübadelesinde Türkiye'den zorla çıkarılacakları anlamına gelecekti.

Ancak bunun ironik bir sonucu da oldu. Kromlular sınır dışı edilmeden önce mübadele komisyonuna ricada bulunacaklardı: "Lütfen bizi kurtarın, biz aslında Müslümanız diye ağladılar." Talepleri reddedildi.[89]

İnsanı şaşırtan bu belgelerden nasıl bir anlam çıkarabiliriz? Açıkçası, Yorgos Tzedopoulos'un "herkesin bildiği sırlar" dediği veya Louise White'ın "sırlar, bilgiyi açıklamanın bir yoludur" sözleriyle tanımladığı alana girmiş bulunuyoruz. Komisyonun mülakat yaptıklarından biri, Nuri Ağa, İstavrilerin durumu hakkında, "hükümet biliyordu" bile demişti. İstavrilerin bir noktada "bazen camiye bazen de kiliseye gitmeleri", elbette "kripto" din meselesine yeni bir ışık tutuyor. Tarihin bir aşamasında, muhtemelen 1850'lerin ortalarında bir dönemde, İstavrilerin "kripto" bir yanı yoktu. Papaz Kyrilos da, "İstavrilerin statüsü hakkında devlet her şeyi tam olarak biliyor," iddiasını öne sürdüğünde, bunu söylemiş oluyordu. O dönemde İstavriler kendi hallerine bırakılmış gibi görünüyor. Şakir Paşa'dan sonra devlet onları unutmuş gibiydi ve ancak "hain papaz" Kyrilos'un, Yunanistan için para topladığı ihbar edilince tekrar ortaya çıktılar. Yukarıda alıntılanan rapor özetlerinin esasına bakılırsa, İstavrilerin "Hıristiyan, yani mürted olmaları" hemen hemen normaldi, çünkü onlar en başında da Hıristiyandı ve bir anlamda hiçbir zaman "gerçek" Müslüman olmamışlardı. Ak-

88 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 184.

89 Robert Enhegger, "Evangelidos Misailidis ve Türkçe Konuşan dindaşları", *Tarih ve Toplum* 9, (1988), s. 177, n. 2.

dağ Maden Kaymakamı elbette ki, İstavri "kavmi" ile diğer Müslümanları ayırt ediyordu. Mürted Ömer/Yani vakasında mülakat yapılan kişiler İstavrileri gerçek Müslüman kabul etmediklerini açıkça belirtmişlerdi. Mülakatı yapan kişinin soruları bile, açık bir önyargıyı ve İstavrilerin bir şekilde zanlı olduğunu ima ediyordu.

Bir başka ilginç ipucu da, İstavrilerin irtidadının, Adliye ve Mezahib Nezareti tarafından resmen "tanınmaması"ndan söz edilmesidir; burada, Kromlular vakasında görüldüğü gibi, irtidad etmenin artık devletin tanıdığı hukuki bir kategori olduğu ve Kromluların "tanassur-u rum" oldukları ima ediliyordu. Elbette "tanassur ve irtidad" terimi bu kişileri, sadece, "mürted" olarak anılan dönmelerden farklı kılmaktaydı.

Yabancı bir devlet için para toplama iddiası dışında Kyrilos'un en önemli suçu, hâlâ resmen Müslüman olan kadınlarla Hıristiyan erkekleri dini törenle evlendirmesiydi (kendisi de böyle bir Müslüman kadınla evlenmişti). İstavriler arzuhallerinde, "batınen" Hıristiyan olduklarını itiraf ettikleri halde Müslüman olduklarını iddia ediyorlardı. Bununla birlikte, zahiren İslâm'a uygun davranmanın, tercih ettikleri "persona" olduğu kanısındaymış gibi görünüyorlardı; daha da çarpıcı olan, buradaki çelişkiyi kavramamış gibiydiler. Gerçekten İslâm'a bağlı olduklarını iddia ettikleri arzuhal ve Kobcu Oğlu'nun kategorik olarak eskiden beri Hıristiyan olduklarını beyan ettiği mülakat, ilk bakışta birbirinin tam aksi gibi görünmekle birlikte, daha dikkatli okunursa, Kobcu Oğlu'nun İstavrili damatlarına atıfta bulunurken, "bizim *mezhebimizden*, İstavrili" dediği ve bir solukta onların hem Müslüman hem Hıristiyan adlarını söylediği ortaya çıkıyor. Bu bize, arzuhalde ifade edilen batını/zahiri ikiliğinin aslında bir ikilik olmadığını düşündürüyor. İstavrilerin /Kromluların aslında samimiyetle her iki dine de inandıklarına dair bir spekülasyon yapmak büsbütün mantıksız olur mu?

Yorgos Andreadis, kitabının temel kaynağı olan büyük annesi Afroditi'nin her zaman, ölümünden sonra Müslüman cenazelerinde âdet olduğu üzere baştan aşağı yıkanmak istediğini anlatır.[90] Buna ilaveten, Andreadis'in bahsettiği, ailenin aldığı tüm Rumca adlar, Türkçe adların tercümesidir; Yazıcıoğlu Grammatikopoulos olur, Başoğlu Kephalides olur, Melekendon Angelopoulos ve Cevahir Adamantia olur. Kromluların gerçekten samimi Hıristiyanlar olduklarını göstermeye çalışırken bile, Andreadis anlamlı bir yorumda bulunur: "Kromni'de gizli papazlar yoktu, Müslüman mollalar insanlara yol gösterirdi. Cehalet ve karanlığın hüküm sürdüğü günlerde ... bu molla papazlar Kromni halkının İsa Peygamber'e bağlı kalmasını sağladı."[91]

Ne var ki, bu hikâyelerde bazı çok önemli cevaplanmamış sorular var. Zengin "Rumlar" neden yoksul Müslüman delikanlıların dinini değiştirmesini ve kızlarıyla evlenmesini istesinler? Ömer kendisi Hıristiyan iken, Hıristiyan bir kızı İslâm'a döndürmeyi nasıl düşünebilir? Burada atıfta bulunulan tanıklıkların tümünün, soruları ve cevapları kendi gündemlerine veya aldıkları talimata göre şekillendiren resmi kâtipler tarafından kaleme alındığını akılda tutmak gerekir. Bu sorunun cevabı, Kromluların/İstavrilerin aile yapısında bulunabilir. Trabzon'un güneyindeki Pontus bölgesinde aile yapısı ataerkil klanlar şeklinde düzenlenmişti.[92] Bu, ailelerde kadınların üreme amacıyla alınıp verildiği anlamına geliyordu ve akrabalar arası evliliği yasaklayan katı dışevlilik kuralları vardı.

90 Andreadis, *Gizli Din Taşıyanlar*, s. 43.

91 *A.g.e.*, s. 79, 80, 82.

92 Olga Sapkidi, "Family Structure in the Pontos", *Encyclopedia of the Hellenic World*, c. 1: Asia Minor (http://asiaminor.ehw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaid=7481&contlang=58).

Yorgos Tzedopoulos ve Eleni Gara'ya bu referansı ve Ömer/Yani hikâyesinde burada yaptığım çözümlemede kullandığım bilgileri benimle paylaşma nezaketini gösterdikleri için teşekkür ederim.

Olga Sapkidi'nin kaynakları, evlilik yasağının yedinci derece akrabalara kadar uzandığından söz ediyor.[93] Erkekler genellikle alınıp verilmezdi ve evlendikten sonra bile babalarının hanesinde oturmaya devam ederlerdi. Ailede kan bağının devamını sağlayacak bir erkek evlat olmadığı zaman, istisna yapılırdı. Böyle bir durumda karısının ailesiyle yaşamayı kabul eden bir damat alınırdı: "O zaman damat 'sogambros' (iç güveysi) olurdu ve o hanenin yeniden üremesi ve soyun devam etmesini sağlamak üzere, karısının, yani kabul edildiği ailenin soyadını almak zorundaydı." Bu düzenleme damadın ailesinin onayını da gerektirirdi, "ki, bu da yaptığı eş seçimiyle, daha yüksek bir sosyal konuma veya saygınlığa ulaşacağını ispat etmek zorunda olması anlamına gelir."[94] Ömer/Yani'nin bir "sogambros" olması oldukça yüksek bir ihtimaldir. Uzun yıllar, Eftim ve Çopur Nikola'nın ailelerinin yanında, güvenilir bir hizmetkâr olarak kalmıştı; kayınpederi Deli Yani ailenin ya akrabası ya da yakın dostuydu. O ve Peti gerçekten birbirlerini sevmiş olabilirler. Tıpkı bunun gibi, yine spekülasyon yaparak, Deli Yani'nin erkek çocuğu olmadığını ve bölgedeki Hıristiyanlarla yakın kan bağı olduğunu düşünebiliriz. Deli Yani'nin çevredeki daha tanınmış Müslüman ailelerden değil de muhtemelen daha yoksul ve alt düzeyde kabul edilen, böyle bir düzenlemeye rıza gösterebilecek bir Yörük ailesinden damat bulmasına da burada değinmekte yarar var.[95]

Soruşturmada yer alanlardan bir kişi, bir yerde "bu çocuklar yetimdi," der. Ömer'in ailesinin gerçekten izin vermiş olması da muhtemeldir ve bu Peti'nin, Ömer/Yani'nin ısrarı üzerine İslâmiyet'i kabul etmesini açıklayabilir. Bu, durumu

93 Sapkidi, "Family Structure in the Pontos."

94 *A.g.e.*

95 Yörüklerin inaçları için. Bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, özellikle s. 130: "Yörüklerin genellikle sünnet olmadığı söylenir."

kurtarmak için yapılmış bir düzenleme de olabilirdi; böylece iki gencin beraberliği Ömer'in ailesi açısından iki Müslüman arasında yapılmış bir evlilik, Peti'nin ailesi için ise iki Hıristiyan arasındaki evlilik oluyordu. Elbette işler karışınca ve yetkililer işin içine girince Ömer'in ağabeyi "Ömer'i azarladığı"nı ve askere gönderilmesini ayarladığını açıklayacaktı. Ayrıca Ömer'le karısının, kadının ailesinin yanına gitmeleri, orada ikisi birlikte kiliseye giderken görülmeleri, Ömer/Yani'nin iyi bir "sogambros" hayatı yaşadığını kuvvetle ima eder. "Sogambros"un konumu hariç bütün bunlar spekülasyon olsa bile, bir ihtimal de, Deli Yani için ailenin dinden daha önemli olmasıdır. Dolayısıyla Velil adlı delikanlının "din değiştirme" vakası da benzer bir "sogambros" hikâyesi olabilir. Ömer'in de Yörük ailesinden gelmesi dikkate değer bir noktadır. Tzedopoulos'un işaret ettiği gibi, bazı Kromlular köken olarak aslında Hıristiyanlaşmış ve Helenleşmiş Türkmenlerdi.[96]

ÇİFTE KİMLİK VAKALARI

20 Haziran 1913 tarihinde Sivas vilayetinin Tokad kazasından bilmece gibi bir veraset anlaşmazlığı haberi gelmişti. Olay, epeyce yüklü miktarda bir servet bırakan, görü-

96 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 174-175: "19. yüzyılda bazı Kromlular İslâm'a dönenlerin torunları olmayıp çoğu Türkmen kökenli, dilleri Rumcaya dönüşmüş ve Hıristiyanlığın bağdaştırmacı bir biçimini kabul ettikleri söylenen Müslümanların torunlarıydı." Fotiadis'in Rusça kaynağı Yusuf/Iosif Kahvecioğlu ailesinde bir başka "sogambros" olması ihtimalinden de bahseder. Iosif'in erkek çocuğu yoktur, böylece kızı Sultana'yı Savvas/Derviş adında bir Müslümanla evlendirir. Bkz. Fotiadis, *Piges tis histories*, s. 140, İstanbul Rus Elçiliği "İmparatorluk Hükümeti tarafından Hıristiyan kabul edilmeyip, Osmanlı [Müslüman] sayılan Keldani diyakozluğu, Akdağ madenindeki bulunan Hıristiyanların Listesi"ni ek olarak vermiştir. Listede 150 ailenin tüm mensuplarının hem Müslüman hem Hıristiyan adları ve ikametgâhları belirtilmiştir. *Piges tis histories*, s. 141. Bu bilgiyi bana sağlayan ve çevirisini yapan Yorgos Tzedopoulos'a teşekkür ederim.

nüşe bakılırsa vârisleri olmayan ve vasiyetname bırakmadan ölen Ali Mümtaz adlı bir kişiyle ilgiliydi. Garip olan Ali Mümtaz'ın cenazesinin Ermeni papazları tarafından kaldırılıp Ermeni mezarlığına gömülmesiydi. Cenazeden kısa bir süre sonra Karabet adlı biri ortaya çıkıp ölen kişinin aslında Boğos Asfaryan adlı kendi ağabeyi olduğunu iddia etti. Soruşturma yapılınca Boğos'un 1896'dan başlayarak, öldüğü yıl 1909'a kadar resmen Müslüman olduğu anlaşıldı. Boğos Asfaryan/Ali Mümtaz on üç yıl ikili hayat yaşamıştı.[97]

Ortadaki servetin büyük olması (büyük ihtimal emlak türünden) nedeniyle yetkililer konuyu yakından inceledi. Adliye ve Mezahib Nezareti Boğos'un gerçekten yasal olarak din değiştirdiğini ve bunun kayda geçtiğini buldu. Nezaretin iddiası, Boğos'un eski nüfus kayıtlarında (defter-i atik) Ermeni olarak göründüğü, ama yeni Müslüman kimliğinin, yeni kayıtlara geçmediği yolundaydı. Böylece "nüfus-ı mektume" (kaydedilmemiş nüfus) kategorisine düşmüştü. Din değiştirdikten sonra dini vecibelerini yerine getirirken hiç görülmemiş, üstelik hem Ali Mümtaz hem de Boğos Asfaryan olarak mülk edinmişti.[98] Üstelik nüfus cüzdanını da düzelttirmemişti. Nezaret görevlileri ne merhumdan ne de Tokad'daki mahalli memurinden memnun değildi:

> Müteveffa-yı merkumun hal-i hayatında nüfus kaydını tashih etdirerek mezheb-i kadimiyle külliyen kat-i alaka ve irtibat ve muaşer-i İslâm'a kaviyyen iltihak etmemiş ve vefat gibi ahval-i tabiiyeyi nazarı dikkate alarak Ermeniler canibinden (tarafından) nefsine ve emlakına müdahale ihtima-

97 BOA. DH. ID 116/70, 7 Temmuz 1329 / 20 Temmuz 1913, Sivas vilayetinden Dahiliye Nezareti'ne, Sivas Vilayeti kâtipliği, No. 21814. İhtida etme tarihi 1890'lardaki Ermeni katliamına denk düşüyor, o sırada hayatlarını kurtarmak için birçok Ermeni ihtida etmişti. Bkz. Bu kitabın Beşinci Bölümü.

98 *A.g.b.*, 18 Ağustos 1329 / 31 Ağustos 1913, Adliye ve Mezahib Nezareti'nden Sivas vilayetine, vârisi olmadan Tokad'da ölen, Müslüman olduğu görünen, merhum Ali Mümtaz hakkında. Nazır Vekili Ali tarafından imzalanmıştır.

lini bertaraf edecek bir vaziyetde bulunmaması fikri irtidadına delalet eder ahvalden görünmüş olub ancak kendisi mademki oraca İslâm tanınmış ve İslâm namıyla emlak teferrü etmiştir cenazesinin Ermeni ruhbanın marifetiyle kaldırılmasına hükümetce bir şey denilmemiş olması da toğri bir muamele ad edilemiyeceğinden...

Dolayısıyla Nezaret şu sonuca vardı: Eğer yasal mirasçısı ortaya çıkarsa, [Ali/Boğos'un] hakiki inancı konusunda iki cemaat arasında doğabilecek karışıklığı önleme amacıyla Boğos Asfaryan'ın edindiği mülkler mirascılara verilmeli, Ali Mümtaz olarak elde ettiği mülkler ise miri hazineye kalmalıydı.[99]

Görünen o ki, Boğos devlet gözünde kendini Müslüman gibi, Ermeni cemaati önünde ise Ermeni gibi gösteriyordu. Meselenin bir başka yönü de, böyle bir aldatmacanın Tokad gibi küçük bir yerde her iki cemaatin ve yetkililerin bilgisi olmadan süregitmesinin mümkün olmamasıydı.

Bir başka benzer vaka, 17 Nisan 1910'da Diyarbakır'dan gelen yazışmalarda bildiriliyordu. Kendisine, "Mühtedi Ali Rıza" diyen bir adam, resmi yetkililere başvurmuş, asıl dinine geri dönmek istediğini söylemişti; kendisi Ermeniydi, adı da Kevork. Konu araştırılınca, yirmi iki yıl önce gerçekten din değiştirdiği, sürecin hem yerel makamlar hem de Adliye ve Mezahip Nezareti tarafından onaylandığı ortaya çıktı. O zaman Ali Rıza/Kevork'un yerel bir işadamı olduğu, iflas ettiği ve sorunlarını çözmek için Müslümanlığı kabul ettiği anlaşıldı. Sorunlarını çözmek herhalde borçlarının sileneceğini düşündüğü anlamına geliyordu. Bunu başaramayınca tekrar eski inancına dönmeye karar vermişti. Mürtedliğinin kabul edilmesi için durmadan devlet dairelerine başvuruyordu.[100] Vali İstanbul'a yazıp nasıl bir yol izlemesi ge-

99 *A.g.b.*

100 BOA DH.MUI. 86-12, 4 Nisan 1326 / 17 Nisan 1910, Diyarbekir vilayetinden Vali Galip imzalı şifreli telgraf.

rektiğini sorunca, kendisine gönderilen cevabi telgrafta, kanunları uygulaması gerektiği ancak, bu gibi duyarlı konularda yerel koşulların dikkate alınması ve en önemlisi ahali arasında karışıklık çıkmamasına özen göstermesi gerektiği söyleniyordu.[101]

Belgede, Ali Rıza/Kevork'un çifte hayat yaşadığı hiçbir yerde belirtilmediği halde, büyük ihtimalle Diyarbakır'da herkes onun kökenini biliyordu.

Bir başka çifte kimlik vakası 29 Mayıs 1912'de Amasya sancağından duyuruldu. Vaka, 15 Ekim 1905'te İslâm dinine geçen ama şimdi eski inancına dönmek isteyen Lusiya Kazazyan adlı bir Ermeni kadınla ilgiliydi. Önceki din değiştirme muamelesi tamamlanmış, Ayşe Sıdıka adını almıştı. Adliye ve Mezahip Nezareti, din değiştirmiş olduğunu onaylamış, yeni nüfus kâğıdı vermişti. Ancak olayın bu kadar basit olmadığı anlaşılıyor. Lusiya/Ayşe, İttihat ve Terakki Komitesi'nin ateşli bir destekçisi olarak siyasete karışmıştı ve bir şekilde hafifmeşrep bir kadın olarak tanındığı için muhafazakâr muhalefetin hedefi haline gelmişti. Mutasarrıf Nureddin Bey, İstanbul'daki üstlerine şöyle yazıyordu:

> İslâmiyet'i kabul etmiş iken bilahare irtidad edenlerin nüfus-u mektumeden olduklarına dair aid oldukları Patrikhanelerden birer ilmuhaber istihsal ve ibraz eyledikleri takdirde keyfiyet-i irtidaddan katiyetle bahs edilmiyerek isimleri nüfus-u mektume hakkında yapıldığı vechile sicili nüfusa müceddeden (yeniden) kayd edilerek yedlerine birer tezkere-i Osmani itası (verilmesi) usul ve emsali iktizasından (gereği) bulunduğu....[102]

101 *A.g.b.*, 6 Nisan 1326 / 19 Nisan 1910, Dahiliye Nezareti'nden Diyarbekir vilayetine şifreli telgraf.

102 BOA. DH.ID 116/72, 19 Kanun-ı Sani 1328 / 31 Ocak 1912, Amasya Mutasarrıfı Nureddin Bey'den Dahiliye Nezareti'ne.

Daha önce Boğos Asfaryan vakasında görülen "kaydedilmemiş nüfus" (nüfus-u mektume) kategorisi, sorun çözmekte çok işe yarıyordu, çünkü kayıtlara geçene ve nüfus kâğıdı alana kadar söz konusu kişi yok sayılıyordu. Nureddin Bey ayrıca, "heyecanlanabilecek" halkın yatıştırılması için önleyici tedbir olarak Kazazyan'ın geçici olarak bir başka yere naklinin gerektiğini tavsiye ediyordu.[103] Meselenin burada kapanmadığı anlaşılıyor. Yaklaşık beş ay sonra, Nureddin Bey'in halefi Mutasarrıf Ahmed Macid Bey üstlerine şöyle yazacaktı:

> Hürriyet-i mezhebiye meselesince irtidad muamelesinin kabulüyle bazı muahedata idhali mukaddema düvel-i muazzamaca taleb edildiği halde Devlet-i Osmaniye diyaneti İslâmiyenin buna cevaz vermediği cevabıyla her zaman reddedilmiştir. İtikadı ihlal edecek ve atiyen sui misaller olacak bir muamelenin ihtiyarından tevakki etmek isterim... Amasya ahalisi salabeti diniye ile mümtaz olduğundan burası serbesti-i efkârı terakki eden yerlere mukayyıs değildir...
>
> İrtidad edenler hakkında... böyle dini mübinin münkiratından olan bir işi muameleyi resmiye şeklinde tasdike iktiran etdirmek muhali-i töhmeti kabilinden olduğu...
>
> [İnanç özgürlüğünün bir parçası olarak irtidadın kabulü yabancı devletlerce bazı diplomatik anlaşmalara dahil edilmek istenmişse de İslâm dininin buna izin vermediği öne sürülerek her zaman reddedilmiştir. Dini inançları rencide edecek ve ileride kötü örnekler yaratacak bir muameleden kaçınmak isterim. Amasya ahalisi mutaassıp dini inançlarıyla gurur duyduğundan burası fikir özgürlüğü ilerlemiş yerlerle kıyaslanamaz...

103 *A.g.b.*

İrtidad edenler hakkında böyle dinin inkârı olan bir işi bir resmi muameleye indirgemek [beni] töhmet altında bırakacağı...][104]

Adliye ve Mezahib Nezareti'nin önerdiği çözüm bu noktada önemlidir. İslâm dinine geçmiş birinin resmen nüfus-ı mektume olarak kayda geçirilmesine izin vermekle ve yeni nüfus kâğıdında daha önce bağlı olduğu inançtan hiç bahsetmemekle, devletin din değiştiren kişinin kendi kimliğini oluşturmasına büyük ölçüde göz yumduğunu gösterir. Doğal olarak devletin bu tutumunu tetikleyen, işlerin daha da karmaşıklaşmasını, halkın tepkisini vb. önleme arzusuydu. Ama Lusiya Kazazyan ve Boğos Asfaryan örneklerinde görüldüğü gibi, insanların "hukuken ortadan kaybolmasına" ve çoğunlukla başka bir yerde, başka bir kimlikle, adeta "yeniden doğmasına" imkân veriyordu. Boğos/Ali vakası bu açıdan hepsinden daha çarpıcıdır, çünkü söz konusu "mühtedi"nin hukuken yok sayılmasına (ve Müslüman olarak mal varlığı edinmesine) izin verilmişti, ama Boğos veya Maria aynı zamanda cemaatin gözünün önündeydi. Ahmed Macid bunu onaylamıyordu, bununla birlikte şu sözlerinde çok haklıydı: İslâm dininden dönmek sadece idari bir tedbire indirgenmekteydi.

Çifte isim taşımakla ilgili bir başka vaka 30 Aralık 1901'de Erzincan vilayetinden bildirildi. Keşişoğlu Krikor adlı bir Ermeni 1887'de ihtida etmiş, Hidayet adını almıştı. Sonra irtidad edip tekrar eski adını kullanmaya başlamıştı. Verilen karara göre adamın oraya buraya giderek bazen Ermeni, bazen Müslüman gibi görünmesi uygunsuzdu. Üstelik "hain faaliyetlerde" bulunduğundan kuşkulanıldığı için, Rodos'a sürülmesi kararlaştırıldı.[105]

---

104 *A.g.b.*, BOA DH.ID 116/72, 16 Mayıs 1328 / 29 Mayıs 1912, Amasya Mutasarrıfı Ahmed Macid'den, Dahiliye Nezaretine.

105 BOA DH.MKT 1906/15, 17 Kanun-ı Evvel 1317 / 30 Aralık 1901, Dahiliye Nezareti kâtipliği.

Karşıma çıkan en çarpıcı çifte kimlik vakalarından biri Ermeni episkopos Sis'li Harutyun'la ilgilidir. 28 Kasım 1886'da Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa şu çarpıcı bilgiyi sultan'a iletiyordu: "Sis Serpiskoposu Artin Efendi ahiren ihtida ederek Mehmet Emin Efendi tesmiye kılınmış (ismini almış) olduğundan..."[106] Din değiştiren bu kişi, Sis (Kilikya) Ermeni Gatoğigosluğu'nun en kıdemli mensuplarından biri olan Harutyun Açabayan'ın ta kendisiydi.[107] Osmanlı ve Ermeni kaynaklarını yan yana okumamıza imkân verdiği için çok ilginç bir vakadır bu.

Önce hikâyenin Osmanlı belgelerinde nasıl ele alındığına bakalım. Artin/Harutyun/Emin Efendi'nin yukarıdaki belgede ilk ortaya çıkışından sonra da çok yoğun bir belge akışı görüyoruz; 4 Temmuz 1888'de, Emin Efendi'nin Bâbıâli'ye alil olduğu ve eline bakan çok kişi olduğu gerekçesiyle aylık ücretinin beş yüz kuruş artırılmasını talep eden bir telgraf gönderdiği bidirildi. Ayrıca, sekiz kişilik ailesiyle birlikte İstanbul'a taşınma izni istiyordu, bu konuda padişahın iznini bekliyordu. Ayrıca yoksulluktan yakınıyor, taşınma masrafını karşılayacak miktarda paranın tahsis edilmesini rica ediyordu. Buna uygun olarak kendisine 2.000 kuruş tahsis edildi ve daha önceden de "ihsanı-ı hümayun" olarak ona 5.000 kuruş verildiği konusunda Adana vilayeti uyarıldı.[108]

---

106 BOA DH.ID 866/81, 1 Rebiyülevvel 1303 / 28 Kasım 1886, Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa. Sis bugün Adana'nın Kozan ilçesidir.

107 Episkopos Harutyun'la ilgili verdiği bilgiler için Kevork Bardakjian'a müteşekkirim. Ermenice kaynaklarda onun izini bulup tercüme eden Bardakjian şöyle der: "Bu adama yirmi yaşındayken II. Giragos tarafından episkoposluk rütbesi verilmiştir, kendisi de 60 din adamına papazlık rütbesi vermiştir ve bir kişiyi de Ermeni Gatoğigosu olarak takdis etmiştir." E-posta yazışmaları, 24 Kasım 2006.

108 BOA DH. MKT 1506/68, 24 Şevval 1305 / 4 Temmuz 1888, Bâbıâli'den Adana vilayetine. Bunlar önemli miktarlardı. O sırada bir devlet memuru ayda 1.700 kuruş civarında bir para alırdı. Osmanlı memurlarının maaş düzeyleri için bkz. K. Boratav, G. Ökçün, ve Ş. Pamuk, "Ottoman Wages and the World Economy", *Review* 8 (1985), s. 379-406; P. Dumont ve F. Georgeon, "Un

Mehmet Emin Efendi'nin 29 Temmuz tarihinde, yol masrafları ödenmiş olarak Adana'dan İstanbul'a vasıl olduğunu görüyoruz.[109] İstanbul'a varınca, özel durumu (hususiyet-i hali) nedeniyle kendisi için tutulmuş bir eve yerleştirilmesi ve maaşının geciktirilmeden (bila tedahül) muntazaman ödenmesi sağlandı. Padişahın bütün bu lütuflarına karşılık Emin Efendi'nin geçimini kendi sağlaması bekleniyordu. Bunu Matbuat Kalemi'nde çalışarak yapacaktı çünkü "güzel Ermenice okuyup yazmak bileceğinden" kendisinden bu biçimde faydalanılması uygun görülmüştü.[110] Bir Ermeni episkoposuna Ermenice gazeteleri tercüme etmesi görevi verilmesinin trajik ironisinin yanı sıra, konunun bir başka muhtemel boyutu da olabilir; kuşkusuz önüne çıkan Ermenice materyalin bir bölümü, Saray'ın ve Bâbıâli'nin bilgi toplamak isteyeceği hassas siyasi konularda olacaktı. Mehmed Emin Efendi'nin gerçekten özel bir muamele gördüğüne de burada değinmekte yarar var. Devlet memurlarının maaşlarının sık sık geç ödendiği bir dönemde, ona zamanında ödeme yapılması emredilmişti.[111] Ancak bütün bu emirlere rağmen ödeme gecikmiş gibi görünüyor; Kasım ayına gelindiğinde "ihtiyaç içinde olduğunu" yazıyordu. Dahiliye Nezareti tekrar birikmiş maaşlarının hemen ödenmesi ve bir daha gecikme olmaması emrini çıkardı.[112] Emri bizzat Sadrazam Kâmil Paşa gibi en yüksek kademeden biri vermiştir: "Sis Manastırı Serpiskoposu iken ihtida eden ve buraya gelerek

---

bourgeois d'Istanbul au debut du XXeme siècle", *Turcica* 17 (1985), s. 127-188. Bu bilgiler ve referanslar için Cem Behar'a teşekkür ederim.

109 BOA DH.MKT 1526/60, 20 Zilkade 1305 / 17 Temmuz 1888, Bâbıâli'nin Adana'yla yazışmalar üzerine raporu.

110 BOA DH.MKT 1531/104, 29 Zilkade 1305 / 7 Ağustos 1888, Dahiliye Nezareti'nden Bâbıâliye.

111 Maaşların gecikmesi konusu hakkında bkz. Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton, NJ, 1989, s. 293-332.

112 BOA İrade Dahiliye 86541, 27 Safer 1306 / 2 Kasım 1888, Yıldız Sarayı Mabeyn Kâtipliği, Başkâtip Süreyya Paşa.

Matbuat Kalemi'ne memur edilen Mehmed Emin Efendi'ye yine mezkûr kaleme devam etmek üzere Dersaadet'de alıkonularak Kozan Mal Sandığı'na muhavvel bulunan beş yüz kuruş maaşının buraya nakli" temin edilerek düzenli ödeme yapması talimatını Maliye Nezareti'ne vermişti. Bu referansı daha da ilginç kılan nokta, Mehmed Emin Efendi'nin İstanbul'a nakli yapılmadan çok önce de devletin resmi maaş bordrosunda olduğunu göstermesidir.[113] 1889 Ocak'ına gelindiğinde Emin Efendi'nin Cerrah Paşa semtinde aylık 120 kuruşluk kirası olan bir eve yerleştirildiğini görüyoruz.[114]

Ermeni kaynaklarıyla karşılaştırıldığında, bu vakanın Osmanlı belgelerine yansıyan bölümü, uzun ve trajik bir hikâyenin yalnızca bir cephesi gibi görünüyor. Hâmisi Kilikya Ermeni Gatoğigosu II. Giragos'un 1866'da ölümünden sonra, Episkopos Harutyun Açabayan, Episkopos Nigoğos'un Ermeni Gatoğigosu olarak gizlice kutsanması işine dahil olmuştu. Bu kutsamaya İstanbul Ermeni Patrikliği karşı çıkmış, 1871 yılında onun yerine Episkopos Mıgırdıç Kefsizyan'ı tayin etmişti. Gatoğigos Kefsizyan, gizlice Nigoğos'u kutsayanlara, özellikle de Episkopos Harutyun'a zulmetmişti; "öylesine zulmediyordu ki Harutyun Episkopos *dajig* (Müslüman) olup Emin [Efendi] adını almış, ama Sis'ten ayrılmamıştı."[115]

Episkopos Harutyun'un ihtida etmesi konusuna gelince, Ermeni kaynaklarında aşağıdaki ayrıntılı bilgiler yer alıyor: Harutyun Antakya episkoposu olduğu dönemde, kocasının iktidarsız olduğunu söyleyerek boşanmak isteyen Miriam adlı bir kadınla tanışmıştı. Episkopos evliliği lağvetmiş

113 BOA DH.MKT 1581/84, 29 Safer 1306 / 4 Kasım 1888, Sadrazam Kâmil Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

114 BOA DH.MKT 1570/115, Selh-i Rebiyülahir 1306 / 2 Ocak 1889.

115 Papgen Guleserian (Papgen A. Atoragits Gatoghigos Medzi Dan Gilio), *Badmutyun Gatoghigosats Giligio (1441-en minchev mer orere)*, 2. baskı, Antilias, Lübnan, 1990, sütun 690. Çeviri Kevork Bardakjian tarafından yapılmıştır.

ve Miriam'ı "kâğıt üzerinde" kendi asistanıyla evlendirmişti. Derken Miriam hamile kalmıştı: "Episkopos Harutyun iki arada bir derede kalmıştı, bir yandan Gatoğigos Mıgırdıç'ın zulmü altındaydı, öte yandan Miriam hamileydi. Sorunu Müslümanlığı kabul ederek çözdü ve Mıgırdıç'a kin besledi."[116] Gûya Emin Efendi olmuştu ama içinden Hıristiyan kaldı. Üç çocuğu oldu (iki kız bir erkek) ve onları kendi eliyle vaftiz etti. "Müslüman olduğu için oğlu İskender askere alındı, askerliği bitince Sis'e döndü. Onu tutuklayıp inancını inkâr etsin diye işkence yaptılar, ama o inkâr etmedi."[117]

Osmanlı belgelerinde İskender'in hikâyesinin ilginç bir sonu vardır. 4 Eylül 1902'de Meclis-i Vükela gibi yüksek bir makam İskender meselesini tartışır. Merhum Emin Efendi'nin oğlu İskender ve kızlarının Hıristiyan olduklarında ısrar ettikleri Meclis'in gündemindedir. Meclis-i Vükela mazbatasında İskender'in Sis de Müslüman olarak bilinmesine rağmen o Ermeni kimliğinde direndiği, ve bunu askerlikten kaçmak için yaptığı söyleniyordu. Meclis, askerden kaçmak için ihtida edenlerin ihtidalarının kabul edilmemesi ve o şahısların derhal askere alınmalarının gerektiğini Adana Vilayeti'ne bildirdi.[118]

Ermeni kaynaklarına göre, ihtida ettikten sonra uzun bir zaman Harutyun/Emin Efendi çifte hayat yaşamıştı:

> Sözde Müslüman Emin Efendi bir Açabayan olarak *Ach* mihrabında [Surp Grigor Lusaroviç'in sağ elinin kalıntılarının saklandığı sandık] hizmet etti; *Ach* Gatoğigos Teodo-

116 *A.g.e.*

117 Guleseiran, *Badmutyun*, çevirisi Kevork Bardakjian tarafından yapılmıştır.

118 BOA MV (Meclis-i Vükela) 104/72, 30 Cemaziyelevvel 1320 / 4 Eylül 1902, Meclis-i Vükela'nın merhum Emin Efendi'nin oğlu İskender hakkındaki müzakeresi. Ermeni ve Osmanlıların konu hakkındaki anlatılarında uyuşmayan bir nokta vardır. Ermeni kaynaklar, İskender'in askerlik hizmetinden döndükten *sonra* Hıristiyan olduğunu açıkladığına işaret eder, ancak 1902'de Emin Efendi'nin ölmüş olduğunu öğreniyoruz.

ros zamanında manastıra taşınmış, ama Achabanlar [sandığın bekçileri] sandığı götürmemişlerdi. ... *Ach* için özel bir oda tahsis edilmiş ve mihraba Lusaroviç'in bir tasviri ve daima yanan bir lamba yerleştirilmişti. Emin Efendi mihraba ve ebedi ışığa bizzat hizmet etti ve orada yalnız başına dua etti. ... Episkopos Giragos Pekmezyan bir keresinde bu sahte Müslümanın üzerine tükürdü ve ona "bir kadın için geleceğini söndürdün, oysa gatoğigos olacak adamdın" demişti. Eski episkoposu tanıyanlar onu fırsatçı ve iki yüzlü olarak tanımladılar.[119]

Ermeni Apostolik Kilisesi'nde bu kadar yüksek mertebeye yükselebilecek bir din adamının nasıl olup da, Osmanlı Ermenilerinin katlinden sorumlu tutulan sultanın gazetelerini tercüme etme durumuna düşmüştü?[120] Ermeni ve Osmanlı kaynaklarının karşılaştırmalı bir okumasından şimdilik nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Harutyun'un ihtida etme tarihi belirsiz de olsa, Episkopos Mıgırdıç Kefsizyan'ın resmen gatoğigos olup ona zulmetmeye başladığı 1871 yılından sonraya denk geldiği düşünülebilir. Miriam'la da bu tarihten sonra tanışmış gibi görünmektedir. Her durumda, Ermeni kaynaklarında belirtildiğine göre, ihtida ettikten sonra da Sis'te kalmıştı. Osmanlı kaynaklarında da, İstanbul'da alacağı maaşın, Kozan'dan nakledileceği belirtilmişti ("Kozan Mal Sandukuna muhavvel bulunan beş yüz guruş maaşının buraya nakli"). Öyle görünüyor ki, Harutyun/Emin sözde Müslüman olarak, Surp Grigor Lusaroviç'in ebedi ateşini yakmaya devam ettiği bütün o yıllar boyunca maaşını Osmanlı Devleti'nden alıyordu.[121] Ermeni kaynaklar, çocuklarını ken-

119 Guleseiran, *Badmutyun*, çeviri Kevork Bardakjian tarafından yapılmıştır.

120 Ermeni Apostolik Kilisesi hiyerarşisinde dört ana idari yapı vardır: Eçmiadzin, Kilikya (Sis), Kudüs ve İstanbul. Bkz. Hratch Tchilingirian, *The Armenian Apostolic Orthodox Church*, www.sain.org.

121 BOA İrade Dahiliye 86541, 27 Safer 1306 / 2 Kasım 1888.

di eliyle vaftiz ettiğini söylüyor, ama oğluna İskender adını vermesi onun kamusal kimliğinin Müslüman olduğunu gösterir; nitekim askere de alınmıştı. Mehmed Emin Efendi'nin İstanbul'a yanında getirdiği sekiz kişi kimdi? Grupta yer alanların Emin ve Miriam, kâğıt üstünde Miriam'ın "kocası" olan yardımcıları, İskender ve belki karısı, kızlarından evli olanla kocası, ve diğer (bekâr?) kızı olduğu konusunda sadece bir tahmin yürütebiliriz.

Sonuç olarak açık uçlar ve cevapsız sorularla dolu bu hikâye hakkında ne söyleyebiliyoruz? 1870'lerde Sis küçük bir yerdi ve Harutyun'un "ihtida"sının yol açtığı rezalet "Herkesin bildiği sırlar"ın mükemmel bir örneği olmalıydı. Harutyun, doğduğu Sis'te en az on yıl "sözde Müslüman" olarak yaşadı. Onu Sis'i terk edip İstanbul'a götüren sebep neydi? Burada ancak tahminde bulunabiliriz. Belki "suratına tükürülmesi", doğuştan ait olduğu Ermeni cemaati tarafından itilip kakılması artık ona yetmişti. Öte yandan aynı cemaat onun, inaçlarının en kutsal yadigârı mihrabda hizmet vermesini yasaklamamıştı. Bu nedenle Harutyun'un "çifte kripto" veya "kamu önünde kripto" olduğunu öne sürebiliriz, çünkü Osmanlı hükümetinden maaş alıyordu ve bu nedenle mühtedi sayılıyordu, öte yandan Ermeni cemaati açısından hâlâ Ermeni ve "sözde Müslüman"dı.

Önemli makamlara tayin yapılacağı zaman Osmanlı Devleti asla "etnisite körü" olmuyordu. Yetkililer, Episkopos Harutyun'un çifte kimliğine tahammül eder görünmeye çalışırken, aynı dönemde yaşayan Erzurum Ermeni Metropoliti (marhasa) Artin Zahabedyan Efendi, İstanbul Ermeni Patrikliğine aday oldu. Adaylığı 23 Mart 1885'te Meclis-i Vükela'da müzakere edildi. Konu, bu adamın eskiden Müslüman olduğu ve sonra irtidad ettiği hakkındaki dedikodulardı. Vekillere göre, bu adamın hususi hayatının onun aleyhine kullanılamayacaksa da, dedikoduların böyle bir mevkiye tayi-

ninde herhangi bir siyasi sonuca yol açıp açmayacağını belirlemek için konuyu araştırmak ve karar vermek gerekiyordu. Müzakereler sırasında Evkaf Nazırı Kâmil Paşa bütün bunların Artin Efendi'yi gözden düşürmek için düşmanlarınca çıkarılan temelsiz dedikodular olduğunu belirtmişti.[122]

Sorun şu: Bu dedikodu kazanını kaynatanlar Artin Efendi'yi kimin gözünde küçük düşürmeye çalışıyorlardı? Eğer gerçekten irtidad ettiği ortaya çıkarsa, özel hayatın kişinin aleyhine kullanılamayacağına dair söylenen ama aslında gerçeği yansıtmayıp zevahiri kurtaran sözlere rağmen, Osmanlı mülki çevrelerine kabul edilmemesi çok mümkündü. Aynı zamanda, eğer din değiştirmiş bir *dajig* (Müslüman) olduğu ortaya çıkarsa, Ermeni Kilisesi bünyesine de kabul edilemezdi, hele de en üst dini makam olan Eçmiadzin Gatoğigosluğu bir Müslüman dönmesini asla kabul etmezdi. Öyle görünüyor ki, dedikoduların bir etkisi olmamıştı; Zahabedyan gerçekten Patrik olarak tayin edildi.[123]

Çifte kimlik sorunu, kullarla devlet arasında vergi/zorunlu askerlik gibi konularda çatışmalı bir durum da yaratabiliyordu. 12 Haziran 1850'de Urfa eyaletinden Hacu ve Asib adlı iki kişinin hırsızlık suçundan tutuklanmaları üzerine, on sekiz yıl önce Müslümanlığa geçtikleri ve şimdi de Hıristiyanlığa geri döndükleri bildirildi. Ancak zorla Hıristiyan olduklarından, irtidadları geçerli değildi. Urfa eyaletinden konuyu incelemesi, irtidad ettikten sonra bu adamların nerede yaşadıklarını, ve *reaya* olarak cizyelerini gizlice mi yoksa açıkça mı ödediklerini saptaması istendi. Urfa cizye kayıtları araştırılınca hem Hacu hem de Asib'in 1849 ve 1850 yılları için cizye makbuzları olduğu ortaya çıktı. İki adam, yerel idari

122 BOA MV 2/28, 10 Mart 1301 / 23 Mart 1885.

123 1885'ten 1888'e kadar I. Harutyun Vahabedyan olarak görev yaptı. Bkz. Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863*, İstanbul, 2004, s. 141. Aylin Beşiryan'a bu özel referans ve Eçmiadzin üzerine yorumu için teşekkür ederim.

mahkemeye çağrıldı ve İslâm dinine dönmeleri teklif edildi, ama inatla mürted kalmakta ısrar ettiler.[124] Buradaki anahtar kavram "cizyelerini gizlice mi, açıkça mı ödedikleri"dir. (hafiyyen veya alenen). Görünüşte açıkça Müslüman birinin gizlice cizye ödemesinin tek sebebi, bunun ona daha sonraki bir tarihte, her zaman bir "cizyegüzar" (cizye ödeyen), dolayısıyla gayrimüslim olduğunu (ve dolayısıyla askerlikten muaf olduğunu) ileri sürme imkânı sağlamasıydı. Eğer açıkça cizye ödüyorsa o zaman reaya olduğu belliydi. Burada, söz konusu kişiler kendilerini çifte güvence altına almış görünüyorlar. Vergi memurları karşısında, Müslüman statüsünde olduklarını, askerlik şubesinde ise bunun tersini savunuyor, cizye makbuzlarını gösterip "zimmi" olduklarını öne sürüyorlardı.

Bütün bu vakalar arasında ilginç benzerlikler var. Çifte hayat süren veya farklı zamanlarda farklı kimliklerle ortaya çıkan söz konusu kişilerin, uzun süreler böyle yaşadıkları görülüyor. Boğos on üç yıl Ali oluyor; Lusiya yedi yıl Ayşe oluyor; Krikor dört yıl Hidayet oluyor; Hacu ve Asib on sekiz yıl Müslüman olarak yaşamış ve Psikopos Harutyun neredeyse on yıl Emin Efendi'ymiş. Daha önce gördüğümüz Kromlular ve İstavriler vakalarında olduğu gibi, büyük ihtimalle bunların kimlikleri de "herkesin bildiği sır" niteliğindeydi. Aslında, resmi yetkililerin dikkatini çekmelerinin nedeni hiçbir şekilde dini inançlarıyla ilgili değildi, başka etmenler rol oynamıştı. Boğos zengindi ve tartışmaya yol açan bir miras bırakmıştı; Lusiya şu veya bu şekilde Tokad siyasetine karışmışa benziyor; Krikor'un hıyanete varan işlere bulaşmış olmasından şüpheleniliyor; Hacu ve Asib hırsızlıkla suçlandıkları için yakalanmışlardı. Dolayısıyla, dini kimlikle doğrudan ilgisi olmayan koşullar bir şekilde zorlayana kadar, çifte kimlikleri açığa çıkmamıştı.

124 BOA A.MKT.UM 18/39, Gurre-i Şaban 1266 / 12 Haziran 1850, Urfa Muhafızı Esseyid Hasan Mümtaz'dan Bâbıâli'ye.

1878'de Kromlular, 1879'da da İstavriler Tanzimat Devleti'nin sözünü tutacağına inandılar. Kromlular 1856 Hattı Hümayunu'na, İstavriler de 1876 Kanun-ı Esasi'sine güvendiler. Her iki grubun da yanıldığı ortaya çıktı. Gelgelelim, Bâbıâli de iki arada bir derede kalmıştı. Yabancı güçlerin tanıklığında, halka bağlayıcı açıklamalar yapılmıştı. Ayrıca, hem Müslüman tebaaya hem de reayaya verilmiş sözler vardı. Bu durumda, kripto fenomeninin toplumun çok daha büyük bir kesimini etkilemesi ve dinsel özgürlüğün ilan edilmesinin öngörülenden çok daha karmaşık sonuçlara yol açması tehlikesi baş göstermişti. Burada tartışılan iki vaka, her ne kadar benzer topluluklardan söz etse de, son derece farklı tarihsel konjönktürlerde gerçekleşmiştir. Kromlular, genişleyecek gibi görünen reform dalgasının kısa sürede çok başarılı olacağını umuyorlardı. İstavriler ise, II. Abdülhamid, İslâmî birliği vurgulayan bir rejimin arifesinde, Kanun-ı Esasi'yi feshedip meclisi kapatmak üzereyken hamlelerini yapmışlardı.

Bütün bu kripto-din meselesi ve konunun iktidarla ilişkisi, ilginç soruların doğmasına yol açıyor. Özellikle de Kromlular vakası gibi sırrın herkesin bildiği sır olması durumunda, sorun, "blöf ve karşı blöf" olarak adlandırılabilecek bir sürecin etrafında dönmektedir. Kromlular ya da İstavriler "açığa çıktıklarında" bir anlamda devletin verdiği söz ve taahhütler üzerinden, devletle yüzleşerek blöf yapmışlardı. Ancak hesaba katmadıkları, özellikle de Kromlular vakasında, devletin blöflerini görüp, buna şeytani bir karşı blöfle, "tanassur-ı rum" kategorisini çıkartarak karşılık vermesidir. Sonuç olarak ikili inanç "sırrı", mülakat yapılan kişilerden birinin belirttiği gibi, "her daim devletin bilgisi dahilindeydi". Yani, "zevahiri kurtarma" temasına geri dönersek, bura-

da olan, tüm tarafların işine gelmiş olan "bilinen sır" perdesinin yırtılmasıdır.

Genel anlamda gizli inanç ve bağdaştırmacılık (*syncretism*) üzerine burada birkaç söz söylemek gerekiyor. Gizli inançların durağan inanç sistemleri olmadığı açıktır, tek yönlü yol da değillerdi. Din değiştirmenin yönü her zaman Hıristiyanlıktan İslâmiyet'e doğru olmuyordu; Trabzon ve Gümüşhane civarında yaşayan Türkmen ve Alevilerde görüldüğü gibi, bağdaştırmacılık yoluyla İslâmiyet'ten Hıristiyanlığa geçiş de olabiliyordu.[125] Bu noktada, bağdaştırmacılık ve gizli Hıristiyanlık arasındaki farkı vurgulamakta yarar var. Gizli Hıristiyanlık (ya da herhangi başka bir gizli inanç) bilinçli olarak sürdürülen inançlar dizisidir, keşfedilme durumunda ciddi sonuçlara yol açacağı bilinir. Bağdaştırmacılık ise, önceki inançtan kalan inanç ve ibadet pratiklerinin yeni inanç sistemiyle mezcedilerek bir tür sentez yaratılmasıdır ki bu mezcedilme süreci her zaman biliçli veya örgütlü değildir.

Gizli Hıristiyanlık ile bağdaştırmacılık arasındaki sınırın geçirgen olduğu aşikârdır, biri diğerine karışabilir, genellikle karışır da. Hasluck bu etki ve karşı etkinin izleyebileceği yolu ayrıntılarıyla ve örnekler vererek anlatmıştır. Bir Müslüman veya Hıristiyan mabedi, Müslümanların dua ettiği ermişin gizlice Hıristiyanlığa geçtiği söylentisinin yayılmasıyla "muğlak" hale gelebilirdi, bunun tam tersi bir söylenti de çıkabilirdi veya Müslüman ve Hıristiyan ermişler aynı mabedi paylaşabilirdi.[126] Sümela Manastırı'nın Müslümanlar arasındaki popülerliği bunun iyi bir örneğidir. Anthony Bryer ayrıca Trabzon'da çok saygı duyulan bir Ortodoks başpiskoposunun cenazesinde Müslümanların dükkânlarını kapatıp cenaze alayının ardından yürüyüşünü ay-

125 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 174-175.

126 Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, s. 570.

rıntılarıyla anlatır.[127] Böyle saygın biri, zamanla her iki dinin de ermişi olabilir.

Gizli (kripto) Hıristiyanlık aynı zamanda ırkçı sayılabilecek klişelere de uygun malzeme sağlar. R. M. Dawkins bir tür "kripto-izm hiyerarşisi" tasavvur etmiş gibidir. En altta "dervişlerin etkisi"yle ortaya çıkan "mistik bağdaştırmacılığın" izinden gidenler vardır. Bu, "muazzam bir kayıtsızlar sınıfı"na dönüşür; Dawkins'e göre bunun en geçerli güncel örneği Arnavutlardır. Sonraki grup, "eldeki her kutsal kişi ve kutsal mekândan" manevi ama daha çok da maddi medet uman "eksik mühtediler"dir. Hiyerarşinin en tepesinde ise "gerçek kripto-Hıristiyanlar vardır: Hıristiyanlığa yürekten inanır ve İslâm'dan nefret ederler."[128] Dawkins bu kategorileri ete kemiğe büründürür. En altta "kahramanlıkla pek alakası olmayan", "diğer Hıristiyanlara biraz da şaka gibi gelen" Kıbrıslı *Linovamvaki* vardır. Onlar, "Türk'e karşı en kahramanca ve aralıksız mücadele veren", sürekli isyan halindeki Giritli Kurmulides'e hiç benzemezler. En büyük övgüler ise en önemli gruba, "Pontuslu Stavriotai"e ayrılmıştır. "Kripto-Hıristiyan hayatın komedisini *Linovamvakoi*, trajedisini ise Stavriotai" temsil eder.[129] Dawkins'in aşağı doğru azalan "kahramanlık" skalasının, adı geçen kişilerin ve kendisinin "Türklere" ve İslâm dinine karşı duyduğu "nefret" oranına göre işlediği aşikârdır.

Doğal olarak hiçbir dini topluluk, üyelerinin başka bir inanca geçişini hoş karşılamayacaktır; resmi milliyetçi büyük anlatılarda, gönüllü din değiştirmenin karşısında zorla din değiştirmenin tercih edildiği söylenebilir. Ne de olsa, suçlu hep başka biridir: şu saldırgan, karşı konulması im-

127 Bryer, "Nineteenth Century Monuments in the City and Vilayet of Trebizond", s. 105.

128 Dawkins, "The Crypto-Christians of Turkey", s. 273.

129 *A.g.e.*, s. 274.

kânsız "Türk"; yani toplumun bir bölümü, baskının trajik ve kaçınılmaz bir sonucu olarak, ayakta kalabilmek için bu yolu seçmiştir.[130] Bu yanlış sayılmaz, genellikle olan da budur; ancak zorla din değiştirme anlatısı milliyetçi söylemlere çok daha cazip gelir. Gizli Hıristiyan toplulukların yüzyıllardır "İslâm'dan nefret ettiğine" inanmak da uygun bulunur, ancak insanın bu kadar uzun yıllar ibadetini yerine getirdiği bir inanca bunca nefret duymasını tasavvur etmek zor. İstavrilerin ileri gelenlerinden Mustafa Kobcu Oğlu sorgulandığında açıkça "her zaman Hıristiyan olduklarını", ancak çocuklarını okuma yazma öğrenmeleri için Müslüman okullarına gönderdiklerini söylemişti. İnsan, nasıl olur da çocuğunu "nefret ettiği inancın" okuluna göndermeye gönüllü olur? Ayrıca, İstavri'den söz ederken "mezhebimiz" der. Bazı gizli Hıristiyanların, *her iki inanca birden* bağlı olmaları belki de mümkündü.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki şekliyle kripto-Hıristiyanlık, bireyin kendini farklı biçimlerde algılayışına, ve çoğu zaman devletin tebaasına giydirmek istediği kimlik ile bireyin kimliğinin çatışmasına dair bizlere ilginç, anlık gözlemler sağlar. Kimlik kaydı sürecinin ne kadar kaygan olduğunu görmüştük; kayıt ve denetim altına alındığı sanılan insanlar bilerek ve isteyerek boşluklardan istifade etmişlerdi. Bu "çifte ad taşıyanlar"ın hikâyesiydi. Fotoğraflı kimlik dönemi başlamadan önce, erkekler Hıristiyan isimlerle dolaşıp askerlikten kurtulmayı başarıyorlardı. "Ortadan kaybolmak", devlet güçlerinin gözüne görünmez olmak oldukça kolay bir işti. Zamanında verilen bir rüşvet, eski nüfus kütüğünde mühtedi olduğunuzu gösteren ve önceki Hıristiyan isminizle birlikte yeni Müslüman isminizi kay-

130 Stavro Skendi, *Balkan Cultural Studies*, New York, 1980, s. 160: "[Balkanlar'da] kripto-Hıristiyanların, Hıristiyan-karşıtı yobazlığın tırmandığı zamanlarda ortaya çıktığına inanılır."

deden kırmızı mürekkebin, yeni kütüğe siyah güzel bir mürekkeple geçirilmesini sağlayabiliyordu. Böylece aslında imkânsız olması gereken bir şey gerçekleşiyor, "Yani" aynı zamanda "Ahmet" olabiliyordu. Öte yandan bu sistemi lehinize de kullanabilirdiniz; "nüfus-u mektume" kategorisinden yararlanarak, eski ihtida ve irtidad bilgilerini içermeyen yeni kimlik çıkaranlar da vardı.

Episkopos Harutyun gibi din değiştirme hikâyelerinin bir yönü de Osmanlı'nın zaafını canlı ayrıntılarıyla ortaya koymalarıdır. Sultan I. Ahmed'in (h. 1603-1617) huzurunda ihtida eden Ortodoks rahip Atinalı Mehmed ya da 18. yüzyılda ilk Osmanlı matbaasını kurmasıyla tanınan Macar İbrahim Müteferrika gibi ileri gelen mühtedilerin "sembolik zaferler" ve halka açık gövde gösterileriyle kutlanmasının tersine, Episkopos Harutyun neredeyse bir yüz karası gibi karşılanmış ve gazete tercümanlığı gibi tali bir işte unutulup gitmişti.[131]

Kripto-Hıristiyanlık, "ulusal uyanış" hareketlerinin bu fırtınalı döneminde ihtida ve irtidad süreçlerinin, tırmanışa geçen milliyetçiliğe nasıl eklemlendiğine ve ondan nasıl etkilendiğine de ışık tutar. Kasten bilmezden gelinen veya gerçekten bilinmeyen bu olgu, artık barut fıçısı gibi patlamaya hazırdır. Gri alanların ve zevahiri kurtarmanın artık hoş görülmediği bir siyasal konjonktürde, gizli Hıristiyanların ruhları ve bedenleri rakip milliyetçiliklerin, Düvel-i Muazzama'nın ve Bâbıâli'nin savaş alanı haline gelmiştir. Tzedopoulos'un ikna edici bir biçimde ortaya koyduğu gibi, Yunanistan'daki milliyetçi anlatıda Kromlularla ilgili iniş çıkışlar –gizli direniş kahramanları olmaktan, Türklük ve İslâmiyet'in kirlettiği unsurlar durumuna düşmeleri– bunun tipik bir örneğidir.[132] Maurus Reinkowski de, Balkanlar ve Orta-

131 Krstic, "Illuminated by the Light of Islam", s. 54, 59, 61.

132 Tzedopoulos, "Public Secrets", s. 188-190.

doğu'daki gizli Hıristiyan halkların çoğunun milliyetçilik ve Avrupa'nın müdahalesi sonucu ortaya çıktığına işaret eder. "19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ulus-devletler, hiçbir muğlaklığa izin vermeyen bir sadakat talep ediyorlardı. Ve gerçekten de Avrupalılar, gizli din taşıyan grupları salt dini terimler çerçevesinde tanımlarken, milliyetçi çizgiye çok yakın bir dil kullandılar."[133]

Osmanlı İmparatorluğu'nun korktuğu başına gelmedi, misyonerlerin ve destekçilerinin istediği kitlesel irtidad gerçekleşmedi. Kripto hareketler ya gizli kaldı ya da etkileri kontrol altına alındı. Dahası, tam da Osmanlılar çok sayıda tebaanın saflarını terk edeceğinden korkarken, tarih onlara yeni bir kaynak sundu: başarısız "Halkların Baharı"nın sığınmacı mühtedileri.

133 Maurus Reinkowski, "Hidden Believers, Hidden Apostates: The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle East", Dennis Washburn ve Kevin A. Rheinhart (ed.), *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, Leiden ve Boston, 2007, s. 409-433.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SIĞINMA İHTİDALARI VE OSMANLI TÂBİYETİ

– Aubrey, biliyorsun değil mi? Bonaparte Türk olmuş.

– Duydum elbette, efendim; ama kimse onun domuz etinden ya da bir şişe şaraptan iğrendiğini iddia etmemişti. Biri parlamentoya seçilmek istediğinde budalaca şeyler söyler ya, hani "bana oy verin ben de on sekiz ayda devletin borçlarını ödemeye söz veriyorum" gibi, işte bunu da ona bağlıyorum. Ben ne kadar Müslümansam o da o kadar Müslüman. Türk olmak için sünnet olmak gerekir.

– Bana gelince, o beyefendinin ruhu, yüreği ya da mahrem yerleri hakkında hiçbir bilgim yok.

– PATRICK O'BRIAN'ın *The Hundred Days* (*Yüz Gün*) romanında, Kaptan Jack Aubrey ile Kraliyet Donanması Yüksek Amirali Lord Keith arasındaki konuşma.

19. YÜZYILDA "OSMANLILAŞMAK" NE DEMEKTİ?

Gizli Hıristiyanlık meselesi bir bütün olarak Tanzimat Devleti'ni fazlasıyla zorlamıştı, zira kendi içinde çok da önemli olmasa da önemli sonuçlar doğurarak Tanzimat projesini iflasa sürükleyebilirdi. Gizli Hıristiyanların "ortaya çıkışı" yeni insanların "içeri girişi"yle çakışmıştı. 1848'deki "halkların baharı"ndan sonra Avrupa imparatorluk sistemi, Fransız Devrimi'nden beri görülmedik derecede ciddi bir tehdit-

le karşı karşıyaydı. Macaristan ve Polonya'da devrimin başarısızlığı yüzünden binlerce mülteci Osmanlı topraklarına sığınıyordu. Gizli Hıristiyanların "gerçek" inançlarını açıktan açığa ilan edişi gibi, büyük sayıda yabancının ülkeye akışı ve birçoğunun en azından lafzen İslâmiyet'i kabul edişi, ihtida politikalarında başka dönüşümlere de sebep oldu. Bu mesele, 1869'da Tâbiyet-i Osmaniye Kanunu'nun formülasyonundan sonra resmi vatandaşlık fikriyle bağlantılandı. Kanunun ilanından sonra Osmanlı vatandaşlığının dinle bağlantısı resmen koparılacaktı, zira İslâm'a ihtida etmek artık Osmanlı vatandaşlığı için yeterli koşul değildi. Her vakanın kendi özelliğine göre değerlendirilmesi kural haline geldi. Yine de, uygulamada Müslümanlık Osmanlı kimliğinin baş odağı olarak kaldı ve Sultan Hamid döneminde daha da önem kazandı. Ne var ki, dininine bakılmaksızın bütün Osmanlı vatandaşlarına zorunlu kimlik belgesi verilmesi de 1885'te, Hamid döneminde gerçekleşti.

İhtida politikalarındaki en önemli değişiklik, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında "ihtida hiyerarşisi" diyebileceğimiz bir kavramı geliştirmesiydi.[1] Bu, bir tür değişken ihtida ölçeğiydi; devletin mühtediye biçtiği statü, potansiyel yararlılık ya da baş belası olma gibi ölçütlere dayanıyordu. Yüksek rütbeli askeri uzmanlar hiyerarşinin tepesindeydi; demiryolu teknisyenleri, polis gibi unsurların pek arzu edilir olmasa da hoşgörü gösterilen ihtidaları onları orta sıralara yeşleştiriyordu; suç işlediği için, mutsuz aşk ilişkileri ya da borçtan kaçmak vb. için ihtida edenlere ise hiç iyi gözle bakılmıyordu.

İslâmiyet'teki tâbiyet yasalarına dayanan Osmanlı geleneğine göre, Osmanlı topraklarında İslâmiyet'i kabul etmek mühtediyi otomatik olarak Sultan/Halife'nin tebaası yapıyordu. Macit Kenanoğlu'nun önemli çalışmasında belirttiği üzere,

1 "İhtida hiyerarşisi" kavramı için Ussama Makdisi'ye teşekkür borçluyum.

> Klasik dönemde İslâm hukukçuları *vatandaşlık* terimini kullanmasalar da, İslâm hukukunda tâbiyet kavramı biliniyordu. İslâm hukukuna göre, *Darü'l-İslâm*'a hükmeden İslâm devletine ait olanlar *ehl-i darü'l-İslâm*, yani İslâm devletinin halkı, tebaası olurdu. ... Çünkü İslâm iman ve tâbiyeti ihtiva eder.[2]

Ne var ki, yeni Müslümanların çoğu olmasa bile bazıları lafta mühtediydi; ihtidaları zevahiri kurtarmaktan öteye geçmiyordu. Yine de burada kullandığım anlamda "sığınmacı mühtediler" kavramı, bütün bu insanların yeni hükümdarlarına hizmet yemini ederken samimi davranmadıklarına işaret etmez; tersine, Kırım Savaşı'nda Osmanlı kuvvetlerinin komutanı olan Hırvat kökenli Ömer Paşa Latas son derece samimiydi.[3]

Peki, 19. yüzyılda "Osmanlılaşmak" ne anlama geliyordu? Macar mühtedilerin yeni ülkeleriyle ilişkisinin ilginç yönlerinden biri, Osmanlı sultanına "Türklerin Sultanı" demeleriydi.[4] Osmanlı devlet görevlilerine de "Türkler" diyor, ama ço-

---

2 Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 13. İtalikler özgün metinde vardır. Bu konuda ayrıca bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, Bölüm 3, "Dar-ül Harp - Dar-ül Islâm".

3 Ömer Paşa Latas (1806-1871) bugünkü Hırvatistan'ın Plaski şehrine bağlı, o tarihte Sırbistan'da olan Kraina Janja Gora'da Mihailo Latas olarak doğmuştu. Askeri okulda öğrenim görmüş, sınır alaylarına katılmıştı. Latas 1823'te zimmetine para geçirme suçlamasından kurtulmak için Bosna'ya kaçtı. Orada, bir Türk tüccarın çocuklarına eğitmenlik yaparken İslâmiyet'i kabul etti. Aile İstanbul'a taşınınca onlarla birlikte geldi. Mekteb-i Harbiyye-i Şahane'ye eğitmen atandı ve üst rütbelere tırmandı. En yüksek rütbesi Kırım Savaşı'nda Osmanlı ordusu komutanıydı. Sicill-i Osmani'de şöyle yer alır: "Almanya Slavlarından olup oranın mektebinde hendese ilimleri öğrenmekte iken Osmanlı ülkesine gelip Şenikli İbrahim Paşa dairesine girerek Müslüman olmuştur. Osmanlı ordusunda yükselmiş, serdar-ı ekrem tayin buyurulmuş, Kırım'a başkumandan olmuştur. İki defa Rumeli müşirliği yapmıştır." *Sicill-i Osmani*, İstanbul, 1983, c. 4, s. 1322-1323.

4 Kemal Karpat, "Kossuth in Turkey: The Impact of the Hungarian Refugees in the Ottoman Empire 1849-1851", *Hungarian Heritage Review* 23, Mart 1990, s. 23.

günun hiç de Türk olmayıp iliklerine kadar Osmanlı olduklarını anlayınca kafaları karışıyordu; örneğin Ömer Paşa Latas, başarılı bir sığınmacı mühtedisinin nasıl şan şeref sahibi olabileceğinin canlı kanıtıydı. Kırım Savaşı sırasında Osmanlı kuvvetlerinin serdar-ı ekremi olarak Ömer Paşa 1855'te Britanya Krallığı'nın en yüksek nişanlarından Bath nişanıyla (*Grand Cordon of the Military Order of the Bath*) ödüllendirilmişti.[5] Henüz Osmanlı olmuş birçok Macarın herhalde rol modeliydi. Macarların yeni toplumlarıyla kurdukları bağın tuhaf bir yönü daha vardı: Osmanlı İmparatorluğu'nu bir Türk ulus-devleti olarak gördüklerinden ve Macarların imparatorluk idealleri iliklerine işlediğinden, yeni benimsedikleri imparatorluğa tâbi halkların başkaldırmasına hiç de iyi gözle bakmıyorlardı; nitekim Bosna ayaklanmasını bastırmaya hevesle gönüllü olmaları da bu yüzdendi. Hatta, Macar Devrimi'nin çökertilmesinin büyük ölçüde nedeni Macar milliyetçilerinin kendi azınlıklarıyla, yani Hırvatlar, Sırplar ve Romenlerle uzlaşmaya varamamalarıydı. Avusturya'dan ayrılarak kurulacak olası bir Macar ulus-devletinde hâkim unsur Macarlar olacaktı ve bu nedenle diğer etnik guruplara kendi ulus-devletlerini kurma hakkı tanınmıyordu. Olan şuydu: Macar milliyetçileri, artık Müslüman olsalar dahi, o dönemde Avrupa'da esen, ve liberal Ulusal Uyanış *(National Revival)* milliyetçiliğinden esinlenmiş halklara ulus-devlet olma hakkı tanınmasına varan ön yargıyı Osmanlı ortamına taşıyorlardı.[6]

5 Cevdet Paşa, *Tezakir. Tezkire* no. 7. "Bakiyye-i Vekayi-i sene 1271", s. 52. Cevdet Paşa Ömer Paşa'ya "dizbağı nişanı" (*Order of the Garter*) verildiğini belirtir, ama bu yanlıştır. Bkz. *The Times*, 3 Eylül 1855: "11 Ağustos'ta, Pera'daki İngiliz Elçisinin resmi ikametgâhında, Bath Nişanı Ömer Paşa'ya büyük bir törenle verildi." Bu açıklama ve bu referans için Edhem Eldem'e teşekkür ederim. Ömer Paşa Lübnan'da 1843'te Dürzilere karşı da savaşmıştı; Arapça literatürde kendisine "al-Nimsawī" (Avusturyalı) denir. Bu bilgi için Ussama Makdisi'ye teşekkür ederim.

6 Macarların Habsburg İmparatorluğu'nun diğer halklarının özerklik düşüncelerine hoşgörüsüz davranmaları konusunda bkz. Keith Hitchins, *The Rumanian National Movement in Transylvania 1780-1849*, Cambridge, Mass., 1969, s.

Böylesi kişiler asi Bosna Beyleri'ne ya da Araplara ya da Dürzilere sempati gösteremezlerdi; muhtemelen onları ortalığı karıştıran unsurlar ya da vahşi asiler olarak görüyorlardı. "Türkiye Sultanı" dedikleri Müslüman sultana (lafta ya da lafta olmadan) Müslüman tebaa olarak artık biat ettiklerinden, yeni rollerine dikkate değer bir hızla uyum sağladılar. Kitabın bu bölümünde, ünlü Macar generallerden, Müslüman olup zaptiyelik yapan Bulgar çetecilere kadar uzanan bir ihtida hiyerarşisinin vakaları ele alınarak ihtida politikalarındaki dönüşümler görülecektir.

19 YÜZYILIN EN ÖNEMLİ SIĞINMA İHTİDALARI: 1849 MACAR SIĞINMACILARI[7]

1956 Macar ayaklanmasının en sıcak günlerinde, 23 Ekim'de, Budapeşte'de Sovyet birlikleriyle karşı karşıya kalan Macar göstericiler, 1848 Macar Devrimi'nin kahramanlarından General Jozsef Bem'in heykelinin çevresinde toplandılar. Tuna kıyısındaki Bem Kordonu'nda bulunan heykel Bem'i kahramanca bir pozda tasvir eder; bir kolu askıdadır, diğeriyle uzakları gösterir. Bem'i direnişin odak noktası yapan göstericilerin amacı, onun Rusya'ya karşı savaşmış bir asker olduğunu vurgulamaktı. Aslen Polonyalı olan Bem, 1830'da Polonya'da Ruslara karşı ayaklananların lideriydi, daha sonra Macaristan'a gelmiş, 1848 devriminin de liderlerinden olmuştu. Bugün hâlâ Sovyet sonrası Macaristan toplumunun milli kahramanlarındandır. Budapeşte'de 1956 sonbaharında sokağa dökülen direnişçilerin hemen hiçbiri *honvéd* güçlerinin kahraman komutanı Jozsef Bem'in Osmanlı komuta-

183; Robert W. Seton Watson, "The Era of Reform in Hungary", *Slavonic and East European Review* 21, bölüm 2 (1943), s. 166; Gelu Neamtu ve Ioan Bolovan, *The Revolution of 1848-1849 in Transylvania*, Cluj Napoca, 2004, s. 35.

7 Bu bölümün malzemesini derlemekteki yardımları için Kahraman Şakul'a teşekkür borçluyum.

nı ve sünnetli Müslüman Murad Paşa olarak öldüğünü bilemezdi.[8]

19. yüzyılda yeni bir tür devrimci ortaya çıktı; kendi ulusundan olmayan bir halkım bağımsızlık davasına cansiperane sarılarak uğruna ölümü bile göze alan bu romantiklerin en ünlü örneği elbette Lord Byron'dır. Ancak, kabaran Romantik Ulusal Uyanış milliyetçiliğin karşısında her zaman Osmanlı İmparatorluğu yoktu. 1830'lardan 1850'lere kadar süren "Halkların Baharı"ndan sonra, düşmanları Avusturyalı ve/veya Ruslar'dan kaçan birçok Polonyalı, Macar, İtalyan vb. Osmanlı topraklarına sığındı. Bu durum Osmanlı elitini adeta bir çıkmaza soktu. Osmanlı İmparatorluğu en az Habsburg Avusturyası veya Romanov Rusyası kadar hükümdarın mutlak iktidarının meşruiyetine dayanan bir imparatorluktu. Osmanlıların milliyetçi ayrılıkçıları sevmesi beklenemezdi; ayrılıkçıların faaliyetleri yüzünden yitirecekleri, Avusturya ve Rusya'dan da fazlaydı, çünkü Osmanlı Devleti zayıftı. Ne var ki tam da bu zayıflıkları yeni gelenleri hevesle karşılamalarına yol açtı, çünkü sığınmacıların çoğu eğitimli uzman askerlerdi. İlber Ortaylı onlardan "gökten yağan kadrolar" diye söz eder.[9] Ama "düşmanımın düşmanı benim dostumdur" düşüncesinden kalkarak hareket etmek Osmanlıları ciddi diplomatik krizlere sürükleyebilirdi, nitekim sürükledi de. Hem Avusturya hem de Rusya "asi" addettiklerinin vatana ihanet suçuyla yargılanmak üzere iade edilmesini talep etti. Üstelik, Bâbıâli'nin hem Avusturya hem de Rusya'yla kaçakların karşılıklı iadesiyle ilgili anlaşmalarının oluşu, durumu daha da karmaşık hale getiriyor-

8 Budapeşte'de Cental European University'den dostum ve meslektaşım Andras Kovacs'a Bem'e dikkatimi çektiği için teşekkür etmek isterim. 1956 direnişinde bu heykelin sembolik önemi konusunda bkz. Gabor Bona, *The Hungarian Revolution and War of Independence of 1848-49*, New York, 1999, s. 483. *Honvéd*, Macar ulusal ordusuna verilen addır.

9 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 29, 30.

du.[10] Öte yandan, 1840'ların Tanzimat reformlarından sonra Osmanlı Devleti'nin başlıca hedeflerinden biri, "düvel-i medeniye" üyesi olarak görülmekti; bunun da en iyi yolu desteğine ihtiyacı olduğu iki güçlü devletin, yani Britanya ve Fransa halkı arasında popüler olan romantik sığınmacıları alicenap koruması altına almaktı. Sığınmacılar için samimi bir sempati duyulmadığı anlamına gelmiyor bu; üstelik daha önce de Osmanlı topraklarına bazı tanınmış sığınmacılar gelmişti.[11] Ünlü muhafazakâr hukukçu Ahmet Cevdet Paşa Kur'an'dan bir ayet zikrederek Macarları düşmanlarına teslim etmemeye kararlı olan Sadrazam Reşid Paşa'nın haklı olduğunu belirtmişti:

> Ol devirde Avusturya devletinde zuhura gelen ihtilal üzerine Macarlar ayaklanıp Avusturya'ya isyan ile galebe çaldılar (onları yendiler). ... Avusturyalılar Macarların terbiyesinden aciz kalmağla Rusyalu Macaristan üzerine iki yüz bin nefer sevk etti. Macarlar naçar (çaresiz) kalarak birçoğu Devlet-i Aliyye'ye iltica ettiler. Rusya ve Avusturya devleti anların red ve iadelerini teklif ettiler. Pek çok zevat bu iki Devlet-i mücavire-i (komşu) muazzamayı kırmaktan havf ve ihtiraz edip (korkup ve kaçınıp) Fuad Efendi da-

---

10 Bu anlaşmalardan biri, Avusturya'nın diplomatik temsilcilerine Osmanlı topraklarındaki Avusturya tebaası üzerinde yargı yetkisi veren 1739 Belgrad Antlaşması; diğeri, Rus yetkililere aynı yetkiyi veren 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'dır. Önemli olan, iki imparatorluktan birine sığınan bütün siyasi mahkûmların iade edileceğini belirten 2. maddedir: "Rusya İmparatorluğu'nda Hıristiyan dinine girenler ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman dinine girenler dışında." Bkz. J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, c. 1, s. 47-51, 55.

11 18. yüzyılın tanınmış bir Macar devrimcisi olan Ferenc Rakoczi'ye de Osmanlı topraklarına sığınma hakkı tanınmıştı. 1711'de Habsburglara karşı kısa süren bir bağımsızlık mücadelesi veren Rakoczi Tekirdağ'da sürgün hayatı yaşamış, Nisan 1735'te burada ölmüştü. Oturduğu ev bugün müzedir. Rakoczi için bkz. Agnes Varkongy, "Rakoczi's War of Independence and the Peasantry", Janos M. Bak ve Bela Kiraly (ed.), *From Hunyadi to Rakoczi: War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary*, New York, 1982, s. 385.

hi bu komşuları gücendirmemek fikrinde idi ve fakat Reşid Paşa'nın re'yine tevfik-i hareket eylerdi (Reşid Paşa'nın görüşlerine göre hareket ederdi).

Reşid Paşa ise ... ("Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse ... ona aman ver").....ilh. ayet-i kerimesinin hükmünce mültecileri iva ve himaye hususunda izhar-i sebat ve ve salabet etmekle millet-i İslâmiyye'ye Avrupa'ca ve Amerika'ca büyük şan kazandırdı. ...[12]

Macar kuvvetlerinin 1849 yazında yenilgiye uğramasından sonra, Macar, Polonyalı ve İtalyan birlikleri Osmanlı topraklarına akın edip sığınma hakkı istediler; birçoğunun yanında aileleri vardı. Bem'in Avusturya ordusuna karşı seferi olağanüstü başarılı oldu; Avusturya Rusya'dan destek istemek zorunda kaldı ve 6 Temmuz 1849'da Bem'in *honvéd*'leri (Macar milli askerleri) General Lüders komutası altındaki Ruslar tarafından kesin bir yenilgiye uğratıldı. 1.120 kadar Macar Tuna'yı geçerek Vidin sınır garnizonundaki Osmanlı güçlerine sığındı. Aralarında General Bem, Kont Batthany ve 36 subay vardı. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda yürüteceği en nazik diplomatik ip cambazlığı operasyonlarından biri başladı. Avusturya ile Rusya "asilerin" geri verilmesi için müthiş bir baskı uyguluyorlardı; Osmanlılar da hem sığınma talep edenleri kurtarmanın hem de Avusturya ile Rusya'nın birleşik öfkelerini savuşturmanın bir yolunu aradılar.

Yaz sonunda Osmanlı topraklarına sığınmak isteyenlerin listesi, Macar devriminde "kim kimdir" listesine benzemeye başladı; General Bem'e General Mor Perczel, General Lazar Mesaros, General György Kmetty, Polonyalı General Dembinski, ayrıca eski Dışişleri Bakanı Kazmer Batthyany ve Başbakan Bertalan Szemere katılmış, "birkaç hükü-

12 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, Ankara, 1986, c. 1, s. 12. Sure: Tövbe (9:6). "Wa in ahadun minal-muşrikin istijaraka fa'ajirhu"

met müfettişi ve devlet görevlisi de sivil siyasi göçmen nüfusunu tamamlamıştı."[13] Krizin doruğu 22 Ağustos'ta, Macar devrimcilerinin lideri Layos Kossuth'un "Bloomfield" adına düzenlenmiş sahte Britanya pasaportuyla Osmanlı topraklarına sığınmasıydı.[14] Ekim'de, Osmanlı sınırına yığılan Macar ordusu kalıntıları, onlara bağımlı olanlar ve ordunun peşinde gezenler 3.700'e varmıştı. Bunların çoğu 21 Ekim'de Avusturya imparatorluk yetkililerinin düzenlediği "vatana iade misyonu" çerçevesinde geri döndü. Yine de, "Macar siyasi sığınmacılar –nüfuslarının sürekli değiştiği de hesaba katıldığında– 1850'lerde 1.200 ile 1.500 arasındaydı. ... Bu siyasi göçmen topluluğu önceleri Osmanlı İmparatorluğu içinde konuşlandı."[15] Bazı Türk kaynaklarının iddiasına göre, ilk günlerde, Osmanlıların onları sınırdan içeri almakta tereddütlü davranmaları üzerine, sığınmacılar hemen orada Müslüman oluvermeyle tehdit etmişlerdi.[16] Özellikle bu meseleyle ilgilenme talimatıyla Bükreş'e gönderilmiş olan Osmanlı Elçisi Fuad Bey'in 26 Ağustos'ta bildirdiğine göre, en ufak bir baskı yapıldığında, çoğu Müslüman olacaktı; bu iyi bir şey olsa da, onları reddetmek mümkün olmadığından, işleri karıştırma ihtimali mevcuttu.[17]

---

13 Gabor Bona, *The Hungarian Revolution and War of Independence*, s. 440-441. Bona siyasi göçmenlerin toplam sayısını yaklaşık 500 olarak verir; çoğu *honvéd* subayı ve askerdi: "ayrıca yirmi kadar kurmay subayı (albaylar, yarbaylar ve binbaşılar), 120 alt kademeden subay ... ve 260 çavuş, onbaşı ve er vardı." Yukarıda sayılan isimler halen Macaristan'da ulusal kahraman olarak görülürler.

14 Bilindiği kadarıyla Kossuth, sınıra varmadan önce Osmanlı Eflak ordusu komutanı Ömer Paşa'yla temas kurmuştu. Bkz. Denes A. Janossy, *Great Britain and Kossuth*, Budapeşte, 1937, s. 32.

15 Bona, *The Hungarian Revolution*, s. 441.

16 Abdullah Saydam, "Osmanlıların Siyasi İltica Bakışı ya da 1849 Macar-Leh Mültecileri Meselesi", ayrıbasım, *Belleten* 66 (1997), s. 339-385.

17 BOA DUİT 75-1/11, lef. 3. Abdullah Saydam, "Müslüman Olan Macar-Leh Mültecileri Meselesi", *Toplumsal Tarih* 4 (1995), s. 34-53'te alıntılanmıştır.

Hiçbir şekilde İslâm'a gelme niyetleri olmayan birçok sığınmacı da vardı onlara da sığınma hakkı tanındı. Ne var ki ihtida edenlere daha ilk baştan ayrıcalıklı davranılmıştı.[18]

Tam bu noktada, General Bem, ardındaki 256 kişiyle birlikte İslâmiyet'i kabul ettiğini ve Murad Paşa adını aldığını ilan etti. Vidin komutanı Ferik Halim Paşa tarafından şaşaalı törenle kabul edildi. Bu gelişme Avrupa başkentlerinde, Avusturyalı ve Rus ajanların da kışkırtmasıyla, Osmanlıların sığınmacıları ihtidaya zorladığı söylentisinin yayılmasına yol açtı. En abartılı bir dedikoduya göre, Kossuth bile ihtida etmişti. Dedikodular çirkindi, "Türklerin" sığınmacıların kadın ve çocuklarına tasallutta bulunduğu dahi iddia ediliyordu. Kossuth bu nedenle İngiltere Başbakanı Lord Palmerston'a bir mektup yazarak kendisine ve ardındakilere İslâmiyet'e geçmeleri için baskı yapıldığından şikâyet etti; mektup basına sızınca Bâbıâli'de büyük telaşa sebep oldu. "Eğer Bâbıâli Rusya ile Avusturya'nın ortak baskısına karşı koyamazsa, ancak Kossuth'un arkadaşlarıyla birlikte ihtidası onları iade edilmekten kurtarabilirdi."[19] Kossuth daha sonra bu mektupta söylediklerini geri alacak, hem Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'ya açık mektup yazacak hem de Sultan I. Abdülmecid'e himayesi ve misafirperverliği için saygılarını sunup teşekkür edecekti. Ayrıca Lord Palmerston'a bu mektubu bir umutsuzluk anında, dininden vazgeçmekle geri gönderilmek arasında seçim yapmak zorunda olduğunu sandığı bir anda yazdığını itiraf edecekti.[20]

Osmanlı yetkililer zorla ihtida suçlamalarını reddetmekte haklı olsalar da, Vidin valisine gönderilen talimattaki ifade tarzı, sığınmacıların canını kurtarma uğruna bir seçenek olarak ihtidanın ima edildiğini gösteriyor. Bu talimat-

18 Karpat, "Kossuth in Turkey", s. 18-23.

19 Janossy, *Great Britain and Kossuth*, s. 36-37.

20 Mektubun tam metni için bkz. BOA DUIT 75-2/6.

ta işlerin iyice sarpa sardığı takdirde sığınmacılara Müslüman olma seçeneğinin: "...hafifçe hikâye" edilmesi ve bunun onlara bir mikdar "teselliyat" sağlamasından bahsediliyor.[21]

Bu belgedeki anahtar terimler "hafifçe hikâye" ve "teselliyat"tır. Osmanlı kâtiplerinin dil inceliklerine aşina olan tarihçiler buradaki mesajı fark edecektir. Macarlar ve Polonyalılara açık seçik şöyle denmektedir: "Rusya ve Avusturya ile antlaşmalarımız mucibince açık yükümlülerimiz olduğundan size açıkça sığınma hakkı veremeyiz, ama sizi kurtarabiliriz."[22] Aslında Vidin valisi Bâbıâli'ye hiçbir baskı uygulanmadığını yazmıştı. Olan şuydu: Bazı Macar ve Polonyalı sığınmacılar tercüman aracılığıyla Müslüman olmak istediklerinde ısrar etmişlerdi; onlara atacakları bu adımın yurtlarına asla geri dönememe gibi sonuçları olacağı anlatılmış, ama onlar ısrar etmişlerdi.[23] Bu noktada büyük ihtimalle antlaşmalar mucibince din değiştirdikleri takdirde iade edilmekten kurtulacakları onlara belirtilmişti:

> İkilemden kurtulmanın tek yasal yolu vardı, Türkler de bunu denediler. Eğer sürgünler ihtida ederse, antlaşmalar onlar için geçerli olmayacaktı. Türk generalleri sığınmacıları sıkıştırdılar, onlara Osmanlı ordusunda yüksek rütbeler vaat ettiler. General Bem, General Guyon ve birkaç başka Polonyalı ve Macar, ihtida merasiminden geçmeye karar verdiler. Kossuth ise ihtidanın lafını bile duymak istemiyordu;

---

21 BOA Dosya Usulü Tasnif (DUIT), no. 75-1/30, lef.1. Saydam, "Osmanlıların", s. 352'de alıntılanır.

22 Charles d'Eszlary'nin iddiasına göre Macaristan ve başka ülkeler birliklerinden 3.500 kişi Avusturyalılara iade edilmiş, bu da diğer sığınmacıların ihtida kararı almasında belirleyici olmuştu. Bkz. Charles d'Eszlary, "l'emigration Hongroise de Louis Kossuth en Turquie entre 1849-1850", *VI Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 1967, s. 430-450.

23 DUIT, no. 75-1/41, lef. 5, Vidin valisinin 21 Ekim 1849 tarihli mektubu, Saydam, "Osmanlıların", s. 352, n. 42'de alıntılanıyor.

Murad Paşa'ya (Bem) yazdığı bir mektupta Türklere boyun eğenleri kınamıştı.[24]

Bu noktada, 18 Eylül 1849'da Vidin garnizonuna iki mektup geldi. İkisi de Kossuth'a yazılmıştı; biri İstanbul'daki Habsburg elçisi ve bir Macar olan Kont Andrassy'den, diğeriyse sürgündeki Polonya hükümeti elçisi Kont Czaykowski'den geliyordu. Mektuplarda sığınmacıların iade edilmemesinin yalnızca ihtida sayesinde mümkün olabileceği bildiriliyordu; ayrıca, mektuplarda bir süre sonra tekrar kendi dinlerine dönmelerine ve hangi ülkeyi isterlerse oraya gitmelerine izin verileceği ya da eğer dilerlerse kalıp Osmanlı ordusunda mevki sahibi olabilecekleri belirtilmişti.[25]

Burada sığınmacıların durumu gözden geçirilmeli. Sığınmacılar, bırakın binlerce asker ve ailelerinden oluşan yeni bir nüfusu, kendini bile geçindiremeyen bir garnizon kasabasında sıkışıp kalmışlardı. İki aydan fazladır her gün düşmana iade edilmeyi bekliyorlardı; orada idam edilecekleri kesindi. Herhalde söylentiler almış yürümüş, moraller dibe vurmuştu. Devletin ihtida konusundaki resmi tavrı yumuşak olsa da, bu, birtakım bağnazların onları İslâmiyet'i kabul etmezlerse Avusturya ya da Rusya'ya teslim edileceklerine inandırmaya kalkışmasını engellememişti.[26]

Bazı yoldaşları ihtida etmişti bile ve onlara bunun pek de kötü olmadığını anlatıyorlardı; bazıları ise onlara ihtida etmeleri için baskı yapıyorlardı.[27] Bu arada Bâbıâli te-

---

24 Istvan Deak, *The Lawful Revolution: Louis Kossuth and the Hungarians, 1848-1849*, New York, 1978, s. 340.

25 Bayram Nazir, *Osmanlıya Sığınanlar. Macar ve Polonyalı Mülteciler*, İstanbul, 2006, s. 82.

26 Karpat, "Kossuth in Turkey", s. 22.

27 Osmanlı yetkililerinin en büyük korkularından biri mühtediler ile eski dindaşları arasında kavga çıkmasıydı. 26 Eylül'de Vidin valisi İstanbul'a, toplam sığınmacı sayısının 6.000'e ulaştığını yazdı. Osmanlı hükümeti onları yedirip

laş içinde bütün tarafları tatmin edecek bir çözüm bulmaya çabalıyordu. Bu sırada Fransa ile Britanya Osmanlı İmparatorluğu'nun sığınmacıları teslim etmeme kararını desteklediklerini açıkça belirttiler. Britanya Kraliyet Donanması'na bağlı bir filo gönderecek kadar ileri gitti; filo Çanakkale açıklarında demir atmıştı.[28] Bu arada İstanbul'da, merhametine sığınanları idam edilmek üzere teslim etmesinin sultanın uluslararası itibarına leke süreceği duygusu tırmanıyordu.[29]

Lajos Kossuth ve 57 adamı 18 Şubat 1850'de *Tâir-i Bahri* adlı Osmanlı gemisine binerek Gemlik'e doğru yola çıktılar. 31 Mart 1850'de sığınmacılar Kütahya'ya varmışlardı; serbest bırakılacakları Ağustos 1851 tarihine kadar bu küçük kasabada enterne edileceklerdi. Grupta Kont Casimir Batthyany, General Mesaros, General Perczel, Adolphe Gyurman ve Alexandre d'Asboth gibi ünlü isimler vardı. Kossuth serbest bırakıldıktan sonra 28 Ekim 1851'de İngiltere'ye geldiğinde misafirperverliğinden dolayı Osmanlı Devleti'ne teşekkür etti.[30]

"Müslüman Macarlar"ın hikâyesi burada bitmez. Bayram Nazır'ın bu konudaki titiz araştırmasında 1 Kasım 1849'da Vidin'den ayrılan Müslüman Macarların 241 kişi olduğu belirtilir.[31] Bem'i (Murad Paşa) ve 15 adamının ayrı ayrı Ha-

---

giydirip başlarını sokacak bir yer bulmayı üstlendi. Saydam'da, sığınmacılara dağıtılan yağmurluk, iç çamaşırı, çizme, çorap vb. sayısını gösteren bir tablo vardır. Bkz. "Osmanlıların", s. 355.

28 *A.g.e.*, s. 370.

29 Sığınmacıların büyük çoğunluğu Macardı, ayrıca "hatırı sayılır sayıda" Polonyalı ve 400 İtalyan vardı. Bkz. *a.g.e.*, s. 355.

30 *A.g.e.*, s. 384. Kossuth'un enterne edilişi hakkında Türkçede birçok kaynak vardır. Örneğin bkz. Abdullah Saydam, "Kütahya'da Mülteci Bir Cumhurbaşkanı: Louis Kossuth", *Tarih ve Toplum* 28, (1997), s. 5-14; Bayram Nazır, "Lajos Kossuth'u Kütahya'dan Kaçırma Girişimleri", *Tarih ve Toplum* 36, (2001), s. 15-19.

31 Nazır, *Osmanlıya Sığınanlar*, s. 119. Ayrıca bkz. Karpat, "Kossuth in Turkey", s. 22: "Osmanlı ordusunda rütbe verilen Macar ve Polonyalı sığınmacı-

lep'e gönderilmesi kararlaştırılmıştı; orada ortalık sakinleşene kadar enterne edilecekler, sonra aktif hizmete alınacaklardı. Bem Rumeli'deki Osmanlı ordularında hizmet etmek için durmadan arzuhal veriyordu; orada Ruslarla savaşma fırsatı bulacaktı. Bâbıâli ise bunun gereksiz yere kışkırtma olarak kabul edileceğini, Bem'in Arap vilayetlerinde konuşlandırılması gerektiğini düşündü. Bu nedenle, Bem ile hepsi Müslüman adı almış 19 subayı 1850 baharının başında Halep'e vardılar. Gruptan bazıları Tümgeneral Kmetty (İsmail Paşa), Tümgeneral Stein (Ferhad Paşa), Zarzecsky (Osman Bey), Woronieczky (Yusuf Bey), Grimm (Mustafa Bey), Baroti (Osman Bey), Toult (İbrahim Bey), Fiala (Ömer Bey), Hollan (İskender Bey), Nemegyei (Ömer Bey), Albert (Selim Bey), Orosdy (Ömer Bey) ve Schinberk (Tahir Bey) idi; her birine rütbesine göre maaş bağlandı.[32]

Murad Paşa'nın hayat hikâyesinde esrarengiz bir yan vardır. Polonyalı olduğu halde, Macar devrimindeki ünlü rolü nedeniyle Osmanlılar onu "Macar" diye tanımlamıştı. Ona asla "Lehli" (Polonyalı) demediler.[33] Türkçe literatürde ihtidasının samimiyetinden kuşku yoktur: "Türk görevlinin, Rusya'ya karşı açılacak bir savaşta din değiştiren mültecilerin Türk ordusu ile birlikte bu devlete karşı savaşacağını söylemesi üzerine Bem, 'bu tamiyle farklı bir şey ve düşünmeye değer' dedi."[34] Gerçekten de, anlaşılan ihtida etmesine

---

ların listesine göre, 193'ü Rumeli'de çeşitli birliklere dağıtılmışlar, 21'i ise İstanbul'a gönderilmişti. Dolayısıyla İslâm'a ihtida eden subay sayısı 200'ü aşkındı."

32 Nazır, *Osmanlıya Sığınanlar*, s. 369-371.

33 Örneğin bkz. Bayram Nazır, "Macar özgürlük savaşçısı Osmanlı Murad Paşası Jozef Bem'in ölümü üzerine bir tekzip yazısı", *Toplumsal Tarih*, 12 (1999), 32-34. *Encyclopedia Britannica* Bem'den söz ederken "Murad Paşa da denirdi" diye yazar ve Halep valisiyken Hıristiyanları katliamdan kendi hayatını tehlikeye atarak kurtardığını belirtir.

34 Nazır, *Osmanlıya Sığınanlar*, s 84. Bazı kaynaklar Bem'in (Murad Paşa) Halep valiliğine tayin edildiğini iddia etseler de bu pek muhtemel değildir.

onu ağırlıyanların mühtedilerin Osmanlı ordusunda Ruslara karşı savaşacağını söylemesi yol açmıştı.[35]

Bayram Nazır'a göre, ihtida edenler için özel bir merasim yapılmamıştı. İslâmiyet'i kabul edecekler camide müftünün önünde diz çöküp şehadet getirmişlerdi. Kendi özgür iradeleri ve arzularıyla ihtida ettiklerini de belirtmişlerdi. Sünnet ve saç kesme gibi merasimler ertelenmişti.[36]

Yüksek rütbeli Macar sığınmacılardan sadece Bem Vidin'de sünnet edilmişe benziyor. O dönemin bu konudaki tek kaynağı sünnet meselesini ayrıntılarıyla anlatır; kaynakta Bem'in Vidin'deki ilk günleri tasvir edilmektedir. Bem Osmanlı Devleti'ne sığındığında birkaç yerinden yaralıdır ve tedavi görmektedir. General samimi olarak Müslüman olabilmesi için ne yapması gerektiğini garnizon imamına sorduğunda imam sünnet olması gerektiğini belirtir. Bem hemen yaverlerinden birini çağırarak sünnet olmak istediğini, gereğinin yapılmasını emreder. Ancak konu Vidin Müftüsü ve garnizon komutanına intikal ettiğinde bunlar generalin zaten yaralı olduğunu ve yaralarının henüz kapanmadığını, çok kan kaybetmiş olduğunu, sünnet olarak daha da kan kaybetmesinin hayati tehlikeye yol açabileceğini söylemelerine rağmen Bem kararında ısrar eder ve bunun üzerine bir askeri cerrah çağrılarak sünnet edilir.[37]

Osmanlılar Bem'e büyük saygı göstermişlerdi; kuşkusuz onun 30.000 asker ve 110 toptan oluşan bir orduya komuta etmiş ve neredeyse kazanmış parlak bir asker olduğunu biliyorlardı. Öte yandan, *honvéd* generali "Rusların eli-

35 *A.g.e.*, s. 85.

36 *A.g.e.*, s. 86.

37 Mehmed Tevfik, *Çok Yaşa, Çok Yaşa, Yadigâr-ı Asr-ı Abdülhamid Han*, İstanbul, 1294, s. 9-10. Bu kitap bir Osmanlı heyetinin 1878'de Macaristan'a yaptığı resmi ziyareti anlatmak için yazılmıştır. Heyet, 1848'de sığınma hakkı tanımasına bir teşekkür jesti olarak Macarlarca davet edilmişti. Budapeşte Elte Üniversitesi'nden Prof. Geza David'e bu kaynak için teşekkür ederim.

ne geçtiği takdirde kaderinin ne olacağı hakkında yanılgıya düşmemişti."[38] Macarların da Avusturya'nın eline düştükleri takdirde kendilerine ne olacağına dair hiçbir şüpheleri yoktu. Avusturyalılar vahşice intikam almışlardı. 1848-1850 arasında 150 kadar kişi idam edilmiş, 1.200 kişi ise kalelerdeki zindanlara atılmıştı. Kaçan bütün devrim liderleri gıyaplarında yargılandılar. Ölüme mahkûm oldular, kuklaları asıldı, "adları sembolik olarak darağacına çivilendi."[39] Müslüman olup sakin bir ömür sürmek ehvenişerdi. Bu elbette kolay bir karar değildi; sürgünlerden biri, Gabor Egressy, günlüğünde sıkıntısını dile getirmişti. Sığınmacı, "Misillemenin korkunç mantığı" ile "yurdu, ulusu, aileyi ve anıları" inkâr arasında "insanlık dışı" bir seçim yapmaktan, madden ve manen sürgün olmaktan söz eder.[40]

Bem'in diğer Macar yoldaşları, Janos Fiala örneğinde olduğu gibi, "zorunluluktan Müslüman oldu" sözleriyle anlatılırlar.[41] Benzer biçimde, Albert Anzelm ile Julian Kune "koşulların zorlamasıyla Müslüman" olmuşlardı. Hepsi Amerika'ya gitti. Müslüman kalmış olma ihtimalleri yoktur.[42]

Bem, ferik rütbesiyle (Osmanlı ordusunda dönemin en yüksek rütbesi, ordu komutanına tekabül eder) ve ordudaki en yüksek (7.500 kuruş) maaşla Halep'e tayin edildikten sonra, sunduğu projelerle Bâbıâli'yi adeta bunalttı; Halep'te barut atölyesi kurmak gibi projelerin moral verici ve ilerici olduğunu düşünüyordu. Bem 10 Aralık 1850'de öldü ve askeri törenle gömüldü: "Murad Paşa öldüğünde 56 yaşın-

38 Ian Roberts, *Nicholas I and the Russian Intervention in Hungary*, Londra, 1991, s. 211, 213.

39 Bona, *The Hungarian Revolution and War of Independence*, s. 436.

40 Gábor, *Törökországi Naplo 1849-1850*. Lilla Balazs'a bu kaynak için teşekkür ederim. www.terebess.hu/keletkultinfo/index.html.

41 Edmund Vasvary, *Lincoln's Hungarian Heroes: The Participation of Hungarians in the Civil War 1861-1865*, Washington, DC, 1939, s. 52.

42 *A.g.e.*, s. 43, 63, 64.

da idi. İslâmiyet'e geçtikten sonra tek amacı yeni vatanına ve çok değer verdiği sultanına yararlı olabilmekti".[43] Devlet feriğin bütün borçlarını ödedi ve mezarına bezemeli bir taş dikmeye karar verdi. İsmail Paşa (General Kmetty) eşyalarını Avrupa'ya götürdü. 1929'da naaşı İstanbul ve Budapeşte yoluyla Polonya'ya götürüldü; 20 Haziran'da Sirkeci istasyonundan uğurlanan tabutuna Polonya ve Türk bayrakları örtülmüştü. Tabutu Türk, Polonya ve Macaristan elçileri yolcu etti. Kemikleri Polonya'daki yurdu Tarnov'da bir mozoleye yerleştirildi.[44]

Macar mücadelesinin başka bir kahramanı olan General György Kmetty de Bem'le birlikte ihtida etmiş, yine onunla birlikte, İsmail Paşa adıyla Halep'te görev almıştı. Bem ölünce Kmetty Londra'ya gitti. Kırım Savaşı çıkınca Osmanlı İmparatorluğu'na döndü ve Kars savunmasında kendini gösterdi. 1856'da ferikliğe yükseltildi, sultan kendisine nişan taktı. Sonra Londra'ya döndü, 25 Nisan 1869'da emekliyken öldü. Londra'daki Kensal Green mezarlığına gömüldü. Osmanlı elçiliğinin yaptırdığı mezar taşında Türkçe, Macarca, İngilizce ve Latince olarak kısa hayat ve meslek hikâyesi yazılıdır.[45] Mezar taşındaki yazı şöyledir:

> George Kmetty (İsmail Paşa) 1813-1869. Osmanlı feriki. Kars Müdafii. Suriye Kuvvetleri Komutanı. Macaristan 1848-49 Milli Savaşının cesur bir komutanının yasını tutar. Bu taş Sultanın emriyle dikilmiştir.[46]

43 Bayram Nazır, *Osmanlıya Sığınanlar*, s. 374. Avrupa'da Osmanlıların Bem'i zehirlediği söylentisi yayılmıştı. Bu söylentiye karşılık Brüksel'deki Osmanlı maslahatgüzarı Eugene de Kerckhove *L'Independence Belge* gazetesinde bir yalanlama yayınladı. Bkz. Bayram Nazır, "Jozef Bem'in Ölümü Üzerine Bir Tekzip Yazısı", *Tarih ve Toplum* 23, (1988), s. 23-34.

44 Nazır, *Osmanlıya Sığınanlar*, s. 376-377. Ayrıca bkz. www.manofpoland.net.

45 Edit Tashnadi, "18.-19. Yüzyılda Osmanlı'da Macar Mültecileri", *Tarih ve Toplum* 36, Kasım 2001, s. 71-75.

46 James Stuart Curl, *Kensal Green Cemetary: The Origins and Development of the General Cemetery of All Souls, Kensal Green London 1824-2001*, Londra, 2003,

Osmanlı hükümeti bir mürtede en yüksek onuru bahşediyordu. Açık ki burada bir çelişki vardır. Ama gerçekten var mıdır? Belki de Osmanlılar bu insanların "ihtidalarının" sembolik olduğunu hep biliyorlardı, belki de ihtidalar onlara göre zevahiri kurtarmaktan öte değildi. İhtidalar ne kadar samimiydi? İhtidaların samimiyetini varsayan Türkçe literatürde bu meseleye hemen hiç değinilmez.[47] Birçok "mühtedi" için bunun doğru olduğunu düşünmek akla uygun gibidir. Liste, burada ayrıntılandırılamayacak kadar uzun, ama birkaç örnekten daha söz edilebilir: Örneğin Fevzi Paşa adıyla Kırım Savaşı'na katılan Jozsef Kollman, Macar Osman Paşa adıyla Mekteb-i Harbiye'de uzun yıllar ders veren ve Türkiye'nin ilk kadın şairi olarak tanınan Nigar Hanım'ın (binti Osman) babası Sandor Farkas.[48]

Benzer birçok hayat hikâyesi vardır; örneğin bir başka "Macar", Kont Richard Guyon, aslında Britanya tebaasındandı ve Macar devriminde kahramanca savaşarak öne çıkmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda, Bem'le birlikte Vidin'e geldiğinde, İslâmiyet'i kabul etmiş ve Hurşid Paşa adını almıştı. Guyon/Hurşid Paşa muğlak "ihtida"nın iyi bir örneğidir. Önce Bem'le Şam'a gönderilen Guyon, Bem'in ölümünden hemen önce İstanbul'a çağrıldı. Fiilen ihtida edip etmediği kuşkuludur; en az bir kaynakta özellikle belirtildiği üzere, "Kendisine şan şeref ve komutanlık vaat edilerek Muhammed'in dinini kabul etmesi için ısrar edilmişti. ... İh-

---

s. 259. Bu referans için Londra University College'dan Tom Garnett'e teşekkür ederim.

47 Örneğin Saydam, bütününde hayran olunacak kadar belgelenmiş çalışmasında, "Mirliva Kamti"den (Kmetty) "İslâm'a ihtida etmiş sığınmacılardan biri" diye söz eder. Bkz. "Osmanlıların", s. 377.

48 Osmanlı İmparatorluğu'nda kalan birçok Macar sığınmacı mütevazı birer marangoz, arabacı, sepici olarak çalışmıştı, bkz. Saydam, "Osmanlıların", s. 19'daki tablo. Krş. BOA A.MKT.NZD 11/89, 27 Ramazan 1266/6 Ağustos 1850, İstanbul'da şehremaneti inşaat işlerinde çalışan iki Macar mühtedi, Ahmet Efendi ve Veli Ağa.

tidayı reddetmekte direndi, ama alışılmışın dışında bir makamın görevlerini kabul etti."[49] 1854 Kars seferinde, Guyon Ruslara karşı kalenin istihkâm ve lojistiğinden sorumluydu. Osmanlı askerleri arasında o kadar popülerdi ki, güya "Hurşid Paşa'yı isteriz!" diye bağırarak bütün birliklerin komutasının ona verilmesini talep etmişlerdi. Komutanlık ona verilmedi, ama Kürekdere muharebesinde Osmanlı ordusunun bozguna uğramasının suçu ona yüklenmişti. 1855'te İstanbul'da öldüğünde herhangi bir görevi yoktu. Haydarpaşa İngiliz Mezarlığı'ndaki mezar taşında, Macarca, "Türk Paşası. Fransa'nın oğlu. İngiltere'de doğdu. Macar Milliyetçisi" yazılıdır.[50]

"Memalik-i mahrusada" Macar mühtediler efsane haline gelmişti. Ünlü Macar şarkiyatçısı Arminius Vambery şöyle yazmıştı: "Sonra Macar sığınmacıları çağında yaşadık. Ülkemden yüzlerce kişi İslâm'a ihtida etmiş gibi yaptılar. Ortalarda dolaşan bir söylentiye göre bütün Macar halkı Muhammed'i peygamberleri olarak kabul edecekti; Muhammed'e inananlardan biri ne zaman bir *Madjarli*'ye rastlasa, yüreğine misyonerlik ateşi düşüyordu."[51]

Arminius Vambery birçok bakımdan tam bir "sığınma mühtedisi"dir. Burada "mühtedi" kelimesi bilhassa tırnak içine alındı. Vambery hayatının farklı dönemlerinde Museviliğe, Müslümanlığa ve Kalvinist Protestanlığa inandığını açıklamış olsa da, özgür düşünceli olduğunu, hiçbirine inanmadığını iddia ediyordu. Yoksul bir Yahudi hoca, bir İstanbul efendisi, gezgin bir hacı ve derviş, önde gelen bir Macar şarkiyatçısı, gizli (çifte) bir ajan ve Windsor'da Krali-

---

49 *Daily News*, 14 Mayıs 1855: "Birlikler kelimenin tam anlamıyla ona tapıyor." Bkz. www.batteryb.com/Crimean_War/biographies/genguyon.htm.

50 Tashnadi, "18.-19. Yüzyılda Macar Mültecileri", s. 75. "Török Fö. Tabornok. Frankhon ivadéka. Angolhon szülöttje. Magyarhon Vitézze" (bkz. Resim 1).

51 Arminius Vambery, *Arminius Vambery: His Life and Adventures by Himself*, Londra, 1883, s. 13.

çe Victoria'nın konuğu olmayı bir ömre sığdırabilmişti. Tuna nehrinin Macaristan kesimindeki bir adada yer alan Duna Szerdahely köyünde, dindar Yahudi bir ailenin oğlu olarak Haim Wamberger adıyla 1831 ya da 1832'de doğdu.[52] Onu üne kavuşturan *Orta Asya'da Seyahat* kitabında Yahudi kökenlerinden hiç söz etmez.[53] Uluslararası bir figür olduktan sonra yazdığı ve yayınladığı otobiyografisinde Yahudi kökenden geldiğini belirtmekten artık çekinmez ve bundan "sorunlu bir lütuf" olarak söz eder.[54]

Vambery 1850'lerin başında İstanbul'daki Macar siyasi sürgün çevrelerinde de dolaşmıştı. Bu büyük Macar seyyahın biyografisinde Vambery'nin sadece "Macaristan Özgürlük Ordusunun eski subayı" olarak tanımlanan Daniel Szilanyi ile masa başında oturmuş bir fotoğrafı vardır. İkisi de Türk kıyafetinde, feslidir, Szilanyi nargile fokurdatmaktadır.[55] Vambery seyahatleri sırasında İran'da General Kolmann'a (Fevzi Paşa) rastlar; İstanbul'da tanıştığı ilk Macar sürgünlerden biridir general.[56] 1857'de, Vambery yirmi beş yaşında genç bir adam olarak İstanbul'a vardığında şehir Macar sığınmacılarla doludur; çoğu tarihin çatlaklarında yitip gitmiş olmalıdır. Vambery'nin Osmanlı başkentindeki başlıca koruyucularından biri İsmail Paşa / General Kmetty idi; paşa ona Hüseyin Daim Paşa'nın evinde eğitmen olarak

52 Lory Alder ve Richard Dalby, *The Dervish of Windsor Castle*, Londra, 1979, s. 16-17. Doğum tarihi tam belli değildir. Habsburg Macaristanındaki Yahudiler doğumları kaydetme mecburiyetinde değildi. Daha sonra 19 Mart 1832 tarihini "seçti".

53 Arminus Vambery, *Travels in Central Asia: A Journey from Teheran across the Turcoman Desert on the Eastern Shore of the Caspian to Khiva, Bokhara and Samarkand. Performed in the year 1863*, Londra, 1864.

54 Arminius Vambery, *The Life and Adventures of Arminius Vambery by Himself*, Londra, 1883, s. vii: "Macaristan'da, küçük Duna Szerdahely kasabasında 1832'de doğdum."

55 Alder ve Dalby, *The Dervish of Windsor Castle*. Fotoğraf s. 48'dedir. Daniel Szilanyi hakkında bilgi yoktur.

56 *A.g.e.*, s. 69.

ilk işini buldu. Orta Asya'dan dönüp kendini Londra'da bulduğunda ona yardım eden yine Kmetty oldu. O sırada İsmail Paşa / Kmetty Londra'da yaşıyordu; şehrin sosyetesinin sevilen bir üyesi olmuştu.[57]

Vambery'nin yurttaşlarının "ihtida etmiş gibi davrandığı" konusundaki iddiasında ("mış gibi yapmak"ta kendisi ustaydı) haklı olup olmadığını bilmiyoruz, ama Osmanlı arşivlerinde en azından bazı ihtidaların samimi olduğuna dair bol kanıt vardır. H. 1265-68 /1849-1853 yıllarını kapsayan bir defterde, 340 kişilik ihtida listesinde 35 Macarın ihtidası yer alır. Defterdeki toplam mühtedi sayısının % 10'unu oluşturan Macarlar, Osmanlı Rumları ve Ermenileri dışında en büyük gruptur.[58]

Defterdeki tipik bir girişte "an asl Macarlu" olduğu belirtilen Ahmed Tevfik ismini almış olan bir şahıs sünnet edilmek üzere (hıtanı icrasıyçün) bimarhaneye (hastahaneye) gönderilmiştir" denilmektedir.[59]

Bu defterde aslında aynı gün ihtida eden iki Macarın kaydı vardır; ayrı giriş yapılmasına rağmen, ifade tarzı hemen hemen aynıdır. İkisi de Hariciye Nezareti kanalıyla takdim edilmişlerdir. İkisi de sünnet edilmek üzere askeri hastahaneye gönderilmişlerdir.[60]

Kayıtlarda, Macar mühtedilerin çoğunun Hariciye Nezareti tarafından gönderildiği belirtilir, muhtemelen nedeni siyasi sığınmacı statüsünde olmalarıdır. Hep birlikte ihtida eden bir Macar aile de vardır. Belgede verilen ayrıntılara göre, gene, "an asl Macarlu" olan ve Hariciye Nezareti kana-

57 *A.g.e.*, s. 243-244.

58 BOA Bâbıâli Evrak Odası (BEO) A-592 Sadaret Nezaret ve Devair 634. Bu referans için Dilek Akyalçın-Kaya'ya teşekkür ederim.

59 *A.g.b.*, 20 Muharrem 1267 / 25 Kasım 1850. Mühtedilerin özgün adları verilmez.

60 *A.g.b.*, 6 Ramazan 1267 / 5 Temmuz 1851. Ahmed adı verilmesi dışında öteki Macarın kaydı da aynıdır ve yine 6 Ramazan 1267 tarihlidir.

lıyla takdim edilen Mehmed Tevfik, karısı Ayşe, büyük kızı Fatma Zehra, ve isimleri Hatice ve Emine olan diğer kızları hep birlikte Müslüman olmuşlardır. Belgede bunlara "bir yer gösterilmesi" talimatı yer almaktadır.[61]

Bir başka kayıt ise baba oğuldan söz eder. "An asl Macarlu" olan Mahmud ile oğlu Mehmet, "İslâm ile müşerref olmuş" ve Bab-ı Seraskeriye "hitanları icrasıyçün" gönderilmişlerdir. Belgede ayrıca baba oğulun "Rumeli Müşiri Ömer Paşa Hazretleri" tarafından gönderilmiş oldukları belirtilmiştir.[62]

Bu ikili özel bağlantıları olan bir baba-oğul olmalıdır, çünkü söz konusu Ömer Paşa bizzat Ömer Paşa Latas'tır.

14 Nisan 1850'de, yeni ihtida etmiş 200 Macardan oluşan bir grup, Bosna isyanını bastırmak üzere Şumnu'da toplanan birliklere katılmıştı. Osmanlı komutanı Mahmud Paşa, "savaş tecrübesi olan Macarlara ve onların cesaretine güvendiğini yeni din kardeşlerinin yanlarında yer alacaklarını belirten bir konuşma yaptı". Şehirden ayrılırlarken müftü onlar için bir koyun kurban etti ve ellerini kaldırıp "Allah sizi başarıya ulaştırsın," dedi. "Amin" seslerinden sonra yeni ihtida eden sığınmacılar yeni din kardeşleriyle Bosna'ya doğru hareket ettiler.[63] Tarihin cilvesine bakın ki, bastırmaya yollandıkları Bosna Beyleri 15. yüzyıldan beri Müslümandı.[64]

---

61 *A.g.b.*, 29 Şevval 1265 /17 Eylül 1849. "Yer gösterildi" muhtemelen bir ev verildi anlamındadır.

62 *A.g.b.*, 23 Muharrem 1266 / 9 Aralık 1849. Mahmud ve Mehmed Ömer Paşa tarafından takdim edildikleri için özel muamele görmektedirler. Bu kişilerin kim olduklarını bilmek harika olurdu; ne yazık ki defterde özgün Macar adları yazılı değildir.

63 Nazir, *Osmanlıya Sığınanlar*, s. 186-187.

64 Ömer Paşa Latas'ın Bosna'ya müdahalesi, ayrıcalıklı konumlarını bozan Tanzimat reformlarına karşı mücadele eden yerel ileri gelenlerin direnişini kırmıştı. Tarihçi ve Nobel ödüllü İvo Andriç Ömer Paşa Latas hakkında yazdığı, romanda "mühtedilerin eski yurttaşlarına duyduğu tarihsel nefret ve yaptıkları zulmü" vurgular. Bkz. Boyan Aleksov, "Serbian Historians on Religious Conversions", s. 169.

Ağustos 1849 bozgunundan sonraki ilk günlerde Polonyalı sığınmacıların sayısı Macarların sayısından çok fazlaydı.[65] Aralarından Szarcinsky (Osman Bey), Tabatinsky (Ali Bey) ve Kont Kossielski (Sefer Paşa) gibi önde gelen isimler İslâmiyet'i kabul etmiş, hepsi Osmanlı ordusunda görev almıştı. Ömer Paşa'yı bu kişileri zorla ihtida ettirmekle suçlayan Avusturya bu durumu şiddetle eleştiriyordu.[66] Ahmed Vefik Bey (sonra paşa oldu) Vidin'e sultanın özel elçisi olarak gönderilmişti; sığınmacılara Sultan Abdülmecid'in koruması altında bulundukları ve ondan daha cömert bir hükümdarın yeryüzünde olmadığı, Osmanlı hizmetine girdikleri takdirde rütbelerine uygun rütberler verileceği ve din değiştirmeleri gerekmediği belirtilecekti.[67]

Osmanlı yetkilileri zorla ihtida suçlamalarını tekrar tekrar inkâr etseler de, (daha önce sözü edilen Macarlarda olduğu gibi) ihtidanın bir seçenek olarak gösterilmiş olması ihtimali mevcuttur: Ortaylı'nın ifadesine göre ihtida seçeneği canlarını kurtarmak üzere gündeme gelmişti.[68] Ortaylı 'ya göre, Polonyalı subaylar Tanzimat'ın önde gelen kadroları haline geldiler.[69]

Tanınmış bir örnek Kont Constantine Borzecki'dir (Mustafa Celaleddin Paşa). Küçük bir Polonya soylusunun oğlu olan Borzecki 1849 sonbaharında İstanbul'a gelmiş, ihtida etmişti. Oğlu Enver'in anılarına göre, "İslâmiyet'i önce

65 Bkz. Saydam'ın verdiği tablo: 28 Ağustos 1849 tarihi için 833 Polonyalı, ama 53 Macar sayısını verir. Saydam, "Osmanlıların", s. 350.

66 İlber Ortaylı, "Osmanlı imparatorluğu'nda Askeri Reformlar ve Polonyalı Mülteci Subaylar", İlber Ortaylı, *Osmanlı Imparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim. Makaleler*, Ankara, 2000, s. 185-191.

67 *A.g.e.*, s. 189.

68 *A.g.e.*

69 *A.g.e.*

pratik yönleri için kabul etmiş, sonra gerçek bir Müslüman olmuştu."[70] Yine oğlundan öğrendiğimize göre, İstanbul'da Avrupalıların çevresini değil, kendisi gibi Polonyalı mühtedilerin dostluğunu seçmişti. Enver'e göre,

> .....Kendi uygarlıklarıyla köprüleri atmış olan bu insanlar muhafazakâr İslâm çevrelerinde gerçekten kabul görmedikleri için sadece kendi çevreleri içinde rahattılar.[71]

Mustafa Celaleddin Paşa yine de Kırım Savaşı'nda cesurca savaşmış ve 1876'da Karadağ asileriyle çatışırken aldığı yaralar nedeniyle ölmüştür. İlginçtir, Mustafa Paşa Osmanlı İmparatorluğu'nda ve günümüz Türkiye'sinde askeri başarıları nedeniyle değil, Türkoloji disiplinindeki öncü çalışmalarıyla tanındı. *Les Turcs Anciens et Modernes* (*Eski ve Modern Türkler*) adlı kitabı Türki halkların kökenini sistematik biçimde analiz eden ilk çalışma olarak kabul edilir. Nâzım Hikmet onun torununun oğluydu.[72]

Kont Michel Izador Czaykowski bir başka göçmendi. Bu Polonyalı vatansever 1830'larda İstanbul'a kaçmıştı. Önceleri Pera'daki telgraf haberi servisi Agence d'Orient'ın müdürlüğünü yaptı. Sonra ihtida edip Sadık Paşa adını aldı. İki oğlunun adlarını Adam ve Ladislas'tan Enver ve Muzaffer'e çevirdi; ancak bu iki genç ve anneleri Katolik kaldılar. Czaykowski ömrü boyunca Polonya'nın Kafkaslar'da Rusya'ya karşı yürüttüğü askeri mücadelede Osmanlı desteğini sağlamak için çabaladı. 1844-1848 arasında, Polonyalı sığınmacılar ve Rus ordusundan firar eden Polonyalılardan olu-

---

70 Jerzy S. Latka, "Polonya, Mültecileri ve Yeni Fikirler," *Tarih ve Toplum* 10, Temmuz 1991, s. 23-37.

71 *A.g.e.*

72 Mustafa Celaleddin Paşa, *Les Turcs Anciens et Modernes*, İstanbul, 1869. Bu metnin temel savı "Türko-Aryanizm" kuramıydı; Türklerin Ari ırktan olduğunu, dolayısıyla Avrupalıların onlara karşı önyargısının asılsız olduğunu iddia etmişti.

şan bir askeri kuvvet için Bâbıâli'nin desteğini aradı. Bâbıâli isteksizdi, Czaykowski yine de bir nebze destek buldu, ama Bâbıâli 1849 geriliminin doruğunda bile paşanın planlarını erteledi. Kırım Savaşı Sadık Paşa'nın planları açısından altın bir fırsat doğurmuş gibiydi. Sultanın Kazak Alayı'na komutan tayin edildi; bu alayın Avrupa'da savaşması öngörülmüştü, ama daha sonra Kafkas cephesine gönderildi. Sultanın Kazakları savaşta hiç yer almadı.[73]

1914'te, Osmanlı İmparatorluğu'nu sonlandıran savaşın şafağında, Jön Türk hükümeti Washington'a yeni bir elçi atadı. Görevine gitmeden önce yeni elçi İstanbul'daki Amerikan elçisi Henry Morgenthau'ya nezaket ziyaretinde bulundu. Osmanlı elçisi Alfred Budanski adıyla takdim edildi; "aslen Polonyalı olan Hıristiyan bir Osmanlı"ydı. Elçi, Osmanlı topraklarından ayrılmadan önce Morgenthau'yu bir kez daha ziyaret etti ve "Adım artık Alfred Budanski değil. Dün Müslüman oldum, adım artık Ahmed Rüstem Paşa'dır," diyerek onu şaşırttı.[74] Heath Lowry'nin bu sözlerin alıntılandığı makalesinde bazı ilginç çelişkiler vardır. "Dün" ihtida etmiş olması mümkün olmayan Alfred, ilk adı bilinmeyen Polonyalı Bilinski'nin oğluydu; Bilinski 1854'te Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmış, ihtida etmiş ve Sadeddin Nihat Paşa adını almıştı. 1880'lerin başında Alfred Bilinski ihtida etti, Ahmed Rüstem adını aldı. Osmanlı diplomasisine giren Ahmed Rüstem çeşitli mevkilerde hizmet verdi, son olarak 1914'te Washington elçisi oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermenilere yapılanlar konusunda Amerikan basınıyla çatıştı, Osmanlı'da Ermenilerin durumunun Amerika'da siyahlar ya da Filipinlilerin durumundan çok daha iyi olduğunu

73 Stefaniya Skochen, "Polonya - Kuzey Kafkasya İlişkileri", *Tarih ve Toplum* 29, Haziran 1998, s. 55-57.

74 Heath Lowry, "The Ottoman Renaissance: The Conqueror's Dream", *Cornucopia* 34 (2004), s. 28-9.

iddia eden makaleler yayınladı. Başkan Woodrow Wilson'a yazdığı bir mektupta çok sert bir dil kullandığı için Başkandan özür dilemesi istendi. Ahmed Rüstem Bey özür dilemeyi reddetti ve istifa ederek İstanbul'a döndü; oradan Anadolu'ya geçerek Mustafa Kemal'in çevresinde toplanan kuva-yı milliyeye katıldı.[75]

Savaştan sonra, 22 Eylül 1919'da Mustafa Kemal Sivas'ta General C. Harbord başkanlığındaki Amerikan heyetini kabul etti. Amerikan heyetine hoşgeldin diyen maiyette eski elçi de vardı; artık kendine "Alfred Rüstem Bey" diyordu.[76] Dolayısıyla Alfred Rüstem'in kariyeri Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine kadar uzanmıştı.

FIRSATÇILAR VEYA "GARİBAN" MÜHTEDİLER

Ünlü siyasi sığınmacı mühtedilerden "ihtida hiyerarşisinde" çok daha aşağıda, toplumun mütevazı kesimlerinden gelen yüzlerce erkek ve kadın vardı; bunlar için İslâmiyet'i kabul edip Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmak Amerika'ya göçmekten çok daha ucuz bir alternatifti. Kimileri iflah olmaz maceracılar, kimileri ise sadece zavallıydı. Osmanlı yetkilileri bu insanları dikkatle gözlem altında tutuyordu; pek de sıcak karşılandıkları söylenemezdi.

> Ahval ve hüviyeti mechul bu misillü (gibi) eşhasın Dersaadet'de bekası (kalmaları) gayr-ı caiz bulunduğu.

Bu sözleri Zaptiye Nazırı Saffet Paşa 1 Haziran 1902'de "Abdelhak" isimli biri hakkında yazmıştı. Abdelhak "eskiden Fransa tebaası olan bir Polonyalı" idi; Trablusgarp'ta ihtida etmişti. Nazır "bu kabil eşhasın kesretinden (çokluğundan) ve karşuluk fıkdanından (verilecek para olmamasın-

75 Şenol Kantarcı, *Ahmed Rüstem Bey*, İstanbul, 2009.

76 Mehmed Ali Kışlalı, "Atatürk, Ermenistan, ABD", *Radikal*, 18 Mart 2005.

dan)" dolayı bu gibi kişilerin taşra vilayetlerine gönderilmeleri gerektiğini açıkça belirtmişti. Buna uygun olarak Abdelhak Konya'ya gönderilmiş, orada gözetim altında tutulmuştu. Kendisine bir iş bulunması emredildiğinden zaptiye yapılmıştı. Memnun olmadığını söylüyor, Türkçe bilmediğinden artık bu yerden gitmek istiyordu. Adamın Rus konsolosluğuna sığınacağından kuşkulanılmıştı, çünkü Rus konsolosu Konya'daki Fransızları koruyordu. Nazırın sözleri gayet açıktı; "Bu gibilerin ihtidalarının ciddi olduğuna ve hüsn-ü hal eshabından olub olmadıklarına emniyet edilinceye kadar payitahtı Saltanatı Seniyye'de bırağılmaları katiyen caiz olmamak hasebiyle...."[77] Bir hafta sonra, Abdelhak hakkında bazı ayrıntılar daha su yüzüne çıktı. Dahiliye Nezaret'inin yazdığına göre Kuzey Afrika'da ihtida ettiğinde Fransız donanmasındaydı, İstanbul'a Osmanlı yetkililerince gönderilmiş, oradan Konya'ya gönderilmiş, zaptiyeye yazdırılmıştı. Yine ilginçtir, Dahiliye Nezareti adamın "tebdil-i mezheb etmekle tâbiyet-i aslisini zayi etmeyeceğini" belirtmişti. Açık ki Abdelhak, daha önce sözünü ettiğimiz Osmanlı tâbiyeti bahşedilen ünlü mühtedilerden çok farklı bir kategorideydi.[78]

Anlaşılan zaptiye kuvvetleri ne idüğü belirsiz ve sadakatinden kuşku duyulan mühtedilerin atandığı en az zarar verebilecekleri bir mevkiydi. Bu şaşırtıcı değildir, zira zaptiye devlet görevlerinin en az itibarlısıydı. Böyle bir vakada "Bulgar komitacı Ustoyanov (Stoyanof)" Selanik'te yetkililere teslim olmuştu. İşte bu, kuzu olan kurdun mükemmel bir örneğidir. Stoyanof Osmanlı zaptiye kuvvetlerinin kademelerinde yükselmiş, macerası İstanbul'da Serkomiser Meh-

77 BOA DH.MKT 523/32, 23 Safer 1320 / 1 Haziran 1902, Zaptiye Nezareti no. 298, Nazır Saffet Paşa'dan Dahiliye Nazırına.

78 *A.g.b.*, 26 Mayıs 1318 / 8 Haziran 1902, Dahiliye Nezareti kaleminden Zaptiye Nezareti'ne.

med Sadık Efendi olarak son bulmuştu.[79] 27 Ocak 1906'da resmi kayıtlarda, "Eskiden Bulgar komitacı eşkiyasından olduğu halde arz-ı dehalet (teslim olup) ve ihtida eden Mehmed Sadık Efendi" diye geçer. Ayrıca bölgedeki Osmanlı kuvvetleri komutanına iki mektup yazıp eski yoldaşlarını ihbar etmişti. Yetkililerin tavrı önceleri kuşkucuydu, ama anlaşılan Mehmed Sadık çok geçmeden onları sadık olduğuna inandırmıştı. 12 Haziran'da Selanik valisinin yazdığına göre, "hidmeti sadıkanesinden istifade olunan" Mehmed Sadık sultanın emriyle İstanbul'a çağırılmış, kendisine yedi altın lira verilip geri gönderilmişti. Şimdi ise bu parayı harcamış, muhtaç kalmıştı ("zaruret ve müzayaka içinde bulunduğu"). Vali bu bölgede Bulgar komitalarının yarattığı tehlike yüzünden onu orada tutmanın tehlikeli olduğuna da işaret ediyor, Mehmed Sadık'ın uygun bir maaşla başka bir yere gönderilmesini öğütlüyordu.[80]

Birkaç ay sonra Mehmed Sadık eski yoldaşlarıyla savaşırken ciddi şekilde yaralandı, ama otuz kadar çeteciden oluşan bir çete ile liderlerinin yakalanmasında rol oynayarak göze girdi. Ayrıca, Bulgar çetecilerinin düşürülmesi ve sorgulanmasının yanı sıra tüfek ve bombaların ele geçirilmesinde kendini göstermişti. Elbette, bölgedeki "hain unsurlar" onu öldürmek üzere fırsat kolluyorlardı: "Mehmed Sadık Efendi kullarının keyfiyeti ihtidasıyla komite aleyhine mesaisi şahsıyla beraber ol havalideki erbab-ı mefsedetce ma-

79 BOA ZB (Zaptiye Nezareti) 451/59, 14 Kanun-ı Sani 1322 / 27 Ocak 1906, zaptiye nazırından Selanik vilayetine. Komitacı siyasi yelpazenin hangi tarafında olduğunuza göre bir çeteci ya da özgürlük savaşçısıdır. Kelime Slavcadan gelir.

80 BOA Y.MTV 299/1, 30 Mayıs 1323 / 12 Haziran 1906, Selanik Valisi Mehmed Rauf Paşa'dan saray-ı hümayun kalemine. Bu yıllarda İç Makedonya Devrimci Örgütü (IMRO) ile Osmanlı kuvvetleri arasındaki çatışmaların doruğa çıkmış olduğunu unutmamalı. Stoyanof'un hangi "Bulgar çeteci" grubuna bağlı olduğu açık değildir. "Makedonya Sorunu" konusunda bkz. Mark Mazower, *The Balkans*, s. 4, 93, 94.

lum ve efnayı vücuduna fırsat bahş olacakları..."[81] Üç ay kadar sonra Mehmed Sadık'ın yıldızı yükselmekteydi. Zaptiye Nezareti onun "sadıkane hizmette bulunduğu" Selanik'ten İstanbul'a gönderilmesini emretti. Bir irade-i seniyye çıkarılarak 1.000 kuruş maaşla serkomiserliğe tayin edilmişti: "Mühtedi Mehmed Sadık Efendi'nin Dersaadet'de istihdam olunmak üzere bin guruş maaş tahsisiyle polis serkomiserliğine (baş komiserliğine) ta'yini..."

Öyle anlaşılıyor ki Sadık Efendi sıradan Osmanlı memurlarının düştükleri sıkıntılara düşmüş, maaşı geç ödenmişti. Kendisinin şikâyeti üzerine devlet elinden geleni yapacağını taahhüt etmiştir: "Bil-ihtida Hakipayi Hümayun-u Şahaneye hidmat-ı sadakatkârane ibraz edegelmiş bir kimesnenin müzayaka (maddi zorluk) içinde kalması müvafık-ı rızayı Ali bulunmadığından tedahülde bulunan (ödenmemiş olan) maaşlarının hemen itasıyla bade ma dahi maaşının mahı be mahı (bundan sonra her ay) muntazaman tesviyesi."[82]

Bu şaibeli ihtidalar bu çalışmanın kapsadığı dönem boyunca görülür. 24 Mart 1852'de Erzurum Vilayeti'nin bildirdiğine göre, Mösyö Merlot adındaki bir Fransız doktor ihtida etmiş ve Murad Efendi adını almış, ihtida koşullarının soruşturulmasını beklerken "valinin evinde misafir edilmişti." Vali "muhtaç olduğundan hekimlik yapmak istediğini" bildiriyordu. Soruşturmayı yürüten Bâbıâli, valiye Merlot/Murad'ın bir Fransız vatandaşına "yedi bin beş yüz kuruş kumar borcu" olduğunu, Fransa elçiliğinin de ona borç veren alacaklısı lehine müdahil olduğunu yazdı. Dolayısıyla Mer-

81 BOA Y.MTV 301/113, 16 Ağustos 1323/29 Ağustos 1907, Umum Teftiş-i Askeri Komisyonu. "Çete" kelimesi Bulgarca "Çeta"dan gelir.

82 BOA ZB 610/9, 19 Eylül 1323 / 2 Ekim 1907, Zaptiye Nezareti'nden Selanik Vilayetine, İrade Hususi 89, Yıldız Sarayı kalemi, no. 3678, 28 Receb 1325 / 6 Eylül 1907, Yıldız Sarayı Mabeyn-i Hümayun başkâtibi Tahsin Paşa. Mehmed Sadık Efendi'nin İstanbul'da serkomiser olarak istihdam edilmesi hakkında irade-i seniyye; DH.TMIKS 71/8 8 Şubat 1908 Zaptiye Nazırı Said Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

lot/Murad'ın Erzurum'da doktorluk yapabilmesine karar verildi; ama biriken ücretleri toplanacak, söz konusu borç düşülüp Erzurum'daki Fransız konsolosa verildikten sonra kalanı kendisi alabilecekti.[83] Anlaşılan M. Merlot kumar borcundan kaçmak için ihtida etmiş, ama stratejisi başarısız olmuştu.

Başka bir şaibeli ihtida vakasında anahtar kelimenin "pazarlık" olduğu anlaşılıyor. Lübnan'daki Şuf Dağları'nda bulunan Deyrü'l-Kamar kazasının Maruni müdiri Halil Said Şihab 8 Kasım 1898'de İstanbul'da ihtida ettiğini, bir devlet memuriyeti istediğini bildirmişti.[84] Maruni Şihabi ailesinden tanınmış bir figür olan Emir Beşir Şihabi'inin ahfadı olan Halil ailesiyle birlikte İstanbul'a taşındığını bildirdi. Müdir olarak 1.900 kuruş aldığını, şimdiyse İstanbul'da benzer bir yaşam biçimini sürdürebilmek için "en az dört bin kuruş" maaş arzu ettiğini söylüyordu. Arzuhalinde ayrıca ya Şurayı Devlet'te ya da Cemiyet-i Rüsumiye'de bir mevki istediğini yazmıştı. Dahiliye nazırı kendisini kabul etti ve 3.000 kuruş maaşla ödüllendirdi, ayrıca durumuna uygun bir mevkiye tayini için irade çıkarıldı.[85]

83 BOA HR.MKT.54/86, 2 Cemaziyelevvel 1268 / 24 Mart 1852, Erzurum Vilayeti'nden Bâbıâli'ye; 6 Rebiyülahir 1269 / 17 Ocak 1853, Bâbıâli'den Erzurum Vilayeti'ne.

84 BOA I.RSM (İrade Rüsumat) 9.1316-N-6, 26 Teşrin-i Sani 1314 / 8 Kasım 1898, Mir Halil Said Şihabi'nin Sadarete verdiği arzuhal. Bu referans için Malek Sharif'e teşekkür ederim.

85 *A.g.b.*, Hariciye Nazırı Memduh Paşa'dan Sadarete, 2 Şaban 1316 / 16 Aralık 1898; Sadrazam Rıfat Paşa'nın tezkeresi, 25 Şaban 1316; sultanın başkâtibi Tahsin Paşa irade ilanı, 1 Ramazan 1316. Şihabi aşiretinde dine kaygan bağlılıklar daha önce de görülmüşe benziyor. Bkz. Engin Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920*, Berkeley ve Los Angeles, 1993, s. 13-16, 21: "Ayn Dara [muharebesinden, 1711] yüz yılı aşkın bir zaman sonra, Şihabiler ciddi bir iç ya da dış tehditle karşılaşmadan 'Dürzi Dağı'nın *(Jabal Druz)* en önemli aşireti oldular." Şihabi ailesinin aslında Sünni Müslüman olan bir kolu Maruni Hıristiyanlığı kabul etti. Emir Beşir Şihabi 1788'de Lübnan emiri oldu. "Kamusal alanda Sünniliği, özel hayatında Hıristiyanlığı sürdüren emir, ruhani hayatını bir Maruni papaza teslim etmişti." Öte yandan, Kamal Salibi kesin bir ifadeyle, "Beşir Maruni doğdu, Maruni öldü. ... Ama Hıristiyan inan-

Osmanlı Devleti'nin Halil Said Şihabi'nin ihtidasından ne kazancı olduğu belli değildir; belki de böylesine ünlü bir ailenin üyesinin Müslüman olmasının getireceği itibar önemliydi. Öte yandan, Halil Said'in ihtida ederek ne kazanacağı da aynı şekilde belirsizdir; belki de iyi (pazarlıkla elde edilmiş) bir maaş ve rahat bir arpalık onun için önemliydi.[86]

Lübnan'dan başka bir vaka Muhlis Esad hakkındadır. Aslen Maruni Hıristiyan olan Muhlis birkaç yıl önce, Şuf kazasında posta telgraf müdürüyken ihtida etmişti. Bir arzuhal yazarak ihtida ettikten sonra Hıristiyan köylerinin çoğunu dolaştığını, birçok kişiyi İslâm'ı kabul etmeye teşvik ettiğini belirtti. Bu gezileri kendi cebinden karşılamıştı. Bu kendinden menkul misyoner zahmetlerine karşılık sultandan bir lütuf, İstanbul'a davet edilmek ve mümkünse bir nişan rica ediyordu.[87]

İslâmiyet'e geçmek, kendi ülkesinde marjinal ve toplumsal konumları şaibeli olan kişiler için fırsat kapılarını açan bir şey olarak görülüyordu. Vesikalarda "Belçika ordusundan emekli bir general olan Mösyö Vatin'in [mühtedi] yirmi yedi yaşındaki oğlu" diye geçen Muhammed Muhtar Bey böyle biriydi. Muhammed Muhtar Belçika gazetesi *l'Opinion*'un baş muhabiri olmuş, yazdığı uzun makalelerde İslâmiyet'in erdemlerini övmüş, Osmanlı İmparatorluğu'nu desteklemişti. Bu makaleleri İstanbul'daki dostu, Ecnebi Mektepler Müfettişi Abdullah Hasib Bey'e gönderiyordu.[88] Hasib Bey mektuplara karşı ihtiyatlıydı, Muhammed Muhtar'la

---

cını gözler önüne sermedi." Bkz. Kamal Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*, Londra, 1988, s. 109.

86 Söz konusu maaşın hatırı sayılır bir yekûn tuttuğu hatırlanmalıdır. Bkz. bu kitapta Üçüncü Bölüm, n. 116.

87 BOA Y.PRK.Um 29/26, 17 Kanun-ı Sani 1309 / 30 Ocak 1893, Beyrut Vilayeti'nden Yaver-i Ekrem Derviş Paşa'ya.

88 BOA Y.PRK.MF 2/10, 14 Kanun-ı Evvel 1306 / 27 Aralık 1890, ecnebi mektepler müfettişi Abdullah Hasib'den bilinmeyen bir kişiye.

öylesine mektuplaştığını söylüyorduysa da, onun Devlet-i Aliyye'ye ve İslâm'ın Halifesine samimi bağlılığına hayrandı. Mektuplaştığı kişinin Hıristiyan bir ülkede tek başına İslâmiyet'i savunması ve Osmanlı Devleti lehine makaleler yayınlaması takdire şayandı. Hasib Bey *l'Opinion* editörünün Muhammed Muhtar'ın makalesi için yazdığı özet ve yorumun çevirisini de mektuba eklemişti. Muhammed Muhtar makalesinde, özetle, Kara Afrika'yı İslâmiyet'in kurtaracağını ve Belçika Kongo'sunda yayılmasının teşvik edilmesi gerektiğini, ancak böylelikle Hıristiyan misyonerler ile rekabet edilebileceğini belirtmişti. Kongo'nun "siyahi nüfusunun ... siyaseten değil, manevi olarak Osmanlı Halifesiyle birleşmesi" gerekiyordu. Muhammed Muhtar'a göre gerçekten de, İslâmiyet Sahra-altı Afrika'sında çok daha başarılı olmuştu, çünkü "Din-i İslâmiyet gayet sade ve binaenaleyh zenciler gibi zekâ ve kulub-u safiye içinde olanlar (İslâmiyet siyahların basit zihin ve zekâlarına uygun sade bir dindi)." Müslümanlar Hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerine daha şiddetle karşı çıkmalıydı. Muhammed Muhtar'ın makalesinde belirttiği üzere:

> Afrika'nın şimalinden bed' ile ta Çad Gölüne kadar olan asar-medeniye kâmilen İslâmiyet'in neticesidir... Yarım asırdan az bir müddet zarfında altmış milyonu mütecaviz (altmış milyonu aşan) nüfus İslâmiyet'i kabul etmiş olub, elyövm (bugün) 'Tuvarek' kabaili beyninde iş'ar (kompozisyon) ve belagat müsabakaları ve Sudanilerde fununu riyaziye tedrisatı mevcuttur. Vahşetin izalesi (vahşetin giderilmesi) ancak vahşilerin İslâmiyet'i kabulüyle olabilir.

Bütün bunlar İslâm misyonerlerinin sayesindeydi ve Osmanlı Devleti İslâmiyet'in Afrika'da yayılmasıyla daha fazla meşgul olmalıydı. İnanılırlık sınırlarını zorlayan bu gibi iddialar (Tuaregler arasında kompozisyon müsabakaları?) ne

idüğü belirsiz mühtediler arasında epeyce yaygındı. Kuşkusuz Muhammed Muhtar da sultandan bir lütuf, ya biraz para ya da bir nişan bekliyordu.[89]

Biraz hüzünlü ve marjinal başka bir vaka, Rus generali Nikolayef Doroviç İvanof'un oğlu, 1892'de ihtida eden Ahmed Hamdi Efendi'dir. Ahmed Hamdi ihtida ettikten sonra İstanbul'da öğrenim görüyordu, ama babasının ısrarı üzerine St. Petersburg'a geri gönderilmişti. Kaçıp İstanbul'a dönünce Konya'ya gönderilmiş, orada "zorunlu hizmet süresini tamamladıktan sonra" İzmir zaptiyesine tayin edilmişti. Biri onu güya yasa dışı faaliyette bulunduğu için ihbar edince, Konya'ya geri gönderilmiş, oradan İstanbul'a dönmüştü. Bir arzuhal yazarak "muhtaç olduğundan", nefret ettiği babasına gönderilmeyi istemediğinden ve altı dil konuştuğundan, "üçüncü kademe zaptiye komiserliğine tayin edilmek" istiyordu. Talebi reddedilmişti.[90]

Bu marjinal vakalara hep kuşkuyla bakılıyor, gözetim altında tutuluyorlardı. Eskiden Petri Gaston Diyumi adında bir Fransız doktor olan Mehmed Said böyle biriydi. İhtida ettikten sonra Mısır'a gitmiş, orada Hizb-i Vatani'nin gizli faaliyetlerine karışmış, Britanyalılar onu sürgüne yollamıştı. Evlenmiş, Filistin'deki Nablus'a yerleşmişti. Yetkililer davranışlarında şüphe çeken hiçbir şey olmadığını bildirmişlerdi.[91]

Başka bir vaka da Mehmed Sadık Efendi adını alan bir Almandır; bu süvari subayı "şüpheli davranışları yüzünden" Irak'taki Altıncı Ordu'ya tayin edilmişti. İstifa etmek istiyor-

89 *A.g.b.*, Ekinde l'*Opinion*'daki makalenin çevirisi vardır. Tuaregler Sahra çölünde yaşayan göçebe kabilelerdir.

90 BOA ZB 334/9, 18 Mayıs 1325 / 31 Mayıs 1909, Dahiliye Nezareti'nden Zaptiye Nezareti'ne, no. 328.

91 BOA DH.MKT 1373/97, 22 Muharrem 1304 / 11 Ekim 1886, Dahiliye Nezareti'nin tezkeresi. Osmanlı kâtipleri yabancı isimleri duydukları gibi yazdıklarından bu kişinin ismini okumak zordur; yanlış yazılmış olabilir. İsim Yani ya da Maria gibi çok belli değilse, Osmanlı belgesindeki yazım şekli kullanılmıştır.

du. Kendisine izin verilmiş, ama "nereye giderse gitsin gözetim altında tutulması" istenmişti.[92]

İHTİDA VE TÂBİYET

Artık Osmanlı Devleti'nin çevresini, kendi devletleri olan eski tâbi halklar sarmıştı; bu durumda, Rum, Bulgar ve Sırp eski tebaanın "tâbiyeti" bir sorun oluşturuyordu. Yüzyılın ortasında Macar ve Polonyalı sığınmacıların vakasında olduğu gibi, eğer bir kişi Osmanlı topraklarında ihtida etmişse, otomatik olarak Osmanlı tebaası sayılıyordu. Ne var ki, zamanla bunun istenmeyen sonuçları ortaya çıkacaktı. Yüzyıl bitip de 20. yüzyıla girildiğinde, Osmanlı toprakları çeşit çeşit şüpheli karakterin sığınağı oldu. Bu yüzden Osmanlı yetkilileri casusluk ya da ticari sızmalar gibi art niyetlerle ihtida edebilecek "mühtedilere" kuşkuyla bakmaya başladılar. Ayrıca, bu mühtediler çoğu zaman cinayet, zimmete para geçirme, hırsızlık ya da ordudan firar gibi suçlamalardan kaçıyorlardı. Bu yüzden bazı kısıtlamalar ve yasaklar getirildi. İhtida ve irtidad meseleleriyle doğrudan ilgilenen 1869 Osmanlı Tâbiyet Kanunnamesi ilginç bir belgeydi. Devlete kimin yararı dokunacağı meselesinde gayet kapsayıcıydı, ama iş devletin kimi korumak ve iaşesini sağlamak zorunda kalacağına gelince, bir o kadar dışlayıcıydı. Kısmen Napolyon döneminin *Code Civile*'ini temel alan kanunname, laik ilkelerin ortaya çıkışı olarak övülür, çünkü kişinin tâbiyet statüsünde başlıca ayırt edici kriter artık o kişinin Müslüman ya da Hıristiyan olması değil, Osmanlı olup olmamasıydı.[93] Kanunname'deki "ecnebi" kategorisi dinine bakılmaksızın

92 BOA Y.MTV 60/78, 11 Mart 1308 / 24 Mart 1894, Erkân-ı Harbiye Dairesi, Serasker Rıza Paşa.

93 Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukuku'nun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara, 1989, s. 23.

bütün ecnebi tebaayı kapsıyor, ayrıca "Osmanlı" kavramını resmileştiriyordu.[94]

Bir başka mülahaza, Osmanlı İmparatorluğu tebaası olmayan Müslümanların statüsüydü. Gitgide daha fazla sayıda Müslüman Hıristiyan imparatorlukların hükümranlığı altına girmekteydi; yüzyılın sonunda Hindistan'daki Britanya yönetiminin tebaası olan ya da Hollanda, Fransa ya da Rus egemenliği altında yaşayan Müslümanların sayısı çok daha fazlaydı. Bunlar "ecnebi Müslüman" başlığı altında toplanacaktı. Bu önlem gerekli görülmüştü, çünkü yabancı güçlerin Müslüman tebaasının potansiyel beşinci kol olarak harekete geçip, mübarek Hicaz toprağına sızmasından korkuluyordu.[95]

Din yine de tâbiyet meselesinde bir etmen olmayı sürdürdü. Eski tâbi halklarla ilgili arşiv kayıtlarında beliren birçok vakada, din ile tâbiyetin bir araya getirildiğini görüyoruz. Kosova Vilayeti böyle bir vakayı 14 Ocak 1864'te bildiriyordu. Hırsızlık ve cinayet suçuyla aranan Milan Rakoviç adında biri Sırbistan'dan kaçmıştı. Osmanlı askeri yetkililerince tutuklanmış, Senice'ye gönderilmişti. Sırp elçiliği iadesini talep ediyordu. İade edilirse mutlaka asılacağını söyleyen Rakoviç ihtida etmiş, Mehmed adını almıştı.[96] Sırp elçiliği iade edilmesinde ısrar edince, onlara 1891 yılında Dramalı Ali bin İbrahim adlı birinin Osmanlı ordusundan firar edip Sırp tarafına geçtiği söylendi. Osmanlılar bu adamın iadesini isteyince, onlara İbrahim'in Hıristiyan olduğu, dolayısıyla geri veril-

94 *Düstur* I, 1. Tertip, 1289 (1872), 16-18. Kanunnamenin burada ele aldığımız konuyla özellikle ilgili kısmı, bir "ecnebi"nin Osmanlı İmparatorluğu'nda beş yıl ikamet ettikten sonra Osmanlı tâbiyeti için başvurmasına izin veren 3. Madde; Osmanlı Devleti'nin "istisnai vaka" olarak kabul ettiği ve Osmanlı tâbiyetine kabul etmeyi uygun gördüğü ecnebiler için bu koşuldan feragat edebileceğini belirten 4. Madde; ve 9. Maddedir.

95 Deringil, *The Well-Protected Domains*, 2. Bölüm.

96 BOA DH.MKT 71/14, 1 Kânun-ı Sani 1310 / 14 Ocak 1894, Kosova Valisi Hacı Mehmed Hafız'dan Dahiliye Nezareti'ne, Kosova Vilayeti Kalemi, no. 373.

meyeceği bildirilmişti. Bu durum emsal teşkil ettiğinden Milan/Mehmed iade edilemezdi. Bir yıl sonra mesele hâlâ çözüme kovuşamamıştı, zira Sırp elçiliği antlaşma koşullarının siyasi suçlulara değil, sadece adi suçlulara teşmil ettiğini iddia ediyordu. Rakoviç firari olduğuna göre, bu siyasi bir suçtu. Ali bin İbrahim'le ilgili bir vakayı da hatırlamıyorlardı.[97] Burada, Sırbistan'la suçluların iadesi antlaşmasının bir maddesinde eğer firariler yerine göre Hıristiyan ya da Müslüman olmuşlarsa iade edilmeyecekleri koşulunun yer almış olabileceğine değinmeliyiz. Unutmamalı ki, 1849'da Macar sığınmacıları kurtaran bu gibi antlaşma koşullarıydı.

Heyet-i Vükela 13 Haziran 1901'de benzer bir vakayı tartıştı. Oltu'daki Altıncı Kazak Alayı'ndan Comzu adlı, hırsızlık suçuyla aranan bir Rus askeri sınırı geçip Erzurum Vilayeti'ne sığınmış, ihtida etmişti. Rus yetkililer firar eden ve Ruslarca Oltu'da tutulan Ömer adlı bir Osmanlı askerine karşılık Comzu'nun iadesi için pazarlık ediyordu. Heyet-i Vükela, diğer tarafın dinine dönmüş kişilerin iadeden muaf tutulmasına dair antlaşma maddelerinin açık olduğunda hemfikirdi. Ancak, Ömer'in Hıristiyan olduğuna dair bir işaret yoktu. Nazırlar bu nedenle Ömer'in Rusya'dan iade edilebileceği sonucuna vardılar. Oysa Comzu, korkudan ihtida etmiş olsa bile, sonuçta ihtida etmişti, dolayısıyla iade koşulundan muaftı.[98]

Altıncı Kazak Alayı'nın askerleri İslâm'a merak salmışa benziyor. 6 Haziran 1903'te, bu alaydan üç askerin Osmanlı tarafına geçtiği ve mühtedi olduklarını beyan ettikleri bildirilmişti. Osmanlı Hariciye Nezareti St. Petersburg'daki elçisine Rus hükümetini durumdan haberdar etmesi talimatı-

97 *A.g.b.*, 8 Safer 1313 / 31 Temmuz 1895, Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

98 BOA MV 102/52, 25 Safer 1319 / 13 Haziran 1901, Heyet-i Vükela toplantısı tutanakları. Bugün Erzurum'un ilçesi olan Oltu, 1877-1878 Savaşı'ndan sonra Rus işgali altındaydı. Bkz. Harita 2.

nı verdi. Ne var ki nazır, bu yeni Müslüman olan Kazaklara güvenilemeyeceğini, zira casusluk yapmak için ihtida etmiş olabileceklerini, dolayısıyla sınırdan uzak bir yerlere gönderilmelerini öğütlemeyi ihmal etmemişti.[99]

Rus-Osmanlı sınırı yüzyılın başında ihtida ve irtidad meseleleri açısından epeyce faal bir yer olmuşa benziyor. Zaptiye Nezareti 26 Mayıs 1907'de aslen Rus tebaası olan ve kısa bir süre önce İstanbul'a gelip İslâmiyet'e geçen Ahmed Tevfik Efendi ile Hasan Raşid Efendi'nin İstanbul'daki Rus konsolosluğunca alıkonulduklarını bildirmişti. İhtidalarından sonra İstanbul'da öğrenci olarak kaydedilen iki gence Osmanlı pasaportu verilmiş, onlar da memleketleri Kazan'ı ziyaret etmek üzere vize almak için konsolosluğa gitmişlerdi. Konsolos ihtidalarını tanımayı reddetmiş, pasaportlarına el koymuş ve iki genci konsolosluğun hapishanesine atmıştı. Bâbıâli'nin protestosu üzerine gençler serbest bırakılmıştı.[100]

Yanya Vilayeti 21 Haziran 1894'te Andon Kasilupanoplu oğlu Yani adlı biri ile karısının sığınma hakkı ve İslâm'a geçme isteğiyle geldiğini bildirmişti. Yanya'daki Yunan konsolosu, tercümanı ve iki silahlı kavas, çiftin kaldığı hana zorla girmiş, adamın karısını konsolosluğa sürüklemeye kalkışmışlardı. Zaptiyeler müdahale etmiş, vali durumdan haberdar edilmişti. Yunan konsolosu mesele hakkında sıkıştırıldığında, söz konusu kişilerin sahte kimlikle dolaştıklarını ve Atina'da 44.000 frank çalma suçuyla arandıklarını iddia etti. Hem çift hem de kaldıkları oda aranmış, hiçbir şey bulunamamıştı.[101] Bu çift pekâlâ aranmaktan kurtulmak için ihtida etmiş olabilir.

---

99 BOA A.MKT.MHM 732/7, 24 Mayıs 1319 / 6 Haziran 1903, Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'dan Bâbıâli'ye.

100 BOA DH.MKT 1170/84, 13 Rebiyülahir 1325 / 26 Mayıs 1907, Zaptiye Nazırından Dahiliye Nazırına.

101 BOA DH.MKT 257/29, 17 Zilhicce 1311 / 21 Haziran 1894, Yanya Vilayeti kaleminden (no. 79) Dahiliye Nezareti'ne, imza Vali El-Hac Zeki.

20. yüzyıl başı Zaptiye Nezareti kayıtlarında birçok kuşkulu ihtida vakası yer alır. 5 Mart 1905'te Andon Diragic adında birinin Macar ordusundan firar edip ihtida ettiği, Osmanlı ordusunda hizmet etmek istediği bildirilmişti. Adam Ankara Vilayeti zaptiyesine tayin edilmişti.[102]

Macaristan'dan gelip ihtida edenlerin sayısı başka ülkelerden gelip İslâm'ı seçenlerden epeyce fazladır. Zaptiye Nezareti 15 Mart 1906'da geçen yıl İstanbul'a öğrenim görmeye gelen bir öğrencinin ihtida edip Fuad Eminüddin adını aldığını bildirmişti. Gizlice gözetim altında tutulacak olan[103] Eminüddin aslında Jorj Misaros Leon'du. Budapeşte'de şarkiyatçılığın merkezi olan Asya Birliği (*Association Asiatique*) üyesiydi ve bizzat Arminius Vambery'nin kaleme aldığı bir tavsiye mektubuyla gelmiş, 3 Aralık 1905'te ihtida etmişti. Viyana'daki Osmanlı elçiliğinden geçmişinin araştırılması istenmişti.[104]

Osmanlı zaptiyesi şüpheli mühtedileri gözetlemekten başını kaşıyacak vakit bulamıyordu.[105] Rus Manuel Nayilev 1909 sonunda Bosna'dan kaçıp Kosova'daki Taşluca'ya gelmişti. Nayilev iki yıl önce Bulgaristan'da ihtida ettiğini söylüyor, ihtidasının resmen tanınmasını ve Osmanlı tâbiyetine geçmeyi istiyordu. Kosova'daki yetkililer onu Selanik valisine devretmişti; şimdi orada sorgulanıyordu. Nayilev esrarengiz bir adama benziyor; söylentilere göre karanlık bir

102 BOA ZB 338/61, 20 Şubat 1321 / 5 Mart 1905, Zaptiye Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne. Dokuz ay sonra zaptiye eşliğinde Edirne'ye götürüldüğü bildirilmişti. ZB 379/84, 16 Kanun-ı Evvel 1321 / 29 Aralık 1905.

103 BOA ZB 379/6, 2 Mart 1322 / 15 Mart 1906, Zaptiye Nezareti, tezkere. Birkaç ay sonra zaptiye Eminüddin'in yanına başka bir Macar öğrenci olan Zoltan Mandos'un geldiğini bildirdi. Gözetleyenler, bu iki gencin ders çalışmaktan başka bir şeyle ilgilenmediğini yazıyordu.

104 BOA ZB 338/72, 2 Mart 1322 / 15 Mart 1906, Zaptiye Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne.

105 Zaptiye Nezareti (BOA Zaptiye [ZB]) ve Dahiliye Emniyet-i Umumiye (BOA DH.EUM) arşivlerinde gerçekten yukarıdaki gibi yüzlerce vaka vardır.

geçmişi vardı ve eskiden Selanik'te bir suç işlediğinden kuşkulanılıyordu. Dolayısıyla vali daha geniş bir soruşturma yapılması için ihtida merasimini ertelemiş, Nayilev'i mevcutlu olarak İstanbul'a göndermişti.[106] Nayilev sorgusunda kırk dört yaşında olduğunu, doğum yeri olan Virhofka'da bir dükkânda çıraklık yaptığını, hemen hemen on yıldır ihtida etmeyi düşündüğünü söyledi. Rusya'dan Port Said'e gelmiş, oradaki Rus konsolosluğundan pasaport almış, Bosna yoluyla Taşluca'ya varmıştı. Bütün istediği Müslüman ve Osmanlı tebaası olmaktı. Selanik ve Üsküdar'daki soruşturmalarda geçmişinde suç işlediğine dair kanıt bulunamayınca serbest bırakılmış ve resmi ihtida talebi Adliye ve Mezahib Nezareti'ne gönderilmişti.[107]

Görünürde bir sebep olmadan ihtida edenlere aşırı bir kuşkuyla bakılıyor, bu kişiler ince ince soruşturuluyordu. Bazen deli olmadıklarını ispat etmeleri bile gerekiyordu. 1910 zaptiye kayıtlarına geçen Yunan tebaası Kaliyaris'in de başına gelmişti bu. Kaliyaris bimarhaneye gönderilmiş, akıl hastalığı belirtileri gösterip göstermediğini anlamak üzere akıl bozuklukları uzmanlarınca "gece gündüz" gözlenmişti.[108]

Görünürde bir sebebi olmadan ihtida edenlerin bir başka örneği de Josef Ishmael adındaki, mühtedi olduğunu iddia eden ve Yusuf Reşid adını almış olan bir Almandı. Yusuf kendisine "istisnaen" Osmanlı tâbiyeti verilmesini talep ediyordu. Zaptiyenin soruşturma raporunda Yusuf'un davranışlarında o ana kadar herhangi bir istenmeyen durum gö-

106 BOA DH.EUM. THR 25/4, 19 Kanun-ı Evvel 1325 / 31 Aralık 1909, Selanik valisinden İstanbul Zaptiye Müdüriyetine.

107 *A.g.b.*, 6 Kanun-ı Sani 1325 / 19 Ocak 1910, Zaptiye Müdüriyetinde "Manuel" imzalı yeminli ifade, ekinde Zaptiye müdüriyetinin Adliye ve Mezahib Nezareti'ne gönderdiği nihai rapor.

108 BOA DH.EUM. THR 38/53, 14 Haziran 1326 / 27 Haziran 1910, Zaptiye Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne.

rülmediği bildirilmişti; rapora göre Yusuf'un ihtidası Adliye Nezareti'nce kayıt altına alınmıştı alınmasına, yine de mesleki hayatında Alman adını kullanmayı sürdürdüğü görmezden gelinemezdi. Başka bir mahalleye taşındığı da rapor edilerek kesin adresi verilmişti.[109]

TÂBİYETİN TANIMI VE TASVİRİ

Bâbıâli 19. yüzyılın sonuna doğru tâbiyet ile din arasındaki ilişkiyi karşılaştırmalı temelde düşünmeye başladı ve başka devletlerdeki uygulamaları öğrenmeye çalıştı. 3 Mart 1888'de Roma'daki Osmanlı elçisi Fotiades Paşa'dan, İslâmiyet'i kabul ettikleri takdirde İtalyan tebaasının vatandaşlıklarını kaybedip etmediklerini araştırması istendi. Fotiades cevabında kaybetmediklerini bildiriyordu.[110]

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın ilk on yılında çalkalanan bir Avrupa'nın döküntüleri gitgide artan sayılarla Osmanlı topraklarına sökün ettiğinde, Osmanlı yetkilileri Osmanlı tâbiyeti vermeye sınır koymaya karar verdiler. Şurayı Devlet 19 Mart 1912'de tâbiyet meselesine dair bir tezkere hazırladı. Ecnebilerin Osmanlı tâbiyetine başvurmak için kendi ülkelerinden izin almak zorunda olmadıkları belirlenmişti. Şura-yı Devlet 18 Ocak 1894'te yürürlüğe soktuğu bir nizamnameye atıf yapıyordu; buna göre, Tâbiyet Kanunnamesi'nin şartlarını yerine getiremeyen ecnebiler bile Müslüman olabilirler, İstanbul'da Dahiliye Nezareti'ne ya da diğer vilayetlerin yetkililerine başvurabilirler, bu durumda onlara Müslüman olduklarına dair Osmanlı kimlik cüzdanı verilir, ancak tam bir Osmanlı tebaası olarak kabul edilmezler-

109 BOA DH.ID 61-1/63, 17 Kanun-ı Sani 1330 / 30 Ocak 1914, İstanbul Zaptiye Umum Müdürlüğünden (no. 12394) Dahiliye Nezareti'ne.

110 BOA HR.MTV 568/36, 3 Mart 1888, Hariciye Nazırı Said Paşa'dan İtalya'daki Osmanlı elçisi Fotiades Paşa'ya. Bu referans için Sinan Kuneralp'e teşekkür ederim.

di. Osmanlı hükümeti bir adım daha atarak ihtida etmekle otomatik olarak Osmanlı tâbiyetine geçme hakkının elde edilemeyeceğini açık seçik ilan etmişti. Varılan karara göre, her vaka kendi içinde değerlendirilecek ve Tâbiyet Kanunnamesi'ne göre karara bağlanacaktı. Bu kararın nedeni açıkça belirtiliyordu:

> Bazı ecanibin memaliki ecnebiyyede ika eyledikleri ceraimden tolayı mücazatı kanuniyeden tahlis-i nefs etmek yahud bir suretle cer'i menfaat eylemek gibi Memalik-i Şahane'ye iltica ve din-i İslâm'ı kabul ettikden sonra tabiyet-i Osmaniyeyi iktisab ve Hükümet-i Osmaniyenin himayesini istida ve bazen bu yüzden hükümeti müşkil mevkiye ilka etmekde olduklarından ... ihtidanın her halde tebdili tabiyete sebebi münferid ad olunmaması.
>
> [İşledikleri suçlardan dolayı cezalandırılmaktan kurtulmak veya herhangi bir başka menfaat sağlamak gibi amaçlarla Osmanlı Devleti'ne iltica ve İslâm'ı kabul ettikten sonra Osmanlı himayesini istida eden (bu gibilerin) devleti zor durumda bıraktıkları için ihtidanın Osmanlı tebasına geçiş için yeterli sebeb olmaması.][111]

Bir yıl sonra bu durum bir irade-i seniyye ile teyit edildi.[112]

Tâbiyet konusunda sık sık önümüze çıkan kilit meselelerden biri, Osmanlı tâbiyetinden çıkan ya da tâbiyetlerini kaybedenlerin mülkleri meselesiydi. 28 Aralık 1881 tarihli bir Şura-yı Devlet tezkeresindeki ayrıntılı tartışma iki tip vakayla ilgilidir: Kendi rızasıyla ve devletin onayıyla Osmanlı tâbiyetinden vazgeçenler ve resmi onay almadan tâbiyetlerinden vazgeçenler. İkinciler birer çıban başı oluşturmuşlardı. Şura-

111 BOA. DH.HMŞ 13/48, 10 Rebiyülahir 1331 / 19 Mart 1912, Bâbıâli Hukuk Müşavirleri Dairesi, Şura-yı Devlet-i Tanzimat tezkeresi.

112 İrade Dahiliye (DH.ID) 116/60, 17 Mart 1329 / 26 Mart 1913, Dahiliye Nezareti'nden sirküler taslağı.

yı Devlet Bâbıâli Hukuk Müşavirleri Dairesi'nden uzmanlar ile İslâmî mülkiyet hukuku uzmanı ulemayı bir araya getirdi.[113] Tartışmanın özü son derece ilginçtir, çünkü normatif/pozitivist, milli hukuk standartları ile Şeriat'ın emirleri arasındaki çatışmayı yansıtır. Osmanlı tâbiyetini resmi onay almadan terk edenlerle ilgili Osmanlı Tâbiyet Kanunu, bu durumu tanımıyor, bu kişiler hâlâ Osmanlı tebaası sayılıyorlardı. Ama devlet isterse tâbiyetlerini hükümsüz kılabilir ve Osmanlı topraklarına girmelerini yasaklayabilirdi. Üstelik, malları mülkleri ister ecnebi, ister Osmanlı tebaası olsunlar çocuklarının ya da ebeveynlerinin üstüne geçirilemezdi; bu mal mülk "mahlûl" (mirasçısı olmayan, hazineye kalan) sayılır, el konulurdu. İşte burada, devletin uzmanları ile ulema arasında ilginç bir ayrılık çıkmıştı. Ulemaya göre, tâbiyeti iptal edilmiş kişi "fevt eylemiş" (ölmüş) sayıldığından, "akarat-ı memluke", yani mülklerin gelirleri Şeriate göre Osmanlı tebaası olan mirasçılara kalabilirdi. Ulemanın en üst rütbelilerinden Sadr-ı Rumeli Seyfeddin Efendi görüşlerini bildirmeye davet edildi. Bu değerli âlime göre, tâbiyetini kaybetmiş bir kişinin elindeki "arazi-i emiriyye"ye el konulması kabul edilebilirse de, özel mülkiyetten elde edilen gelirler mirasçıya kalır, dolayısıyla Şeriate göre bunlara el konulamazdı.[114] Çıkan tartışmada şuranın laik kanadı galebe çaldı, kanunun "tebdil-i tâbiyet edenler hakkında bir nevi mücazat olmak lazım geleceği"ni (bir tür cezalandırmanın gerekeceği), tâbiyet değiştirmeyi önlemek için çıkarıldığını açıkça beyan ettiler; dolayısıyla onay almadan Osmanlı tâbiyetini terk edenlerin mallarına, mirasçıları olsa bile, el konulacaktı.[115]

113 BOA Y.A RES 19/24, 25 Muharrem 1299 / 28 Aralık 1881, Şura-yı Devlet tezkeresi.

114 *A.g.b.*, Sadr-ı Rumeli, Şeyhülislâmdan sonraki en yüksek kadılık makamıydı. Bu rütbedeki kadılar genellikle şeyhülislâm olurdu. Bu bilgi için Cem Behar'a teşekkür ederim.

115 *A.g.b.*

Dokuz yıl kadar sonra, aynı konular Osmanlı devlet erkanının en yüksek kademelerinde hâlâ tartışılmaktaydı. Heyet-i Vükela'nın 4 Haziran 1890 tarihli bir tutanağında, müzakere edilen konular arasında şunların da bulunduğu görülüyor: "Osmanlı tebaası olan ama bir ecnebiyle evlenen kadının mülkleri ne olur? Onay alarak Osmanlı tâbiyetinden çıkan birinin malı mülkü mirasçılarına kalır mı? Osmanlı tebaası olarak ölen birinin malı mülkü ecnebi mirasçılarına kalır mı?" Bütün bu meseleler Şura-yı Devlet'e aktarılmıştı.[116]

Tâbiyet, tâbiyet elde etme ve kaybetme meselelerinin uluslararası siyasi konjonktürdeki değişikliklerle yakından bağlantılı olması son derece mümkündür. Özellikle 1890'ların ortalarında Ermeni krizi başgösterdiğinde, yabancı güçlerin Osmanlı tebaasını koruması konusu kritik bir mesele halini almıştı. 29 Ocak 1894'te Yıldız Sarayı'ndan hiç kimsenin bir irade-i hümayunla verilen izin olmaksızın Osmanlı tâbiyetinden çıkmasına cevaz verilemeyeceği açıkça bildirildi. Bu durum gazetelerde de ilan edilecekti. Tezkerede kanunlardaki muğlaklığın ".....Ermenilerce sui-istimal edildiği." açıkça belirtiliyordu.[117]

Yüzyıl sonuna gelindiğinde resmi kimlik meselesi gitgide önem kazandı. Özellikle yüksek kilise makamlarına resmi tayin konularında Osmanlı tâbiyetinde olmak öncelikli koşul oldu. Heyet-i Vükela 13 Temmuz 1895'te Antakya Rum Ortodoks Patrikliğine Yerasimos Efendi'nin tayinini tartıştı. Bu tayinin uygun olup olmadığında bir tereddüt yaşanmıştı, çünkü Yerasimos Efendi Yunanistan'da doğmuştu, babası hâlâ orada yaşıyordu. Soruşturma sonunda heyete bunun doğru olduğu, ama adayın yedi sekiz yaşlarından beri Ku-

116 BOA MV 10/44, 22 Mayıs 1306 / 4 Haziran 1890.

117 BOA İrade Hususi 56, 21 Receb 1311 / 29 Ocak 1894, Yıldız Sarayı Mabeyn-i Hümayun, Mabeyn Başkâtibi Süreyya Paşa.

düs Patrikhanesi yönetim bölgesinde yaşamakta olduğu bilgisi verildi. Gerçekten de, orada metropolitliğe yükselmiş, Kudüs Patrikhanesi vekili olarak İstanbul'da hizmet vermişti. Sonunda, babası Yunan tebaası olsa bile, adayın Osmanlı tebaası, dedesinin de Osmanlı tebaası olduğu, dolayısıyla Antakya Patrikliğine tayinine bir sakınca olmadığı kararına varıldı.[118]

19. yüzyılın ikinci yarısına kadar doğum, ölüm ve evliliklerin ya da göçlerin sistematik kaydının tutulmadığını unutmamak önemlidir. 19. yüzyılın ilk nüfus sayımı 1831'de yapılmıştı ve epeyce rastgele, düzensizdi. İlk Sicil-i Nüfus Nizamnamesi 1878'de hazırlandı. Böylece, bu kitabın bölümlerinde sık sık sözü edilen sicil-i nüfus (daimi nüfus kayıtları) ortaya çıktı. Cem Behar'a göre, "Osmanlı sayımlarının laik çoğulcu tarihinde ilk kez, hesaplama birimi olarak cinsiyetine, yaşına, mesleğine ya da servetine bakılmaksızın birey alındı. Osmanlı Devleti'nin 1840'larda Tanzimat'la çekingence başlayan modernizasyonu böylece istatistik alanında somutlaştı."[119]

Bu istatistikler ilk kez kadınları da kapsıyordu. Ayrıca, 1885 sayımında yine ilk kez, "nüfus tezkeresi" uygulamasına başlanmıştı; nüfus tezkeresi artık alım satım ve ülke içinde geçerli pasaport başvuruları gibi bütün resmi işlemler için zorunlu belgeydi. Nüfus tezkeresini zorunlu kılan nizamname 1903'e kadar düzensizce uygulandı; bu tarihte yeni, daha sıkı bir nizamname çıkarıldı. 1885 sayımının bir başka çarpıcı yanı, Osmanlı nüfusunu ilk kez "millet"lere göre sıralamasıydı. Kategoriler şöyleydi: "Müslümanlar (başka bir etnik tanım verilmemişti), Rum Ortodoks, Erme-

118 BOA MV 4/27, 30 Haziran 1301 / 13 Temmuz 1895. Bugün de aynı koşul yürürlüktedir; 1923 Lozan Antlaşması'na göre, İstanbul'daki Rum Ortodoks Patriği Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak zorundadır.

119 Cem Behar, "Sources pour la demographie historique de l'Empire Ottoman. Les tahrirs (dénombrements) de 1885 et 1907", *Population* 1-2 (1998), s. 161-78.

ni, Bulgar, Katolik, Yahudi, Protestan, Latin, Monofizit, Çingene gayrimüslimler, Ecnebiler ve 'diğerleri'."[120]

20. yüzyılın başında, artık resmi bir devlet görevine başvuracakların geçerli bir Osmanlı nüfus tezkeresi göstermeleri gerekiyordu. Ama kanun yapmakla uygulama arasında uçurum olabiliyordu. Dahiliye Nezareti 5 Temmuz 1903'te memuriyet için başvuranların hâlâ geçerli bir nüfus tezkeresine sahip olmamakla kalmayıp nüfus sayımında kayıt bile olmadıklarından yakınıyordu.[121]

Resmi kimlik hâlâ büyük çapta dinle belirleniyordu, ne var ki dini kimlik artık eskisi kadar değişmez değildi. 28 Ekim 1893'te İdare-i Nüfus Dairesi, 16 Temmuz 1887'de ihtida edip Hüseyin adını almış Yanyalı Aleksi adlı birinin eski adına ve dinine dönmeyi ve kendisine eski adıyla nüfus tezkeresi verilmesini istemekte olduğunu bildirmişti. Aynı konumda olan bir de "Ermeni" (adı verilmemişti) olduğu ekleniyordu.[122] Açık ki, 1893'te dini kimliğin değiştirilmesi sıradan bir vaka haline gelmişti.

Dahiliye Nezareti 6 Mayıs 1894'te Suriye vilayetinde bazı Rum Ortodoksların Katolik olduklarını, bir süre sonra Protestanlığı kabul ettiklerini, sonra da Ortodoksluğa döndüklerini bildirmişti. Nezaret bu durumun nüfus kayıtlarında karışıklığa sebep olduğunu belirterek vilayete din değiştiren bütün gayrimüslimlerin nüfus tezkerelerini her yıl kontrol ettirmeleri gerektiğini hatırlatıyordu.[123] Devletin tek mesele

120 Cem Behar, "Qui Compte? Recensements et statistiques demographiques dans l'Empire ottoman, du XVIe au XXe siècle", *Histoire & Mesure* 13.5 (1998), s. 135-146.

121 BOA ZB 18/107, 9 Rebiyülahir 1321 / 5 Temmuz 1903, Dahiliye Nezareti kalemi, Dahiliye Nazırı Mehmed Memduh Paşa'nın imzasıyla.

122 BOA Y.PRK.AZJ (Yıldız Perakende Arzuhal ve Jurnaller) 27/84, 15 Teşrin-i evvel 1309 / 28 Ekim 1893. İdare-i Nüfus Dairesi başvuranların arzularını yerine getirmek üzere herhangi bir harekete geçmediğini de belirtmişti.

123 BOA DH.HMŞ 17/41, 29 Şevval 1311 / 6 Mayıs 1894, Bâbıâli, Dahiliye Nezareti. Suriye ve Lübnan'ın dini kimliğin gayet geçirgen olduğu elbette unutul-

ettiği şeyin bu sürekli din değiştirmelerin kayıtlarda karışıklık yaratması oluşu ilginçtir.

Sicil-i Nüfus Nizamnamesi'nin revizyonu İkinci Mebusan Meclisi'nde (1909-1914) uzun uzun tartışılmıştı. Kritik meselelerden biri, "Yeni Osmanlı nüfus cüzdanlarının içeriği ne olmalı?" idi. Mebus Hamparsum Boyacıyan belgede "milliyet" kategorisinin yer alması gerektiğini söyledi, çünkü Kanun-ı Esasi'nin garanti altına aldığı din özgürlüğüne göre din değiştirilebilirdi, dolayısıyla eğer milliyet dahil edilirse kimlik daha sağlam bir temel üzerine oturtulmuş olacaktı.[124] Bir başka ateşli tartışma, üzerinde etnisitesini gösteren hiçbir işaret olmayan terk edilmiş kimsesiz bir bebek bulunduğunda ne yapılacağı üzerine çıkmıştı. Müslüman mebuslar böyle bir çocuğun otomatik olarak Müslüman kaydedilmesini talep ettiler. Hıristiyan mebuslar buna itiraz etti. Selanik Mebusu Artas Yorgaki şöyle soruyordu: "Böyle bir çocuk hiç Müslüman olmayan bir köyde bulunduğunda ne yapacağız? Çocuğa nasıl Müslüman deriz? Muhtemelen köyden birinin çocuğudur."[125]

SONUÇ

Osmanlı topraklarına göçenlerin sığınma veya çıkar uğruna ihtidalarının hikâyesi, birçoğu asla cevaplandırılamayacak sorularla doludur. Osmanlı topraklarına neden sığın-

---

mamalı. Bkz. Makdisi, *The Artillery of Heaven*, s. 80.

124 Fevzi Demir, "Osmanlı Kimliği Üzerine Osmanlı'nın Son Tartışması: Osmanlı'da Hüviyet Cüzdanı nasıl olmalı?", *Kebikeç* 10 (2000), s. 245-251. Hamparsum Boyacıyan 1890'lardaki Ermeni krizinde Daşnaksutyun'un efsanevi figürüydü. Dolayısıyla "milliyet"ten söz ettiğinde, milliyeti kesinlikle "milliyetçilik" anlamında kullanmıştı. Bkz. bu kitapta Beşinci Bölüm.

125 *A.g.b.*, Sonuçta cüzdanlarda "milliyet" kategorisi kullanılmadı. Sicill-i Nüfus Kanunu 27 Ağustos 1914'te çıkarıldı ve üzerinde önemli değişiklikler yapılmasına rağmen, 5 Haziran 1972'de yeni kanun (no. 1587) çıkarılana kadar yürürlükte kaldı.

dıklarına gelince, bir yazarın yaptığı gibi, "[geldiler] çünkü bu ülkede farklı bir kültür vardı ve Avrupa düşünce akımlarının tamamen dışında kalmıştı"[126] demek, fazla basit olur. Her şey bir yana, gelenler kaldılar, çünkü sağ kalabilmek gibi pratik mülahazaların dışında, İstanbul'da ya da Osmanlı İmparatorluğu'nun başka köşelerinde gördükleri dünya, genel olarak, arkada bıraktıklarından çok da farklı değildi.

Burada, Linda Colley'in çalışmasında yer alan ve 17. ve 18. yüzyılda kendilerini esir eden Hintli, Kuzey Afrikalı ya da Amerikan yerlilerinin karşısında bir bakıma çaresiz kalan esirlerle yapıcı bir karşılaştırmaya gidilebilir.[127] 19. yüzyılın çıkarcı mühtedisi birkaç yönden farklıydı. Birincisi, eğer yukarıda anlatılan Macarlar gibi ülkesine dönüşüne engel olan siyasi ya da başka koşullar yoksa, mühtedi eski dünyası ile yeni ülkesi arasında gidip gelmekte serbestti. Kmetty/İsmail Paşa Osmanlı ve Macar kimliği arasında gidip geliyordu; Ladislas Czaykowski/Sadık Paşa yurdunun bağımsızlığı için çalışmak üzere Polonya'ya dönmüştü. Vambery, ne zaman İstanbul'a gelse "Reşid Efendi" karakterine bürünüveren hakiki bir bukalemundu. Unutmamalı ki, "geçişi" yumuşatmak üzere Vidin'e gönderilen Osmanlı devlet görevlileri mühtedi adaylarına tehlike geçtiğinde isterlerse eski dinlerine dönebileceklerini söylemişlerdi.

İkincisi, 1780'lerde Mysore Sultanı Tipu'nun esirlerinin ya da Kuzey Afrika korsanlarınca esir alınan İngiliz gemicilerin tersine, 19. yüzyılda din değiştiren biri, İslâmiyet'i kabul etmiş olsa bile, ihtida etmeye zorlanmamıştı. Üçüncüsü, iktidar ilişkilerinin ters yüz olduğu tarihi bir konjonktürde "öte tarafa geçmişti"; geldiği dünyayla karşılaştırıldığında,

126 Taner Timur, "Karl Marx ve Johann Bangya, nam-ı diğer Miralay Mehmet Bey", *Tarih ve Toplum* 35, Kasım 1986, s. 14-15.

127 Linda Colley, "Going Native, Telling Tales: Captivity, Collaboration and Empire", *Past and Present*, no. 168, Ağustos 2000, s. 170-93.

zayıf konumda olan onu misafir eden toplum ve devletti. Yine de önceki dönemlerle önemli benzerlikler vardır; en dikkati çekeni, mütevazı ya da orta halli toplumsal kökenden gelenler bile, kendi memleketlerinde asla ulaşamayacakları güçlü konumlara yükselebiliyorlardı. Üstelik, bir kere "öte tarafa geçildiğinde", Osmanlı İmparatorluğu'nda hem daha önceki dönemlerde din değiştirenler hem de 19. yüzyılın çıkarcı mühtedileri, yeni çevrelerinde tamamen uyum sağlayabiliyorlardı.

Kırım Savaşı'nda Osmanlı ordusunun Serdar-ı Ekremi Ömer Lütfi Paşa mütevazı bir aileden gelen bir Hırvat mühtedisiydi. General Bem ihtida eder etmez ferikliğe yükseltilmişti. Onunla birlikte gelenlere de Hıristiyanken hangi rütbedelerse ya ona denk ya da daha üst rütbeler verilmişti. Daha mütevazı bir örnek olarak, eski çeteci Stoyanof/Sadık hem gayet iyi bir maaş alıyordu hem de serkomiserlik gibi yüksek bir rütbeye sahipti. Bir Macar ya da Polonyalı profesyonel asker için, diyelim Osmanlı Sultanına hizmet etmekle Amerikan İç Savaşı'nda Kuzeyli kuvvetlere katılmak arasında pek az fark vardı.[128] Polonyalılara gelince, Osmanlı ordusunda hizmet etmenin, nefret edilen düşman Rusya'ya karşı bir darbe indirme fırsatı gibi ek bir cazibesi vardı.

Osmanlı İmparatorluğu bu "gökten düşen kalifiye kadrolara" çok memnun olmuştu herhalde. Ne var ki, görmüş olduğumuz gibi, ihtidaların da bir hiyerarşisi vardı, alt sınıftan mühtedilere hiç de iyi gözle bakılmıyordu. Yine gördüğümüz gibi, sığınmacıların çoğu yeni yurtlarına bağlanmıştı, ama ay-

128 1860'ta ABD'deki yaklaşık 4.000 Macarın "80 ila 100'ü subay olmak üzere 800 kadarı Kuzey ordusunda hizmet vermişti." Bkz. Eugen Pivany, "Hungarian American Historical Connections", yazarın Budapeşte Macar Bilimler Akademisi'de yabancı üye olarak katılması münasebetiyle (kısmen) okuduğu risale. Macarcadan çeviri, 4 Ekim 1926, yayın tarihi 1927, s. 57, 58. Bu referans için Zolt Banheggy'ye teşekkür ederim. Ayrıca bkz. Vasvary, *Lincoln's Hungarian Heroes*.

nı zamanda, oluşturdukları farklı tabakaya vurulan "ecnebi" ya da "gâvur" damgası esas olarak hiç silinmemişti. Sığınmacı, mühtedi olsa bile, paşalığa yükselse bile, dost sohbetlerinde "gâvur falanca Paşa" diye anılırdı. Ömer Paşa 1843'te Cebel-i Lübnan'da Dürzilere karşı savaşırken Arapça literatürde "al-Nimsawi" yani Avusturyalı diye anılmıştı.[129] Öyleyse bir 19. yüzyıl devşirme sınıfından, bir tür zamane yeniçerisinden söz edebilir miyiz? Osmanlı'nın erken döneminde devşirme sistemi içinde Osmanlı elitine katılmış yüksek rütbeli bir Osmanlı devlet görevlisi ile 19. yüzyılın göçmeni arasındaki fark neydi? Osmanlı elitinin gayrimüslim köken konusundaki görüşlerinin 19. yüzyıla girildiğinde büyük çapta değişmiş olduğu açıktır. Tanzimat döneminin en tanınmış figürlerinden, sadrazamlığa yükselmiş İbrahim Edhem Paşa, Yunanlı bir köle mühtedi olduğunu biraz da acemice saklamıştı; oğlu Halil Edhem babasının Çerkes Müslüman kökenden geldiğine dair gerçek olmayan bir hikâye anlatırdı. Neden böyle bir zorunluluk hissetmişti? Edhem Eldem'e göre, Edhem Paşa'nın istisnai bir vaka olması, modernite, modern kimlik ve vatandaşlığın [norm haline gelip] onu anakronik bir istisna haline getirmiş olması mümkündür.[130]

Bu kişiler benimsedikleri ülkeyi ve birden dindaş ve yurttaşları olan halkı nasıl görüyorlardı? Açık ki, bu göçmenlerin kendi içlerinde son derece farklı, gerçek aristokratlardan mütevazı köylü ve teknisyenlere kadar uzanan bir yelpazede olduğu göz önüne alındığında, her birinin ayrı ele alınması gerekiyor. Ucu açık bir diğer soru ise şudur: İnsan bir kimliği ne kadar "benimser"?

Osmanlı İmparatorluğu'nu dürüstçe eleştirdiği için bası-

129 Ussama Maksidi'yle özel konuşma.

130 Edhem Eldem, "İbrahim Edhem Paşa Rum muydu?", *Toplumsal Tarih* 16, Ekim 2010, s. 2-12. Edhem Paşa Yunan Bağımsızlık Savaşı (1821) sırasında Osmanlı güçlerinin cezalandırma amacıyla Sakız Adası'na yaptığı baskında esir alınan binlerce kişiden biriydi.

nın saldırısına uğrayan Polonyalı mühtedi İsa Saharin (Prusski) aynı dürüstlükle cevap vermişti:

> Polonya anam, Türkiye üvey anamdır. Anam yaşama dönene kadar hedefim benimsediğim ülkenin yararına çalışmaktır. Bu nedenle, bir Müslüman olarak istediğim her konuda görüşlerimi belirtmeye hakkım var. Burada gördüğüm iyi şeyleri övmek, kötü şeyleri eleştirmek hakkımdır. Amacım bu ülkenin iyiliğini her zaman istemek ve bütün güçlükleri yenmek üzere çalışmaktır.[131]

Kimileri iki kimliği uzlaştırmayı seçmişti; örneğin Mustafa Celaleddin Paşa "Türko-Aryanizm" teorisi aracılığıyla benimsediği ülke ile içine doğduğu kültürün aslında birbirine yabancı olmadığını göstermeye çalışmıştı.[132] Sadık Paşa gibi örneklere gelince, aileleri Hıristiyan kaldığına göre, bütün ibadetlerini yerine getiren birer Müslüman oldukları son derece kuşkuludur. Kimileri ise baştan aşağı Osmanlı olmuş, hatta, Alfred/Ahmet Rüstem gibi militan Türk milliyetçisi olacak kadar Türkleşmişlerdi. Örneğin Hasan Enver Celaleddin Paşa babasının çalışmalarını sürdürmüş, onun notlarına dayanarak makaleler yazmış, bu yazılar Türkçülük ideolojisinin daha sonraki savunucularına esin vermişti.[133] Enver Celaleddin bir anlamda babasının sözlerini yankılıyor, Türkler ile Çinliler arasında ırki bir ilişki olmadığını, Türklerin Avrupalılar gibi beyaz aryan ırka mensub olduğunu, üstelik "Türk ırkı beyaz ırkların en eskilerinden biri" olduğunu savunmuştur.[134]

---

131 Latka, "Polonya Mültecileri", s. 53.

132 *A.g.e.*, s. 54. Latka iki yıl bir ruhban okuluna gittiğine işaret eder; bu okulda standart Katolik Hıristiyan uygarlığına büyük bir tehdit oluşturan "Türk" imgesine maruz kalmış olmalıdır.

133 "Türkçülüğün Tarihinden. Hasan Enver Celaleddin Paşa'nın Edebiyat-ı Umumiyye Mecmuası Yazıları", *Tarih ve Toplum* 2, Ocak 1984, s. 15, 18.

134 Enver Celalettin Paşa, 'Türklerin Aslı", *Edebiyat-ı Umumiyye Mecmuası*, no. 31, 2 Haziran 1917. *Tarih ve Toplum* 7'de yeniden basılmıştır (no. 1, Ocak 1984).

Belki de en zor soru, göçmenlerin ihtida ederken *samimi* olup olmadıklarıdır. Murad Paşa (Bem) sünnet olmuştu. İsmail Paşa (Kmetty) gibileri İslâmî kişiliklerine hayatı kolaylaştırsın diye bürünürlerdi. Çetecilikten zaptiyeliğe terfi eden Stoyanof gibi Türk-Avrupa kültür ortamlarının kesiştiği noktalarda faaliyet gösteren maceracılarsa, İslâm'ı ve Osmanlı tâbiyetini fırsatçılıkla elde ettikleri kariyerlerinde ilerlemek için kullandılar.

Burada kullanılan modern Türkçe kaynakların herhangi bir biçimde ihtidaların samimiyeti konusunu ele almamaları belirli bir zihniyete işaret ediyor. Yayınlanmış modern kaynaklar bile mühtedinin Müslümanlığını görünüşe göre ele alıyor, İsmail Paşa'nın Londra'da Kmetty olup Türkiye'ye döndüğünde İsmail Paşa kimliğine bürünmesinde bir tuhaflık olmadığını varsayıyorlarsa, bu da bir göstergedir. Macar ve Polonyalı mühtedileri ele alan modern Türkçe kaynakların hiçbiri ihtidaların göstermelik olma ihtimaline bile değinmiyor. Modern kaynaklar ele aldıkları kişilerle aynı zihniyete sahip; onlara göre, şu ya da bu paşanın Müslüman olma koşullarını yerine getiriyormuş gibi yapmaları yeterli.[135]

Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunda, tâbiyet ile din arasındaki ilişki siyasi konjonktürün iniş çıkışlarını izledi. Macar ve Polonyalı sığınmacıları, insanı anında sultan/halifenin tebaası yapan kadim ihtida uygulaması ile ihtida sayesinde iade maddesinden muaf kaldıkları ikili antlaşmaların bir araya gelişi kurtarmıştı. Yüzyıl ilerledikçe, Tanzimat Devleti tâbiyet meselesini uluslararası hukukta eşdeğeri olan bir temelde düzenleme ihtiyacı duydu; bu nedenle 1869 Tâbiyet Kanunu'nu çıkardı. Ancak, İslâmiyet'i kabul etmek Osmanlı tâbiyetini garantiye almasa da kolaylaştırıyor, bu yüzden birçok kuşkulu kişi Osmanlı topraklarına sığınıyordu.

135 Nazır, *Osmanlı'ya Sığınanlar*, s. 81-87. Son yayınlanan bu önemli çalışmada, yazar herhangi bir biçimde ihtidanın samimi olup olmadığını ele almıyor.

"Ecnebi Müslüman" kategorisi de artık İslâm'ın Osmanlı tebaalığının yeterli koşulu olmadığını gösteriyordu. Son olarak, tam da Osmanlı İmparatorluğu sonunu getirecek savaşa dalmak üzereyken din ile tâbiyet arasındaki bağı resmen koparmıştı.

Ne var ki, burada değinilen ihtidaların hiçbiri, son derece kuşkulu olanları bile reddedilmemişti. Değinilen bütün vakalarda Şeriatın hükmü geçerliydi; bu hüküm daima İslâmiyet'i kabul etmek istediğini beyan eden erkek ya da kadının dine kabul edilmeye hakkı olduğu şeklinde yorumlanmıştı. Belçika Kongo'sundaki Osmanlı misyoner faaliyetlerinin çığırtkanı olan Belçikalı gibi açıkça kuşkulu birine bile sahte bir gazetecinin ötesinde davranılmıştı; Rus generalinin hovarda oğlu hemen kovalanmamıştı; birdenbire İslâmiyet'e bayılan Kazaklar da kabul görmüştü. Bunlar gibi ne oldukları ve sadakatleri kuşkulu kişiler zaptiye yapılmıştı. Bu bölümde tartışılan ihtidaların hiçbirinde, kesinlikle düzmece olsalar bile, yekten reddedildiklerine dair bir belirti yoktur. Bu, bir sonraki bölümde göreceğimiz Ermeni mühtedilere yapılan muamelenin tam zıddıdır; bu çaresiz insanlar ihtidalarının kabul edilmesi için her şeyi göze almışlardı.

BEŞİNCİ BÖLÜM

CANINI KURTARMAK İÇİN İHTİDA
Anadolu'da Ermenilerin Kitlesel İhtidası (1895-1897)

> Küçük Asya gerçekten de Türkiye'nin, gerçek Türkiye'nin gövdesidir.
>
> – LEON TROÇKİ[1]

> Birisi hakkında vehme kapılmaya görsün, o kişiyi hiçbir sadakat isbatı kurtaramazdı. En sadık hizmetkârı dahi en küçük şüphe belirtisinde, velev ki hayal mahsülü olsun, acımasızca harcardı. Abdülhamit düşmanı belliğini yok edene kadar peşini bırakmazdı.
>
> – COLMAR VON DER GOLTZ[2]

TANZİMAT DEVLETİ'NİN SONU

Tanzimat Devleti Sultan II. Abdülhamid'in saltanat döneminde (h. 1876-1909) sona erdi. Bu "Tanzimat deneyi" denebilecek sürecin başarısızlığa uğramasının başlı-

1 Bu bölümün bir önceki versiyonu makale olarak yayınlandı: "'The Armenian Question is Finally Closed': Mass Conversions of Armenians during the Hamidian Massacres of 1895-1896", *Comparative Studies in Society and History* 51, Nisan 2009, s. 344-371. 1915 Ermeni soykırımının hâlâ son derece canlı bir siyasi mesele ve bu konuda sürekli yayınlanan bir literatür olmasına rağmen, şaşırtıcı biçimde, 1890'lardaki katliamlara fazla değinilmemiştir. 1915 ihtidalarını, bu konuda bir monografi yazmaya niyetim olduğundan, özellikle dışarıda bıraktım.

Leon Trotsky, *The War Correspondence of Leon Trotsky: The Balkan Wars 1912-13*, New York, 1993, s. 240 [*Balkan Savaşları*, çev. Tansel Güney, İstanbul, 1995].

2 Margaret Lavinia Anderson, "A Responsibility to protest? The public, the Powers and the Armenians in the era of Abdülhamit II", *Journal of Genocide Research* 17.3 (2015), s. 229-283.

ca nedenleri ulusçu ayrılıkçı akımların başarısı, statükoyu değiştirmek istemeyen Müslümanların direnci ile gayrimüslimlerin çıkarlarının çelişkileri, halkın ve yerel iktidar odaklarının doğrudan ve etkin yönetime direncini saymak gerekir.[3]

Gizli Hıristiyanların kitlesel olarak su yüzüne çıkması ihtimalinden ürkse de, hatta çeşitli sınıflardan, bazıları gayet kuşkulu tipler olan Hıristiyanların göstermelik ihtidalarını kabul etse de, hâlâ gayrimüslimleri projesine katmaya çabalayan Tanzimat Devleti'nin tersine Hamidi dönemde gayrimüslimlere karşı çok farklı bir politika izlenecekti. Bunun en iyi göstergelerinden biri 1890'lardaki Ermeni kırımları sırasında görülen kitlesel ihtidaların Osmanlı ihtida politikalarında temel bir değişikliği yansıtmalarıdır. Canlarını kurtarmak için ihtida eden Ermeniler gerçek birer Müslüman olarak kabul edilmiyordu; sultan ve hükümeti bu kişilerin potansiyel bir beşinci kol oluşturacaklarından ya da yabancı güçlerin temsilcilerine zorla ihtida ettirildiklerini söyleyeceklerinden korkuyordu.

Tanzimat Devleti döneminde başlanan altyapı, eğitim ve bürokrasinin modernleştirilmesiyle ilgi reformlar sürüyor olsa da, Hamid çağının esas yapısı çok farklı olacaktı. Bu, devletin Müslüman ve reaya tebaasına vaatlerde bulunduğu bir dönem değildi artık. Balkanlar'daki Hıristiyan nüfusun büyük bölümünü kaybettikten sonra, Hamid rejimi tek güvenilir unsur olarak gördüğü Müslümanlara sığındı.[4] Meclis lağvedildi, Kanun-ı Esasi askıya alındı, Midhat Paşa ön-

3 Halkın direnci konusunda bkz. Ahmet Uzun, *Tanzimat ve Sosyal Direnişler*. Merkez ve çevre meselesi için bkz. Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus* 39 (1972), s. 169-190 ["Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* İstanbul, 1990].

4 Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies* 9 (1973), s. 130-55.

ce sürgüne gönderildi, daha sonra idam edildi.[5] 1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı'nın felaketle sonuçlanmasından ve Balkanlar'da kalan en değerli Osmanlı topraklarının büyük bölümünün kaybından sonra, sultan ve maiyeti son kale olan Anadolu'nun da aynı şekilde kaybedileceğinden korkuyordu. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ermeni nüfus özerklik isteyen son Hıristiyan topluluktu.[6] 19. yüzyılın sonunda Ermeni devrimci örgütlerinin, Daşnaksutyun ve Hınçakyan'ın kuruluşundan sonra, "ihtilalci komita" denen bu örgütler Balkanlar'daki eylem modelini bilerek taklit etmeye girişti-ler. Yunan, Karadağlı, Sırp ve Bulgar komitacıları rol modeli olarak benimsediler. İhtilalci ajitasyon yabancı müdahaleye ve daha sonra bir özerk ya da bağımsız Ermenistan'ın doğuşuna yol açacaktı. İlk kez Ermenice kaynakları kullanarak Ermeni Devrimci Federasyonu (EDF) oluşumunu inceleyen Afşin Burak Umar, fedai çetelerinin oluşmasına ışık tutmaktadır.[7] Vahan Dadriyan'ın sözleri tamamen doğrudur: "Ermeni Sorunu Doğu Sorunu'nun bir uzantısı haline gelmişti; Türk-Ermeni ihtilafı bu potanın ayrılmaz parçası, yani imparatorluğun idamesi için bir sınama vakası olmuştu."[8] O sı-

---

5 İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Taif Mahkûmları*, Ankara, 1985. Midhat Paşa'nın Taif zindanına atılması ve ölüm nedeni konusu epeyce tartışmalıdır. Sultanın buyruğuyla öldürüldüğü hemen hemen kesin olmakla birlikte, şeyhülislâm idamı konusunda fetva vermemiş ve bugüne kadar öldürülmesine dair resmi bir emre rastlanmamıştır.

6 Ermeni Sorunu konusundaki literatür çok geniştir. Bu sorun hakkındaki son önemli çalışmalardan birkaç örnek şöyledir: Taner Akçam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, New York, 2006; Raymond Kevorkian, *Le Genocide des Armeniens*, Paris, 2006; çev. Ayşen Taşkent Ekmekçi, Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, İstanbul, 2008.

7 Bkz. Louise Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement: The Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century*, Berkeley, Los Angeles, ve Londra, 1975, s. 94; Afşin Burak Umar, *Ermeni Devrimci Federasyonu (Taşnaksutyun) Kısa tarihi 1890-1915*, İstanbul, 2014. Bu çalışma birçok bakımdan bir "ilk"tir.

8 Vahakn Dadrian, *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, Providence, RI ve Oxford, 1995, s. 185.

rada doğrudan Yıldız Sarayı'ndan kaynaklanan bir Osmanlı belgesi paralelliği açıkça kuruyordu:

> ..Ermeni işi Bulgar ve Sırb meseleleri gibi olmayub Devlet-i Ebed Müddeti Aliyye'nin mahz-ı zuhuru şevketi olan [Osmanlı Devleti'nin gücünün çıkış noktası olan] Anatolu hakkında mazallah-ı teala ecnebilerin müdahelatını istilzam edebilecek mesail-i azimeden [vahim meselelerden] bulunduğuna binaen...[9]

Doğu Anadolu'da bir Ermeni devletinin doğma ihtimali her ne pahasına olursa olsun önlenmeliydi.

Abdülhamid'in hal'inden hemen sonra yayınlanan bir Osmanlı kaynağı açıkça Bulgarlarla Daşnakların benzer politikalar izlediklerine, önce Ruslarla anlaşıp Osmanlı'dan istediklerini kopardıktan sonra Ruslara sırt çevirebileceklerini savunuyordu.[10]

Bir önceki bölümde tanıştığımız Arminius Vambery, Abdülhamid'in huzuruna çıktığında sultanın söylediklerini aktarır:

> Avrupa, Rumeli ile Yunanistan'ı koparark Türk devletinin gövdesini kesti. Bulgaristan, Sırbistan ve Mısır'ın kaybıyla ellerimizden olduk, şimdi de Ermeni tahrikleriyle en hayati uzuvlarımıza yapışıp içimizi koparıp atmak istiyorlar – bu, tam bir yok oluşun başlangıcı olur, bütün gücümüzle buna karşı savaşmalıyız.[11]

Bu korku, Hamid döneminde Anadolu konusundaki "birlik politikası" denen politikaya daha derinlemesine bir boyut katıyordu.[12] Daha sonra "Resmi İslâm" olarak kabul edi-

9 BOA Y.PRK. BŞK 32/94, Yıldız Sarayı Mabeyn Kâtipliği, 1585, 20 Safer 1311 / 2 Eylül 1893.

10 Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı*, İstanbul, 1327/1909, s. 863.

11 Lory Alder ve Richard Dalby, *The Dervish of Windsor Castle*, s. 359. Arminius Vambery sultanın ona güvenmesiyle övünürdü; derhal huzura kabul edilen tek ecnebi oydu. Sultanın huzuruna Macar mühtedi Reşid Efendi kisvesiyle çıkardı.

12 Duguid, "The Politics of Unity."

len politika saflarına çekmek için Müslüman nüfusa yoğun bir propaganda, eğitim ve ideolojik seferberlik uygulanmalıydı. Bu savunmacı politika çerçevesinde, sultan hem Müslüman bir hükümdar, "Halife-i Müslimin" olarak hem de çağdaşları Kayzer ve Çar gibi meşru bir otokrat olarak öne çıkarılıyordu.[13]

Marc Baer IV. Mehmed (h. 1648-1687) ile Abdülhamid'i karşılaştırır ve ikisinin de "dindarlığın canlandırılmasını teşvik ettikleri", halkla doğrudan bağ kurmaya çalıştıkları, Abdülhamid'in "dindarlığı canlandırmasının bir kriz döneminde ortaya çıktığı ve ihtidayla ilişkili olduğu" sonucuna varır; ancak bu karşılaştırma en azından biraz zorlamadır. IV. Mehmed o çağın en büyük imparatorluklarından birinin hükümdarıydı, oysa Abdülhamid ayakta kalmaya savaşan bir devletin başındaydı. IV. Mehmed milliyetçilik sorunuyla uğraşmak zorunda da değildi.[14]

Daha sonraki adlandırmayla Ermeni Sorunu, Düvel-i Muazzama'nın, özellikle de Britanya ve Rusya'nın arasındaki ihtilafların sahnesi oldu; Almanya ve Fransa bu sahnede ikincil rollere çıktılar. Liberallerin devi Gladstone'un liderliğindeki Britanya, "tehlike altındaki Hıristiyanlar" olarak görülen Osmanlı Ermenilerinin kaderiyle yakından ilgileniyordu.[15] Ermeni kırımları nedeniyle Gladstone emekli hayatı sürmekten vazgeçmiş, öyle öfkelenmişti ki Türkiye'nin "haritadan silinmeyi hak ettiği"ni söyleme noktasına kadar gelmişti.[16] Osmanlı Ermenilerinin kaderini etkileyen belli başlı faktörlerden biri, altı vilayet için hazırlanan belalı "Ermeni reformu" sorunuydu; bu sorun sultan, hükümeti ve başta Britanya olmak üzere Düvel-i Muazza-

13 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, Bölüm 2.

14 Marc Baer, *Honored by the Glory of Islam*, s. 250-1.

15 Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford, 2005.

16 Philip Magnus, *Gladstone: A Biography*, Londra, 1963, s. 430.

ma'nın arasında uzlaşmaz çekişmelere yol açtı.[17] Bu altı vilayet (vilayat-ı sitte), yani Osmanlı Ermenilerinin çoğunluğunun oturduğu Sivas, Erzurum, Mamüretülaziz, Diyarbakır, Bitlis ve Van, bu bölümün coğrafi zeminini oluşturuyor. Ermeni ihtilalci örgütleri Daşnak ve Hınçak bu bölgelerdeki büyük ölçüde köylü olan nüfusta milliyetçi bilinci canlandırabilmek için canla başla çalışmakta, zaman zaman da başarılı olmaktaydı. Ne var ki Sultan Abdülhamid ile bürokrasisinin kisvesi altındaki Osmanlı Devleti ve altı vilayetteki Türk/Kürt elit "Ermeni komitalarını" başat konumlarına gerçek bir tehdit olarak gördüler. Abdülhamid Ermenilerden korktukça ve bütün Ermenilerin komitaların kontrolü altında olduğuna ikna oldukça Ermeni sorunu sultanın saplantısı haline geldi.[18] Geniş anlamda, bölgedeki Ermenilerin birçok yerde kırıma uğraması, kitlesel ihtidaları, bazen de yine eski dinlerine dönmeleri işte bu siyasi ve sosyal bağlamda gerçekleşti.[19] Birçok Ermeni ölümden kurtulmak için İslâmiyet'i kabul etti; bazıları yeniden eski inancına döndü, bazıları dönmedi.

Osmanlılar reform meselesini iç işlerine müdahale olarak gördüler; bu kabul edilemezdi. Bâbıâli bunun Ermeni vilayetlerinin özerklik, hatta daha sonra belki bağımsızlık elde etmesinin ilk adımı olmasından da korkuyordu. Bölgedeki diğer önemli aktör ise Rus İmparatorluğu'ydu. Kafkaslar'da-

17 Ermeni reformları Berlin Antlaşması'na (1878) resmen 61. Madde altında dahil edilmişti. Bkz. J.C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, 1956, c. 1, s. 190: "Bâbıâli hiç vakit geçirmeden Ermeniler'in sakin olduğu vilayetlerdeki yerel şartların talep ettiği reformları yürürlüğe koymayı ve onları Çerkesler ile Kürtlerden korumayı taahhüt eder" (ayrıca bkz. Harita 2).

18 Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sani*, s. 823.

19 Ermeni ihtilalci örgütleri hakkındaki ufuk açıcı çalışmalar hâlâ şunlardır: Louise Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement*, ve Anahide Terminassian, *Nationalism and Socialism in the Armenian Revolutionary Movement*, Cambridge, MA, 1984 [Ermeni Devrimci hareketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm, çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2012].



HARİTA 2. Vilayat-ı Sitte. Ermenilere yönelik katliamların yoğun yaşadığı bölgeler. (Ömer Emre'nin katkılarıyla.)

ki kendi Ermenileriyle sık sık ihtilafa düşen Rusya, 1877 savaşından beri Doğu Anadolu'daki Ermeni nüfusun coğunun yaşadığı vilayetlere komşu Kars ve Ardahan'ı işgal etmişti; bu anlamda, Ermeni Sorunu Asya'daki Büyük Oyun'la da örtüşüyordu.[20] Abdülhamid'in saltanat döneminde Almanya Osmanlı İmparatorluğu'nun en yakın müttefiki oldu, ama o dönemde Ermeni Sorunu'nda görece küçük bir rol oynadı.[21] Fransa Ermeni Sorunu'yla ilgileniyordu, çünkü sahne-

20 Ron Grigor Suny, *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington, 1993. Bu çalışma, Rusya İmparatorluğu'ndaki Ermenilerin kaderi konusunda bugüne kadar yayınlanmış en iyi kaynaktır. Modern dönem Sovyet Ermenistanı'nın tarihi konusunda bkz. Claire Mouradian, *L'Arménie*, Paris, 1995. "Büyük Oyun" (*The Great Game*) İngiliz ve Rus imparatorluklarının Asya'da giriştikleri diplomasi savaşına verilen addır.

21 Margaret Lavinia Anderson, "Down in Turkey Far Away: Human Rights, the Armenian Massacres, and Orientalism in Wilhelmine Germany", *The Journal of Modern History* 79 (2007), s. 80-111. Bu makale, Siyonistlerin lideri Theodor Herzl'in Filistin'de imtiyaz elde etme karşılığında Abdülhamid'in Ermenilere karşı propagandasını yapmayı önerdiğini anlatır.

yi Britanya'ya bırakmak çok pahalıya patlayacaktı. Bu bölümde kullanılan ve Osmanlı belgeleriyle karşılaştırılan belli başlı kaynaklardan biri, Diyarbakır'da katliamlar sırasında görgü tanığı olan Fransız konsolos Gustave Meyrier'in mektuplarıdır.[22]

Kırım ve ihtidaların arka planındaki bir başka kritik mesele, Türk/Osmanlı milliyetçiliğinin yükselmesiydi. 1908 Jön Türk devrimindeki anlamıyla Türk milliyetçiliğinden söz etmek için biraz erken olsa da, 19. yüzyılın sonunda Osmanlı yönetim çevrelerinde bu yönde birtakım kıpırtılar başlamıştı. Fırtınalı 1890'larda Zaptiye Nazırı olan Hüseyin Nazım Paşa'nın anılarındaki ifade tarzı ırkçılığa yaklaşır. 1895 Zeytun isyanından sonra, Nazım Paşa'ya verilen istihbarata göre, Zeytun asilerinin el konulan belgelerinde, Küçük Hasan adlı birinin mektupları da vardı; Küçük Hasan Ermenilere çalışan ve onlara hayati bilgiler sağlayan bir Türk memurdu. Nazım Paşa "Türk oğlu Türk" birisinin bu tarz ihanetine çok içerlemiş, fakat sonra söz konusu muhbirin aslen ihtida etmiş bir Ermeni olduğunu öğrenince rahatlamış, bu kişinin "bir taşla iki kuş vurarak" hem Ermenilere yardım ettiğini hem kesesini doldurduğunu ifade ediyordu.[23]

Resmi görevlilerin kırım suçlularının üzerine gitmekte isteksiz davranmaları meselesinde, daha sonra göreceğimiz gibi, "biz" ve "onlar" kavramı su yüzüne çıkmıştı; "biz" Müslümanlar, yani Türkler, Kürtler ve diğerleri, "onlar" ise Ermenilerdi. Bu tutum, daha sonra Jön Türklerin lider kadrolarında ön planda olacaktı. Ahmed Rıza "özel defterine şunları karalamıştı, 'Hıristiyanlar isyan ettiklerinde ayrıca-

22 Gustave Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir. Correspondance diplomatique du Vice-Consul de France*, sunan ve notlayan Claire Mouradian ve Michel Durand-Meyrier, Paris, 2000.

23 Hüseyin Nazım Paşa, *Hatıralarım. Ermeni Olaylarının İç yüzü*, Istanbul, 2003, ilk basımı 1924, s. 258-259.

lık elde ettiler [ve] ayrıcalık elde ettiklerinde isyan etmek istediler.'"[24]

Burada zikredilen hemen hemen bütün kitlesel ihtida vakalarında Osmanlı devlet görevlilerinin getirdiği açıklama, Ermenilerin "Kürtlerden korktukları" için ihtida ettiğiydi. Çoğunlukla göçebe olan Kürtler yüzyıllardır Doğu Anadolu coğrafyasını Ermenilerle paylaşıyorlardı. Ermeni köylü nüfus her zaman Kürt ağa ya da şeyhlerin zulmüne maruz kalsa da, iyi kötü bir ortak yaşam sürdürülmüştü.[25] Christopher Walker'ın gayet güzel ifade ettiği gibi, "Ermeniler ve Kürtler birbirlerine katlanıyorlar, ama pek de geçinemiyorlardı."[26] Yine de, bazı Ermeniler göçebe Kürtlerle ilişkilerini "toprak ve su kardeşliği" olarak nitelendirmişlerdi.[27] O halde, bu iki halkı, Kürtleri ve Ermenileri karşı karşıya getiren neydi?[28] Bu nazik dengeyi birkaç faktör bozmuştu. Birincisi, 19. yüzyıl ortasının merkezileştirme reformlarının etkileri altı vilayette ancak 1870'lerde hissedilmeye başlamıştı.[29] Reformlar sonucunda Anadolu Ermenileri iki ana belaya maruz kalmışlardı: çifte vergilendirme ve Kürt aşiretlerinin soygunculuğu. Devlete vergilerini veriyorlar, ama bölgedeki Kürt şeyhler başka ödemeler talep ediyordu.[30] Geniş bölgeleri kontrol eden büyük

---

24 Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902-1908*, Oxford, 2001, s. 40.

25 Suny, *Looking toward Ararat*, s. 101.

26 Christopher Walker, *Armenia: The Survival of a Nation*, Chatham, Kent, 1991, s. 137. Walker'ın kitabı 1890 katliamları üzerine hâlâ en iyi çalışmadır.

27 Jelle Verheij, "Les frères de terrre et d'eau: Sur le role des Kurdes dans les massacres arméniens de 1894-1896", *Les Cahiers de l'autre Islam* 5 (1999), s. 225-76.

28 Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement*, s. 7. Nalbandian'a göre, 1862 Van ve Zeytun isyanları gibi bazı olaylarda Ermeni ve Kürt köylüler zalimlere karşı birlikte savaşmışlardı.

29 Janet Klein, "Power in the Periphery: The Hamidiye Light Cavalry and the Struggle over Ottoman Kurdistan", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 2002, s. 116.

30 Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, s. 114.

Kürt "mir"lerinin gücü yüzyılın ikinci yarısındaki merkezileştirme politikaları sonucunda kırılmıştı. 1880'lerde bölgenin son büyük ağası Bedirhan Bey'in gücü saf dışı bırakıldı, aşiretler arasında kan davaları başladı.[31] Ağaların ağırlığı azaldıkça, "o zamana kadar mirlerin denetim altında tuttuğu daha küçük aşiretler" bölgedeki iktidar boşluğunu doldurdu.[32] Hamidiye Hafif Süvari Alayları 1890'ların başında işte bu aşiretlerden devşirilecekti. Bu alaylar, II. Abdülhamid ve etrafındakilerin Kazak usulü birlikler halinde bir araya getirdiği alt seviyeden aşiretlerden oluşmaktaydı. Hatta Osmanlı süvari zabitleri "Kazak usulü talim" öğrenmek üzere Petrograd askeri akademisine gönderilmişti.[33] Bu birliklerin başlıca resmi hedefi, devletin "Ermeni çetecilerinin hain ve yıkıcı faaliyetleri" olarak gördüğünü bastırmaktı.[34] Sultanın politikası bir taşla iki kuş vurmak, yani Ermenileri sindirmek ve Kürtlerin sadakatini sağlamaktı. Bir bakıma, Ermeniler Kürtlerin itaati ve sadakatini sağlamak için kullanılan yemdi: "Sultan, bu şekilde itibarlı ve paralı istihdam ile fiili yağma ruhsatı sağlayarak Kürtlerin onun şahsına güçlü bir sadakat duyacaklarını umut ediyordu."[35] Daha sonra Sasun kırımıyla tanınacak olan Zeki Paşa'nın örgütleyip başını çektiği 1895-1897 kırımları ve kitlesel ihtidalarında öne çıkacak olan alaylar işte bunlardı.[36]

---

31 Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra, 1992, s. 181-2 [*Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İstanbul, 2003]: "Devletin yönetim ağları sıklaştıkça, aşiretler küçüldü ve basitleşti."

32 Klein, *Power in the Periphery*, s. 118.

33 Selim Deringil, "Ottoman to Turk: Minority-Majority Relations in the Late Ottoman Empire", Dru Gladney (ed.), *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, China, Korea, Malaysia, Fiji, Turkey and the US*, Stanford, CA, 1998, s. 217-26.

34 *A.g.e.*, s. 220.

35 Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, s. 186.

36 Deringil, "Ottoman to Turk", s. 222, 223. Zeki Paşa ve Hamidiye alayları konusunda bkz. Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, s. 187; ve Klein, *Power in the Periphery*, s. 162.

ARTAN GERGİNLİK VE MÜSLÜMANLAR İLE ERMENİLER ARASINDA KARŞILIKLI ŞEYTANLAŞTIRMA

Arşivlerdeki ve ikincil kaynakları yakından okumak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ermeniler ve Müslümanlar arasındaki gerginliğin önce yavaş yavaş, sonra hızla artışına ve kitlesel ihtidalara arka plan sağlayan 1894-1896 kırımlarıyla sonuçlanmasına ışık tutacaktır. Tanzimat Devleti'nde bölgedeki Hıristiyanların durumunu görece iyileştiren Tanzimat reformları azar azar önemlerini yitirdiler. Daha 1878'de bile, Ermeni papazı Bogos Natanyan, Kürtlerin talanına uğrayan Palu Ermenilerinin feci durumundan söz ediyordu: "Ah sevgili Tanrım, Ermenileri bu vahşilere yem olsunlar diye mi yarattın? ... Eğer Osmanlı Devleti tebaasının huzur ve emniyetini garantiye almak istiyorsa, bu türedi beyleri bölgeden sürmeli ve devlet memuru olmalarını yasaklamalı."[37] Hamid rejiminin uyguladığı vergi toplama sisteminde Hamidiye alayları mültezimlik yapmayı sürdürüyorlar, bu ise çifte vergilendirme anlamına geliyordu. Bir önceki rejimin daha akılcı bir yöntemle vergi toplamakta sivil mültezimler kullanma girişimine rağmen zaptiyeler de vergi toplamayı sürdürüyordu; böylece resmi güvenlik güçlerinin yanı sıra Hamidiye alaylarının da vergi almasıyla Ermeni nüfus zulüm ve şiddete maruz kalmıştı.[38]

Edwin Munsell Bliss gibi misyonerler devlet görevlilerinin "sistematik biçimde Hıristiyanların inancına hakaret edildiğini" ve "daha önceki padişahların saltanatında bunun imkânsız olduğunu" bildirmişlerdi.[39] Tarihin cilvesine bakın

37 Arsen Yarman, *Palu, Harput, Çarsancak, Çemişkezek, Çapakçur, Erzincan ve Civar Bölgeler. Raporlar*, İstanbul, 2010, Ermeniceden çeviren Arsen Yarman ve Sirvart Malhasyan, c. 2, s. 114-115.

38 Nadir Özbek, "Anadolu Islahatı, 'Ermeni Sorunu' ve Vergi Tahsildarlığı, 1895-1908", *Tarih ve Toplum* 9, Kış 2009, s. 1-19.

39 Rev. Edwin Munsell Bliss, *Turkey and the Armenian Atrocities: A Reign of Ter-*

ki, bütün Ermeni Sorunu'na dair en basiretli gözlemlerden birini, ömrünü ev hapsinde geçirmiş bir Osmanlı şehzadesi yapmıştı. Tahttan indirilen Sultan V. Murad'ın oğlu Selahaddin Efendi, günlüğünde şunları kaleme almıştı:

> Efkâr-ı terakki ve medeniyetin tesirat-ı mübremesine (kaçınılmaz etkilerine) aklını kapdırmış birkaç Ermeni bazı sevda-yı istiklal cu-yanede bulunurlar. O heyet-i kalileye (küçük gruba) şiddetle mukabele olunur. O şiddet o kavmin nefretini celb eder. Ecanib (yabancılar) teşvikata başlar. Çünki o nefreti izale edecek (yok edecek) hiçbir güzel tedbir icra olunamaz. O teşvikat onları alenen ibraz-ı nefrete sevk eder. Çünki o heyet-i sabıka-i kalile tekessür etmiş (çoğalmış), o kesret (çokluk) ise badi-i kuvvet ve cüret olmuştur. Bu cüret kanla istikbal olunur (kan dökülmesine yol açar) haklı ve haksız birçok adam zayi olur. Bu zaiyat o cüret ve taarruza bir de intikam ilave eder. Kavm-i galip gurur ve tahkirini, kavm-ı mağlub intikam ve hıyanetini artdırır. Nihayet bir müsademe-i hunrizane (kanlı çatışma) daha olur. Kavi düşmanlar, hayırsız ecnebiler bu manzaraları memnunen seyr ederler ve hafi (gizli) suretde her iki tarafı birbiriyle çarpışdırmaya çalışırlar. Çünki bilahare onlar da müstefid olacaklardır. ... Her iki kavme de yazık! Birkaç Ermeninin taksiratını umum Ermenilere azv ederek (yükleyerek) umumunu düşman edecek derecede tahkirat ve isale-i demin (kan dökülmesinin) Osmanlılara agu (zehir) gelmemesini temenni ederim.[40]

---

ror: From Tartar Huts to Constantinople Palaces, Philadelphia, 1896, s. 351. Kitabın başlığından da anlaşılacağı gibi Bliss Türk dostu değildi. Ne var ki, apaçık görülen önyargıya rağmen katliamlara zemin hazırlanması ve katliamlar hakkında kitapta yer alan anlatımlar, görgü tanıklarına dayandığı için yine de önemlidir; ayrıca Bliss bazı Avrupa gazetelerini durumu abarttıkları ve "en heyecanlandırıcı cinsten haberler" yayınladıkları için eleştirir (bkz. s. 346).

40 Edhem Eldem, "26 Ağustos 1896 'Banka Vakası' ve 1896 'Ermeni Olayları'", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007), s. 113-146. 26 Ağustos 1896'da yirmi kadar Daşnak militanı İstanbul'daki Osmanlı Bankası'nı basıp bazı me-

Ne yazık ki Şehzadenin korkuları gerçekleşti, olan bitenler Osmanlıları zehirlemişti; Müslüman olsun, Hıristiyan olsun bazı Osmanlılar birbirlerine düşman ya da potansiyel düşman gözüyle bakmaya başladılar. Krizin çok önemli ve trajik bir yönü ise en azından bazı Osmanlı yönetici elitinin Ermenilere ırkçı gözlerle bakmaya başlamaları oldu. Aşağıdaki alıntı bunu gösteriyor:

> Kene gibi vücud-u devlete yapışub kanını emmekte bulunan Ermeni milletinin bir Ermenistan teşkili maksadıyla geçenlerde gösterdikleri nümayiş yüzünden Hükümet-i Seniyye el haletu hazihi meşgul olmakta bulunduğu...
>
> ...Çünki millet-i merkume ve daha toğrusu millet-i haine denilmeye seza olan Ermeniler Devlet-i Ebed Müddet-i Osmaniye'ye iltica edelidenberu Saltanat-ı Seniyye gerek mali ve gerek maddi nice mazarrata uğradığı....
>
> Şöyle ki mileli Hıristiyane ve Yahudiye şimdiye kadar ism-i aslilerini muhafaza edüb hiç bir tağyirata (değişikliğe) uğramamış olduğu halde Ermenilerin ötedenberü zamirlerinde caygir olan (içlerine işlemiş olan) küfran-ı nimetin ve hainlik hususu ol derece ilerülemiştir ki millet-i muazzama-i İslâmiye'nin nesillerine bile Ermenilik kanını karıştırmak niyet-i hainesiyle Karabet ve Artin ve Kirkor ve Bedros namlarını şu az zaman içinde Sıdkı, Nail ve Sezai ve Sırrı ve daha buna münasib İslâm halkına mütenasib mahlaslar (ünvanlar) ile tesmiye etmeye (adlandırmaya) başlayan Ermeniler saye-i Seniyyei Hazret-i Padişa-

murları rehin almış ve talepleri yerine getirilmezse bankayı havaya uçuracaklarını söylemişlerdi. Şehzade Selahaddin'in günlükleri ev hapsinde tutulduğu bütün bir dönemi kapsar ve Edhem Eldem'in kişisel arşivindedir. Şehzade Selahaddin Efendi (1861-1915) II. Abdülhamid'in saltanatı boyunca ev hapsinde tutulmuştu. Yukarıda verilen bölümü 1896 Eylül'ünde, yani Osmanlı Bankası'na Ermeni baskınından hemen sonra yazılmış olsa da, şehzadenin genel olarak Ermeni meselesi hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılıyor. Osmanlı Bankası baskınını ilk elden anlatan, baskını düzenleyen Daşnak çetesinin lideri tarafından yazılmış bir anlatı için bkz. Armen Garo, *Banke Ottoman*, Detroit, 1990.

hi'de birer memuriyet istihsaliyle taşraya gitdiklerinde bunları gören Müslümanlar nam-ı müstearlarına (takma isimlerine) aldanarak bir İslâm evladı zannıyla te'ehhül (evlenme) arzusunda bulunanlara kızlarını viriyorlar. O memur Ermeni devam-ı memuriyeti içinde bir iki evlad sahibi olarak infisalinde (görevden alındığında) aldığı kızı çocuklarıyla mia'en (beraber) mahallinde terk ederek bir daha nam ve nişanını lisanına (ağzına) almadıkları emsali delaletiyle müsbetdir (emsali görülerek ispat edilmiştir).[41]

"Cinsellik/evlilik entrikaları"nın bu yönü, sürekli karşımıza çıkan bir motif. Dördüncü Ordu komutanı Zeki Paşa 2 Kasım 1893'te, Osman Yakup adında birinin Ermenilerce kandırılıp Hıristiyanlığı kabul ettiğini bildirmişti.[42] Bitlis vilayetinin Pur köyünden güzel bir Ermeni kızıyla nikâh kıyma vaadiyle dininden vazgeçirilmişti. Bu Osman sorgusu sırasında Muş'taki 23. Süvari birliğinden firar ettiğini itiraf etti:

Bitlis Horasan ... mahallesi ahalisinden Osman Yakub nam şahsın geçen gün Bitlis'e merbut (bağlı) Pur karyesinde (köyünde) bir Ermeni kızı ile Ermeni ayini üzere izdivacı icra kılındığı haber alınmasıyla tahkik-i hal ve keyfiyet zımnında gönderilen polis ve zabtiyeler kendüsini mezbure (adı geçen) Ermeni kızıyla orada gördüklerinden derdestle (ona el koyarak) hükümete isal etmeleri (göndermeleri) üzerine evvel emirde polis dairesinde bil-isticvab (sorgula-

41 BOA Y.PRK.ŞH 3/55; Meclis-i Ayan üyesi Esseyid Mehmed Hulusi'nin tezkeresi, 9 Kanun-ı Evvel 1306 / 22 Aralık 1890. Bu referans için Noemi Levy'ye teşekkür ederim. Bu sözlerin ne kadar ırkçı ve paranoyakça olduğu bellidir, ama belgede bazı ilginç belirsizlikler ve çelişkiler vardır. Mehmed Hulusi sözde Ermeni düzenbazların gerçekten de ihtida edip etmediğini belirtmez. Çocukların hangi koşullarda yetiştirildiğini de açıklamaz. Müslüman babanın çocuğu otomatik olarak Müslüman kabul edilir. İmza mührünü çözmeme yardım eden Christoph Neumann'a teşekkür ederim.

42 BOA Y.MTV 86/72, 20 Teşrin-i Evvel 1309 / 2 Kasım 1893, Erzincan'daki Dördüncü Ordu komutanı Zeki Paşa'nın Erkân-ı Harbe şifreli telgrafı.

narak) kendüsi Muş'da süvari yirmi üçüncü alay efradından olduğu halde firar ederek Bitlis'e vasıl olduktan sonra bazı Ermeniler tergibat-ı mel'anetkâraneleri (melun düzenbazlıkları) eseri olarak kendüsinin Ermeni mezhebine dühulü halde has'ına bir kız ... vireceklerini ve kırk lira ita edeceklerini vaad ile beraber yine sınıf-ı askeriyede bulunduracaklarını telkin etmeleriyle.... Vaad edilen kızı gördükten sonra hasıl etdiği alaka-ı şedide üzerine tekliflerini kabul ve kızla beraber kilisaya dühul ile orada kendüsine ayin-i tanassuri ta'limi (Hırıstiyan ayini icrası) icra ile bad el tanassur (Hırıstiyan olduktan sonra) ismi Mıgırdıç tesmiye ve mezbure ile izdivac etdirildiği...

Bu noktada konu askeri yetkililerin dikkatini çekmişti; Pur köyüne giden yetkililer adamı karısının yanında bulup tutuklamışlardı. Sorgusunda şu ifadeyi vermişti:

..Zabt olunan ifadesinde bu yolda suret-i tanassur ve irtidadını ikrar (itiraf) etdikden sonra karye-i mezkürede ... üç dört Ermeni ile Van Vilayeti dahilinde Ahtamar kilisası Kaçagigosu nezdine mezbure ile beraber gönderilerek suret-i irtidadı oradaki kabul etdikden sonra kendüsi Rusya dahilinde Revan'a gönderildiği.

Rusya'da Osman/Mıgırdıç, yalnız olmadığını ve kendisi gibi yirmi kadar gizlice irtidad etmiş olan süvari erinin yüksek mertebeden bir torpille İstanbul'a tayinlerinin çıkarılacağını öğrenir.[43]

Bu belgeden ne öğrenilebilir? Basit bir süvari erinin bu kadar karmaşık, dolambaçlı bir hikâye uydurması ve adeta bir

43 *A.g.b.*, 1 Zilkade 1311 tarihli irade-i seniyye. Anlaşılan her iki taraf da öteki taraftan birilerini "döndürüyordu." 6 Mart 1892'de, Bitlis valisi Tahsin Paşa Kiğı kazasından genç bir Ermeninin ihtida edip Ermeni komitacıların faaliyetleri hakkında bilgi vermeye hazır olduğunu bildirdiğini rapor etmişti. Belgede bu gencin kullanılması ama kendisine güvenilmemesi belirtiliyor. Bkz. BOA Y.MTV 75/132, 23 Şubat 1308 / 6 Mart 1892.

Ermeni köstebek casuslar örgütüne dahil edilmesi pek de mümkün değil. Ayrıca, Osman'ın Apostolik Ermeni inancına bu kadar kolaylıkla dönmesi, İslâmiyet'e ihtidanın basitliğini Hıristiyan ortamına taşınmış olabileceğini gösteriyor. Bu vakadaki en çarpıcı yön, aslında vuku bulmamış olmasıdır. Zaptiye Nezareti'nin 2 Mayıs 1894 tarihli raporunda açıkça belirtilmiştir. Osman'ın basit bir firari olup Bitlis'te çapraz sorgusunda hikâyesini değiştirdiğini ve değişik biçimlerde anlattığını görüyoruz. Poliste sorgusu sırasında merhamet görmek niyetiyle bu hikâyeyi uydurduğu sorgu (ve muhtemelen işkence) sırasında ortaya çıkmıştır.[44]

Dolayısıyla, birinin, muhtemelen Zeki Paşa'nın, padişahı Ermenilerin arasında ciddi bir şeyler döndüğüne ikna etmek için bu senaryoyu uydurduğunu tahmin edebiliriz. Abdülhamid'in etrafındakiler de efendilerinin gözüne girmek için birtakım hikâyeler uydurmuyor değildi. Zeki Paşa'nın padişahın kayınbiraderi olduğu, yani doğruyu söylerken kendisine daha fazla serbestiyet tanımış olabileceği unutulmamalıdır; zira hikâye gerçekten de sultanın meşhur paranoyasını kışkırtmak için uydurulmuşa benziyor. "Vehm-i Şahane"yi tahrik edecek her türlü unsur mevcut, orduya sızmış gizli bir Ermeni örgüt, Rusya bağlantısı, Van Katogigosu'nun bizzat basit bir erin irtidadını sağlaması vs.[45]

Ermenilere gelince, "Türklerin" şeytanlaştırılmasının neredeyse günlük hayatın folklorik bir yönü olduğuna dair bazı kanıtlarımız var:

> Hatırlıyorum da, evimizin önünden ne zaman bir Türk geçse, annem "hah işte köpek geçiyor" derdi. Koşup bakar, so-

44 BOA. Y.MTV 97/76, 25 Şevval 1311 / 2 Mayıs 1894, Zaptiye Nazırı Nazım Bey'in raporu.

45 Abdülhamit Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri. Osmanlı Vilayet İdaresi, 1895-1908*, İstanbul, 2007, s. 105-109. Bkz. özellikle "Sultanı Aldatmak" başlıklı bölüm; burada Kırmızı valilerin ve padişah yaverlerinin mektupların içeriğini çarpıttıklarını, ya da düpedüz yalan söylediklerini örneklerle gösteriyor (s. 106).

rardık, "Anne köpek nerde?", annem de cevap verirdi: "İşte şu Türk köpek". Türkün köpek anlamına geldiğini işte böyle öğretirlerdi bize.[46]

Benzer şekilde:

– Türk mezarlıklarına 'Gor' derdik. Mezarlık demezdik.

– Gor ne demek?

– Bilmiyorum, belki de bir alay kelimesidir. Eğer bir 'Gor'un yanından geçerseniz, cesetlerin geceleri köpeğe dönüşüp sizi takip ettiğine inanılırdı. Ve eğer bir şey köpeğin mezarına dönmesini engellemişse, ertesi sabah orada ölü bir Türk yatıyor olurdu.[47]

Belli ki köpek mecazını her iki taraf da kullanıyordu. 2 Mayıs 1895'te Mamuretülaziz (bugünkü Elazığ) vilayetindeki Arapgir'den bildirildiğine göre,

"Arapgir'de bir Ermeni .... kilisasının penceresinden aralığına bir kelb...laşesi (köpek leşi) ve Protestan mabedinin havalisine de mezkûr (adı geçen) laşenin kafası atılmış ve üzerlerine haç resminde birer tahta ve tahtalar üzerine kaba Türkçe olarak tehdidatı havi ibarat yapışdırılmış olduğu."

Olay tam anlamıyla bir krize dönüşmeye yüz tutmuştu: Birkaç yüz Ermeni nümayişe kalkışmışlar olaya zabtiye ve jandarma el koymuştu.[48]

46 Ermeni Araştırma Merkezi (Armenian Research Centre) (bundan sonra ARC), Dearborn, Michigan, GEN 29, Bayan Dickranoohi Nedourian'la görüşme. Ancak, bu sözlü anlatıların ARC arşivlerinde olaylardan çok sonra kayıt altına alındığı unutulmamalıdır; aslında, görüşülenlerin çoğu 1900'lerin başında doğmuşlardı. Dolayısıyla 1890'lara değil, 1915'e odaklanıyorlardı. Yine de, burada görüşülen kişide olduğu gibi, tanıklıkları önemlidir, çünkü ailede "Türkler"in nasıl görüldüğüne dair aydınlatıcı bilgiler verir. Bu arşivlere ulaşabilmemi sağlayan Prof. Dennis Papazian'a teşekkür ederim.

47 ARC, GEN 29, Antranig Shamigian'la görüşme. Görüşülen kişi 1898'de Keghi'de (Kiğı) doğmuştu.

48 BOA Y.A HUS 326/75, Sadrazam Cevad Paşa'dan Amedi Kalemine, no. 4300, 19 Nisan 1312 6 / 2 Mayıs 1895.

Osmanlı hükümeti çabucak bu meselenin Müslüman ile Hıristiyan arasında hıyanet tohumu saçmaya çalışan Ermeni bozguncuların kışkırtması olduğunu ilan etti. Avrupa başkentlerindeki Osmanlı elçilikleri yerel basını etkileyecek makaleler yayınlama talimatı almıştı.[49] Hem Berlin hem de Londra elçilikleri yayınladıkları yazılarda Osmanlı görevlilerinin aldığı sert önlemler sayesinde ciddi bir isyanın bastırıldığını ve bunun Ermeni bozguncuların işi olduğunu ilan ediyordu.[50] Hükümet Ermeni patrikliğini itaatkâr ve sadık tebaa olmakla uyuşmayan bu tür eylemleri önlemesi yönünde uyarmıştı. Bu meyanda, hem Ermeni Patrikliği hem de Protestan cemaati, hükümeti bu konuda destekleyen yazılı beyanat verdi.[51] Öte yandan, eylemin kendisi –hem Ermeni Apostolik hem de Protestan ibadethanelerinin içine köpek leşi atılması– dikkatle hazırlanmışa benzeyen sunumu, haç biçimindeki yafta ve "kaba Türkçe"yle yazılmış mesaj, bütün bunlar biraz fazla "uygun düşmüşe" benziyor ve ya bir taraf ya da ötekinin kışkırtması olabileceğine dair kuvvetli kuşkulara yol açıyor.

Çok daha kışkırtma kokan bir vaka yine Arapgir'de ortaya çıkmıştı. Yukarıda anlatılan vakadan bir ay kadar önce, Katolik piskopos ile Protestan cemaati başının Katolik kilisesinin kapısına haç şeklinde bir yafta çakılmasından şikâyetçi olmuşlardı. "Haç"a üzerinde Türkçe şu sözler yazılı bir kâğıt iliştirilmişti:

> Amerika ahalisi! Gerek Protestan ve gerek Ermeni Katolikler azdılar rahat yaşamak isteyenler hak dinini kabul etsünler yoksa hedef olurlar..." Tahtada İngilizce, Fransızca

49 BOA Y.A HUS 327/110, 17 Zilkade 1312 / 13 Mayıs 1895, Hariciye Nazırı Mehmed Said Paşa'dan Sadrazama, Hariciye Nezareti Kalemi no. 897, Berlin basınında yayınlanmış makalenin çevirisi ekte.

50 BOA Y.A HUS 327/125, 4 Mayıs 1895, Londra Osmanlı elçiliğinden Bâbıâli'ye.

51 BOA Y.A HUS 326/75, 327/110.

ve Almanca yazılar da vardı. Kaymakama suçluları mümkün olduğu kadar çabuk bulup cezalandırma emri verilmişti.[52]

Kışkırtıcı yaftalar o zamanlarda çok revaç bulmuşa benziyor. Trabzon vilayetinden bildirildiğine göre, bir Cuma günü Samsun'da camilerin duvarlarında Türkçe yaftalar belirivermişti; anlaşılan namazdan çıkanların bunları görmesi istenmişti. Yaftalardan biri hemen duvardan alınıp İstanbul'a gönderildi. Neyse ki dosyada yaftanın bir kopyası var, ayrıntılı alıntılamaya değer:

> Ahali! Müslim olan zatlar ırz ve namusumuza sahib olalım zira familyalarımızın ve kızlarımızın namusunu muhafaza etmek her cihetle üzerlerimize farzdır, ve şükürler olsun cümlemiz ehli İslâm olduğumuz halde familyalarımızı ve kızlarımızı kendü başına olarak her cihetle düşmanımız olan kâfirlerin mağazalarına devam etmekdeler ve mağaza içerüsünde yüzleri ve elleri meydanda olub ol kâfırlerle yapmış oldukları muhabbet ve rezaletleri kendü kocalarıyla bu derece muhabbet olunamaz... Ekseri namuslu bilmiş olduğumuz adamların kızları mağaza sahibi olan Hıristiyan oğullarıyla birbirlerine alaka etmiş olanlar da bir hayli çokdur.
>
> Bizim yazmış olduğumuz İslâmiyet'ini ve ırz ve namusunu vikaye edecek adamlara mahsusdur.[53]

Daha sonra yaftaların Mehmed Efendi adlı birinin marifeti olduğu anlaşılmış, adam yakalanıp sorguya çekilmişti. Trabzon'a getirildiğinde maksadının huzursuzluk yaratmak

52 BOA Y.A HUS 325/98, 11 Nisan 1311 / 24 Nisan 1895, Sadrazam Cevad Paşa'dan Amedi Kalemi'ne no. 4175.

53 BOA Y.A HUS 327/22, 6 Zilkade 1312 / 29 Nisan 1895, Trabzon Valisi Es-Seyyid Mehmed Kadri'den Dahiliye Nezareti'ne, Trabzon Vilayeti, no. 64, ekinde yaftaların biri. Türkçenin bozukluğu eğitim düzeyinin bir hayli düşük olduğunu gösteriyor.

ya da halkı galeyana getirmek olmadığı açığa çıktı. Azarlanmakla kurtulup kendisine akrabalarının oturduğu Trabzon'da kalması tembihlendi.

> "Üzerine vazife olmayan böyle bir münasebetsizlikde bulunduğunu itiraf etdiğinden ve kanunen müstelzim-i mücazat görülmediğine mebni... mamafih herifin geldiği gibi Samsun'a iadesi münasib görülmediğinden bir müddet Trabzon'da bulunan akrabasının birinin nezdinde ikamet etmesi."[54]

Bu vakada Mehmed Efendi'nin azıcık meczup olduğu anlaşılsa da, ciddi sonuçlar doğmamış olsa da, vaka zamanın göstergesidir. Hıristiyanlara açıkça "din düşmanı" denmesi ve erkeklere kadının namusu gibi en hassas konuda çağrı yapılması çok çirkin olaylara neden olabilirdi. Nitekim çok geçmeden oldu. Ermeni kırımlarından ilki Trabzon'da, bu yafta olayının geçtiği vilayette 13 Eylül 1895'te patlak verdi.

Çok daha ciddi olabilecek bir vaka Yozgad'dan bildirilmişti; büyük caminin hela kapısının iç tarafına şu yazı yazılmıştı: "Türkler gözünüzü açın! Gelecek ayın başına hazırlıklı olun!" Yozgad mutasarrıfı hemen yazıyı sildirmişse de, vakayı amirine, yani Ankara valisine bildirmekten de geri durmamıştı. Vali olay hakkında uzun bir rapor yazdı. Hela duvarındaki bir karalama niye bu kadar dikkat çekmişti? Vali böyle yazıların "han duvarlarına, umumi helalara yazıldığına ya da ulu ağaçlara kazındığına, Anadolu'da bunun sık sık görüldüğüne" işaret ediyordu. Raporun bundan sonrası çok daha ciddiydi:

> Fakat hasb el zaman buna Yozgad'ca bir sebeb mülahaza edildikde Yozgad'da divanı harbce on sekiz nefer Ermeni

54 *A.g.b.*, Bu kişiden "herif" olarak bahsedilmesi hiç de muteber bir şahsiyet olamadığına delalettir.

> mahkûm ve elyövm mevkuf bulunarak bunlar mahallince Ermenilerin ileri gelenlerinden bulunduğu için akraba ve ta'allukatıyla tarafdaranının ezhanına (zihinlerine) heyecan virmek üzere tertibatdır zan olunabilür.[55]

Dolayısıyla vali olayın sona erdirilebilmesi için gözaltındaki Ermenilerin mümkün olduğunca çabuk mahkemeye çıkarılmasını tavsiye ediyordu.[56] Bir hela duvarındaki yazının sadrazama bildirilecek kadar önemli görülmesi Yozgad'daki gerginliğin had safhada olduğunu gösteriyor. Bu noktada göz önüne alınması gereken başka bir faktör de söylentilerin önemidir. Zikredilen bütün vakalarda –köpek, yafta, duvar yazısı– suçlu her kimse, çıkacak söylentinin yaratacağı etkiye güveniyordu. "Ermeniler yönetimi ele geçiriyor" ya da, tersine, "Müslümanlar bütün Ermenileri kesecek" söylentisi her iki tarafta kaygı yaratmıştı.[57]

Birbiri ardına gönderilen raporlar dikkatlerin her iki tarafta artan gerginliğin üzerinde toplanmasına yol açmıştı. Bitlis vilayetindeki Kekerli köyünde bir grup Ermeninin ezana müdahale ettikleri bildirildi. Anlaşıldığı kadarıyla olaya on bir Ermeni karışmış, jandarmalar geldiğinden hepsi kaçmıştı; "yedi Müslüman ve üç Ermeni hadiseye şahitti." Köyün Sarkis adlı muhtarı ile köy ihtiyarlar heyetinden on azanın da işe karıştığı iddia ediliyordu. Görünüşe göre Sarkis itiraf etmişti. Bu kez de suç Ermenilere yüklenmişti: "...Ermenilerin bundan maksadları etrafdaki ekrad (Kürtler)-ı İslâmiye-

---

55 BOA Y.A HUS 329/47, 11 Mayıs 1311 / 24 Mayıs 1895, Ankara Valisi Mehmed Memduh Paşa'dan Sadarete. Anlaşıldığı kadarıyla hela caminin dışında ve umuma açıktı.

56 *A.g.b.*

57 Peter Lienhardt, "The Interpretation of Rumour", J. M. H. Beattie ve R. G. Lienhardt (ed.), *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard* (Oxford, 1975), s. 110-137. "İnsanoğlunun kendi talihsizliği yüzünden tesadüfleri değil tepki gösterebileceği başka kişileri suçlamaya eğilimli olduğundan hemen hiç kuşku yoktur" (s. 118).

yi galeyana getirüb bir gaile çıkarmakdan ve tekâlifi amiriye tahsilatına (vergi toplanmasına) ika-ı tehir den ibaret (geciktirilme) olduğu..."[58]

Mesele yönetimin en yüksek düzeyinde, dünya kamuoyuna yansıyabilecek sonuçları açısından görüşüldü. Tartışılanlar şunlardı: Kekerli vakası gazetelerde yayınlanmalı mı, yayınlanmamalı mı? Artıları, eksileri ne olabilir? Bir yandan, bu vakanın Müslümanların lehine olduğu düşünülüyordu, zira Müslümanların ibadet özgürlüğüne müdahale ettiklerinden Ermenileri kötü gösteriyordu. Öte yandan, Kekerli vakasının yayınlanması, ama Tokad ve Erzurumdakiler gibi vakalarına yayın yasağı konması, Devlet-i Aliyyeyi tarafgirlik ve tahrifat suçlamalarına maruz bırakırdı. Sonunda her üç vakayı da sansürleme kararı alındı.[59]

Bu tartışma, Osmanlıların en küçük bir olayda bile elâlemin omuzlarının üstünden baktığını hissettiğini gösteriyor. Üstelik, Kekerli muhtarının Ermeni oluşu, köyün esasında Ermeni köyü olduğuna işaret ediyor.

Ayrıca, resmi çevrelerin iki cemaati birbirinden uzaklaştırma girişimine dair kanıtlarımız var. 1893 tarihli bir sirkülerde Müslüman çocukların Ermeni okullarına gönderilmemesi talimatı veriliyor. Ankara vilayeti hemen cevap veriyor ve vilayetin Ermeni okullarında Müslüman öğrenci olmadığını teyit ediyordu.[60] Adana vilayeti de hemen aynı güvenceyi vermişti.[61] Aydın vilayeti ise Ermeni okullarında tek bir

58 BOA Y.A HUS 323/16, 14 Mart 1311 / 27 Mart 1895, Bitlis vilayetinden gelen telgraf; Y.A HUS 325/97, 28 Şevval 1312 / 24 Nisan 1895, Sadrazam ve Padişah Yaveri Cevad Paşa'dan Amedi Kalemine, no. 4174.

59 BOA Y.A HUS 323/62, 22 Mart 1311 / 4 Nisan 1895, Sadrazam ve Padişah yaveri Cevad Paşa'dan Amedi Kalemine, no. 3809.

60 BOA Y.MTV 86/99, 27 Teşrin-i evvel 1309 / 9 Kasım 1893, Ankara valisinden Yıldız Sarayı'na şifreli telgraf.

61 BOA Y.MTV 84/44, 6 Teşrin-i Sani 1309 / 19 Kasım 1893, Adana valisinden Yıldız Sarayı'na şifreli telgraf.

Müslüman öğrencinin olmadığını bildirdi.[62] Bu şifreli telgrafların Maarif Nezareti'ne değil de Yıldız Sarayı'na gönderilmesi de anlamlıdır; sultanın vakayla bizzat ilgilendiğine işaret eder. Sıkı sansür sıkılaşır, bu arada "Ermenistan sözcüğü bütün kitaplardan teker teker silinir."[63]

Anadolu'da Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında artan gerginliğe Türkiye'deki yakın tarihli bazı araştırmalarda değinilmiştir. Karadeniz bölgesinde dinler arası ilişkileri araştıran Oktay Özel'e göre, Ermeni devrimci örgütlerinin propagandası ve askeri faaliyetleri Müslüman ve Hıristiyan nüfus arasındaki gerginliği artırmış, gerginlik açık çatışmaya dönüşmüştü. Bu çatışmalar yerel düzeyde evler ve köyler arasındaki saldırılar, karşı saldırılar, ve cinayetler halinde yansıyordu. Abdülhamid politikalarının etkisi altında, Anadolu Müslüman nüfusun Ermenilere karşı şiddet kullanma eğilimi artmıştı.[64]

Özel, Orta Karadeniz ve Sivas'tan Erzurum'a kadar uzanan bölgede Hıristiyan olsun, Müslüman olsun her iki tarafın ya doğrudan ya da "çetecilerin" faaliyetleri yüzünden bir şiddet döngüsüne girdiğine işaret eder.

HAMİD DÖNEMİ KIRIMLARI VE ERMENİLERİN KİTLESEL İHTİDASI

Tarihe "Ermeni kırımları" diye geçen bir dizi olayın arka planında işte bunlar vardı. Vilayetlerde teker teker aynı olaylar zinciri ortaya çıkıyordu: Cuma namazlarında mollaların ateşli konuşmaları, Ermeni dükkânlarına ve malları-

62 BOA Y.MTV 87/53 7 Teşrin-i Sani 1309/20 Kasım 1893. Aydın valisinden Yıldız Sarayı'na şifre telgraf.

63 Bliss, *Turkey and the Armenian Atrocities*, s. 349.

64 Oktay Özel, "Muhacirler, yerliler ve gayrimüslimler. Osmanlı'nın son devrinde Orta Karadeniz'de toplumsal uyumun sınırları üzerine bazı gözlemler", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007), s. 93-112.

na saldırı, Ermenilerin kendilerini savunmak üzere karşılık vermeleri, ardından yaygın örgütlü katliam, tecavüz ve kadın kaçırma.[65]

Özellikle de Sason katliamından (18 Ağustos - 10 Eylül 1894), 1895-1896 Zeytun isyanından ve çeşitli yerlerde vuku bulan 1895-1896 katliamlarından sonra, Anadolu'daki Osmanlı Ermenilerinin çoğunun dehşet içinde yaşadığına kuşku yoktur.[66] Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin Zaptiye Nazırı Hüseyin Nazım Paşa'nın resmi evrakına dayanarak yayınladığı belgelerde bile, her iki taraftan ölenlerin sayısındaki farklılıklar durumu ele verir.[67] Trabzon'daki 13 Eylül 1895 "iğtişaşat"ında [karışıklık, kalkışma] Müslüman ölü sayısı 11, Ermeni ölü sayısı ise 182'ydi.[68] Erzurum'da, 23 Ekim'de, ölen beş Müslümana karşılık 50 Ermeni ölmüştü. Aynı şekilde, Bitlis'te, 26 Ekim'de, Müslümanlardan 38'i ölmüş, 135'i yaralanmış, Ermenilerin 132'si ölmüş, 40'ı yaralanmıştı.[69] Ölen Ermenilerin yaralananlardan çok daha fazla olduğuna işaret etmek gerekir, ki bu, mücadelenin eşitsiz koşullarda yürütüldüğünü gösterir. Diyarbakır'da, 10 Ekim'de polis komiserliği 70 Müslümanın öldüğü-

65 Burada kırımların tüyler ürpertici hikâyesini yeniden anlatma niyetinde değilim. Amacım, basitçe, bu dönemdeki ihtidaların arka planını vermek. Olup bitenleri anlatan kapsamlı yayınlar görece az; en kapsamlısı hâlâ Christopher Walker, *Armenia: The Survival of a Nation* (bkz. özellikle s. 121-173). Resmi Türk anlatısına göre bu dönemdeki yaygın "ayaklanmalar"ın sorumlusu Ermeni komitacılardı. Bkz. İsmet Binark, *Ermenilerin Türklere Yaptıkları Mezalim ve Soykırım'ın Arşiv Belgeleri*, Ankara, 2001. Daha yakın tarihli bir örnek: T.C. Devlet Arşivlerinin resmi yayını olan *Osmanlı Belgelerinde Ermeni İsyanları 1878-1909*, Ankara, 2008, 4 cilt.

66 Dadrian, *The History of the Armenian Genocide*, s. 113-31.

67 Ölen Müslüman ve Ermenilerin sayıları arasındaki muazzam fark, modern Türk savını, yani olanların Ermeni "terörizmi"ne karşı meşru savunma olduğunu göstermek üzere dikkatle seçilmiş resmi belgelerin bile gizleyemediği bir şeydir. Bu konuda, Edhem Eldem'in "26 Ağustos 1896 'Banka Vakası' ve 1896 'Ermeni Olayları'" makalesinde kullandığı yöntemi izliyorum.

68 Hüseyin Nazım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi*, İstanbul, 1998, c. 1, s. 94.

69 *A.g.e.*, s. 98-99.

nü, 80'inin yaralandığını, oysa 300'ü aşkın Ermeninin öldüğünü ve 100'ünün yaralandığını bildirmişti.[70] Bayburt'ta, 4 Kasım'da, Müslümanlardan 8 ölü ve 11 yaralıya karşılık, Ermenilerden 170 ölü ve 35 yaralı vardı.[71]

2-5 Kasım 1895'te en korkunç katliamlardan birine sahne olan Diyarbakır, ihtidalarla ilgili belgelerde büyük ölçüde yer alır. 2 Kasım'da, Fransız konsolos Gustave Meyrier, elçisi Paul Cambon'a şu telgrafı çekmişti: "Şehir alevler ve kana boğuldu. Bizi kurtarın."[72] 10 Kasım 1895'te Vali Enis Paşa bazı bölgelerde Ermeni köylerinin toplu olarak ihtida ettiğini, bu sebeple kazadaki yetkililerin talimat beklediğini, bu ihtidaların pek de inandırıcı olmaması yüzünden ("Bunların şu sırada ihtida etmeleri pek de kanaat bahş olmazsa da") kendisinin de talimat beklediğini rapor etmişti.[73]

Valiye, devletin resmi tavrı 1 Teşrin-i Sani 1311 / 14 Kasım 1895 tarihli irade ile hatırlatılmıştı:

> ..Ermenilerin ihtidası iki sebebe mebni olup (iki nedenden kaynaklanıp) birisi Kürdlerin taarruz ve mazarratlarından kurtulmak diğeri de bilahare ecanibe (yabancılara) suret-i cebriyede (zorla) ihtida etdikleri suretde ika-i fikir eylemekden ibaret [olduğu]. Hal-i hazırda böyle müctemian (toplu olarak) ve resmen kabul-ü istidaları mahzurdan gayri salim bulunduğundan (mahzurlu olduğundan) asayişin iadesinde müracaatları vuku bulur ise o zaman usul ve emsali vechile muamele-i resmiyesi icra olunmak üzere ... şimdiden is'af-ı arzuları caiz olamaz binaenaleyh ... tedabir-i hakimane ittihazıyla işin geçiştirilmesi lazım geleceği gibi

70 *A.g.e.*, s. 102.

71 *A.g.e.*, s. 103.

72 Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir*, s. 85.

73 BOA A.MKT.MHM 636/25, 29 Teşrin-i Evvel 1311 / 10 Kasım 1895, Diyarbakır valisi Enis Paşa'dan sadarete.

> Avrupa'ca sui-tesiratın vukuına meydan virilmiyerek asayişin muhafazası...[74]

"Tedabir-i hakîmane" formülü bütün belgelerde tekrarlanır; "palyatif" ya da "geçici"nin örtük hali olduğu aşikârdır. Anlaşıldığı kadarıyla resmi tavır şöyledir: eğer Ermenilerin kitleler halinde ihtida ettiği kabul edilirse, dış dünyada resmi zorla ihtida ettirme politikası olarak algılanacaktır. Üstelik, son "iğtişaşat"ın cemaatler arasında yarattığı gerilim henüz yatışmamıştır. Bâbıâli Enis Paşa'ya durumu yatıştıramadığı için kızgındır. Bazı Ermeniler ihtidalarını emri vaki haline getirmişlerdir. Bunlara bir örnek Diyarbakır'a bağlı Çermik köyünün Sandık Emini Ohannes Efendi'dir: "Mumaileyhin (adı geçenin) kayd-ı resmide ismi Ohannes olduğu halde muamele-i cariyece (gündelik işlemlerde) Ahmed Tevfik namını istimal etmesi (kullanması) atiyen müşkilatı müstelzim olmuş (son zamanlarda zorluk çıkarmış). Ve Ermeni nisvanının zevc-i sabıkalarını red eylemekde bulunduklarından.." Anlaşılan Ermeni kadınları kocalarının ihtidalarını onlardan kurtulmak için bir vesile olarak görmüşlerdir! Her ne hal ise Bâbıâli Paşa'ya şu önemli talimatı verir:

> Kulub-u ahalinin tatmini (ahalinin kalblerinin kazanılması) esbabının istihsaline çalışıldığı bir sırada neticesi sunuf-u ahaliden birini gücendirecek muamelatın ne gibi fenalıklara sebeb olabileceği tasavvur [olunmalıdır].[75]

Tahminen, nüfusun kalblerinin kazanılması gereken bölümü, samimi olmayan bu ihtidalar yüzünden rencide olacak Müslümanlardı.

---

74 *A.g.b.*, "Tedâbir-i hakîmâne ile işin geçiştirilmesi" sözleri bütün resmi yazışmalarda kullanılmıştır.

75 *A.g.b.*, Tezkere taslağındaki bu son cümlenin üstü çizilmiştir. Taslaklardaki bu üstü çizili cümleler resmi zihniyeti anlayabilmemizi sağladığı için aslında çok ilginçtir.

Bu dönemde Anadolu'da kol gezen genel kırın ve güvensizlik ortamında, vilayetlerden birbiri ardına kitlesel ihtida haberleri geliyordu. Erzurum vilayeti 5 Kasım 1895'te bir önceki hafta Tercan kazasının Hınzıri, Korikul ve Humlar adlı üç köyünün ahalisinin sorgulandığında "hüsn-ü rızalarıyla ihtida ettiklerini" bildirmişti. Ne var ki vali açıkça bu ihtidaların saldırı korkusundan ileri geldiğini, "yar ve ağyara (dost ve düşmana) hoş görünmeyeceğini" belirtmişti. Ancak Vali Rauf Paşa bu insanların, "ihtidası Kürdlerin taarruzundan havf ve haşyete mübteni olduğunu"([korku ve dehşetten kaynaklandığını] da açıkca söylemekten kaçınmıyordu) Bâbıâli şu cevabı verdi: "Müctemian ihtidaların kabulü caiz olmadığı... fakat kendilerinin taarruzdan muhafaza olunması ve mugayir-i merzi ahvale (istenmeyen durumlara) meydan verilmemesi."[76]

"Yar ve ağyara hoş görünmemek" sözleriyle yabancı konsoloslara, misyonerlere vb. atıf yapıldığı açıktır.

Birkaç gün sonra Sivas vilayeti de aynı terör ortamını anlatarak şunları bildirmişti:

> Bugün saat üçde iki bin kadar ekrad (Kürt) Divriği kasabasına bil-hücum Hıristiyanların emvalini yağmaya başladıkları ... gibi şimdiye kadar Ermenilerden yirmi üç kişinin telef edildiği ve Hıristiyanlardan beş yüz kadar nüfusun arzuyu vicdanileriyle ihtida eyledikleri ... bildirildiği emri hitanların (sünnetlerin) icrası taleb olunmakda bulunduğu... Beş yüz kişinin birden ihtidası calib-i nazar-ı dikkat olacağı (dikkat çekeceği) şu aralık bunun müntic-i hayır olamıyacağı (hayırlı olmayacağı) cihetle.[77]

---

76 BOA A.MKT.MHM 638/32, 23 Teşrin-i Evvel 1311 / 5 Kasım 1895; 27 Teşrin-i Evvel 1311 / 9 Kasım 1895, Erzurum valisi Rauf Paşa; cevabı Hususi Nazırlar Heyeti'nden. Tercan bugün Erzincan iline bağlı bir ilçedir. Hınzıri (ya da Hınzoru) bugün Erzincan ilindeki Tanyeri/Pınarlıkaya köyüdür. Bkz. Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*.

77 BOA A.MKT.MHM 660/35, 4 Teşrin-i Sani 1311 / 17 Kasım 1895, Sivas Valisi Halil Paşa'dan sadrazama telgraf.

"Dikkati çekmek" ve "hayırlı olmamak" sözleriyle, yine, potansiyel yabancı gözlemcilere atıf yapıldığı açıktır. Bâbıâli'nin cevabı bu konuda kuşkuya yer bırakmaz:

> Hasb el zaman (zamanın koşullarına göre) buna hükümetce ruy-u kabul ve muvafakat iraiyesi (onaylamak) erbab-ı mefsedet (fesat erbabı) tarafından ihtidayı vakıanın havf ve haşyet ve tazyikatdan (baskıdan) mütehassıl mecburiyet eseri gibi iraiye (gösterileceği) ile siyaseten mahaziri istilzam etmek ... halen ve maslahaten münasib olamıyacağından ihtida için müracaat edenlerin avdet-i asayişe ta'likan (düzen ve asayişin geri gelmesini beklemeleri) ihtidalarının kabul edilmiyerek...[78]

"Siyaseten mahaziri istilzam etmek" [siyaseten mahzurlu hallere yol açmak] sözü burada son derece önemlidir; bu ihtidaların "erbab-ı mefsedet" (yani Ermeni komitaları, misyonerler vb.) tarafından kullanılacak siyasi eylemler olduğuna, dolayısıyla diplomatik baskılar gibi siyasi sonuçlar doğuracağına açıkça atıf yapılmaktadır.

Sivas yakıcı nokta olmayı sürdürüyordu. İki gün sonra vali Darende'de 200 Ermeninin ihtida başvurusunda bulunduğunu, "kulli yövm [külliyen] hükümete müracaat etmekde olduklarını" (her gün hükümet dairelerinin kapısını aşındırdıklarını) bildirdi. Resmi talimata uygun olarak geri çevrilmişlerdi.[79]

Burada bir gözlemde bulunalım. "İhtidalarının kabulü için her gün kapı aşındıranlar" sözleri, Birinci Bölüm'de Osmanlı İmparatorluğu'nda yürürlükte olan resmi ihtida prosedürüne yapılmış bir atıftır. 1890'lardaki kırımlar gibi büyük kriz zamanlarında, Müslüman olmak isteyen ama talebi henüz kabul edilmemiş bir Ermeni köyü gayet tehlikeli bir

78 *A.g.b.*, 5 Teşrin-i Sani 1311 / 18 Kasım 1895, Bâbıâli'den Sivas vilayetine.

79 *A.g.b.*, 7 Teşrin-i Sani 1311 / 20 Kasım 1895, Sivas vilayetinden Bâbıâli'ye.

araf durumunda kalırdı; köylüler, onları her an samimiyetsizlik ya da, daha kötüsü, daha sonra yine din değiştirmekle suçlayacak düşmanlarının hedefi haline gelirdi.

Bazen, çaresizlikten ve hükümeti sıkıştırmak için Ermeniler sünnet olduklarını bile iddia ediyorlardı. 12 Kasım 1895'te Mamüretülaziz vilayetinden Perri köyü Ermenilerinin "kendü kendilerine hitanlarını icra eyledikleri" bildirilmişti. Ama bu bile yeterli olmayabiliyordu. Bâbıâli şu cevabı verdi: "Bu keyfiyet iki illet ve sebebe mübteni olub birisi Kürdlerin taarruz ve mazarratından kurtulmak ve diğeri de bilahare ecanibe suret-i cebriyede ihtida etdirildikleri suretinde ifayı fikir eylemeleri... Hal-i hazırda böyle ve resmen kabul-ü ihtidaları mahzurdan gayrı salim bulunduğu... tedabir-i hakimane ittihazıyla işin geçiştirilmesi"[80] Ermenilere düzenin yeniden tesisinden sonra bireysel olarak ihtida etmek üzere müracaat edebilecekleri söylenmişti.

Bitlis vilayeti 27 Kasım'da Genc kazasına bağlı Mezan, Erzif ve Tanimaveran köylerindeki bütün erkek ve kadınların ihtida başvurusunda bulunduklarını bildirdi. İstanbul'un cevabı az önce alıntılanan telgrafın neredeyse kelime kelime kopyasıydı: "Ermenilerin müctemian kabul-ü ihtidaları caiz olmayup" Bitlis'e Bâbıâli'den giden talimat da aynen diğerleri gibi bu ihtdaların daha sonra ecnebilere şikâyet etme vesilesi olacağından "tedabir-i hakimane ile geçiştirlmesi"ni emrediyordu.[81]

Zaman zaman, ihtida meselesi alelade bir olaya benzeyen bir durumda ortaya çıkar. Dersim mutasarrıfı 27 Aralık'ta şu soruyu soruyordu: "Ermeni iken nişanlanan ve şimdi Müs-

80 BOA A.MKT.MHM 657/24, 30 Teşrin-i Evvel 1311 / 12 Kasım 1895, Mamuretülaziz valisi Amirî'den Bâbıâli'ye; 31 Teşrin-i Evvel 1311 / 13 Kasım 1895, Bâbıâli'den Mamuretülaziz valisine. Mamuretülaziz bugünkü Elazığ'dadır. Perri bugün Akpazar bucağıdır. Bkz. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, BOA Yayını.

81 BOA A.MKT.MHM 619/24, Bitlis vali vekili Ömer Paşa'dan Bâbıâli'ye, 14 Teşrin-i Sani 1311 / 27 Kasım 1895. Bâbıâli'den Bitlis vilayetine.

lüman olarak evlenmek isteyenleri ne yapmalı?" Mesele, Ermeni ihtidalarının resmen tanınmaması yüzünden ortaya çıkmıştı; bu durum işlerin bürokrasiye sıkışıp kalmasına yol açıyordu. Buna bağlı bir diğer mesele, yeni Müslüman olan Ermenilerin Müslüman olarak kaydedilmeyi, böylece "bedel-i askeri"den yani askerlik görevi vergisinden muaf tutulmayı talep etmesiydi. Bu noktada, zor kullanılmadan, baskı yapılmadan "rızayla" ihtida meselesi o kadar çok tekrarlanır ki (iki paragrafta üç kere, aynı kelimelerle) durum özellikle kuşku uyandırır. Bu ihtidaların nasıl da "rıza" sonucu olduğunu kanıtlamak için gösterilen kanıt öğreticidir: Düzen kurulduktan ve köylere saldıran Kürtler dağıtıldıktan *sonra* ihtida etmeleri, "[M]ahza hidayet-i rabbani [Rabb'ın yolunu bulmaları] üzerine kabul-ü İslâmiyet etmiş oldukları"nı gösteriyordu.[82] Anlaşılan, Kürt saldırılarının tekrarlanacağı korkusuyla ihtida etmiş olmaları fikri raporu yazanın aklına gelmemişti; o, Ermenilerin hidayete ermiş olduklarını vurgulamaya azıcık fazla hevesliydi.

Bir başka kuşkulu hidayete erme vakası Sivas'ın Koyulhisar kazası Ermenilerinin verdiği arzuhaldir. Çaresiz insanların dramını gösteren özellikle dokunaklı bir örnek olduğundan, tamamını alıntılamaya değer:

> Koyulhisar'da meskün ahali-i Ermeniyan olub malımız ve canımız sevgili Padişahımız Efendimiz sayesinde muhafaza olup surişden (karışıklık) on beş gün sonra bazılarımız kendi kendimize İslâmiyet'i kabul etdik. Şimdi ise hükümet-i mahalliye yine Ermeni olacaksınız deyu ısrar ediyorlar halbuki bizler korkudan ve teşvik ile Müslüman olmadık. Bu dini hak gördük ve bildik Cenab-ı Hak Şevketlu Padişahımıza tükenmez ömürler ihsan buyursun amin. Şim-

82 BOA A.MKT.MHM 658/10, 10 Receb 1313 / 27 Aralık 1895, Mamuretülaziz vilayeti kalemi, no. 409, Dersim mutasarrıfının raporunun kopyasını gönderiyor.

diye kadar herkes istediği mezhebde bulunmak müsaadesi var idi. Şimdi bu müsaade kalkdı mı? Eğer İslâmiyetimiz korkudan olaydı cümlemiz Müslüman olur idik. Halbuki bazılarımız Ermenidir. Lütfen Allah rızası içün ve sevgili Padişahımızın başı içün emin olduğunuz memurları gönderüb gizli ve aşikâr ahvalimizi tahkik buyurup rızamızla ihtida etdiğimizi anlayacağından nüfus ve emlak defterlerince kaydımız yazılması zira şuraya buraya gitdiğimizde ticaret tezkeremiz ve nüfus kâğıdımızda Ermeni görüneceğinden halbuki kalbimiz ve kıyafetimiz Müslüman görünecek bu da bir takım sual cevaba düşecek işte bu arzuhalimizi Ermenice yazmaklığımızın sebebi Müslümanlar yazmıyorlar. Hülasa-i kelam... Devletimiz bizi idam etsün ırazıyız Müslümanlığımızdan vazgeçmeyiz.[83]

Valinin arzuhal hakkındaki görüşü pek de iç açıcı değildi; aynı yöreden iki kadının İslâmiyet'i kabul ettiklerini kesinlikle beyan ettikten sonra kısa süre önce Hıristiyanlığa döndüklerine işaret ediyordu. İhtidalar meselesinin büyük bir titizlikle ele alınması gerektiğine dair resmi iradeyi hatırlatıyor, havalar düzelip de arzuhal sahipleri sorgulanmak üzere Sivas'a çağrılana kadar herhangi bir işlem yapılmamasını tavsiye ediyordu.[84]

KIRIMLARIN SONRASINDA İHTİDALAR

Aslında, belgelerde yer alan ihtida vakalarının çoğu güya düzen kurulduktan *sonra*, ya da en azından en kanlı katliamların ertesinde rapor edilmişti. Mamuretülaziz'in Pü-

83 BOA A.MKT. 661/34, 11 Mart 1312 / 24 Mart 1896, Sivas vilayetinden Bâbıâli'ye, ekinde Ermeni harfleriyle Türkçe yazılmış ve Koyulhisar sekenesinden 11 kişinin imzaladığı arzuhal. Özgün metni okuyan Rober Koptaş'a teşekkür ederim. Koyulhisar bugün Sivas ilinin kazasıdır.

84 *A.g.b.*, 20 Nisan 1312 / 3 Mayıs 1896, Sivas Valisi Halil Paşa'dan Bâbıâli'ye.

türge kazasından 1 Ocak'ta bildirildiğine göre, Amirdun'un Şirvan köyünden yüz kadar Ermeni ve Nasturi erkek İslâmiyet'i kabul etmiş ve sünnetçi çağırarak sünnet olmuşlardı. Aynı şekilde, Van'ın Kerker nahiyesi ve Keferdiz köyünde ve "birkaç başka köyde" Hıristiyanlar din değiştirip nikâh tazelemişler, sünnet olmuşlardı ve cami olan yerlerde günde beş vakit namaz kıldıkları söyleniyordu. Rapor, Kürt saldırılarından korkulduğu anlamına geleceğinden kitlesel ihtidaları resmen kabul etmekten kaçınılmasına dair iradeyi bildiklerini tekrarlıyor, ama ihtida eden Hıristiyanların hiçbirinin yeni statülerinin tanınması için resmen başvurmadığına işaret ediyordu. Bu mühtediler Müslüman gibi yaşıyorlardı; durumun gündeme gelişi bürokrasiye takılmış nikâh, bedel-i askeriyeden muafiyet gibi meseleler ya da kaza idare meclisi üyesi, artık görevlerini yerine getiremeyecek olan iki Ermeni gibi vakalar yüzündendi. Anlaşılan epeyce uyanık bir memur olan Pütürge kaymakamı gizli bir soruşturma yapmayı vazife edinmişti; nitekim gönderilen casuslar aracılığıyla anlaşılmıştı ki İslâmiyet'ten dönmeye niyetli değillerdi. Kaymakamın işaret ettiğine göre bazı yörelerde küçük bir azınlık dışında herkes ihtida etmişti; kaymakamın kazasında "vahşi göçebe Kürtlerin" yaşamasına ve gerekli askeri güç olmamasına rağmen ... düzenin sağlanması için elinden geleni yapmaktaydı ve acil talimat istiyordu.[85]

Göstere göstere ibadet edenler, kendi sünnetlerini düzenleyen yetişkin adamlar, nikâh tazeleyen çiftler, bütün bunlar korku, en azından şiddetli baskı sonucu ihtida etmenin ipuçlarına benziyor. Memurun yöredeki "vahşi Kürtler"den söz edişi de bu yöne işaret ediyor; raporda ayrıca yerel kol-

85 *A.g.b.*, 19 Kanun-ı Evvel 1311 / 31 Aralık 1895, Mamuretülaziz vilayetinin ilettiği Pütürge kazası (bugün Malatya'nın aynı adlı ilçesi) raporu. Amirdun, Pütürge merkezindeki bugünkü İmrun olabilir. Keferdiz bugünkü Doğanyol köyüdür. Bu yer adları için Profesör Jelle Verheij'e teşekkür ederim.

luk kuvvetlerinin bu yeni Müslümanların güvenliğini sağlayamadığı iması da mevcut.

İhtida haberleri yağmaya devam ediyordu. Mamuretülaziz valisi son karışıklıklardan sonra Ermenilerin bireysel olarak veya toplu halde ihtidalarının kabulunü istida ettiklerini yazıyordu.[86]

İstanbul'da Ermeni Patrikliği yetkilileri protesto etmeyi ihmal etmemişti. 15 Ocak tarihli bir beyanda Patrik şöyle diyordu:

> Vak'a-i müellime sırasında katl ve telef edilecekleri tehdidi semeresi (sonucu) olarak Ermenilerin ruhani (papaz) ve avam (halk) takımından bir çoğu İslâmiyet'i kabul etmiş olduklarını göstermekte olduklarından bunların din-i aslilerine ricat etmeye hür ve serbest bulunabilmek üzere canib-i Hükümet-i Seniyye'den teminat bahş ve tedbir-i serî ve müessirenin ittihaz ve icra buyurulması.

Bu bilgiyi Patrikhane'ye yazılan resmi bir mektuptan edindiğini beyan ediyordu. Patriğe göre en kötüsü geçmiş gitmiş değildi; gerekli emirler gönderilmiş olsa da, son korkunç olayların yarattığı olağan dışı korku ve dehşet hâlâ hüküm sürmekteydi ve kurbanlar kendilerini hâlâ tehdit altında hissediyorlardı. Patrik koşulların daha uygun hale getirilmesini talep ediyordu; böylece bu insanlar mezhep hürriyeti ilkesi çerçevesinde tekrar Hıristiyanlığa dönebilecekti.[87] Bâbıâli hemen Mamuretülaziz valisine neler olup bittiğini açıklamasını bildirdi ve söz konusu ihtidaları neden kabul ettiğini sordu. Vilayetin cevabında Eğin kaymakamının gerçekten de resmi talimatı gözardı edip Ermenilerin ihtida isteğini kabul ettiği, ama bu konuda herhangi bir zorlamanın olmadığı ve kilisenin

86 BOA A.MKT.MHM 658/10, 23 Receb 1313 / 9 Ocak 1896, Mamuretülaziz valisi Rauf Paşa'dan Bâbıâli'ye.

87 *A.g.b.*, 29 Receb 1313 / 15 Ocak 1896, Ermeni Milleti Patriği Mağakya Ormanyan'ın Bâbıâli'ye gönderdiği tezkere, no. 255.

camiye çevrildiğine dair ifadenin yanlış olduğu bildirildi. Vali, birçok Ermeninin tek tek ya da gruplar halinde başvurduklarını, hatta sünnet olduklarını itiraf etti, ama kendisi işleri geciktirme yönündeki resmi emri yerine getirmekteydi.[88] Bir ay sonra Patrikhane taleplerini yineledi: "..bu makulelerin (bu gibilerin) gerek ruhani ve gerek avam takımından olsun din-i İslâm'a dehaletleri ne hal ve sebeblerden ilerü geldiğini bil-beyan Hıristiyanlığa kabul olunmaları ve bu yüzden bir tehlikeye uğramamaları zımnında icabının icra olunması."[89]

Anlaşıldığı kadarıyla, Bâbıâli'nin Ermeni ihtidalarının kabul edilmeyeceği doğrultusundaki emirlerine rağmen bazı Osmanlı görevlilerinin görüşü başkaydı ve bu görüşleri ifade ederken hiç tereddüt göstermiyorlardı. Van Valisi Şemseddin Paşa, 15 Ocak'ta, talimat üzerine Ermenilerin ihtida başvurularını geri çeviriyor olsa da, kanısına göre Ermenilerin köylerde Kürtlerle karışık yaşamakta olduklarından artık Müslümanlarla doğal bir yakınlık kesbettiklerini, dolayısıyla çoğunun İslâmiyet'e doğal olarak meylettiğini bildirmişti. Bunun Ermeni liderlerine büyük endişe verdiğine, ama kendisinin 21 Ermeni kadın ve erkeğin ihtida başvurusunu kabul ettiğine de işaret ediyordu:

> Buraca ekser karyelerde (köylerde) Ermenilerle Kürdler muhteliten mutavattın bulundukları cihetle ahali-i İslâmiye ile kesb-i ülfet ve münasebet eden ahali-i Hıristiyane miyanında pek çok kimesne kabul-ü İslâmiyet'e amade oldukları Ermeni rüesası nezdinde mucib-i endişe bulunmasına mebni...

Anlaşılan komşularının dini inancına aniden sevdalanan bu insanlar Müslüman Kürtlere doğal yakınlıkları sayesin-

88 *A.g.b.*, 3 Kanun-ı Sani 1311 / 16 Ocak 1896, Bâbıâli'den Mamuretülaziz vilayetine şifreli telgraf; 12 Kanun-ı Sani 1312 / 25 Ocak 1896.

89 *A.g.b.*, 10 Şubat 1312 / 23 Şubat 1896.

de bu yola girmişler ancak bu durumdan rahatsız olan Ermeni reisleri zorla ihtida ettirildiklerini etrafa yaymışlardı.[90]

Ancak, bu durumu İstanbul hiç hoş karşılamadı. Valinin telgrafına Heyet-i Vükela'nın özel bir komisyonu cevap verdi:

> Vaka serbesti-i edyan (din özgürlüğü) kaidesince al-el infirad (bireysel olarak) müracaatla ihtida eden Hıristiyanların kabul-ü İslâmiyetleriyle usul-ü mer'iyye dairesinde (geçerli olan nizama uygun) muamele-i mukteziyenin ifası tabii ve emsaline muvafık olub ancak Ermenilerin öyle kesret ve cemaat üzre (kalabalık topluluklar olarak) müracaatları halinde Hükümet-i Seniyye'ce kabul ve muamele-i lazıme icra olunur ise bunların İslâm tarafından kabul-ü İslâmiyet'e icbar edilmekde (zorlanmakda) oldukları zemininde makalat tekevvün ederek (laf dolaşarak) bedhahane serişte-i iğtiraz (düşmanca iftiralar) olabileceğine mebni muamele-i ihtidaiyenin ber minval-i ma'ruz münferiden müracaat ve arzuyu vicdanisi ile izhar-ı İslâmiyet eden edenlere hasrı münasib olacağından...[91]

Valinin Kürtlerle içli dışlı yaşadıkları için Ermenilerin ihtidaya doğal olarak "meyyal" oldukları iddiası açık ki samimi değildi; böyle bir iddia çoğu Ermeninin Müslüman komşularına karşı ani bir yakınlık kesbetmelerinden değil, o komşulardan korktukları için ihtida ettikleri gerçeğini örtbas ediyordu. Yine de, hem vükela tezkeresinde hem de Ermeni Patrikhanesi'nin mektubunda hürriyet-i mezhebiye il-

90 BOA Y.A RES. 85/12, 2 Şubat 1312 / 15 Şubat 1896, Van Valisi Şemseddin Paşa'dan Yıldız Sarayı'na.

91 *A.g.b.*, 13 Ramazan 1314 / 3 Şubat 1312 / 16 Şubat 1896, Meclis-i Vükela Encümeni tezkeresi. Şura-yı Devlet Reisi Said Paşa, Sadrazam Halil Rıfat Paşa, Hariciye Nazırı Ahmed Tevfik Paşa, Dahiliye Nazırı Mehmed Memduh Paşa, Adliye Nazırı Abdelhamid Paşa, Ticaret ve Nafıa Nazırı Mahmud Celaleddin Paşa. Devlet erkânının zirvesinin bu meseleyi özel olarak görüşmesi meselenin ne kadar ciddiye alındığının açık göstergesidir.

kesine yapılan gönderme önemlidir, zira Tanzimat fikrinin, zevahiri kurtarma biçiminde de olsa, en azından canlı tutulduğunu göstermektedir.

Aslında bölgedeki Ermenilerin sulh ve sükûnet içinde yaşamadıkları resmi yazışmalardan anlaşılıyor. Britanya elçiliğinin 2 Ocak'ta Bâbıâli'ye gönderdiği şikâyet mektubunda, Bitlis vilayeti Ispayrıt ve Hizan kazalarından bir avuç Ermeninin Van Gölü'ndeki Ahtamar adasında yer alan manastıra sığındıkları bildiriliyordu. Elçiliğin iddiasına göre bunun nedeni Ermenilerin can derdinde olmalarıydı, çünkü 33 köyden öldürülmeyen ya da ihtidaya zorlanmayan sadece bu insanlar kalmıştı. Elçilik bu köylülerin Ahtamar'da kalmalarına izin verilmesini rica ediyordu.[92] Şemseddin Paşa'nın selefi Van Valisi Nazım Paşa, Van Gatoğiğosunun bu 120 kadar insanın can emniyetinin garantiye alınmasını istediğini yazmıştı. Ama Van'da kalmaları istenmiyordu; Bitlis'e geri gönderilmeliydiler, çünkü bu vilayetin sekenesinden değillerdi. Ancak, vali itiraf ediyordu: Bitlis'e götürülmeleri için "talimat verilmişse de, onları dönmeye ikna etmek mümkün olmamıştı."[93] İş burada bitmemişti. Bitlis Valisi Ömer Paşa'nın 4 Ocak'ta gönderdiği uzun telgraf, resmi zihniyeti göstermesi bakımından çok önemlidir. Paşa Britanya elçiliğinin iddiasının hiçbir temele dayanmadığını, [Hizan] kazasında sakin olan 6.000 Ermeninin kendi ibadetlerini yerine getirip güven içinde yaşamaya devam ettiklerini söylüyordu. Bölgedeki sorunun tamamen ünlü bir Ermeni "mefsedin" (bölücünün), Dilboş denen kişinin işi olduğuna işaret etmişti. Ömer Paşa'ya göre Dilboş bu Müslüman ya da o Hıristiyan diye ay-

92 BOA A.MKT MHM 619/35, 20 Kanun-ı Evvel 1311 / 22 Ocak 1896, Britanya Elçiliği tezkeresi tercümesi. Ispayrıt bugün Bitlis Vilayeti'nin bir bölgesidir. Hizan bugün Bitlis'in Aşağıkarasu kazasıdır. Bkz. *Osmanlı Yer Adları*, BOA Yayınları, 2001.

93 *A.g.b.*, 21 Kanun-ı Evvel 1311 / 3 Ocak 1896, Van valisinden Bâbıâli'ye şifreli telgraf.

rım gözetmeden öldürmekte tereddüt etmiyordu; zaten Ahtamar'a kaçmaya çalışan Ermeniler aslında Dilboş'tan kaçıyordu. Yoksa, diyordu paşa, bölgede dini vecibelerini daima serbestçe yerine getirmiş olan Hıristiyanlarla yüzyıllardır ahenk içinde yaşayan iyi Müslümanların aniden Yüce Efendimizin gayet menfur bulduğu davranışlarda bulunmaya başlamalarının herhangi bir sebebi olamaz.[94] Asıl kurbanları suçlamanın klasik bir örneğini veren vali, devam ederek, eğer Britanya elçiliğinin [insanların zorla ihtida ettirildiği] iddiası doğru olsaydı, 6.000 Ermeni nüfustan topu topu altmış yetmiş kişiyle sınırlı kalmazdı, ayrıca bu altmış yetmiş Ermeninin bölgedeki kalabalık Kürt nüfusunun arasından kurtulup Ahtamar'a kaçmaları mümkün olmazdı, diyordu:

> Şayed Sefaretin ifadesi vechile icbar yolunda bir hal vaki olsaydı bu kadar nüfus içinden yalnız altmış kadar Ermeniye hasr edilemez ve o cihetdeki külliyetli ekrad içinden elli altmış kadar Ermeninin Ahtamar Manastırı'na savuşabilmeleri mümkün olamazdı.

Dolayısıyla, diye iddia ediyordu vali, Kürtler işlerini doğru düzgün görür, bir tane bile Ermeni bırakmazlardı. İhtida eden Ermenilere gelince, paşaya göre Hizan'da birkaç Ermeni köyü sakinleri kendi rızalarıyla ihtida etmiş ve ihtidalarının tanınması için yetkililere başvurmuşlardı. Bu kabul edilmemişti, ama onlar Müslüman olarak yaşamaya devam ediyor, ezan okuyor ve günde beş vakit namaz kılıyorlardı. Devlet-i Aliyyeye iftira etmek için her şeyi bahane eden Ermeni münafıklar işte bunu kullanmışlardı. Vali, Ahtamar aslında bir nifak yuvası olduğuna göre, oraya sığınanların kalabalıklaşmasına izin vermemek gerektiğini de eklemişti.[95]

---

94 BOA A.MKT.MHM 619/35, 22 Kanun-ı Evvel 1311 / 4 Ocak 1896, Van Valisi Nazım Paşa'nın Bâbıâli'ye gönderdiği şifreli telgraf.

95 *A.g.b.*

İki gün sonra Ömer Paşa durumu iyice aydınlığa kavuşturdu:

> [Hizan Kaymakamlığından alınan bilgiye göre] iki bin altısı zükur [erkek] ve bin on beşi inasla [kadın] cem'an üç bin iki yüz on bir nüfusu havi elli dört karye Ermenilerden ekserisi kendüliklerinden izhar-ı İslâmiyet etdikleri bildirilmiş ise de bu karye ahalisinin bir kısmı hâlâ mezheb-i aslilerinde kalmış ve ihtida halini gösterenler hakkında da hükümetce bir güna muamele cereyan etmemiş olmasına gelince Sefarethanenin ol yoldaki beyanatı külliyen vaki'in hilafıdır (tümüyle gerçeklere aykırıdır). Zira Ermeniler farz-ı muhal olarak [diyelim ki] İslâmiyet'e davet ve kabul etmeyenler katl edilmiş olunacak olsaydı bu köylerde kalan Ermeniler kâmilen matluf [tümü öldürülmüş] ve Ahtamar'a gidenler de maktul bulunmak lazım gelir idi...

Vali eklemeden edememişti: "Sefarete bu gibi malumat-ı gayr-ı sahiha virmeye vesatet edenler hal ve şanları daha evvel ve ahir arz olunan bir iki misyonerlerdir ki tahvil-i mezheb sevdası esasen anlarda caygir-i zamirdir (din değiştirme sevdası aslında onların başlıca amacıdır)."[96] Husumet gösteren Kürtlerle çevrili 3.021 kişinin aniden İslâmiyet'e muhabbet besleyip "kendi rızalarıyla" ihtida etmelerinde tuhaf bir şey yoktu anlaşılan.

KADINLARIN KAÇIRILMASI

Bu "rıza"nın çoğu zaman korkudan ortaya çıktığı, daha sonra bazı yabancı ülke konsoloslarının kırımlar sırasında kaçırılıp evliliğe zorlanan kadınları kurtarmak için yaptığı girişimlerden anlıyoruz. Kırımlardan çok daha önce Kürtlerin Erme-

96 *A.g.b.*, 24 Kanun-ı Sani 1311 / 6 Ocak 1896. Paşa toplama yapmayı becerememişe benziyor. Verdiği sayıların toplamı 3.211 değil 3.021'dir.

ni kadınlarını kaçırması bölgede sık görülen bir olaydı ve çoğu zaman cezasız kalıyordu. 1878 gibi erken bir tarihte Bogos Natanyan, ağaların en büyük eğlencesinin Ermeni kadınlarının namusuna tecavüz etmek olduğunu, istedikleri kadını elde edemeyince kocasına zulmettiklerini, yerel memurların da Kürtleri koruduğunu yazmıştı.[97] Hükümetin kaçırma vakalarını görmezden gelme eğilimini simgeleyen, Musa Bey vakası oldu. 1889'da Muş'un önde gelen Kürt şeyhlerinden Musa Bey, Arménouhie adlı genç bir Ermeni kızını kaçırdı. Zorla dini değiştirtilen kıza Gülizar ismi verildi. Musa Bey İstanbul'a çağrılıp mahkemeye çıkarılınca adeta halk kahramanı oldu. Vaka yabancı diplomatlar çevresinin de dikkatini çekti ve bir numaralı gündem maddesi oldu. Arménouhie ailesine iade edildi, ama Musa Bey de beraat etti; bu durum Ermeni cemaatinde ve yabancı çevrelerde büyük öfke uyandırdı.[98] Gustave Meyrier'nin yazışmalarının büyük bir bölümü bu meseleyle ilgilidir: "Dün altı kadını geri getirdiler; hiçbiri ailesine dönmek istemedi. Bu kadersizlerin böyle davrandığını, çünkü Kürtlerin onları ölümle tehdit ettiğini ve yetkililerin onları koruyacağına hiç güvenmediklerini biliyorum ve bu konuda canlı kanıtlarım var." Bu kadınları tehdit edilecekleri Müslüman evlerine yerleştirmektense, dini liderlerine verilmelerini ve soruşturma sürecinde kilisede barındırılmalarını önerecekti.[99] Birkaç gün sonra Meyrier dokuz yaşında Süryani Katolik

97 Yarman, *Palu, Harput, Çarsancak, Çemişkezek, Çapakçur, Erzincan ve Civar Bölgeler. Raporlar*, s. 190.

98 Armenouhie Kevonian, *Les noces noires de Gulizar*, Paris, 1993. Eser son zamanlarda Türkçeye kazandırılmıştır. Bkz. Arménouhie Kévonian *Gülizar'ın Kara Düğünü. Bir Kürt beyi tarafından kaçırılan Ermeni kızın gerçek hikâyesi*, Aras Yayınları, İstanbul, 2015. Bugün bile Musa Bey'in yargılanması bazı milliyetçi tarihçiler tarafından devletin iç işlerine kabul edilemez bir müdahale olarak görülür. bkz. Musa Şaşmaz, *19. Asrın Davası. Kürd Musa Bey'in Yargılanması*, Niğde, 1997, s. 123.

99 Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir*, Gustave Meyrier'den Paul Cambon'a, 12 Mart 1896, s. 85.

bir kız çocuğunun getirildiğini bildirdi; kız kendi cemaatine dönmeyi reddediyordu. Süryani Katolik piskopos araya girince, Vali Enis Paşa herkesin önünde ona benzer koşullarda iki konsolosun öldürüldüğü Selanik vakasını hatırlattı ve kendini bu gibi bir sıkıntıya sokamayacağını söyledi. Durumu kişisel ve doğrudan bir tehdit gibi algıladığını belirtti. Gerçekten de, Selanik'te iki konsolosun öldürülmesi Fransa ve Britanya elçilikleri tarafından tehdit olarak algılanmış, bu elçilikler Bâbıâli'ye durumu şiddetle protesto etmişlerdi.[100]

Paşa'ya Osmanlı resmi dilinin müsaade ettiği en sert dille hesap sorulmuştu

> Tokuz yaşında bir kızın Hıristiyanlığa rücu'dan imtinaı [Hıristyanlığa geri dönmek istememesi] cihetiyle Süryani Katolik Piskoposu'nun itirazı üzerine tarafınızdan ahval-i mümasileden naşi [benzer bir durumda] mukaddema [geçmişde] Selanik'de iki konsolosun katli vak'asının ihzar olduğunu ifade kılınmağla bir güna uygunsuzluk ve sızıldı tevlid etmiyecek suretde idare-i maslahatla beraber Piskoposla ol yolda muhabere sebk edüb etmediklerinin iş'arı matlubdur. [Piskoposla böyle bir konuşmanın geçip geçmediğini bildiriniz.][101]

Enis Paşa cevabında oraya buraya dağılmış olan Hıristiyan kadınların bulunup ailelerine ya da din büyüklerine teslim edildiğini belirtmişti. Ancak, bir sorun vardı: Bu kadınlardan bazıları kendi rızalarıyla Müslüman olmuş, Müslümanlarla evlenmişlerdi; artık ailelerini ve Hıristiyan dinini istemiyorlardı.[102] Enis Paşa Süryani piskoposla yaptığı ko-

100 *A.g.e.*, s. 175. Elinizdeki kitabın İkinci Bölümü'nde "Elemli Selanik Vakası" olarak ele alınmıştır.

101 BOA A.MKT.MHM 637/16, 13 Mart 1312 / 26 Mart 1896, Bâbıâli'den Diyarbakır vilayetine gönderilen şifreli telgraf. "Sızıldı" (sızlanma) "ecnebilerin açtığı dert" anlamına en yaygın Osmanlı örtmecelerinden biriydi.

102 *A.g.b.*, 14 Mart 1312 / 27 Mart 1896, Diyarbakır Valisi Enis Paşa'dan Bâbıâli'ye.

nuşmayı da anlatmıştı. Anlaşıldığı kadarıyla, tam Ermeni Metropolit ile episkopos onu ziyaret ederken, civar köylerden bir grup kız ve kadın getirilmişti. Bunlar metropolit ile episkoposun önünde sorgulanmışlar ve hiçbir koşulda ailelerine ya da kiliselerine dönmeyeceklerini beyan etmişlerdi. Bu noktada episkopos, hem Müslüman hem de yasalara göre yetişkin olduğunda ısrar eden Süryani kıza müdahale etti. Episkopos çocuk yaşta olduğundan kızın tanıklığının geçersiz olduğunu, cemaatine geri verilmesi gerektiğini belirtiyordu. İşte burada konuşma ilginçleşiyor:

> [Hıristiyan kızların toplanıp hükümet konağına getirildikleri sırada] Bu sırada Piskoposla aramızda geçen söz de bu gibilerin Müslüman kalmaları asla matlub ve müstelzim [istenen ve gerekli olan] değildir isterse şimdi veya daha sonra yani her ne vakit arzu ederse Hıristiyan olabilür hatta suret-i resmiyede ihtida muamelesinin icra olunmaması da her hale meydan kalmak içündür. Maa-haza ben Müslümanım kilisaya gitmem ve Hıristiyanlığa rücu etmem diyen ve bu ifadesini cümlenin yanında alenen ve musırran (ısrarla) söyleyen şahsın kolundan saçından tutulup sürüyerek cebr ile kilisaya gönderilmesi hal ve mevki icabınca caiz olamaz. Hükümetin daima muhafaza etdiği hürriyet-i mezhebiye kaidesine de muvafık düşmez [uymaz] ve bununla beraber hissiyat-ı milliyeye tokunur, bu misillü ahvalde küçük şeyden muahharan [daha sonra] büyük vak'alar zuhur edebilür. Galeyan-ı efkârın henüz kesbi sükûn eylediği [kamuoyundaki heyecan ancak yatışmışken] ve takviyesine çalışıldığı bu sırada gerekdir ki bu babda pek ilerü gidilmesini siz de tecviz etmemelisiniz makalinden ibaret olub, başkaca suret-i mahsusada bir ihtar vuku bulmamıştır.[103]

103 *A.g.b.*

Son derece zekice formüle edilmiş pozisyondur bu. Kitlesel ihtidaları kabul etmemeye dair resmi görüşe gönderme yapılmakta, böylece bu insanların daha sonra Hıristiyanlığa dönebilmelerine açık kapı bırakılmaktadır; ancak, ölesiye korkmuş bir genç kızın bu adımı atmaya cesaret etme ihtimali yok denecek kadar azdır.

Kadınların kaçırılması meselesinin belirli bir toplumsal cinsiyet boyutu da vardır. Çoğu zaman, korkunun yanı sıra utanç da bu kadınların birçoğunun kendi cemaatine dönmeyi reddetmesinin nedeni olabiliyordu; bu koşullarda bekâretin yitirilmesi kadınların ömür boyu damgalanmasına yol açacak, evlenme umutlarına son verecekti. Dolayısıyla ihtidaya zorlanmak kadınlarda daha derin bir travmaya yol açıyordu, çünkü işin içinde kendilerini kaçıranlarla "evlenme" görüntüsü altında bir tecavüz olayı vardı.[104]

En dikkate değer olan paşanın "hürriyet-i mezhebiye"ye gönderme yapmasıdır; göndermenin bu bağlamda bile zevahiri kurtarma çabası olduğu açıktır. Çok daha çarpıcı olan, "hissiyat-ı milliye"den söz etmesidir, çünkü Ermeni kırımının "hissiyat-ı milliye"nin dışavurumu olduğu düşüncesini ele verir ki bu, kışkırtıcı bir hareketin "hissiyat-ı milliye"yi yeniden alevlendireceğini ve daha büyük kırımlara yol açacağını ima eder. Yine de, Selanik vakasına doğrudan değinmez, sadece "büyük dertlerin küçük meselelerden çıkabileceğini" söyler.[105]

Britanya elçiliği, "yüzü aşkın Hıristiyanın Kürtlerin elinde olduğu ve korkudan asıl dini eğilimlerini göstermeye ürk-

104 1915 soykırımı sırasında "Ermeni cemaatini aşağılamak üzere kullanılan cinsel aşağılama" tartışması için bkz. Katherine Derderian, "Common Fate, Different Experience: Gender-Specific Aspects of the Armenian Genocide, 1915-1917", *Holocaust and Genocide Studies* 19 (2005), s. 1-25. Bu makale çok daha sonraki bir tarihi ele alsa da Ermeni kadınların 1890'lardaki tecrübeleri burada anlatılanlara çok benzer olmalı.

105 BOA A.MKT.MHM 637/16. Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir*, s. 86.

tüklerini" iddia ederek Hariciye Nezareti'ne baskı yapmayı sürdürdü.[106] Nezaret ayrıca Hıristiyan kadınları almak için gönderilen komisyonun böyle 16 kadını 11 Mart'ta Diyarbakır'a getirdiğine dair Britanya elçiliğinden aldığı bilgiyi de iletmişti: Bu bilgiye göre kadınlar kendilerini kaçıran Kürtler ve Müslümanlar tarafından ölümle tehdit edildiklerinden ailelerine dönmek istemiyorlar, yerel yetkililerin onları koruyacağına da güvenmiyorlardı. Bu tehditler yüzünden Hıristiyanlığa dönmek konusunda fikir değiştirmişlerdi.[107]

Meyrier elçisine tekrar tekrar Diyarbakır'daki Osmanlı yetkililerin kaçırılan kadınları ailelerine kavuşturma çabalarına bilerek engel olduklarını anlatmıştı. "Durumları gerçekten içler acısı; bu dehşet verici meselede en çok şefkat gösterilmesi gereken onlar."[108] Ayrıca, kaçırılanları "sadece tecavüzcülerin değil, başka Müslümanların da tehdit ettiğini" bildiriyordu. Diyarbakır civarındaki köylere bir Müslüman ve iki Hıristiyanı kaçırılma kurbanlarını kurtarmak için göndermiş, ama bu heyet genellikle başarısız olmuştu; "köylerde aynı sebeplerle birçok cinayet işlenmişe benziyor." Konsolos heyete yüze yakın kişinin adları olan bir liste vermişti; oysa heyet sadece bir kadın ve kızını getirebilmişti. Heyet Kürtlerin kurbanları sakladığından, hatta bir köyden diğerine naklettiğinden emindi.[109]

Diyarbakır'daki Britanya konsolos vekili C.M. Hallward durumu şöyle özetliyordu: "Vilayette 8.000 kişi öldürülmüş, 25.000 kişi ise Müslüman olmuş görünüyor. 500'ü aşkın kadın ve kız kaçırılmıştır. ... Verdiğim rakamlar düzeltilmeye muhtaçtır. ... genel kanıya göre, her şeyi düzenleyen önde

106 BOA A.MKT.MHM 637/16, 28 Mart 1896 / 10 Nisan 1896, Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'dan Bâbıâli'ye, Hariciye Nezareti kalemi no. 292.

107 *A.g.b.*, 16 Mart 1312 / 29 Mart 1896, Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'dan Bâbıâli'ye, Hariciye Nezareti kalemi no. 117.

108 Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir*, 20 Mart 1896, s. 175-179.

109 *A.g.e.*, 21 Mart 1896, s. 179.

gelen Müslümanlarla birlikte çalışan Vali Enis Paşa'dır."[110] Meyrier bu "önde gelen Müslümanlar"dan bazılarını teşhis etmişti; içlerinden biri "eski Yemen valisi, yobazlığıyla bilinen" Cemil Paşa, diğeri ise Kürtlerin yerel lideri Arif Efendi'ydi. Elçiliklerin ısrarı üzerine Bâbıâli Diyarbakır'a bir teftiş heyeti göndermek zorunda kaldı; heyetin başında sultanın yaverlerinden ve diplomatların hakkında iyi şeyler söyleyebildiği birkaç Osmanlı yetkilisinden biri olan Abdullah Paşa vardı.[111] Meyrier, "Abdullah Paşa bölgedeki gerginliği bunların kışkırttığını biliyor" diyordu.[112] Abdullah Paşa'nın raporunda, gerçekten de Cemil Paşa ile Arif Efendi'nin Ramazan esnasında, "Umum Hıristiyanların katliam olunacağına dair bazı taraflarda münteşir olan [yayılan] havadisi kâzibe"nin [yalan haber]kaynağı oldukları belirtiliyordu. Abdullah Paşa, Arif Efendi için özellikle sert bir dil kullanmıştı:

"Mebna-i eracif [yalanların kaynağı] Arif Efendi hanesi olduğu velev havadisin sade dilan ekrad miyanında [cahil Kürtlerin arasında] intişar ve Hıristiyanların katliamı hakkında güya ferman-ı ali [Padişah fermanı] sadır olduğu" söylentisini yaymıştı. Ayrıca Arif Efendi hiç de sağlam ayakkabı değildi: "Kendisi zaten sui-i ahval eshabından [kötü şöhret sahibi] olub ... ihlal-i asayişden [düzenin bozulmasından] istifade etmek isteyenlere ön ayak olmakla tezyid-i nüfuz [gücünü arttırmak] ve şöhret arzusundan kendini alamamakda olduğu" belirtiliyordu. Abdullah Paşa'ya göre Arif Efendi ihtar veya nasihat dinleyecek bir adam değildi; her ne kadar Cemil Paşa'ya söz geçirilebilir ise de Arif Efen-

110 Konsolos Vekili Hallward'dan Konsolos Cumberlach'a, 17 Mart 1896, *British Blue Book: Turkey 1896*, alıntılandığı yer: Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir*, s. 215-16.

111 Walker, *Armenia*, s. 147. Britanya elçiliğinin baş tercümanı Adam Block Abdullah Paşa için "epeyce namuslu bir adam" demişti.

112 Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir*, s. 171.

di için tek çare, "emsaline ibret-i müessire olmak içün [benzer kafada olanlara gözdağı vermek üzere] haric-i vilayete çıkarılması"nı tavsiye ediyordu.[113]

Bunca kan dökülmesinin başlıca sorumlularından biri olarak görülen kişiye sadece sürgün cezası öngörülüyordu. Dahası, Bâbıâli cezayı iyice yumuşatarak Abdullah Paşa'ya Arif Efendi'nin sürgün edilmemesi, ama kendisine geçici olarak Musul'a gitmesinin iyi olacağının ima edilmesi talimatını verdi.[114] 24 Mart'ta Abdullah Paşa hiçbir sıkıntı görmeden Ramazanın sonu geldiğinden ve sulh ve sükûnet yine hâkim olduğundan, teftişi bitip İstanbul'a dönme izni istedi.[115] Meyrier kaçırılan kızlar meselesinin Abdullah Paşa'yı bezdirdiğini hissetmişti: "Önceleri meseleye yürekten inanan Abdullah Paşa bir süre önce bana şevkinin kırıldığını, artık bu meseleyle uğraşmak istemediğini söyledi. Üstlerinden aldığı emirler, düşüncesini değilse bile, hareket tarzını değiştirmişti."[116]

Bu arada, Enis Paşa kırımlar konusunda sorumlu tutulmak şöyle dursun, Fransa ve Britanya elçiliklerinin Bâbıâli'den koparttığı azledileceği vaadine rağmen, makamında kalmıştı. Hatta Fransa elçiliği Meyrier'ye Heyet-i Vükela'nın sultana paşanın değiştirilmesini tavsiye ettiğini söyledi.[117] Açık ki sultan Enis Paşa'yı destekliyordu, zira Teftiş Heyeti Diyarbakır'dan ayrıldığında hâlâ yerindeydi. Üstelik, Britanya'nın birçok Hıristiyanın hâlâ Kürtlerin elinde olduğu iddiasını reddetmeyi ve sıkıntılı dönemde şuraya buraya dağılan

113 BOA Y.A HUS 347/58, 23 Şubat 1311 / 8 Mart 1895, Teftiş Heyetinden Bâbıâli'ye.

114 *A.g.b.*, 23 Ramazan 1311 / 10 Mart 1896, Amedi Kaleminden Sadrazam Rıfat Paşa'ya.

115 BOA Y.A HUS 348/52, 11 Mart 1312 / 24 Mart 1896, Teftiş Heyetinden Bâbıâli'ye.

116 Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir*, s. 183.

117 *A.g.e.*, Jules de La Bouliere'den Gustave Meyrier'e, 27 Şubat 1896, s. 184.

kadın ve çocukların bulunup ailelerine teslim edildiğine dair raporlar göndermeyi sürdürüyordu. 17 Nisan'da iki kadın ve iki erkek çocuğun Eğin ve Garb kazasından getirildiğini bildirmişti; bunlar Hıristiyan olduklarını belirtmişler ve ailelerine teslim edilmişlerdi. Yanında altı yaşında çocuğu olan bir kadının boş bir odaya ağabeyiyle birlikte konulduğunda bile Müslüman olduğunda ısrar ettiğini söylüyordu. Anlaşılan ağabey kadının fikrini çelmeye çalışacaktı.[118] 1896 yazı gibi geç bir tarihte bile Enis Paşa hâlâ mevkiini koruyordu. Britanya elçiliğinin paşanın Hıristiyanları zorla ihtida ettirdiği suçlamasına yine cevap verirken, bunların "müfteriatı bedhahaniyeden" [başkalarının kötülüğünü isteyen iftiralar] olduğunu söylemişti.[119]

DİPLOMATİK MESELE OLARAK KİTLESEL İHTİDALAR

Enis Paşa'nın yabancı konsolosları "düşmanları" arasında sayacağı kuşku götürmez. Zorla ihtida ve sonra Hıristiyanlığa dönüş vakalarının en ünlülerinden biri, bugünkü Urfa civarındaki Birecik Ermenilerininkiydi. Bu vaka, Britanya, Fransa ve Rusya hükümetlerinin karıştığı uluslararası bir diplomatik kriz şeklinde gelişince, Şeyh Musa'nınki gibi bir *cause celèbre*'ye dönüştü. 3 Mart 1895'te Birecik'te önemli bir Ermeni nüfusun (yaklaşık 200 hane halkı) İslâmiyet'i kabul ettiği bildirilmişti. Osmanlı hükümeti bu nedenle bölgeye Halep vilayetinden iki görevli ile Britanya elçiliği tercümanı Fitzmaurice'ten oluşan karışık bir teftiş heyeti gön-

118 BOA A.MKT.MHM 637/19, 4 Nisan 1312 / 17 Nisan 1896, Enis Paşa'dan Bâbıâli'ye. Bu kadının altı yaşında bir çocuğu oluşu, altı yıl kadar önce "evlendiğini" gösterir. Bu yüzden, istese bile ailesine dönmesi mümkün değildi. Çocuk katliamlardan birkaç yıl once doğmuş olmalıydı.

119 BOA A.MKT.MHM 637/33, 1 Temmuz 1312 / 14 Temmuz 1896, Enis Paşa'dan Bâbıâli'ye.

dermeye razı oldu.[120] Heyet mühtedi cemaatin önderleriyle görüşmeler yapmıştı; bunlar "eski Gregoryenlerden şimdi Mehmet Şakir Efendi denen Haçik Efendi, şimdi Şeyh Müslim Efendi denen Abos Efendi, eski Katoliklerden şimdi İbrahim Efendi denen Hacıbekuzan Efendi" idi. Cemaat önderlerinin açıkça belirttiğine göre, son vakalar onlarda can korkusu yaratmış, bu yüzden Müslüman olmuşlardı. Tehlike geçince Hıristiyanlığa dönmeyeceklerine de söz vermişlerdi. Üstelik, kiliselerini masrafını kendileri ödeyerek camiye çevirmişlerdi, tekrar kiliseye çevirmeye de niyetleri yoktu. Bunun üzerine, görüşülen Ermenilerden heyetin yazdığı raporu imzalamaları istendi. Rapora göre, cemaat İslâmiyet'i seçerken hiçbir baskı ya da zor altında kalmamışlar, sadece son vakaların korkusuyla hareket etmişlerdi; son felaketler ve mülklerinin yağmalanması dolayısıyla besbelli büyük üzüntü içindeydiler. 28 Mayıs'ta Halep Valisine durum hakkında fikri soruldu. Vali cevabında Ermenilerin ihtidası "sırf muhafaza-i hayat maksadına müsteniddir" diyordu. Devletin iki seçeneği olduğuna işaret etmişti. Birincisi, Ermenilerin oldukları yerde kalıp Hıristiyanlığa dönmelerine izin verilmesiydi; eğer devlet bunu seçerse [nüfusun geri kalanını] korkutmak için, katliam ve yağmaya katılan bazı Müslümanların idam edilmesi gerekiyordu. Ama bu sadece şehirlerde işe yarardı. Köylerdekiler yine de komşuları Kürtlerin arasında dolaşamazlardı; zaten bu ihtidalarının samimiyetinde ısrar etmelerinin esas nedeniydi. İkinci seçenek mühtedileri Birecik'ten uzak bir yerlere nakletmekti; böylece tekrar Hıristiyan olduklarında Müslüman komşuları onların mürted olduklarını bilmeyeceklerdi.[121]

120 BOA Y.A HUS 352/1, 18 Şubat 1311 / 3 Mart 1895, Bâbıâli, Sadaret Kalemi, Halep Evkafı muhasebecisi Ali Rıza, Halep Mahkemesi Reisi Mustafa ve Britanya Elçiliği tercümanı Fitzmaurice'in hazırladığı rapor.

121 *A.g.b.*

Yeni mühtediler için tehlikeli bir arafta kalma durumu diye tanımladığım hususa Fitzmaurice de değinmişti:

> İslâmiyet'i kabul etmek için gerekli hukuki formaliteler henüz yerine getirilmediğinden, hükümet Halep'ten talimat talep etmeden onları Müslüman olarak tanımayı reddetti; halkın tavrı hâlâ tehditkâr olduğundan ve yeni benimsedikleri inançta samimi olmamakla suçladıklarından, samimiyetlerini ispat etmek üzere, tehditler karşısında, Ermeniler kiliselerini camiye çevirdiler ve Emperyal Majesteleri Sultan'ın adını vererek "Hamidiye Camii" dediler; bazıları ikinci bir eş aldı, sünnet oldu. ... Şimdi hepsi sarık sarıyor, camiye gitme ve yeni dinlerinin vecibelerini yerine getirmekte çok gayretliler. ... şu an Hıristiyan olduklarını ilan etmek çok tehlikeli olacaktır.[122]

Fitzmaurice, kendi payına, kırımların ve ihtidaların merkezi hükümetin ve yerel yetkililerin işi olduğu kanısındaydı. "Son katliamda, 'Padişahımız Ermenilerin katledilmesini emretti, memlekette tek Hıristiyan kalmayacak' diye haykıran Müslüman güruh karşısında, Aralık başında ortaya çıkan Osmanlı subayları ve yedek askerleri kenara çekildi."[123] Birecik'ten en korkunç katliamın yer aldığı Urfa'ya giden Fitzmaurice, iki günde 8.000 Ermeninin öldürüldüğünü, yarısının katedralde diri diri yakıldığını anlatmıştı.[124]

Fitzmaurice Nisan'da İstanbul'a döndü ama 30 Mayıs'ta, sultanın göndermeyi kabul ettiği Birecik Teftiş Heyeti'nin bir üyesi olarak yine Birecik'teydi. Yine iddiasına göre, "korkunun etkisiyle" ihtida eden Ermenilerin en azından bir kıs-

---

122 Konsolos vekili Fitzmaurice'ten Sir P. Currie'ye, 5 Mart 1896, House of Commons Parliamentary Papers. *Turkey*, no. 5 (1896), *Correspondence Relating to the Asiatic Provinces of Turkey*, s. 4-5.

123 G.R Berridge, *Gerald Fitzmaurice (1865-1939), Chief Dragoman of the British Embassy in Turkey*, Leiden, 2007, s. 27.

124 *A.g.e.*

mını Hıristiyanlığa dönmeye ve sultanın vaat ettiği gibi korunma talep etmeye ikna etmişti. Ama köylerde bu kadar başarılı olamamıştı, çünkü "aşırı korku içindeydiler."[125] Bu durum Osmanlı kaynaklarınca da doğrulanıyor. Halep vilayetinin 10 Eylül 1896'da bildirdiğine göre, Urfa'da ihtida eden 1.000 Ermeninin "kısm-ı azamı" sulh ve sükûnetin geri geldiğini görünce eski inançlarına dönmüşlerdi. Kalanlar Müslüman kalmakta ısrar ediyorlardı. İngiliz görevli Fitzmaurice bu sonuçtan memnundu ve şehirden ayrılmaya hazırlanıyordu.[126]

Anlaşılan 1897 yazına gelindiğinde ortalığa hâlâ korku hâkimdi; ama en kötü günler geçmiş, normal hayat bir nebze olsun geri gelmişti. Bitlis Vilayeti Sason ve Genc sancaklarındaki Ermenilerin ihtidası ve Hıristiyanlığa dönüş ihtimali konusunda çok ilginç bazı evrak vardır. 11 Ağustos'ta Hariciye Nezareti'ne bildirildiğine göre, Genc'in 12 nahiyesindeki 105 hanehalkı "1895 iğtişaşatı"nda ihtida ettiklerini ve şimdi asıl inançlarına geri dönmek istediklerini, ama korktuklarını beyan etmişti. Eski inançlarına dönen Ermenilerden bazıları Haydar Efendi adlı Genc Nüfus Müdürü'nün kütüklerle oynayarak ve erkek çocukların yaşlarını daha büyük göstererek fahiş bir bedel-i askeri ödemelerini talep ettiği konusunda şikâyette bulunmuşlardı. Ermeniler buna tepki olarak yine İslâm'a döndüklerini söylüyorlardı.[127] Burada ilginç olan, Müslüman-Hıristiyan Ermenilerin kendilerini devletle pazarlık edecek kadar güvenli bir konumda hissetmeleridir. Bir hafta sonra Bitlis vilayeti, karışıklıklar sırasında ihtida eden bütün Hıristiyanların hiçbir baskı görmeden eski inançlarına döndüklerini bildiriyordu.

125 *A.g.e.*, s. 28-30.

126 BOA Y.A HUS 359/6, 28 Ağustos 1312 / 10 Eylül 1896, Halep vilayetinden Bâbıâli'ye.

127 BOA A.MKT. MHM 620/50, 29 Temmuz 1313 / 11 Ağustos 1897, Hariciye Nazırı Tevfik Paşa'dan Bâbıâli'ye, Hariciye Nezareti Kalemi no. 1969.

Ayrıca, kendilerinden haksız vergi alındığını iddia eden Ermenilerin, "nüfus-ı mektume" olduklarını da öne sürdükleri yazılmıştı.[128]

Bitlis Valisi, Ermenilerin İslâmiyet'e dönecekleri beyanına yumuşak bir dille cevap veriyordu: Müslüman olmayı isteyip istemediklerine ya da Hıristiyan olarak kalıp kalmayacaklarına karar vermek tamamen onlara kalmıştı... fakat Maliye Nezareti doğdukları tarihten kayıtdışı nüfus haline geldikleri tarihe kadarki zamanı kapsayan bir bedel ödemelerine hükmetmişti. Başka bir deyişle, devlet onlara Müslüman olmuş olsalar bile Hıristiyanken ödedikleri vergilerden hâlâ sorumlu olduklarını söylüyordu. Sonuçta, söz konusu kişiler Hıristiyan kaldı.[129] Aşikâr gerginliğe rağmen resmi söylem sürdürülüyordu. 8 Kasım'da Hariciye Nezareti'nin yazdığına göre, "Britanya Elçiliği'nin karışıklıklar sırasında din değiştiren Hıristiyanların hâlihazırda Kürtlerin tavrından dolayı eski dinlerine dönmekten korktuklarına dair iddiası tamamen mesnetsiz"di. Nazıra göre "Genç kazasındaki 900 Hıristiyan eski dinlerine dönmüştü ve ibadetlerini kusursuz bir sükûn ve güvenlik içinde yerine getirmekteydiler."[130]

Anlaşılan 1895'in çalkantılarının durulması çok uzun bir zaman alacaktı. 26 Nisan 1902'de Britanya elçiliğinin raporuna göre, Halep Vilayeti, Andırın kazası, Çatal köyünde, "karışıklık zamanında canlarını kurtarmak için İslâmiyet'i kabul etmek zorunda kalan" ve yetmiş beş kişiye tekabül eden on iki aile eski inançlarına geri dönmek üzere yetkililere başvurmuştu. Elçiliğin iddiasına göre, yerel yetkililer bu

128 *A.g.b.*, "Nüfus-ı mektume" daha önce birkaç benzer bağlamda gördüğümüz resmi bir kategoriydi.

129 *A.g.b.*, 5 Ağustos 1313 / 18 Ağustos 1897, Bitlis Valisi Ömer Paşa'dan Bâbıâli'ye.

130 *A.g.b.*, 26 Teşrin-i Evvel 1313 / 8 Kasım 1897, Hariciye Nezareti'nden Bâbıâli'ye no. 2931.

ailelere engel olmuştu, üstelik çocuklarını sünnet olmaya ve kızlarını Müslümanlarla evlendirmeye zorluyorlardı.[131]

SONUÇ

Bu kader yıllarında Anadolu Ermenilerinin ihtidası bütünüyle bir sağ kalma taktiğiydi; nitekim tehlike geçer geçmez çoğunun eski inancına geri dönmesi de buna işaret ediyor. Ne var ki bazıları sofuluğa bile varan birer Müslüman olmayı sürdürdü. Ermeni Araştırmaları Merkezi'nde korunan sözlü tarih mülakatlarından birinde Garabed Bandazian şunları söylüyordu:

> – 1915'den önce Perri'deki Ermenilerden Türkleşen varmıydı?
>
> – Hatırladığım kadarıyla üç aile katliamlar sırasında Türkleşmişti, Uraçianlar, Mazmanianlar ve Bulutyanlar...
>
> – Bunlara Ermeniler nasıl baktılar? Onlardan nefret mi ettiler?
>
> – Ermeniler onlara kötü gözle bakmadılar. Türkleşmiş olmalarına rağmen Ermenilerle halen birlikteydiler. ....Halen Ermeni ruhunu taşıyorlardı. Sakin zamanlarda her gün camiye gitme ve günde birkaç kez yıkanma âdetlerini yerine getirmiyorlardı. Ancak korku başladığı zaman gösterişli bir biçimde dereye gidip abdest alır ve camiye giderlerdi. Böylelikle Ermeni olduklarını saklarlardı."
>
> – Bunlara 1915'de ne oldu?
>
> – Onlara hiçbir şey olmadı.
>
> – Türk oldukları için mi?
>
> – Evet, zira fanatik bir şekilde Ermenilerden nefret eder olmuşlardı. Ve duyduk ki Mazmaniyan erkeklerinden biri

131 BOA A.MKT. MHM 654/10, 13 Nisan 1318 / 26 Nisan 1902, Bâbıâli'den Dahiliye Nezareti'ne. Andırın bugün Kahramanmaraş'ın ilçesidir.

ve Uraçiyan erkeklerinden biri Peri'de birçok Ermeni katletmişti. Postlarını kurtarmak için ne kadar saf Türk olduklarını göstermek uğruna Ermenileri öldürmüşlerdi. İşte bu tür Türkleşen Ermeniler Müslüman kaldılar.[132]

Kitlesel Ermeni ihtidaları meselesi belli ki katliamların sultanın ve hükümetinin buyruğuyla mı gerçekleştirildiği, ya da telkin mi edildiği ya da teşvik mi edildiği gibi tartışmalı bir soruyla bağlantılıdır. Hükümetin suça ortak olduğu ya da suçu telkin ettiğine işaret eden kanıtların çoğu dolaylı olsa bile, azımsanmayacak kadar çoktur. II. Abdülhamid'in yakın zamanlarda yayınlanmış tek siyasi biyografisini yazmış olan François Georgeon, son derece dengeli bir değerlendirme sunar. Georgeon'a göre, aslında istemediği reformları kişiliğine sığdırmak amacıyla sultana "Ermenilerden öç alan" kişi gözüyle bakmak, "uzun saltanat döneminde yürüttüğü iç ve dış politikadaki aşırı ihtiyatlılık"la çelişkilidir.[133] Aslında, yerel yetkililerin gayretleri sayesinde katliamdan kurtulan birçok bölge vardır. Esas katliamlar "Doğu Anadolu'daki Müslümanlar, eşraf, dervişler, ulema ve Kürt aşiret reisleri tarafından gerçekleştirilmişti." Bütün bu unsurlar "bağımsız Ermenistan hayaletinden" dehşete düşmüşlerdi, zira böyle bir durumda onlar da Balkanlar'daki gibi "muhacir" olacaklardı. Katliamların sultanın reforları ilanından hemen sonra "şok dalgaları gibi yayılması" işte bu yüzdendi. Çeşitli kaynaklar, camilerde Cuma namazından sonra verilen kışkırtıcı vaazlar aracılığıyla reformların Ermenilere bağımsız-

132 ARC. [GEN 44] 27 Kasım 1907'de Çarsancak vilayetinin Peri şehrinde (Bugün Tunceli'ye bağlı Akpazar) doğan Garabed Bardazian'la yapılan mülakat. Bu tek örneğe dayanarak kaç Müslümanlaşmış Ermeninin bu kalıba uyduğunu tahmin etmenin mümkün olmayacağı açıksa da, mülakat yapılan kişinin belirli aileler ve bireylerden söz edişi, bu tür hayat hikâyelerinin onları dinleyerek büyümüş kuşağın tarihsel belleğinin bir parçası olduğuna işaret etmektedir.

133 François Georgeon, *Abdulhamid II le sultan calife*, Paris, 2003, s. 293 [*Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay, İstanbul, 2012].

lık verilmesi demek olduğuna dair söylentiler yayıldığını da doğruluyor.[134] Kürt muhalefetinin yayınladığı bir gazetede, Abdülhamid'in katilleri affettiği ve Hamidiye alaylarına aldığı da öne sürülüyordu. Gazetenin başmakalesinde şunlar yazılmıştı:

> Padişah hazretlerinin kanlı zulmü ve caniyane politikaları sonucunda ahalinin başına ne felaketler geldiğini, ne kadar kan döküldüğünü, kaç hanenin yıkıldığını bir düşünelim. ... Kürtler daha önce Ermenilerden zulüm mü görmüştü? Hayır! Ermeniler Kürtlerden ne kötülük görmüştü? Hiç![135]

Britanya konsolosluk kayıtlarındaki araştırmalarına dayanan Christopher Walker açık seçik şunları söyler: "Bunların Abdülhamid'in buyrukları olduğuna kuşku yoktur." Askeri birliklerin de kırımlara katılmış oluşu ve kırımların boru sesiyle başlayıp bitmiş oluşu işe hükümetin de karıştığının kanıtıdır.[136] Kim olduğu belirsiz mollaların bazıları "adeta katliama çağrı" niteliğini taşıyan kışkırtıcı vaazları, kıyımların çoğunun neden Cuma günü vuku bulduğunu da açıklar.[137] Çoğu zaman, Diyarbakır'daki Enis Paşa gibi görevliler katliama katılanlara yardım ve onları tahrik ederek bu işe bulaşmışlardı. Ermenilerin dükkânlarından talan edilen mallar daha sonra bazı yüksek mevkilerdeki görevlilerin evlerinde ortaya çıkacaktı.[138] Tercüman Fitzmaurice kendi payına katliamların sultanın bir işaretiyle vuku bulduğuna inanıyordu: "Doğrudan emir verilmemişti ... ama Yıldız'dan 'Ermenilere iyi bir

---

134 *A.g.e.*, s. 294.

135 *Kürdistan*, no. 26, 14 Aralık 1900. Bu gazeteyi Kahire'de ünlü Kürt lideri Şeyh Bedirhan Bey'in oğulları yayınlıyordu. Bu referans için Rezzan Karaman'a teşekkür ederim.

136 Georgeon, *Abdulhamid*, s. 294. Christopher Walker, *Armenia*, s. 146, 157.

137 Georgeon, *Abdulhamid*, s. 294, 295; Hüseyin Nazım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi*, İstanbul, 1997, c. 1, s. 94, 100.

138 Gustave Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir*, s. 130.

ders vermenin arzu edildiğine' dair açık seçik işaretler gelmişti, Bir Şark ülkesinde, dedi, bütün gereken budur."[139] Katliamlardan hemen sonra bölgede dolaşan Rahip W.A. Wigram, merkezden gelen emirlerle hareket edildiğinden emindi:

> 1895'te Diarbekr [*sic*] Ermeni katliamlarının vuku bulduğu merkezlerden biriydi ve sadece burada 2.500 kişi hayatını kaybetti. ... Katliamı kışkırtan hiç kuşkusuz İstanbul'daki hükümetti; ama maşaları, Diarbekr'in yoksul mahallelerini dolduran fanatik Kürtlerdi. ... katliamın dini değil siyasi sebeplerle ortaya çıktığının kanıtı Diarbekr'de çok sayıda bulunan Süryani Hıristiyanların Ermeni dindaşları kadar perişan olmamalarıdır. Yakubi katedraline sığınan kalabalık rahatsız edilmemişti. ... Ama Ermeniler ile Süryaniler arasında ayrım yapılması, bu vakada güruhun bir tür denetim altında olduğunu göstermeye yeter.[140]

Abdülhamid'in Ermeniler katledilsin diye doğrudan emir verdiğine dair hiçbir kanıt olmasa da, devletin başı olarak nihai sorumluluk ona aittir:

> Katliamların bütününe Abdülhamid'in doğrudan ne kadar suç ortaklığı yaptığı ... belirlenmiş değildir ... sultanın vilayetlerdeki katliamların kapsamı ve yakın sebebi hakkında her zaman kesin bilgilendirilmemiş olması pekâlâ mümkündür. ... ama bu, onu suçlu olmaktan kurtarmaz, çünkü katliamların vuku bulduğu Hıristiyan karşıtı İslâmî şovenizm atmosferini kışkırtma sorumluluğu tamamen ona aittir.[141]

Eski Hariciye Nazırı ve bir zamanların sadrazamı Said Paşa, 1895'te "sultanın onu canından olmasa bile hürriyetin-

139 G.R. Berridge, *General Fitzmaurice*, s. 25.

140 Rev. W.A. Wigram, *The Cradle of Mankind. Life in Eastern Kurdistan*, Londra, 1922, s. 34-36.

141 Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide*, s. 55.

den etme niyetinde olduğuna kesinlikle kanaat getirerek" Britanya Elçiliği'ne sığındığında, Britanya elçisine açıkça içini dökmüştü: "Sultanın Sasun katliamında parmağı olduğunu kesinlikle doğruladı ve zat-ı şahanelerinin Ermeni sorununun reformla değil kanla çözülmesi gerektiğini söylediğini belirtti. 'Önce' dedi, 'ne demek istediğini anlamadım. Ecnebi bir devletle savaştan bahsettiğini sandım, ama anlıyorum ki katliam demek istiyormuş'."[142]

Terör ortamı sürüyor olsa bile katliamların birdenbire durması, bu olayların basitçe anlık birer zulüm eylemi olmadığını kuvvetle gösteriyor: "Vahşet olaylarını yarı deli bir zorbanın sadistçe zulmü ya da Müslüman fanatizminin bir ifadesi olarak görürsek, [eğer] katliamlar bu iki yoldan biriyle açıklanabilseydi, olayları durdurmanın hiçbir yolu yoktu. Açıktır ki, bilerek yapılmış politik eylemler olarak görülmelidirler." Abdülhamid 1897'de Brintanya elçisi Sir Philip Currie'ye "Ermeni meselesi"nin en sonunda "nihayete erdiği"ni söyleyecekti.[143]

Gerçekten de, Hamid katliamlarında ya da dönemin kitlesel din değiştirmelerinde esas olarak "Doğu" ya da "Şark"a özgü bir şey yoktu. Devlete batmış bir diken olarak görünen ya çekip çıkarılmalı ya da en azından budanmalıydı. Hedef, Robert Melson'un öne sürdüğü gibi tartışmalı bir "Ermeni köylü Rönesansı" değil, nüfusun potansiyel olarak sadakatsiz ya da tehlikeli görünen bir bölümüydü.[144] Amaç onları etkisiz hale getirmekti; bu anlamda, onları öldürmek ya da

142 Roy Douglas, "Britain and the Armenian Question 1894-7", *The Historical Journal* 19 (1976), s. 113-133. Douglas'ın alıntı yaptığı kaynak: Salisbury Papers, Christ Church, Oxford, Currie'den Salisbury'ye, 11 Aralık 1895 (Salisbury, A/135 fos. 249-56).

143 *A.g.e.*

144 Robert Melson, "A Theoretical Inquiry into the Armenian Massacres of 1894-1896", *Comparative Studies in Society and History* 24 (1982), s. 481-509. Ayrıca bkz. Robert Melson, *Revolution and Genocide: On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, Chicago, 1992, s. 69.

ihtida ettirmek (eğer ihtida kalıcıysa) aynı sonucu getirecekti. Eldem'in Osmanlı Bankası baskınından sonra Hamid dönemi hükümetinin Ermenilerin karşısındaki tavrı olarak tanımladığı, aynı zamanda katliamlar ve kitlesel ihtidalar için de söylenebilir:

> Hukuka dayalı bürokratik bir hükümetten beklenecek davranışın tam aksini oluşturan bu davranış, 'tedhişe karşı tedhiş' (teröre karşı terör) türünden bir anlayışın tezahürü olarak görülmelidir. Bu anlamda, eğer bu davranışın büyük ölçüde II. Abdülhamid'in yakın çevresinin –kısacası Yıldız Sarayı'nın– politikasından kaynaklandığını kabul edecek olursak, Tanzimat döneminin legalist, bürokratik ve uzlaşmacı geleneğinden ciddi bir kopuşla birlikte, ideoloji, *realpolitik*, ve manipülasyonun hâkim olduğu, garip ve dehşet verici bir şekilde de daha 'modern' nitelikler sergileyen bir anlayışa geçildiğini söylemek mümkündür.[145]

Hamid dönemi katliamları sırasındaki kitlesel din değiştirmeleri nasıl bir bağlama oturtacağız; önceki bölümlerde gördüğümüz din değiştirme politikaları ve uygulamalarından hangi bakımdan farklılar? Hamid döneminde Ermenilerin din değiştirme hikâyesi, Tanzimat Devleti öncesinde gördüğümüz kalıptan hangi bakımdan farklı? En açık fark, önceki bölümlerde gördüğümüz karmaşık ve ayrıntılı ihtida prosedürünün uygulamaya konulmaması. Belirtilen hiçbir vakada din değiştirmenin rızayla yapıldığı, bir papazın varlığı ya da din değiştirenin ailesine mühtediyi vazgeçirme fırsatı tanınmasına gönderme yoktu. Ayrıca, eski rejimler ve bizzat Hamid rejimi, Dördüncü Bölüm'de görüldüğü üzere, düzmece ihtidaları kabul etmekte hiç tereddüt etmemişlerdi. Buradaki anahtarımız resmi politika: bireysel din değiştermelere izin veriliyordu, ancak kitlesel din değiştirmeler

145 Eldem, "26 Ağustos", s. 146.

kabul edilmeyecekti. Devletin kitlesel din değiştirmeleri kabul etmeyi reddetmesinin görünürdeki nedeni, Ermenilerin, daha sonra, ilk fırsatta "yabancılara" zorla ihtida ettirildikleri konusunda "şikâyet edecek olmaları"ydı. Bu neden doğru kabul edilse bile, yine de Ermenilerin elinden katledilmeye karşı son bir savunma yolunu almak anlamına gelir. Resmi belgelerin açıkça ifade ettiği gibi, bütün vakalarda ihtidaların nedeni "Kürt korkusu" idi (ekraddan havf ve haşyetleri); çünkü bir Ermeni köyü toptan ihtida ettiğinde, ihtidaları resmen kabul edilmezse, son derece tehlikeli bir arafta kalma durumunda, onların üstüne gelmekte küçücük bir bahane arayan Kürtlerin ve başka Müslümanların insafına kalıyorlardı. Sinik bir açıdan bakarsak, bu, devletin işine geliyordu; çünkü bir yandan ecnebi konsoloslar ya da misyonerler gibi tam o esnada durumu gözlemleyenlere ve İstanbul'daki üstlerine bu işle hiçbir alakaları olmadığını, kitlesel ihtidaların ve önceki ya da sonraki katliamların halkın kontrol altına alamadıkları öfkeleri sonucunda vuku bulduğunu öne sürebilirlerdi. Öte yandan, Ermenilerin gerçek Müslümanlara dönüşmesi ya da Kürtlerce kırıma uğramaları, çıkarlarına hizmet edecekti. Üstelik, potansiyel Ermeni mühtedilere "sulh ve sükûn sağlanınca tek tek ihtida edebilirsiniz" demek, en iyi durumda bile ikiyüzlülük gibi görünüyor, zira büyük ihtimalle o kadar sağ kalamayacaklardı.

Tercüman Fitzmaurice ihtidaların "özgür irade" sonucu olduğu konusunda herhangi bir hayale kapılmamıştı:

> İzninizle burada Müslümanların Hıristiyanları İslâmiyet ya da ölüm seçeneklerinden birini seçmeye ellerinde baltayla davet etmediklerini belirtmek istiyorum; Türk yetkililer aradaki bu fark üzerinde ısrarla duracaklardır. Müslümanlar basitçe bütün Hıristiyanları katletmeye kesinlikle kararlı olduklarını göstermiş ve kanıtlamışlardır; Hıris-

> tiyanlar da canlarını kurtarmak için İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Bu, objektif ile sübjektif arasındaki ince mantıki farktır. Müslümanların sunduğu seçenekler ölüm ya da İslâmiyet değildi, oysa Hıristiyanların önündeki tek seçenek ölüm ya da İslâmiyet idi. Dolayısıyla Ermeniler, kendilerini kesin bir ölümden kurtarmak için kendi özgür iradeleriyle Müslüman oldular; tabii, böyle korkunç koşullar altında yaşayan insanlar özgür iradeleri olan özgür bireyler olabilirlerse...[146]

İhtida formalitelerinin bilerek geciktirilmesi de İslâm hukuku açısından kınanması gereken bir durumdur. Önceki bir dönemde, en azından bir vakada, Fetvahane bir ihtidayı kabul etmeyen görevlilerin ihmalkârlığını kınayan bir fetva yayınlamıştı: Kâfirler arasından herhangi birisi "beni Müslüman yapın ve İslâm'a kabul edin" diyerek bir idarecinin, memurun ya da sıradan halktan birisinin karşısına çıkarsa ve "Nasıl yapılacağını bilmiyoruz" yahut "Şu şu kişiye git" şeklinde bir cevap alırsa bu, hiç kuşkusuz günahların en büyüğüydü... Bu oyalama ve ihmalkârlık Şeriat'ın hükümlerine aykırıydı ve Şeriat'ın kanunlarıyla cezalandırılmayı hak etmekteydi.[147]

Doğrusunu söylemek gerekirse, "münferiden" (bireysel) ile "müctemian" (toplu) ihtidalar arasındaki farkın tam ne anlama geldiği tartışma konusudur. İhtidaya kim karar veriyordu? Öyle görünüyor ki, aile reisleri, ya da Birecikli Ermeniler vakasında olduğu gibi cemaat liderleri karar veriyordu. Durumun kabul edilebilir bir ihtida olarak nitelendirilmesi için kaç kafa, ya da kaç aile reisi sayılmalıydı? Belgelerde "özgürce ve baskı görmeden ihtida eden" Ermenilere yapılan çeşitli göndermelerin hemen hemen daima "Kürtlerden

146 Konsolos Vekili Fitzmaurice'ten Sir P. Currie'ye, Birecik, 5 Mart 1896, *Turkey*, no. 5 (1896), s. 3.

147 BOA A.MKT 86/42, 15 Receb 1263 / 24 Haziran 1847. Şehirköy kaza meclisi ve Niş eyaletinin ihtida prosedürünü ihlal etmesi konusundaki fetva.

korktukları için" ihtida ettiklerine dair bir göndermeden sonra geldiği akılda tutulmalıdır; bu da özgür irade fikrine bütünüyle bir yenilik getirir. Anlaşılan –en azından Hamid dönemi yetkilileri açısından– katliam korkusu ya da katliamların muhtemelen tekrarlanması korkusu özgür iradeyle bir tutuluyordu. En azından bir vakada Ermenilerin köyleri zaten saldırıya uğradığı için, yani mevcut tehlike geçtikten sonra ihtida ettikleri söylenmiş ve bu, ihtidanın samimiyetinin kanıtı olarak kabul edilmişti. Başka bir vakada, mühtedi Ermenilere ihtida etmiş olmalarına rağmen adeta haraç niteliğindeki vergileri yine de ödeyecekleri söylenmişti. Birçok vakada yetişkin erkeklerin büyük ihtimalle ilkel hijyenik koşullarda sünnet olmaları ve bunun yine de meşru bir ihtida sayılmaması da resmen suç işlendiğine işaret ediyor gibidir. Ermenilerin ihtidalarının kabul edilmesi için "her gün başvuruda bulunmaları", nikâh tazelemeleri, devletin gözardı etmeyi tercih ettiği ciddi bir çaresizlik durumunu gösteriyor olmalı. Müslümanların yanı başında yaşadıkları için "tabii olarak ihtidaya meyyal" olduklarına, bunun da samimi bir ihtida nedeni olduğuna dair göndermeler samimiyetsizliğin daniskası gibi görünüyor. Ermenilerin zorla ihtida ettirildiklerine dair iddiaların temelsiz olduğunun, zira eğer Kürtler isteseydi hiçbir Ermeniyi sağ bırakmayacağının açıkça itiraf edilmesi, suç ortaklığının resmen kabulüne mümkün olduğunca yakın düşüyor. Ermeni kız ve kadınlarının kaçırılması konusundaki resmi tavır da insanda kuşku uyandırıyor; özellikle de kadınları kaçıranlara fazla müdahale edilmesi halinde "milli hislerin" kışkırtılacağına dair sözler, "milli hislerin" körüklenmesine yol açan eylemlerin bir oranda resmen kabul gördüğüne de kuvvetle işaret ediyor.

Robert Melson, Abdülhamid politikaları ile ardından gelen Jön Türklerin politikaları arasında yapılması gereken ayrıma dikkat çeker:

> Sultan II. Abdülhamid'in Ermenileri kırmak ya da Ermeni milletini yok etmek gibi bir niyeti yoktu. Osmanlı rejiminin 1894-1896'da tam bir soykırım yapmamasının esas nedeni İslâm'a, millet sistemine ve eski düzeni geri getirmeye bağlı oluşuydu. Abdülhamid devrimci değildi. ... Bâbıâli katliamları destekleyebiliyor ya da katliam suçunun işlenmesine yardım edebiliyordu, ama Ermeni milletini yok edecek kadar ileri gitmek istemiyordu.[148]

Diğer bir deyişle, Hamidi dönemin Ermeni kıyımları Rus İmparatorluğu'nda zaman zaman görülen Yahudi *pogromlarını* andırır.

Öte yandan Jön Türkler Ermenileri bilerek ve sistematik olarak kırma politikası güttüler. Bu soykırım bağlamında, ihtidalar ve ihtidaların yetkililerce kabul ya da reddedilişi çok farklı bir renge bürünecekti. Talat Paşa 1915'te "düzmece ve geçici ihtidaların önemsenmemesi gerektiği" için mühtedi Ermenilerin tehcirini emrettiğinde, eski imparatorluk düzeninin dilini değil, geleceğin korkunç dilini konuşuyordu.[149]

148 Melson, *Revolution and Genocide*, s. 69.

149 Taner Akçam, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur*, İstanbul, 2008, s. 297-298.

Sonsöz

Bu kitabın hareket noktası olarak şu soruyla başlamıştık: 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ihtida ve irtidad olaylarının daha önceki dönemlere göre ne gibi farklılıkları vardı ve bu döneme özgü ne gibi nitelikleri görülebilirdi? Kendi soruma verdiğim cevap ise şuydu: 19. yüzyılda görünen din değiştirme vak'aları o döneme özgü Ulusal Uyanış (*National Revival*) milliyetçiliği ile örtüştüğü için dönemin siyasi ve sosyal yapıdaki çalkantılarını yansıtmaktaydı.

Önceki bölümlerde bu mesele Tanzimat öncesi, Tanzimat ve Hamid dönemi devletlerini kapsayan geniş bir yelpaze çerçevesinde incelendi. Gayrimüslim reaya açısından "yetersiz ve çok geç" ortaya çıkışı ve Batı baskısının artışı nedeniyle Tanzimat Devleti'nin başarısız olması kaçınılmazdı. İçine kapanan ve İslâmiyet'i vurgulayan Hamid dönemi devleti gayrimüslimlerin gözden çıkarılabileceğini, hatta Ermeniler durumunda tehlikeli olabileceklerini düşündü. Önceki bölümlerin her birinde ihtida ve irtidad meseleleri, bir yanda Avrupalıların insaniyetperverlik kisvesi altında uyguladığı baskılar ile öte yanda Osmanlı'nın hükümranlığını koru-

ma arzusu arasındaki diyalektiğin bir ifadesi olarak incelendi. Din değiştirmenin arzu edilebilirliği ya da edilmezliği konusundaki devlet politikasına gelince, tarihsel konjonktürü yankılayan bir kalıp çizilmesi mümkün görünüyor. Tam da Tanzimat Devleti döneminde (1839-1876) ihtida, hatta daha da ötesi irtidad (bazen hemen birbirinin ardından ortaya çıkardı) arzu edilmeyen eylemlerdi; "tasdî-î âliyi mucip olurlar", toplumsal gerginlik artar ve ecnebilerin gazabını çekerdi. Kripto-Hıristiyanların "açığa çıkması" durumunda, Bâbıâli bunun tehlikeli bir gelişmenin başlangıcı olabileceğinden, bir irtidad çığına yol açabileceğinden korkuyordu. Bunu önlemek için önlemler alması, ama aynı zamanda dini serbestiyet vaatlerini yerine getirmesi gerektiğini düşünüyordu. Avrupa'daki başarısız devrimlerin ünlü sığınmacı mühtedilerine gelince, bu kişilerin din değiştirmeleri en iyimser görüşle bir kolaylık, en kötümser görüşle bir utanç vesilesiydi. 1890'ların Ermeni mühtedileri katliamların arzu edilmeyen yan etkisi olarak görülmüşlerdi; onlara güvenilmezdi, çünkü daha sonra ecnebilere zorla ihtida ettirildiklerini söyleyebilirlerdi, ki bu doğruydu.

Bu son yorumların amacı, hikâyede ortaya çıkan bazı noktalara dikkat çekmektir.

OSMANLI BÜROKRASİSİNİN DİLİ ÜZERİNE

Bu noktada, Osmanlı bürokrasisinin diliyle ilgili bazı metodolojik hususlara değinmek gerekiyor.[1] Bu kitapta kullanılan raporların, şifreli telgrafların ve tezkerelerin çoğu "hiz-

1 Bu konunun bazı yönlerini *The Well-Protected Domains*'de tartıştım; bkz. Birinci Bölüm, "The Symbolism of Language". Daha yakın tarihli bir çalışma için bkz. Maurus Reinkowski, "The State's Security and the Subjects' Prosperity: Notions of Order in Ottoman Bureaucratic Correspondence (19th Century)", Hakan Karateke ve Maurus Reinkowski (ed.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden, 2005, s. 195-212.

met içi" okunması, dolayısıyla kısıtlı sayıda görevli tarafından görülmesi niyetiyle yazılmıştı. Buna rağmen Osmanlı memurları muğlak, üstü örtük bir dil kullanıyorlardı; işte tam bu dil ve terkipler dönemin resmi zihniyetine ışık tutmaktadır. Örneğin Diyarbakır Valisi Enis Paşa, 1895 kırımlarında Müslümanların kaçırdığı ve zorla ihtida ettirilen Ermeni kadınlarından daima "zaman-ı iğtişaşda öteye berüye dağılmış olan Ermeni kadınları" diye söz ederdi, dolayısıyla kadınları kaçıranların oynadığı rolü bir kenara itmiş olurdu.[2] Benzer biçimde, Zaptiye Nazırı Hüseyin Nazım Paşa "asayişin iadesinde müdahil olan sınıf-u ahali"den arzu edilmeyen bir olay olarak bile söz ettiğinde, katliam yapan güruhu kastetmişti.[3] Sivas valisi iki bin civarında Kürdün yirmi üç Ermeniyi öldürdüğünü, beş yüz kadar Hıristiyanın kendi iradeleriyle İslâmiyet'e geçmek istediklerini bildirdiğinde, "kendi iradesiyle" sözlerinin sorgusuz sualsiz kullanımı, bir sağ kalma taktiği olarak ihtidanın Osmanlı memurları tarafından "kendi rızası" olarak görüldüğüne kuvvetle işaret eder.[4] Ya da "şehirdeki [İstanbul] marangoz ve sepetçi dükkânlarında imal edilen sopalara el konulmalı ve daha çok imal etmeleri men edilmelidir" cümlesinin yer aldığı belge, alışmamış göze epeyce masum görünebilir; elbette, tarihine, 13 Kasım 1896'ya bakana kadar. Bu tarih, 26 Ağustos Kumkapı katliamlarından topu topu birkaç ay sonrasıdır; kaynakların bildirdiğine göre Kumkapı'da katliam yapan güruhun elinde, sözü edilene benzer ve bazı kaynakların iddiasına göre zabıtanın dağıttığı sopalar vardı.[5] Taşra yetkilileri

---

2 BOA A.MKT MHM 637/16, 4 Mart 1312 / 27 Mart 1896, Diyarbekir vilayetinden Bâbıâli'ye.

3 Hüseyin Nazım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi*, Ankara, 1998, c. 1, s. 45, 94..

4 BOA A.MKT 660/35 4 Teşrin-i Sani 1311/17 Kasım 1895, Sivas Valisi Halil Paşa'dan Bâbıâli'ye.

5 BOA.Y.A HUS 362/35 31 Teşrin-i Evvel 1316 / 13 Kasım 1896. "Tek tip sopalar ve coplar" konusunda, bkz. Edhem Eldem, "26 Ağustos 1896 'Banka

çoğu zaman sultana duymak istediğini düşündüklerini söylerlerdi; yalan söylemekten kaçınmazlardı.[6]

İhtida anlatılarının dili de zamanın siyasi ikliminin izini sürer. Tanzimat döneminde "icabat-ı asriyyeye göre münasib" iş yapma ihtiyacından söz ederler ya da "insilab-ı emniyet-i reayayı mucib" davranışlardan ya da "tasdî-i âliyi mucib olmamak"tan. Bâbıâli'nin tahammül edemediği bir başka şey de, "yar ve ağyara hoş görünmeyecek" münasebetsiz işlerin vuku bulmasıydı. "Osmanlı'nın "yar ve ağyar"dan kastı genellikle şu ya da bu özelliğe sahip ecnebilerdi.[7] Hamid döneminde bürokrasi "tashih-i akaid"den (inançların düzeltilmesi) ya da "sade dil ahalinin tağşiş-i ezhanı"ndan (sade halkın zihnini karıştırmak) ya da "Ermeni mefsedlerinin asarı iğfalleri"nden (Ermeni fesatçıların kandırmacaları sonucu) söz ediyorlardı.[8] 1908 Jön Türk devriminin ardından gelen II. Meşrutiyet döneminde ihtida ve/veya irtidad "asr-ı meşrutiyete yakışmaz" ya da "asr-ı dilâra-i Hürriyet" ile uyuşmayacak davranışlar sayılabiliyordu.[9] Çağın ruhu böylece belgelerin dilinde yansımıştı.

Yine de, aşina gözün görebileceği bir alt akım da vardır. Okuması yazması olmayan 12 yaşındaki köylü çocuğu eğer "İslâm'ın nezafet ve revnakı"ndan emin olduğu için tanıklar huzurunda "iki yıldır İslâmiyet'i seçmeyi düşündüğünü" belirtiyorsa, bunlar onun sözleri değildir. İhtidasının "tamamen salah arzusunun sonucu" oluşu da kuşku götürür.

Vak'ası' ve 1896 'Ermeni Olayları'". Örneğin bkz. Christopher Walker, *Armenia*, s. 167'da güruhun elinde "benzer, dikkatle biçimlendirilmiş coplar" olduğunu söyler.

6 Abdülhamid Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri*, s. 105-109.

7 Bkz. bu kitapta Birinci Bölüm.

8 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, 1. Bölüm; Hüseyin Nazım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi*.

9 BOA DH.ID 133/1 28 Haziran / 12 Temmuz 1912.

Benzer biçimde, "bir güna cebr ve ikrah" (hiçbir cebir ve baskı) formülünün ihtida sürecinde süregit kullanılması, ya da bu kitapta durmadan tekrarlanan, bütün mühtedilerin son derece kuşkulu koşullarda bile "bi't-tav ve'r-rıza" (kendi iradesi ve rızasıyla) din değiştirdiği formülü; hepsi en azından usulsüz durumlar için kullanılan basmakalıp kodlardır. Dikkati çekmesi gereken başka bir terim "her nasılsa"dır. Osmanlı resmi jargonunda, kâtip bir irtidad vakası ya da bir memurun feci ihmalkârlığı gibi utanç verici olsa da bir biçimde sözü edilmesi gereken bir olaya gönderme yapmak istediğinde devamlı bu formülü kullanırdı.

Resmi dilin başka bir yönü de "bir şey yapmama" konusunda durmadan tekrarlanan emirlerin, söz konusu eylem ya da uygulamanın aslında yapılıyor oluşunu epey bir kesinlikle göstermesidir. Sözü edilen çoğu örnekte, zevahir kurtarılıyordu.

ZEVAHİRİ KURTARMA POLİTİKASI

Bu kitapta birkaç durumda "zevahiri kurtarmak"tan söz ettim. Geç dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun zevahiri kurtarma politikasına dayandığını söylemek pek de abartılı olmayacaktır. Çoğu zaman olduğu gibi, politikalarını yürürlüğe koymakta gerçek bir yaptırım gücü olmayınca, merkez yerel güç sahipleriyle, çıkar sahipleriyle, hatta mütevazı köylüler, reaya ve Müslümanlarla geçici bir anlaşmaya varmak zorunda kalmıştı. Bu bağlamda merkez, yeni bir yönetim biçimi olan Tanzimat Devleti'ni yerleştirmeye çabalarken pazarlık etmeye mecburdu. Harry Harootunian'ın veciz ifadesiyle, "[Milliyetçi] tarihin ana amacı, anlamı yerine oturtan kapsayıcı özel bir dil bulabilmek için, günlük yaşamın aşırılıklarının yarattığı sürekli tehdidi kaldırmak, görünürdeki 'ıvır zıvır'ının, 'bayağılıkları'nın ve dağınıklığının

üstesinden gelmek olmuştur."[10] Bir başka deyişle, milliyetçi tarih "anlamı yerine oturtmaya uğraşırken" zevahiri kurtarmanın "dağınıklığı"yla vakit kaybedemez.

Tanzimat Devleti adını verdiğim dönemle başladık. Doğu Sorunu paradigmasına göre, "derli toplu" anlayış Tanzimat reformlarının yabancı devletlerin dar bir Osmanlı bürokratları kadrosuna yaptığı baskı sonucunda ortaya çıktığını söylüyordu.[11] Cumhuriyet döneminin resmi versiyonuna göre ise Tanzimat'ı Mustafa Reşid Paşa neredeyse tek başına yaratmıştı.[12] Bu paradigma yakın tarihli literatürde aşağı yukarı yıkılmış olsa bile, hâlâ gözden kaçan bazı önemli gri alanlar vardır. Tanzimat'ın en önemli yönü *vaatlerde bulunmasıdır*. Osmanlı eliti bu süreci isteyerek, coşkuyla omuzlamamıştı, ama bir kere yürürlüğe girdiğinde, geri dönülmeyeceğini biliyorlardı. Burada İlber Ortaylı'dan geniş bir alıntı yapmak gerekir, zira çalışması amaçlarımız doğrultusunda hâlâ ufuk açıcıdır:

> Osmanlı Batılılaşması Batı'yı hayranlıkla değil, zorunluluk nedeniyle tercih etmiştir. Tanzimat'ın en muhafazakâr görünen kişiliği Cevdet Paşa'nın imparatorluğun idari yapısının Batılılaşmasında en önemli rolü oynayanlardan olduğunu unutmayalım. Nihayet ismi konmayan Batılılaşma, bir dış zorlamadan çok, bir iç kararın sonucudur. Çağdaş tarihçilerimizin bolca başvurduğu, dış zorlama için ileri sürülen kanıtlar, daha çok imparatorluğun siyasetine yön verdiğini iddia eden megaloman diplomatların hatıralarıdır. Bunlar, büyük olayları ve tarihi oluşumları değerlendirirken başvurmak için önemli olsa bile çok yetersiz kalan, bazen de yanıltan tarih belgeleridir.[13]

---

10 Harry Harootunian, "Shadowing History: National Narratives and the persistence of the Everyday", *Cultural Studies*, 18 (2004), s. 181-200.

11 M. Anderson, *The Eastern Question*, New York, 1966.

12 Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*.., Ankara, 1985.

13 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 25.

İkinci Bölüm'de, gerçekten de Stratford Canning'in "megalomani"sinin nerelere vardığını gördük: Müslümanların Halifesine İslâm fıkhının ince noktaları konusunda ders vermekte tereddüt etmemişti. Öte yandan, aynı halifenin ve hükümetinin, açık bir deklarasyonun sultanın/halifenin meşruiyet temelini sarsacağını çok iyi bildiklerinden, vilayetlere mürtedlerin idamını yasaklayan "gizli irade" (irade-i hafiyye) göndermek zorunda kaldıklarını da gördük. Böylece, kararın bütünüyle sultanın ve hükümetinin inisiyatifi olduğu ve asla dış baskılarla alınmadığı gibi bir zevahiri kurtarma operasyonu gerçekleştiriliyordu. Yine de sultan bir kez söz verdi mi, o namus sözüydü ve sonuna kadar ciddiye alınmalıydı. Şeyhülislâm Arif Hikmet Efendi gibi önemli bir kişilik bile meseleyi "namus-ı milli" meselesi olarak görüyordu. Ama yüzyılın sonuna doğru, Beşinci Bölüm'de tartışılan Ermeni krizi esnasında, Diyarbakır Valisi Enis Paşa "namus-ı milli"ye çok farklı bir açıdan bakmıştı. Ona göre, 1895'te iyi Müslümanların kaçırdığı Ermeni kadınlar onların elinden alınırsa milli namusa halel gelirdi. Burada, bu kadınların gönüllü olarak ihtida ettikleri ve hallerinden memnun oldukları ima edilerek zevahir kurtarılıyordu.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, yaygın yanlış 1839 Gülhane Tanzimat Fermanı ile 1856 Islahat Fermanı'nın aynı kefeye konmasıdır. Tanzimat Fermanı hem büyük ölçüde yerli, hem de İslâmî devlet yönetimi ile Batı'nın hukukun egemenliği ve aydınlanmış despotizm kavramlarının bir senteziydi. Ancak, 1856 Islahat Fermanı'ndaki din serbestiyeti vaatleri gerçekten de büyük ölçüde dış baskıların sonucuydu ve Osmanlı eliti tarafından da öyle görülüyordu. Bu noktada, bizzat Reşid Paşa'nın kaleme aldığı, halefleri Âli ve Fuad paşaların çok çabuk ve çok fazla verdiklerinden yakındığı tezkereyi hatırlayalım. Cevdet Paşa'nın halk ağzıyla belirttiği gibi, "bol doğramışlardı."[14] Burada da, fermanın sultanın ali-

14 Cevdet Paşa, *Tezakir*, c. 1, Tezkere no. 10, 74.

cenaplığının ve kullarının refahı için duyduğu kaygının sonucu olduğu imasıyla zevahir kurtarılıyordu.

Din serbestisi vaadi Kromlular ve İstavriler gibi kripto-Hıristiyanların devletin sözüne güvenip açıkça ortaya çıkmalarına, her zaman Hıristiyan olduklarını açıklamalarına sebep olabiliyordu. Amaç askerlik yapmamaktı. Bu bir hataydı, çünkü Bâbıâli böyle birçok kişinin ormanlardan çıkıp dağlardan inip ortaya çıkma ihtimalinden ürkmüştü ve gerçekten de ortaya çıkanların sayısı epeyce çoktu. Üstelik, Trabzon'daki Kromlular vakasında görüldüğü gibi, bölgenin önde gelenlerinden olduklarından, "gizli" inançları aslında "herkesin bildiği bir sır"dı.

19. yüzyılda Osmanlı Devleti böyle herkesin bildiği sırlara tahammül etmeye ve bu sırları zevahirin kurtarıldığı alana sokmaya hazırdı; elbette söz konusu kişiler devlete sadıkane hizmet ettikleri ya da en azından sıkıntı çıkarmadıkları sürece. Yukarıda "sığınma mühtedileri" olarak sözü edilenler bunlardandı. Bazılarının ihtidasının sözde olduğu, Müslüman adı alıp fes giymekten öteye geçmediği açıktı. General György Kmetty İstanbul'da otururken İsmail Paşa'ydı, ama Londra'ya gidince Kmetty oluyordu. İsmail Paşa'nın Kırım Savaşı'nda cesurca çarpışmış, göğsü nişanlarla dolu Müslüman bir Osmanlı komutanı olduğu söylenince zevahir kurtarılmış oluyordu. Aslında, Londra'da yaşayan, Rusya'yla savaş çıkınca Osmanlı'ya gelen bir Macar soylusuydu. Bazı sığınmacı mühtediler gerçek anlamda ihtida etmemişler ancak onlara sığınma hakkı tanıyan Müslümanlara ihtidalarını sorgulatmayacak kadar zevahiri kurtaracak biçimde davranmışlardı. 1849'un Macar ya da Polonyalı mühtedileri, "Türk" olsalar da, hatta ikinci kuşakta yeni hükümdarlarına sadıkane hizmet ederlerken bile Macar ya da Polonyalı kalmışlardı.

"Bİ'T-TAV VE'R-RIZA" ÜZERİNE

Bu son notlarda değinilmesi gereken bir başka önemli nokta da, bu kitaptaki birçok vakada ortaya çıkan "özgür irade" meselesidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonlarına doğru, ihtidanın kayıtsız şartsız teşvik edilmediğini, irtidadın da acımasızca ezilmediğini rahatça söyleyebiliriz. Aslında Tanzimat Devleti'nin yeni mühtedilerin ortaya çıkmasını gerçekten de *istediği* kuşkuludur. Yeni mühtediler suyu bulandırıyor, "tasdî-i âliyi mucip oluyor"lardı. Resmi politikaya göre mürtedlere bir yerden diğerine nakletmekten daha kötü bir şey yapılmamalıydı. Devlet memurlarına, mürtedler eğer "bu nakil sırasında savuşurlarsa" üç aşağı beş yukarı başka tarafa bakmaları talimatı verilmişti. Bunun onları öldürmeleri talimatının üstü örtük bir biçimi olup olmadığı düşünülebilir. Ancak, birçok belgeyi inceledikten sonra, böyle bir durum olmadığı sonucuna vardım. Nedeni, 19. yüzyılın başlarından ortalarına kadar insanların izinin sürülebildiğidir. Kuşkulu koşullar altında ihtida eden, sonra yine Hıristiyanlığa dönen genç bir Ermeni kızı bir görevlinin refakatinde İstanbul'a gönderildiğinde, Ermeni Patrikhanesi ne zaman yola çıktıklarını ve ne zaman İstanbul'a vardıklarını öğrenmek istemişti. Dolayısıyla, burada iki senaryo gerçekleşmiş olabilirdi: Zevahiri kurtarmak uğruna kızın kaçtığı söylenebilirdi, ama aslında lekeli geçmişinin bilinmediği ya da sorun çıkarmayacağı büyük bir şehir gibi bir yere gitmiş olurdu. Ya da gerçekten gideceği yere götürülmüş, hatta çoğu zaman olduğu gibi kendisine iş bulunmuş ya da yardım sağlanmış olabilirdi.

Ne var ki "uygun", ihtiyatlı kelimelerle kaleme alınmış resmi belgelerde bile, derhal göze çarpan şey, mühtedinin "bi't-tav ve'r-rıza" yani kendi isteği ve rızasıyla hareket ettiği, hiçbir baskı ya da zorlama görmediği formülünün sık sık

tekrarlanmasıdır. Bu o kadar sık tekrarlanır ki insan zor ya da "ikna" kullanıldığından kuşkulanmaya başlar. Kuşku, arşiv kayıtlardaki birçok vakanın gençlerle ilgili oluşuyla kuvvetlenir. Buradaki aşikâr güçlük, belgelerde zor kullanıldığına dair kesin kanıt bulunmamasıdır; istisnası, 1890'ların Ermeni kırımları sırasındaki ihtidalardır. Bu vakalarda, resmi yetkililer bir Ermeni köyü halkının "kendi istekleriyle" ihtida ettiklerini belirttiklerinde, ortada bir ölüm kalım durumu vardı ve ihtida insanların canlarını kurtarmak için başvurdukları bir stratejiydi. Bu trajik olaylar dizisi özgür irade fikrine yeni bir bakış açısı getiriyor. İngiliz tercüman Fitzmaurice'in de belirttiği gibi, "Ermeniler, mutlak ölümden kurtulmak için kendi istekleriyle Müslüman oldular; tabii eğer böyle korkunç koşullar altındaki insanların herhangi bir şekilde kendi özgür iradeleri olan özgür kişiler olabilecekleri düşünülürse."[15]

Daha sıradan vakalarda yerel yetkililerin karşılaştığı zorluk, ölçülmesi neredeyse imkânsız olan bir şey, yani *samimiyet* konusunda bir hükme varmalarının istenmesiydi. Çoğu zaman yerli halkın devletin işe burnunu sokmasına direnişiyle karşı karşıya kalmaları yetmezmiş gibi, ihtidaların "gönüllü"den "zorla"ya kadar varan yelpazesi de çok geniş olabiliyordu. Zor, illa da kılıç ya da balta biçimine bürünmeyebilir, "gönüllü" ihtida pekâlâ gitgide artan baskının ve/veya ödül vaatlerinin sonucu olabilirdi. Öte yandan, özellikle de çocukların zor altında ihtidası, çocuk İslâmî ortamda toplumsallaştıkça "gönüllü" ihtidaya dönüşebilirdi. Evli karı kocadan birinin İslâmiyet'i kabul ettiği, diğerinin etmediği vakalarda, o sıradaki uygulamayla çocukların rüştlerine erdiklerinde dinlerini seçmelerine izin verilmesi, ilk bakışta görüldüğü kadar insani değildi; çocuk, yetiştirildiği ortamdaki dini muhtemelen de-

15 Bkz. bu kitapta Beşinci Bölüm.

ğiştirmeyecekti. Çoğu zaman, mühtedi çocuk ya da genç, bir hanehalkına bağlı hizmetli ya da cariye olarak "hâmisine" bağımlı oluyordu. Cariyelik meselesi, işin içinden çıkılmaz başka bir durumdur. Batı'da kölelik olarak görüldüğünden, İkinci Bölüm'de Fazlı Paşa ile cariyesi vakasında rastladığımız gibi, iki toplumsal-hukuki sistemin çatışmasına yol açabiliyordu. Akdağ Madeni İstavrileri bağlamında durum tersineydi; bu vakada Hıristiyan (ya da gizli Hıristiyan) bir aile, evlerindeki genç Müslüman uşağı Hıristiyan olmaya teşvik etmişti.

Bu çalışmada kullandığım arşiv örneklemesinde her iki cinsiyetten gençler ve çocuklar aşırı temsil ediliyor. Kaynaklar açıkça belirtmese de, buram buram bir cinsel suiistimal, en azından taciz "kokusu" duyuluyor.[16] Halil Ağa denen birinin gemide "ödül vaadiyle" yanaştığı çocuk vakasını ele alalım; çocuk "sesini çıkarmıyor", gemideyken sessizliği rıza olarak görülüyor, ama limana varır varmaz fikrini değiştiriyor. Ya da yetişkin Müslüman komşularının hamama götürdüğü genç Ermeni kızın birden Müslüman olmaya karar vermesini, ya da Niş'te on yaşında kaçırılıp ihtida eden Sırp kızın ailesinin ona "büyü yapıldığını" ileri sürmesini ele alalım. Sadece birkaç örnek versek de, bütün bu vakalarda aynı "koku" var. Yetkililer de kokuyu duymuş olmalı, çünkü tekrar tekrar çocukların ihtidasını men eden iradeler çıkarılıyor. "Dedikodudan kaçınmak" (kîl u kal) teriminin sık sık görülmesi de aynı düşünceye işaret ediyor.[17] Kırımlar sırasında kaçırılan Ermeni kadın ve kızları konusunda elbette hiçbir belirsiz yön yoktur; ama orada bile, "kendi rızasıyla" hikâyesi durmadan tekrarlanarak

16 Carlo Ginzburg, "Checking the Evidence: The Judge and the Historian", James Chandler, Arnold I. Davidson ve Harry Harootunian (ed.), *Questions of Evidence: Proof, Practice and Persuasion across Disciplines*, Chicago ve Londra, 1994, s. 290-303,

17 Bkz. bu kitapta Birinci Bölüm.

"zevahir (kibarca bile olmadan) kurtarılmakta"dır. Cemaatin muhalefetine rağmen, kan bağı yüzünden yasak olan bir evlilik yapabilmek için kendi rızasıyla ihtida edenler elbette vardır. İslâmiyet'e geçmek, Hıristiyan yakın akrabalar (belki birinci dereceden kuzenler) arasındaki evliliklerin tek yoluydu.[18] Benzer biçimde, drahoması olmayan ve evlilik ihtimali gitgide azalan bir Hıristiyan ya da Yahudi kız, bir Müslümanla evlenebilmek için gerçekten kendi rızasıyla ihtida edebilirdi.

Özellikle rüşdünü ispat etmemiş olanlar ya da gençler açısından, ihtida ederken rızanın dışında, mühtedinin yasal hakkı olup olmadığı da önemliydi. Bu genç insanların bedenleri ve ruhları için mücadele, yasalara göre muhakeme yeteneğine sahip olma yaşı meselesi etrafında dönmekteydi. Eğer mühtedinin ailesi ya da cemaati ihtidaya itiraz ederse, son savunma hattı mühtedinin özgür iradesini kullanabilecek yaşta olmadığıydı.

Meclis-i Vâlâ ile Hıristiyan patrikhaneleri arasında 1879'da çıkan tartışmada asgari yaşın da özgür irade meselesine bağlandığını hatırlayalım. Ortodoks patrikhanesi asgari yaş sınırının kesin olarak belirlenmesini istemiş, oysa meclis, vicdan hürriyeti ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle buna karşı çıkmıştı.[19]

Özgür irade ilkesi lehte de, aleyhte de kullanılabilirdi. 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra misyonerler Müslümanların özgür iradeleriyle Hıristiyan olabileceklerini düşündüler. Osmanlılar onların bu hatalarını hemen düzelttiler. Bu konuda tavırları gayet açıktı; özgür irade, ülkenin başat inancı aleyhine propaganda yapmaya kadar varmıyordu.[20]

---

18 BOA DH.MKT 829/60 27 Kanun-ı Evvel 1319 / 9 Ocak 1903, Yanya vilayetinden Dahiliye Nezareti'ne, genç bir Rum çiftin ihtida edip kaçması konusunda.

19 Bkz. bu kitapta Birinci Bölüm.

20 Bu kitapta İkinci Bölüm'e bakınız.

ULUSSUZLAŞMA, SIRADANLAŞMA VE LAİKLEŞME

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Osmanlı Devleti'nde ihtida ve irtidad meselelerinde iki karşı akım var gibi görünüyor. Bir yanda, Balkanlar ve Anadolu'da Ulusal Uyanış milliyetçiliğiyle çakışınca, din değiştirme dar kapsamlı, yerel, bireyle sınırlı bir eylem olmaktan çıkıp, bir ulusun veya oluşturulmak isten ulusun simgesel kimliğiyle özdeşleşiyordu. Dolayısıyla ihtida ve ardından dini cemaatin terk edilmesi, ulussuzlaşma olarak görülüyordu; 1876 "Elemli Selanik vakası" gibi olaylarda gördüğümüz gibi, ulussuzlaşmanın vahim sonuçları olabiliyordu. Öte yanda, kesin bir *sıradanlaşma* sürecinden söz edebiliriz; bu süreçte ihtida ve/veya irtidad vakaları rahatsız edici, iç burucu, diplomatik bir krize yol açan, cinayete kadar varabilen işlerden rutin zaptiye olaylarına dönüşmüştü. Zaptiye nezaretinin kayıtlarında ihtida ve irtidad olaylarının sıradan olaylarmış gibi yazılışı buna tanıktır. "Alman tebaası Falanca ihtida etmiştir": olay Son Vahyedilen Dinin muhteşem bir zaferi değildir; İstanbul zaptiyeleri bir kuşkuluyu daha gözetlemek zorunda kalacaklardır. 1890'ların Ermeni kırımlarında bile, bazı Ermeni mühtedilerin daha sonra, tehlike geçip durum istikrara kavuştuğunda eski dinlerine dönmeleri, rutin bir gelişme olarak kabul edilmişti. Benzer biçimde, Kromlular ile İstavrilerin Hıristiyan olduklarını açıklamaları, önceki dönemlerde sık sık görüldüğü üzere katliama ya da kitlelerin huzursuzluğuna yol açmamıştı. Hatırlayalım: Britanya'nın Trabzon konsolosu "Müslümanların din değiştirenleri konuşurken tam bir kayıtsızlık içinde oldukları"ndan söz etmişti. Yine, Hemşinliler eski dinlerine dönme girişiminde bulunduklarında, devlet zoruyla değil, "Oflu hocalar"ın zekice manevrasıyla engellenmişlerdi; hocalar hükümet memurlarına Hemşinlile-

rin eski dinlerine dönmelerine izin verilirse, kendilerinin de döneceğini, zira mühtedilerin ahfadından olduklarını söylemişlerdi.

Osmanlıların "tanassur" (Hıristiyanlığı kabul edenler) kategorisini yaratması ihtida ve irtidadın sıradan hale gelişinin bir başka göstergesidir. Büyük ihtimalle, mürtedler olarak Kromlular, Hemşinliler, İstavriler Hıristiyan olduklarını önceki yüzyıllarda açıklasalardı çok daha ciddi sonuçlara katlanmak zorunda kalacaklardı. Aynı şekilde, Tokad gibi küçücük bir yerde bir insanın aynı anda hem Ali Nuri hem de Boğos Asfaryan olarak on yılı aşkın bir süre yaşayabilmesi, Boğos/Ali'nin "herkesin bildiği bir mürted" olduğunu gösterir; idam edilmek bir yana, büyük bir servet biriktirmesine göz yumulmuştu.

Üstelik, ünlü Macar ve Polonyalı paşalar İstanbul'da Müslüman, Londra'da Hıristiyan kisveleriyle iş görebilmişlerdi. Kimse onların sünnet olup olmadıklarını soruşturmamıştı; hatta bu konuda soru sormak çok ayıp sayılmış olabilir. Richard Guyon'un resmen Hurşid Paşa olmasına rağmen İstanbul'daki İngiliz askeri mezarlığına gömülmüş olması bunu gösterir. Diyelim Londra ya da Paris'teki Osmanlı elçiliklerinin bu adamların ikili kimliğinden haberdar olmaması düşünülemez bile. Ne de olsa onlar kuşkusuz elçilik davetlerine icabet eden nişan unvan sahibi Osmanlı subaylarıydı.

Üçüncü Bölüm'de, Kuyud-ı Nüfus Dairesi'nin 1890'ların ortalarında İslâmiyet'i kabul edip şimdi eski inançlarına dönmek için başvuranlarla uğraştığını gördük. Örneğin Yanyalı Aleksi 1887'de Hüseyin olmuş, 1893'te yine Aleksi olmak üzere başvurmuştu. Aynı belgede, aynı konumda bir de Ermeni olduğundan söz ediliyor.[21] Talepleri her zaman kabul edilmese de, irtidad sıradan bürokratik bir işlem haline gelmişti. Bazı vakalarda, sorun irtidadın "küfür" sa-

21 Bu kitapta Dördüncü Bölüm dipnot 14'e bakınız.

yılmasından değil, "uygun kanallardan" geçmemiş ve kayda geçirilmemiş olmasından çıkıyordu. İhtida/irtidadın sıradanlaşmasının bir başka göstergesi, İstavrilerin Hıristiyanlığa dönmesini Adliye ve Mezahip Nezareti'nin resmen "tanımaması"ndan neredeyse laf arasında söz edilmesidir. İma edilen, "tanassur-ı Rum" olan Kromlular vakasında görüldüğü gibi, irtidadın artık devletin tanıdığı yasal bir kategori oluşturmasıdır. Nitekim, "tanassur ve irtidad" terimi, onları Hıristiyanlığa dönen ve basitçe "mürted" diye adlandırılan sıradan insanlardan ayırır.

İflas eden ve 1912'de "sorunlarını çözmek için" ihtida eden Diyarbakırlı iş adamı Ali Rıza/Kevork da sıradanlaşmanın iyi bir örneğidir. İhtidası borçlarının silinmesine yaramayınca eski inancına dönmeye karar vermişti. Mürtedliğinin tanınması için sık sık hükümet dairelerine başvuruyordu. Ali Rıza/Kevork son derece sıradan bir işi takip ediyormuş, hani neredeyse tapuda bir ev satışını kaydettiriyormuş gibi geliyor insana.[22]

Benzer şekilde, 1850 gibi erken bir tarihte, Hacu ve Asib dış görünüşte Müslüman gibi yaşarken gizlice cizye ödemişlerdi, zira böylece, daha sonra bir ihtiyaç doğarsa, her daim Hıristiyan olduklarını kanıtlayabileceklerdi. Bu, onlar için askere alma memurundan ya da mütesellimden kaçmanın bir tür güvencesiydi.[23]

Sıradanlaşma sürecinin bir başka yönü episkopos Harutyun ve General Bem'in ihtida hikâyeleridir; bu hikâyeler aynı zamanda Osmanlı'nın zaafının canlı bir tasviridir. I. Ahmed'in (h. 1603-1617) huzurunda ihtida eden Ortodoks papazı Atinalı Mehmed ya da 18. yüzyılda ilk Osmanlı matbaasını kuran ünlü Macar İbrahim Müteferrika gibi öne çıkan figürlerin yarattığı "sembolik zaferler"in tersine, Epis-

22 Bu kitapta Üçüncü Bölüm dipnot 109'a bakınız.

23 Bu kitapta Üçüncü Bölüm dipnot 134'e bakınız.

kopos Harıtyun'un ihtidası neredeyse utanç vesilesi olmuş, bu mühtediye gazetelerin tercüme edilmesi gibi kimsenin umursamadığı bir mevki verilerek gözlerden uzak tutulmak istenmişti. Benzer şekilde, Bem/Murad Paşa Suriye'ye gönderildi; Balkanlar'da kalıp Ruslarla savaşma isteği, özellikle yapılmış bir provokasyon olarak görüleceğinden, gözardı edilmişti.[24]

Bu sıradanlaşmaya laikleşme eşlik ediyordu. Tanzimat'la başlayan bütün bürokratikleşme süreci ihtida merasimini dini değil adeta sivil bir olay haline getirmişti. İhtida formalitelerinin yerel meclis oturumunda yerine getirilişi, bu laik mecliste rızayla ihtidaya tanıklık etmek üzere kadıyla birlikte papazın da hazır bulunuşu, en yakın akrabanın mühtediyi vazgeçirmeye çalışmasına izin verilişi, ihtida belgesi verilişi, ihtidanın Adliye ve Mezahib Nezareti'nde kaydedilmesinin zorunlu oluşu, hatta gazetelerde ihtida haberlerinin yayınlanışı, hepsi kendi başına şehadet getirip Müslüman olmaktan ya da avlanan padişahın ayağına kapanıp boyun eğme ritüelinden çok farklıydı.[25]

Bir sonraki aşama, 1844'te İslâmiyet'ten dönenlerin resmen idamının lağvıydı. Bu son derece dolambaçlı bir yoldan gerçekleştirilip elçilere verilen notanın muğlak üslubuyla örtbas edilse de, İslâmiyet'in kabul görmüş temel bir ilkesi çiğnenmişti. Artık düşünülemezi düşünmek mümkündü, yani bir Müslüman, kendi iradesi ve rızasıyla başka bir inancı kabul edebilirdi. Bu, misyonerlerin umut ettiği, Müslümanlarınsa korktuğu boyutlarda gerçekleşmedi; yine de, artık bir Müslümanın Hıristiyan olması teknik olarak yasaldı. Abdülhamid bile Layard'la Ahmed Tevfik Efendi vakasını konuşurken bu kadarını söyleyebilmişti. Elçiye söylediğine göre, sultanın asıl itiraz ettiği Ahmed Tevfik'in Hıristi-

24 Tijana Krstic, "Illuminated by the Light of Islam", s. 54, 59, 61.

25 Baer, *Honored by the Glory of Islam*, s. 185-203.

yanlığı kabul edişi değildi, çünkü "memalikinde din serbestisi vardı"; onun itirazı Ahmed Tevfik'in başka Müslümanları din değiştirmeye teşvik etmesiydi.[26]

1856 Islahat Fermanı bütünüyle "din serbestisi" meselesini ele almıştı ve "gâvura gâvur demek yasak" diye düşünen Müslüman halk tarafından bir tehdit olarak görülmüştü.

1869 Tâbiyet Kanunu, Osmanlı topraklarında ihtida eden herhangi bir gayrimüslimin Osmanlı tebaası sayılması uygulamasını değiştirdi. Artık her vaka kendi niteliğine göre değerlendiriliyordu. Dini kimlik ile sivil kimlik arasındaki bağlantı –daha doğrusu sivil kimliğin dini kimliğe göre ayrıcalıklı sayılması– laikleşme sürecinin bir başka boyutuydu. Gayrimüslim Osmanlı kadınlarının Osmanlı olmayan Hıristiyanlarla ve Yahudilerle evlenmesine konan yasak, Sünni Osmanlı kadınlarının İranlı Şiilerle evlenmesine konan yasaktan esinlenmişti.

Hatırlanacaktır: Osmanlı tâbiyetini kaybetmiş ya da Osmanlı tâbiyetinden çıkmış kişilerin mülkiyet hakları konusunda Bâbıâli'de çıkan tartışmalarda, Osmanlı tâbiyetini kaybetmiş kişilerin mülk gelirlerinin devredilemezliğini ve vârislere miras bırakılabileceğini savunanlar din görevlileriydi. Çarpıcı bir zıtlıkla, sivil memurlar onları dinlemeyip mülk ve gelirlere el koymanın tamamen cezai ve önleyici bir önlem olduğunu açıkça belirtmişlerdi. Gerçi burada gayrimüslimler hedef alınıyordu; yine de, *raison d'etat* Şeriata galip gelmişti. Hatta, bir Hıristiyanın ihtida eden bir Müslümanla evlenmesinden doğan çocukların boşanmalarda ihtida eden tarafa verilmesi yerine, olgunluğa eriştiklerinde dinlerini seçmelerine izin verilmesi, aynı sürecin bir parçası olarak görülebilir. Belirli bir inanca göre yetiştirilen çocuğun olgunluğa erdiğinde başka bir inancı seçmesi pek mümkün olmasa da, ebeveynden Müslüman olana otomatik ola-

26 Azmi Özcan, Tufan Buzpınar, "Tanzimat, Islahat ve Misyonerlik", s. 75.

rak verilmemesi ve çocuğa seçim hakkı tanınması konusundaki resmi görüş açıkça laikleşmeye doğru atılan bir adımdı.

Son olarak, 1913'te İslâmiyet'i kabul etmenin otomatik Osmanlı tâbiyeti anlamına gelmediğini açık seçik belirten bir kanun çıkarıldı. Artık tâbiyet omuzlarında din yükünü taşımıyordu.

"Nüfus-ı mektume" kategorisinin kuşkulu ya da tartışmalı kimlik sorununu çözmenin ne kadar yararlı bir yolu olduğunu da gördük; çünkü kütüğe kaydedilene ve nüfus cüzdanı verilene kadar hiç kimse hukuken var olamıyordu. Dolayısıyla "nüfus-ı mektume" bela çıkarabilecek irtidad ve/veya ihtida vakalarına çeki düzen vermekte kapsayıcı bir kategori oluşturmuş, böylece ihtida sürecinin daha da laikleşmesine katkıda bulunmuştu. Nitekim, daha önce, Amasya mutasarrıfının 1912'de "İrtidad edenler hakkında böyle dinin inkârı olan bir işi bir resmi muameleye indirgemek [beni] töhmet altında bırakır.." diyerek protestoda bulunduğunu görmüştük.[27] Haklıydı mutasarrıf, olan biten tam da buydu. "Nüfus-ı mektume" olarak vasıflandırılmak isteyen mürtedlerin bütün yapmaları gereken, patrikhaneden ya da hahambaşılıktan şimdiye kadar kaydedilmemiş olduklarına dair, ihtida ya da irtidaddan asla söz etmeyen bir belge getirmekti; bu durumda nüfus kütüğüne, diğer kaydedilmemiş kişilerde yapıldığı gibi, yeni bir kayıt düşülüyor, başvuru sahibine bir Osmanlı nüfus cüzdanı veriliyor, böylece aslında kim olduğu ortaya çıkmamış oluyordu.

Sıradanlaşma ve laikleşme dediğim süreçler ihtida ve/veya irtidad olaylarının milli kimlik meselesi ile örtüşerek patlayıcı bir nitelik edinişini asla iptal etmedi. İkisinin paralel gelişmeler olduğu anlaşılıyor. İrtidad ve ihtida vakaları, herhangi bir sembolik değerleri yoksa veya pek azsa, ya da sessiz sedasız, bireysel olarak vuku buldularsa, rutin hale geli-

27 Bu kitapta Üçüncü Bölüm dipnot 113'e bakınız.

yorlardı. Mürtedler ancak topluluğun *çözülme* ihtimalinin canlı, yürüyen *sembolleri* haline geldiklerinde nefret ve korku uyandırıyorlardı. Özellikle de, irtidad vakası ulussuzlaşmayla çakıştığında, mürtedin yol açtığı tehlike, *emsal oluşturma* ihtimaliydi. Dimitri bunu yaparsa, Yanni, Eleni, Krispina da yapabilirdi. Müslümanlar açısından durum daha da kötüydü; 1844 ya da 1856'da lafı bile edilmeyen bir şey, anlaşılan artık dile getirilmekte, üstelik çok seyrek de olsa gerçekten olmaktaydı. Eğer Ahmed Aleko ya da Mehmed Yani olabiliyorsa ve bu felaketten sağ kurtulabiliyorsa, artık mesele inanç meselesi değil, ayakta kalabilme meselesiydi; dolayısıyla mürted/mühtedi ibret olsun diye cezalandırılmalıydı.

İnfial yaratan ihtida ve/veya irtidad vakalarının çoğunun önemli bir yönü, *herkesin gözü önünde* olmalarıydı. Ussama Maksidi'nin Evangelik Protestan olan Maruni As'ad Şidyak vakası hakkındaki çalışmasında görüldüğü üzere, As'ad'ın durumunu özellikle tehlikeli kılan, sadece zaten kötü bir durum olan din değiştirmesi değil, sapkınlığını *herkesin gözü önünde* ilan etmesiydi.[28] Makdisi Osmanlı toplumunun zevahiri kurtarma oyunlarına ve Lübnan bağlamında nasıl ortaya çıktığına dikkati çeker. İnsanlar Müslümanken Hıristiyanlığı kabul ediyor, teknik anlamda mürted oluyorlardı, ama bu gizlice, sessiz sedasız yapılıyordu. Biri İslâmiyet'i kabul etmişse, bu vaka İslâm'ın zaferi olarak büyütülmüyor, yeni mühtedi sessizce cemaatin kollarına alınıyordu.[29] Şidyak'ı potansiyel tehlike yapan, zevahirin kurtarılamayacak hale gelmesiydi. Benzer şekilde, 1876'da Selanik'te İslâmiyet'i kabul eden Bulgar kızı, ister istemez bir kamu figürü ve bir kamu meselesi olmuştu; çünkü Şidyak gibi o da yerleşik düzenin karşısındaki ölümcül tehlikenin simgesiydi. İhtida

28 Ussama Makdisi, *Artillery of Heaven*, s. 203.

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

ya da irtidad eylemi sınırları yıkarsa, daha geniş bağlamdaki krizler ya da gerilimlere denk gelen tetikleyici telleri çekerse, –Stephana Selanik'in hemen kuzeyindeki Bulgar isyanından üç gün sonra Ayşe olursa– işte o zaman patlama meydana gelirdi. Hatta daha sessiz bir düzeyde, Anadolu'nun Allah'ın unuttuğu bir kasabasında yaşayan bir Rum çocuk kuşkulu koşullarda ihtida ederse, vaka dosdoğru İstanbul'daki patrikhanenin önüne gelir, patrikhane de Bâbıâli'yi böyle olayların cemaatler arasında soğukluk ve husumete yol açacağı konusunda uyarırdı.[30]

Öte yandan, mühtedi/mürtedin bir simge olarak değeri yoksa ya da pek azsa, ihtida/irtidadın sıradanlaşma süreci ortaya çıkabilirdi. Kimsenin tanımadığı Alman mühendis Hans'ın Emin oluşunun hiçbir sembolik değeri yoktu, günlük hayatında Hans olarak kalsa bile bir tehdit oluşturmuyordu. İsmail Paşa adını alan, ama Londra sosyetesinin davetlerine asıl adıyla icabet eden Macar generali Kmetty de öyle. İkisinin de sadece faydacı değeri vardı. Ahmed Tevfik Efendi müminleri İslâmiyet'ten soğutacak risalelerin yayınlanmasına yardım etme gibi "büyük" bir suçu işlemişti, ama o bile el altından affedilmiş, bir yüz karası olarak bir kenara atılmıştı; çünkü artık bir sembolik tehdit, potansiyel bir düzen yıkıcı değildi. Azıcık abartalım: 1890'lardaki katliamlardan sonra sessizce eski inançlarına "dönen" Ermenilerin bile hiç sembolik değeri olmamıştı, zira pogromlar gaddarca ama bütünüyle siyasi eylemlerdi. Belirli bir tarihsel konjonktürde infilaki tetikleyebilecek fünye olabileni, başka bir konjonktürde kimse fark etmeyebilirdi. Örneğin 1880'de borçlarından kurtulmak için Müslüman olan Ermeni müflis iş adamı dikkati çekmeyebilirdi, ama 1890'ların ortalarında aynı talepte bulunsa, çok farklı karşılanabilirdi.

30 Bu kitapta Birinci Bölüm dipnot 78'e bakınız.

SEMBOLİK SINIRLAR VE TARTIŞILAN KİMLİKLER

Bu kitapta tartışılanların çoğu, Anthony Smith'in deyimiyle ulusların "iç dünyaları" ve "sembolik sınırları"nın etrafında dönüyor; Smith'e göre, modernistler bunlara hak ettikleri yeri vermemişlerdir.[31] Bir modernist olarak konuşursam, Smith'in çok önemli bir şeyi atladığını söyleyebilirim: bazı sembolik sınırlar tarihsel bağlama göre değişebilir. "Bizi" bir gün tanımlayan, ertesi gün, "onlara" kolayca uygulanabildiğinde, yararsız, hatta tehlikeli olabilir. Sırplar, Hırvatlar ve Boşnakların hemen hemen aynı dili konuşmaları, birbirlerini katletmelerini engellememişti. Ama bazı sembolik sınırlar gerçekten de sabittir. Sünnet çok iyi bir örnektir, çünkü bir zamanlar nihai göstergeydi. General Bem, yaralarının geçmesini beklemesi için ona yalvaran Türk evsahiplerinin öğüdüne rağmen sünnet olmuştu, çünkü "gerçek bir Müslüman" olmak istiyordu.[32] Vidin'deki diğer ünlü Macarlar onun izinden gitmediler. Ama belgelerden öğrendiğimize göre Macar sığınmacılardan en azından bir kısmı sonraki yıllarda gerçekten de sünnet edilmişti. Belki de, nihai sınır çizgisini geçip geçmeme konusunda bir seçim hakkı vardı. Ayrıca, Beşinci Bölüm'de sözü edilen Ermeniler, çaresizlikten, devleti ihtidalarını tanımaya zorlamak, böylece hayatlarını kurtarmak için sünnet olmuşlardı. 1915'te özellikle dokunaklı bir vaka meydana geldi; Bolu'da bir Ermeni sünnet olmuş gibi yaparak Müslüman olduğunu iddia etti. Bolu mutasarrıfının yazdığına göre, durum incelendiğinde, "aleti tenasülüne sicim bağlamak suretiyle" kendine Müslüman süsü vermiş, sicim kesildiğinde kesinlikle sünnetli olmadığı ortaya

31 Anthony Smith, *Ethno-Symbolism and Nationalism*, s. 18, 25, 40, 49.

32 Bu kitapta Dördüncü Bölüm, dipnot 34'e bakınız.

çıkmıştı.[33] Açıktır ki, bu kişi ölüme gitmemek için "sembolik sınırlarını" açık tutmaya gayret ediyordu.

Jessica Coope'un çalışmasındaki 9. yüzyıl Kurtuba Müslümanları Hıristiyanlarla bir arada çalışmayı reddetmişlerdi, çünkü sünnetli değillerdi, dolayısıyla ritüel kirlenmeye sebep oluyorlardı.[34] Linda Colley'in anlattığı, 1780'lerin Hindistanı'ndaki İngiliz esirler, İslâmiyet'i kabul etmeye zorlanacaklarından korkuyorlardı, çünkü "sünnet derilerini kaybetmekten korkuyorlardı." Gerçekten zorla Müslümanlaştırılan biri şöyle demişti: "Seren direğimin derisini kaybetmekle, bir Hıristiyan ve İngiliz olmanın bütün şan ve şerefini kaybettim; Hıristiyan ve İngiliz olmak en büyük övüncümdü ve daima öyle kalacaktır."[35]

Demek ki, ihtida ve irtidad utanç verici bir şey, ailede tecavüze uğrayan biri ya da bir katil olması gibi insanın sözünü etmek istemediği bir şey olarak görülebiliyordu. As'ad'ın ağabeyi Tannus Şidyak, iddiasına göre Cebel-i Lübnan'daki büyük ailelerin eksizsiz tarihini yazarken kardeşinin ihtidasını tamamen yok saymıştı. Tannus kardeşinden nefret etmiyordu, onu kurtarmaya çalışmıştı. Kardeşinin hikâyesini yok saymıştı, çünkü As'ad'ın Protestan oluşu resmi çizgiye uymuyordu; Makdisi'nin dediği gibi, "Anlattığı 'doğruları" sıralayan tarihin tutarlı olabilmesi için kardeşinin anısını silme suçuna iştirak etmişti."[36]

Resmi Macar tarihyazımında, 1848 devriminin "Türk olan" ya da en azından hayatlarının önemli bir bölümünde

33 BOA DH.EUM. 2 Şb 51/12/2, 6 Mart 1334 / 29 Mart 1915, Bolu Mutasarrıfı Mustafa'dan Dahiliye Nezareti'ne. Bu referans için Sait Çetinoğlu'na teşekkür ederim.

34 Jessica Coope, *The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln ve Londra, 1995, s. 82.

35 Linda Colley, "Going Native, Telling Tales: Captivity, Collaboration and Empire", s. 170-193. Sözü edilen esir bir deniz teğmeniydi, bu nedenle denizcilik terimlerini kullanıyor.

36 Ussama Makdisi, *Artillery of Heaven*, s. 201.

Türk olmuş gibi gözüken Macar ulusal kahramanların sözü neredeyse edilmez. "11 Ekim şehitleri"ni, yani Avusturyalıların idam ettiği Macar vatanseverleri anan resmi Macar anlatısı, iş bu şehitlerin silah arkadaşlarının "Türkiye perdesi"ne gelince hemen hemen tamamen sessizdir. Acaba nedeni, şehit olmanın bir "Türk" olarak yaşamaktan daha şerefli mi oluşudur?[37]

Tarihsel bağlamın devletin ihtida politikaları ile arabağlarını, bireylerin ayakta kalma stratejilerini ve/veya bireysel kimlik pazarlıklarını ve uyumunu nasıl etkilediğini inceledim. Dolayısıyla bu kitap müstakil olarak bir din bilimi araştırması değildir; daha ziyade, devlet, Müslüman tebaa, gayrimüslim cemaatler ve bireyler, çıkarlarını kollamaya uğraşan yabancı devletler, siyasi baskılardan kaçan sığınmacılar, düpedüz fırsatçılar gibi çeşitli aktörlerin ihtida ve irtidadı nasıl bir pazarlık ortamı olarak kullandıklarıyla ilgilidir. Bu pazarlık ortamı hiçbir biçimde sütliman bir mekân ya da sığınak değildi. Gördüğümüz gibi, ihtida ve irtidad hikâyeleri çoğu zaman vahim gerilimler, hatta ölüm tehlikesi altında ortaya çıkıyordu. Ama pazarlık yapılıyordu; önem sırasına göre olmasa da, ister kimlik pazarlığı, ister boşanma, çocukların velayeti, ekmek parası, siyasi haklar ya da maddi refah pazarlığı olsun... Üstelik, pazarlıkların yelpazesi iyice geniş olabiliyordu. Kumar borcundan kurtulmak için ihtida eden kumar bağımlılarından, kendini ve ailesini kurtarmak için son koz olarak ihtida eden dehşete kapılmış Ermenilere kadar uzanıyordu. Dolayısıyla pazarlık süreci son derece eşitsiz taraflar arasında yürütülüyordu. Pazarlık ortamı, ebeveyn dayağından kaçıp Müslüman olmak istiyorum diye Müslüman komşuya sığınan çocuklar gibi, pazarlık ettiklerinden haberi bile olmayanlarca da kullanılabiliyordu. Ben-

37 Macar okul kitaplarında Bem'in Türkiye'deki hayatı ve ihtidasından hemen hiç söz edilmez. Bu bilgi için Szabolcs Pogonyi'ye teşekkür ederim.

zer biçimde, koca dayağından bezen, ama boşanma hakkı olmayan Hıristiyan ya da Yahudi bir kadın, ihtida ederek istediğini elde edebiliyordu. Gizli Hıristiyan olacaklarına, dinlerini açıkça ifade ederek daha iyi bir anlaşma yapacaklarını düşünen Kromlular vakasında olduğu gibi, tam anlamıyla da "pazarlık" yürütülebilirdi. Benzer şekilde, Arnavutluk'taki Şparataklar en uygun stratejik avantajı elde etmek için çeşitli dini cemaatleri yoklamışlardı.[38]

İhtida ve irtidad meselelerinde eş zamanlı alevlenme ve sıradanlaşmanın tam da milliyetçilikle örtüşme nedeniyle ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Bir yandan, bizim bu kitabın ilk sayfalarında karşılaştığımız hayali keçi çobanımızın ihtidası ulussuzlaşmanın sembolü olmuş, dolayısıyla patlamaya hazır bir ortam ortaya çıkmıştı. Öte yandan, bu ihtida dini değil de sivil bir ihanet olarak görüldüğünden, metafizik bir felaketten siyasi bir soruna dönüşmüştü. Dini değil de siyasi topluluğun çözülmesi olarak görülen ihtida – ve irtidad– ihtimali, aynı zamanda siyasi çatışmanın yoğunlaşmasına yol açmıştı; ama yaygınlaştıkça, en azından açıkça konuşuldukça, dini bir mesele olarak önemi azaldı. Nihayet, 1915'te, ihtida eden Ermeniler bile tehcirden kaçamadılar; yok edilmeleri dini değil, açık seçik siyasi bir kararın sonucuydu.

Bu kitabın sayfalarında kahramanlar yoktur. Belgelerde gün yüzüne çıkan figürler çoğunlukla bir iktidar sistemini kullanmaya, eğip bükmeye, kurnazlıkla alt etmeye, o sistemle işbirliği yapmaya, sistemin gözüne görünmemeye çalışan insanlardır; sistem ise bütün bu süreçte kuralları koymuş, değiştirmiş, tekrar koymuştur. William James'in "o zamana kadar bölünmüş ve bilinçli olarak kusurlu-aşağı ya da mutsuz olan, dini gerçekliklere daha sıkı tutunmasının sonucunda bütüncül ve bilinçli olarak üstün ve mutlu ha-

38 Bu kitapta Üçüncü Bölüm'e bakınız.

le gelen 'Ben'ini" aramak boşunadır.[39] İncelediğimiz vakaların hiçbiri Lewis Rambo ve Charles Farhadian'ın belirttiği, din değiştirme sürecinin derli toplu "yedi aşama"sına da oturmaz.[40] Vakaların ortaya çıktığı bağlam Gauri Viswanathan'ın incelediği kolonyal bağlamdan çok farklıdır ve bu fark sadece burada iktidar ilişkisinin tersine oluşu, hükümran sınıfın Müslüman oluşu da değildir.[41]

Bu çalışmanın amacı apaçık milliyetçi çarpıtmaların düzeltilmesine hizmet etmek değildir; daha ziyade, nüanslar, gri alanlar, dokundurmalar ve "zevahiri kurtarmak" üzerine düşünmeye bir davet olabilir. Söylenmeyenlerin yanı sıra söylenenler, kötü kokular saçan sonsuz yinelemeler, yer değişimi ve kamulaştırmadan söz eden kibar jargon. Güya gönüllü yapılan ama anlaşılan biraz "fazlaca gönüllü" yapılmış olana sürekli göndermeler. Olmaması gereken şeylerin oluşu ve her standart tarih kaynağı bize olması gerektiğini söylese de, olmayan şeyler.

---

39 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, 2002, s. 210.

40 Lewis R. Rambo ve Charles E. Farhadian, "Converting: Stages of Religious Change", Christopher Lamb ve M. Darrol Bryant (ed.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, Londra ve New York, 1999, s. 23-24.

41 Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief*, Princeton, 1998.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul

A.MKT MHM Sadaret Mektubi Mühimme
A.MKT Sadaret Mektubi
A.MTZ.CL Sadaret Mümtaze Cebel-i Lübnan
A.MKT.UM Sadaret Mektubi Umumi
BEO Bâb-ı Âli Evrak Odası
CEVDET TASNİFİ Adliye
DH.ID Dahiliye İrade Dahiliye
DH.MKT Dahiliye Mektubi
DH.MUI Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye
DH.EUM.THR Dahiliye Emniyet-i Umumiye Tahrirat
DH-HMŞ Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği
DUIT Dosya Usulü İradeler Tasnifi
HH Hatt-ı Hümayun
HR.SYS Hariciye Siyasi
HR/MTV Hariciye Mütenevvi
MV Meclis-i Vükela
IMM İrade Mesail-i Mühimme
İRSM İrade Rüsumat
ANZD Sadaret Nezaret ve Devair
HR.MKT Hariciye Mektubi
Y.A HUS Yıldız Arşivi Hususi Maruzat
Y.A RES Yıldız Arşivi Resmi Maruzat
YEE Yıldız Esas Arşivi
Y.MTV Yıldız Mütenevvi Maruzat
Y.PRK. UM Yıldız Perakende Umumi Maruzat
ZB Zabtiye Nezareti

National Archives, Londra

TNA, FO 195/1107, The National Archives, Foreign Office

Resmi Yayınlar

Düstur, 1. Tertip. İstanbul, Matbaa-i Amire 1299/1882, c. 1, 4-7.

House of Commons, Correspondence Respecting Protestant Missionaries and Converts in Turkey, Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty 1865. House of Commons Parliamentary Papers Online 2005, www.parlipapers.chadwyck.co.uk.

House of Commons. Parliamentary Papers. Turkey (1896). Correspondance Relating to the Asiatic Provinces of Turkey.

Hüseyin Nazım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi* (Ankara, 1998), c. 1-2.

Milli Tetebbular Mecmuası, c. 1, no. 3, Temmuz-Ağustos 1331 (1915).

Osmanlı Belgelerinde Ermeni İsyanları 1878-1909 (Ankara, 2008, 4 cilt). Devlet Arşivleri Yayını.

Pallas Lexicon (Budapeşte, 1893), c. 2, s. 580 (Macarca).

"Protestan Milleti Nizamnamesi," *Düstur*, I. Tertib, c. 1 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1856), 652-4.

Redhouse, Sir James, *A Turkish English Lexicon* (Beyrut, 1974 [1894]).

Redhouse Sözlüğü, Türkçe-İngilizce (İstanbul, 1979).

Sami, Şemseddin, *Kamus-u Turki* . . . Dersaadet 1317 (İstanbul, 1901).

Sezen, Tahir, *Osmanlı Yer Adları*, BOA Yayını (İstanbul, 2001).

Yayınlanmış Kaynaklar

Abu Manneh, Butrus, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript," Abu Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)* (İstanbul, 2001), s. 73-97.

Abu Manneh, Butrus, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Pasa," Abu Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)* (İstanbul, 2001), s. 161-180.

Adanır, Fikret, ve Faroqhi, Suraiya (ed.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* (Leiden, 2002) [*Osmanlı ve Balkanlar*, çev. Beril İdemen, İstanbul, 2011].

Addison, James Thayer, *The Christian Approach to the Moslem* (New York, 1942).

Adıyeke, Nükhet, "Osmanlı Millet Sistemi uygulamasında gelenekçiliğin rolü," *Düşünen Siyaset* (Ağustos-Eylül, 1999).

Adıyeke, Nuri, "Multi Dimensional Complications of Conversion to Islam in Ottoman Crete," Antonis Anastasopoulos (ed.), *Crete and the Eastern Mediterranean 1645-1840* (Rethymno, 2008), s. 203-209.

Adrianopoulou, Konstantina, "Alexander Mavroyeni Bey: The Nineteenth Century Reforms and the Young Turk Revolution from the Writings of a Neo-Phanariot Ottoman Bureaucrat," Lisansüstü tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2004.

Afifi, Mohamed, "Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts," Amira El Azhary Sonbol (ed.), *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, NY, 1996), s. 202-215.

Akarlı, Engin Deniz, "The Problem of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdulhamid II (1876-1909)," Yayınlanmamış doktora tezi, Princeton University, 1976.

Akarlı, Engin Deniz, *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920* (Berkeley ve Londra, 1993).

Akbayar, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü* (İstanbul, 2004).

Akçam, Taner, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility* (New York, 2006).

Akçam, Taner, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur* (İstanbul, 2008).

Alder, Lory, ve Dalby, Richard, *The Dervish of Windsor Castle* (Londra, 1979).

Aleksov, Bojan, "Adamant and Treacherous Serbian Historians on Religious Conversions," Pal Kolsto (ed.), *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe* (Londra, 2005), s. 158-190.

Alpay, Şahin, "Bir Osmanlı Vikingi. Herr Gustaf Noring ya da Ali Nuri Bey," *Tarih ve Toplum* 2 (1984), 70-73.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (Londra, 1991) [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul, 1993].

Anderson, Margaret Lavinia, "Down in Turkey Far Away: Human Rights, the Armenian Massacres, and Orientalism in Wilhelmine Germany," *The Journal of Modern History* 79 (2007), 80-111.

Anderson, Mathew, *The Eastern Question 1774-1923: A Study in International Relations* (Londra ve New York, 1966).

Andic [Andıç], Fuat, ve Andic, Süphan, *The Last of the Ottoman Grandees: The Life and Political Testament of Âli Paşa* (İstanbul, 1996).

Andreadis, Yorgo, *Gizli Din Taşıyanlar* (İstanbul, 1999). Özgün baskısı: Oi Klostoi (Thessaloniki, 1995).

Anscombe, Frederick F., "Islam and the Age of Ottoman Reform," *Past and Present* 209 (2010) 160-189.

Arnakis, George, "The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire," *The Journal of Modern History* 24 (1952), 235-250.

Artinian, Vartan, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863* (İstanbul, 2004).

Aslantaş, Selim, *Sırp İsyanları 19. Yüzyılın Şafağında Balkanlar* (İstanbul, 2007).

Augustinos, Gerasimos, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century* (Kent, Ohio & Londra, 1992) [*Küçük Asya Rumları*, çev. Devrim Evci, Ankara, 2013].

Baer, Marc, "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Istanbul," *Gender and History* 16 (2004), 425-458.

Baer, Marc, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in the Ottoman Empire* (Oxford, 2008).

Balivet, Michel, *Romano Byzantine et Pays de Rum Turc. Histoire d'une espace d'imbrication Greco-turque* (Istanbul, 1994).

Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Vakfiyeler" *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 22-53.

Barret, Thomas M., "Lines of Uncertainty: The Frontiers of the Northern Caucasus," Jane Burbank ve David L. Ransel (ed.), *Imperial Russia* (Bloomington, 1998), s. 148-174.

Behar, Cem, "Sources pour la demographie historique de l'Empire Ottoman. Les tahrirs (denombrements) de 1885 et 1907," *Population* 1-2 (1998), 161-178.

Behar, Cem, "Qui Compte? Recensements et statistiques demographiques dans l'Empire ottoman, du XVIe au XXe siècle," *Histoire & Mesure* 13.5 (1998), 135-146.

Berridge, G. R., *Gerald Fitzmaurice (1865-1939): Chief Dragoman of the British Embassy in Turkey* (Leiden, 2007).

Beydilli, Kemal, *Recognition of the Armenian Catholic Community and the Church in the Reign of Mahmud II* (Cambridge, MA, 1995).

Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuku Islâmiyye ve İstilahatı Fıkhhiyye Kamusu (İstanbul, 1969), c. 4.

Bliss, Rev. Edward Munsell, *Turkey and the Armenian Atrocities: The Reign of Terror: From Tartar Huts to Constantinople Palaces* (Philadelphia, 1896).

Bloxham, Donald, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians* (Oxford, 2005).

Bona, Gábor, *The Hungarian Revolution and War of Independence of 1848-49* (New York, 1999).

Boratav, K., Ökçün, G., ve Pamuk, Ş., "Ottoman Wages and the World Economy," *Review* 8 (1985), 379-406.

Bozkurt, Gülnihal, *Batı Hukuku'nun Türkiye'de Benimsenmesi* (Ankara, 1989).

Braude, Benjamin, ve Lewis, Bernard, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York, 1982).

Breuilly, John, *Nationalism and the State* (Manchester, 1993).

Burbank, Jane, ve Ransel, David L. (ed.), *Imperial Russia: New Histories for the Empire* (Ann Arbor, MI, 1998).

Bryer, Anthony, "Nineteenth Century Monuments in the City and Vilayet of Trebizond: Architectural and Historical Notes," *Archeion Pontou* 29 (1968-69), 12-44.

Bryer, Anthony, "The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond," *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* 4 (1983), 17-34.

Bulliet, Richard W., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA & Londra, 1979).

Campbell, Sir G. M. P., "The Races, Religions and Institutions of Turkey," *The Eastern Question Association: Papers on the Eastern Question*, no. 4 (Londra, 1877).

Celalettin Paşa, "Türklerin Aslı," *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, no. 31 (2 Haziran 1917), 12-25.

Çelik, Zeynep, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Berkeley, 1993) [*19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti*, çev. Selim Deringil, İstanbul, 1996].

Çetin, Osman, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları 1472-1909* (Ankara, 1994).

Cevdet Paşa, *Tezakir*, ed. Cavit Baysun (Ankara, 1986), c. 1, s. 12.

Clayer, Natalie, *Religion et Nation chez les Albanais XIX-XX e Siècles* (İstanbul, 2002).

Colley, Linda, "Going Native, Telling Tales: Captivity, Collaboration and Empire," *Past and Present*, no. 168 (Ağustos 2000), 170-193.

Colovic, Ian, *Politics of Identity in Serbia: Essays in Political Anthropology* (New York, 2002).

Coope, Jessica, *The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Lincoln ve Londra, 1995).

Cromer, the Earl of, *Modern Egypt* (Londra, 1911).

Curl, James Stuart, *Kentsal Green Cemetery: The Origins and Development of the General Cemetery of All Souls, Kentsal Green London 1824-2001* (Londra, 2003).

Dadrian, Vahakn, *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus* (Providence, RI & Oxford, 1995).

Daily News, The, 14 May 1855, www.batteryb.com/Crimean_War/biographies/genguyon.htm

Davison, Roderic H., "Turkish Attitudes Concerning Christian Muslim Equality in the Nineteenth Century," *American Historical Review* 59 (1954), 844-864.

Davison, Roderic, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century," Roderic Davison, *Essays in Ottoman Turkish History 1774-1923* (Austin, TX, 1990), s. 45-67.

Davison, Roderic, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire," Roderic Davison, *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923* (Austin, TX, 1990), s. 96-111.

Dawkins, R. M., "The Crypto-Christians of Turkey," *Byzantion* 8 (1933), 247-275.

de Nerval, Gerard, *Oeuvres complètes* (Paris, 1984), c. 2.

Demir, Fevzi, "Osmanlı Kimliği Üzerine Osmanlı'nın Son Tartışması: Osmanlı'da Hüviyet Cüzdanı nasıl olmalı?" *Kebikeç* 10 (2000), 245-251.

Derderian, Katherine, "Common Fate, Different Experience: Gender-Specific Aspects of the Armenian Genocide, 1915-1917," *Holocaust and Genocide Studies* 19 (2005), 1-25.

Deak, Istvan, *The Lawful Revolution: Louis Kossuth and the Hungarians, 1848-1849* (New York, 1978).

Deringil, Selim, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire," *Comparative Studies in Society and History* 35 (1993), 3-29.

Deringil, Selim, "Ottoman to Turk: Minority-Majority Relations in the Late Ottoman Empire," Dru Gladney (ed.), *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, China, Korea, Malaysia, Fiji, Turkey and the US* (Stanford, CA, 1998), s. 217-226.

Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909* (Londra, 1998) [*İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2007].

Deringil, Selim, "'There Is No Compulsion in Religion': Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire, 1839-1856," *Comparative Studies in Society and History* 40 (2000), 547-575.

Deringil, Selim, "'The Armenian Question Is Finally Closed': Mass Conversions of Armenians during the Hamidian Massacres of 1895-1897," *Comparative Studies in Society and History* 51 (Nisan 2009), 344-371.

d'Eszlary, Charles, "L'emigration Hongroise de Louis Kossuth en Turquie entre 1849-1850," *VI Türk Tarihi Kongresi* (Ankara, 1967), s. 430-450.

Dimitrov, Strashimir, *Pradegovar in Osmanski Izvori za islymizatsionnite protesi* (Sofya, 1990).

Donia, Robert J., *Islam under the Double Eagle: The Muslims of Bosnia and Hercegovina 1878-1914* (New York, 1981).

Duguid, Stephen, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia," *Middle Eastern Studies* 9 (1973), 130-155.

Dumont, P., ve Georgeon, F., "Un bourgeois d'Istanbul au debut du XXeme siècle," *Turcica* 17 (1985), 127-188.

Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları Iskân Politikası 1913-1918* (İstanbul, 2001).

Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi* (İstanbul, 2008).

Durham, Edith M., *High Albania* (Londra, 1909).

Dutton, Yasin, "Conversion to Islam: The Qur'anic Paradigm," Christopher Lamb ve M. Darrol Bryant (ed.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies* (Londra ve New York, 1999), s. 151-166.

Düzdağ, Ertuğrul, *Ebussud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul, 1972).

Džaja, Srecko M., "Bosnian Historical Reality and Its Reflection in Myth" Pal Kolsto (ed.), *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe* (Londra, 2005), s. 106-129.

Ekmecic, Milorad, *Stvaranje Jugoslavije 1790-1818* (Belgrad, 1989).

Eldem, Edhem, "26 Ağustos 1896 'Banka Vakası' ve 1896, 'Ermeni Olayları'" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007), 113-146.

Eldem, Edhem, "İbrahim Edhem Paşa Rum Muydu?" *Toplumsal Tarih* 11 (Ekim 2010), 2-12.

Encyclopaedia of Islam (Leiden, 1965), c. 3, s. 736-738.

Enhegger, Robert, "Evangelidos Misailidis ve Türkçe Konuşan dindaşları," *Tarih ve Toplum* 9, (1988), 177, n. 2.

Erdem, Hakan, *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise 1800-1909* (Londra, 1996) [*Osmanlı'da Köleliğin Sonu*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, 2013].

Erdem, Hakan, "'Do Not Think of the Greeks as Agricultural Labourers': Ottoman Responses to the Greek War of Independence," Faruk Birtek ve Thalia Dragonas (ed.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey* (Londra, 2005), s. 67-88.

Fahmy, Khaled, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, History and the Making of Modern Egypt* (New York, 1997).

Finkel, Caroline, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923* (Londra, 2005).

Fawaz, Leila, *Occasion for War: Civil Conflict in the Lebanon and Damascus in 1860* (Berkeley, 1994).

Findley, Carter, *Ottoman Civil Officialdom* (Princeton, NJ, 1989).

Fine, John, *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Twelfth Century* (Ann Arbor, MI, 1987).

Fotiadis, Konstantinos, *Piges tis istorias tou kryptochristianikou provlimatos* (Kripto-Hıristiyanlık Sorunu Tarihi) (Thessaloniki, 1997).

Gábor, Egressy, Törökországi Naplo 1849-1850. www.terebess.hu/keletkultinfo/index.html.

Garo, Armen, *Banka Ottoman* (Detroit, 1990).

Georgeon, François, *Abdulhamid II. Le sultan calife* (Paris, 2003) [*Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay, İstanbul, 2012].

Ginio, Eyal, "Childhood, Mental Capacity and Conversion to Islam in the Ottoman State," *Byzantine and Modern Greek Studies* 25 (2001), 90-119.

Ginzburg, Carlo, "Checking the Evidence: The Judge and the Historian," James Chandler, Arnold I. Davidson, ve Harry Harootunian (ed.), *Questions of Evidence: Proof, Practice and Persuasion across Disciplines* (Chicago ve Londra, 1994), s. 290-303.

Girard, Rene, "Generative Scapegoating," R. G. Hammerton-Kelly (ed.), *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford, CA, 1987), s. 73-148.

Gladstone, W. E., *The Bulgarian Horrors and the Question of the East* (Londra, 1876).

Gradeva, Rossitsa ve Kuneralp, Sinan, "On Love, Religion, and Politics: Salonica (1876) and Ruse (1910)," yayınlanmamış metin.

Greene, Molly, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean* (Princeton, NJ, 2000).

Guleserian, Papgen (Papgen A. Atoragits Gatoghigos Medzi Dan Gilio), *Badmutyun Gatoghigosats Giligio (1441-en minchev mer orere)*, 2. bs. (Antilias, Lübnan, 1990).

Gülsoy, Ufuk, *Osmanlı Gayrımüslimlerinin Askerlik Serüveni* (İstanbul, 2000).

Gündüz, Ali, *Hemşinliler: Dil-Tarih-Kültür* (Ankara, 2002).

Haçikyan, Levon, *Hemşin Gizemi* (İstanbul, 1997).

Hamlin, Cyrus, *Among the Turks* (New York, 1878).

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul, 1981).

Hanioğlu, Şükrü, *The Young Turks in Opposition* (New York ve Oxford, 1995).

Hanioğlu, Şükrü, *Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902-1908* (Oxford, 2001).

Hanioğlu, Şükrü, "The Collapse of the Ottoman Empire and the Present Kurdish Problem," *Zaman*, 22-3 Kasım 2007.

Hanioğlu, Şükrü, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ, 2008).

Harootunian, Harry, "Shadowing History: National Narratives and the Persistence of the Everyday," *Cultural Studies* 18 (2004), 181-200.

Hasluck, William, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929), c. 1-2.

Herzl, Theodor, *The Complete Diaries of Theodor Herzl* (Londra, 1960).

Hitchins, Keith, *The Rumanian National Movement in Transylvania 1780-1849* (Cambridge, MA, 1969).

Hoare, M. A., *The History of Bosnia: From the Middle Ages to the Present Day* (Londra, 2007).

Hobsbawm, Eric, *The Age of Empire* (Londra, 1987) [*İmparatorluk Çağı*, çev. Vedat Aslan, Ankara, 2005].

Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, UK, 1990) [*Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akınbay, İstanbul, 1995].

Hobsbawm, Eric, ve Ranger, Terence (ed.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, UK, 1983) [*Geleneğin İcadı*, çev. M. Murat Şahin, İstanbul, 2005].

Hurewitz, J. C., *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record 1535-1914* (Toronto, Londra & New York, 1956), c. 1.

Hüseyin Nazım Paşa, *Hatıralarım. Ermeni Olaylarının İçyüzü* (İstanbul, 2003 [1924]).

İbnülemin, Mahmud Kemal İnal, *Son Sadrazamlar* (İstanbul, 1982), c. 1, s. 4-29.

Imber, Colin, *Ebu's Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, 1997) [*Şeriattan Kanuna*, çev. Murteza Bedir, İstanbul, 2004].

İnalcık, Halil, "Ottoman Methods of Conquest," *Studia Islamica* 2 (1954), 103-129.

İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire in the Classical Age, 1300-1600* (Londra, 1973) [*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* çev. Ruşen Sezer, İstanbul, 2013].

İnalcık, Halil, "The Status of the Greek Patriarch under the Ottomans," *Turcica* 21-2 (1991), 411.

İnalcık, Halil, Tanzimat ve Bulgar Meselesi (The Tanzimat and the Bulgarian Question) (İstanbul, 1992).

James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York, 2002).

Janin, R., "Musulmans Malgre Eux, Les Stavriotes," *Echos D'Orient* 15 (1912), 495-505.

Janossy, Denes A., *Great Britain and Kossuth* (Budapeşte, 1937).

Jennings, Ronald, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World 1571-1640* (New York ve Londra, 1993).

John, Hutchinson, *Nations as Zones of Conflict* (Londra, 2005).

Kantarcı, Şenol, Ahmed Rüstem Bey (İstanbul, 2009).

Karateke, Hakan, Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devletinin Son Yüz Yılında Merasimler (İstanbul, 2004).

Karateke, Hakan, ve Maurus Reinowski (ed.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* (Leiden, 2005).

Karpat, Kemal, "Kossuth in Turkey: The Impact of the Hungarian Refugees in the Ottoman Empire 1849-1851," *Hungarian Heritage Review* 6 (Mart 1990), 18-23.

Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat* (Ankara, 1954).

Kemikli, Bilal, *Şair Şeyhülislâm, Arif Hikmet Beyefendi. Hayatı Eserleri ve Şiirleri* (Ankara, 2003).

Kenanoğlu, Macit, "Osmanlı Devleti'nde Fikir ve İnanç Hürriyeti», yayınlanmamış makale, 2002.

Kenanoğlu, Macit, *Osmanlı Millet Sistemi. Mit ve Gerçek* (İstanbul, 2004).

Kevorkian, Raymond, *Le Genocide des Armeniens* (Paris, 2006) [*Ermeni Soykırımı*, çev. Ayşen Taşkent Ekmekçi, İstanbul, 2015].

Kırlı, Cengiz, "Balkan Nationalisms and the Ottoman Empire: Views from Istanbul Streets," Antonis Anastasopoulos ve Elias Kolovos (ed.), *Ottoman Rule and the Balkans, 1760-1850: Conflict, Transformation, Adaptation*. Konferans bildirileri, Rethymno, Yunanistan, 13-14 Aralık 2003.

Kırmızı, Abdülhamid, *Abdülhamid'in Valileri. Osmanlı Vilayet İdaresi. 1895-1908* (İstanbul, 2007), s. 105-109.

Kitromilides, Paschalis, "'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans," Paschalis Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe* (Aldershot, 1994), s. 149-52.

Kitromilides, Paschalis, "Orthodox Culture and Collective Identity in the Ottoman Balkans during the Eighteenth Century," a.y., *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in South- Eastern Europe* (Aldershot, 2007), s. 131-45.

Klein, Janet, "Power in the Periphery: The Hamidiye Light Cavalry and the Struggle over Ottoman Kurdistan," Doktora tezi, Princeton University, 2002.

Kolsto, Pal (ed.), *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe* (Londra, 2005).

Köse, Ali "İhtida," *İslâm Ansiklopedisi*, Türk Diyanet Vakfı, c. 21, s. 555.

Kristic Tijana, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalisation," *Comparative Studies in Society and History* 51 (2009), 35-63.

Lamb, Christopher, ve Bryant, M. Darrol, *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies* (Londra ve New York, 1999).

Lane-Poole, Stanley, *The Life of the Right Honourable Stratford Canning, Viscount Stratford de Redcliffe: From His Memoirs and Private and Official Papers* (Londra, 1888), c. 2.

Latka, Jerzy S., "Polonya Mültecileri ve Yeni Fikirler," *Tarih ve Toplum* 10 (Temmuz 1991), 23-37.

Levtzion, Nehemiah, "Toward a Comparative Study of Islamization," Nehemiah Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York, 1979), s. 24-37.

Lewy, Reuben, "The Social Structure of Islam," *Orientalism: Early Sources* (Londra ve New York, 2004), s. 123.

Lienhardt, P., "The Interpretation of Rumour," J. M. H. Beattie ve R. G. Lienhardt (ed.), *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard* (Oxford, 1975), s. 45-67.

Lowry, Heath, "The Ottoman Renaissance: The Conqueror's Dream," *Cornucopia* 34 (2004), 28-29.

McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* (Princeton, NJ, 1995).

Magnus, Philip, *Gladstone: A Biography* (Londra, 1963).

Makdisi, Ussama, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon* (Berkeley, 2000).

Makdisi, Ussama, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East* (Ithaca ve Londra, 2008).

Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?," *Daedalus* 17 (1972), 169-190 ["Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, 1990].

Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany, 1989) [*Bediüzzamen Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul, 1992].

Mayer, Philip, "Witches," Açılış konuşması, Rhodes University, 1954, Max Marwick (ed.), *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings* (Bungay, 1982), s. 54-70.

Mazower, Mark, *The Balkans: A Short History* (New York, 2002).

Mazower, Mark, *Salonica: City of Ghosts* (Londra, 2004).

Meeker, Michael E., "Greeks Who Are Muslims: Counter Nationalism in Nineteenth Century Trabzon," David Shankland (ed.), *Archeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck 1978-1920* (İstanbul, 2004).

Menage, Victor, "The Islamization of Anatolia," Nehemiah Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York, 1979), s. 42-58.

Meyrier, Gustave, *Les Massacres de Diarbekir. Correspondance diplomatique du Vice-Consul de France, presentée et annotée par Claire Mouradian et Michel Durand-Meyrier* (Paris, 2000).

Milutinovic, Zoran, "Sword, Priest and Conversion: On Religion and Apostasy in South Slav Literature in the Period of National Revival," *Central Europe*, 6 (2008), 17-46.

Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life 1670-1730* (Leiden, 2002).

Molho, Anthony, "Jews and Marranos Before the Law: Five Mediterranean Stories," *GRAMMA* 6 (1998), 13-30.

Mouradian, Claire, *L'Arménie* (Paris, 1995).

Mouradian, Claire, "Aperçus sur l'Islamization des Arméniens dans l'Empire Ottoman: le cas des Hamchentsi/Hemşinli," Conversion to Islam in the Mediterranean World konferansında sunulan bildiri, Roma, 4-6 Eylül 1997.

Nalbandian, Louise, *The Armenian Revolutionary Movement: The Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century* (Berkeley, Los Angeles, ve Londra, 1975).

Nazır, Bayram, "Macar Özgürlük Savaşçısı Osmanlı Murad Paşa'sı, Jozef Bem'in Ölümü üzerine bir tekzip yazısı," *Toplumsal Tarih* 12 (1999), 32-34.

Nazır, Bayram, "Lajos Kossuth'u Kütahya'dan kaçırma girişimleri," *Tarih ve Toplum* 36 (2001), 15-19.

Nazır, Bayram, *Osmanlıya Sığınanlar. Macar ve Polonyalı Mülteciler* (İstanbul, 2006).

Neamtu, Gelu, ve Bolovan, Ioan, *The Revolution of 1848-1849 in Transylvania* (Cluj Napoca, 2004).

Neumann, Cristoph K., *Araç Tarih Amaç Tanzimat. Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı* (İstanbul, 1999), s. 194.

Nirenberg, David, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, NJ, 1996).

Norris, H. T., *Islam in the Balkans* (Columbia, SC, 1993).

Ortaylı, İlber, *Tanzimat'dan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)* (Ankara, 1974).

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul, 1983).

Ortaylı, İlber, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri Reformlar ve Polonyalı Mülteci Subaylar," a.y., *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim. Makaleler* (Ankara, 2000), 185-191.

Ortayli, İlber, *Zaman Kaybolmaz. İlber Ortaylı Kitabı* (İstanbul, 2006).

Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sani ve Devr-i Saltanatı* (İstanbul, 1327/1909).

Özbek, Nadir, "Anadolu Islahatı, 'Ermeni Sorunu' ve vergi tahsildarlığı 1895-1908," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* no. 9 (Kış 2009), 1-19.

Özcan, Azmi, ve Ş. Tufan Buzpınar, "Church Missionary Society İstanbul'da. Tanzimat, Islahat, Misyonerlik," İstanbul *Araştırmaları* 1 (1997), 63-79.

Özçelik, Selahittin, "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu bir Tehir (Müruet Maddesi)" *OTAM* 11 (2000), 347-438.

Özel, Oktay, "Muhacirler, yerliler ve gayrimüslimler. Osmanlı'nın son devrinde Orta Karadeniz'de toplumsal uyumun sınırları üzerine bazı gözlemler," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 5 (2007), 93-112.

Pamuk, Şevket, *The Ottoman Empire and European Capitalism 1820-1913* (Cambridge, UK, 1987) [*Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi, 1820-1913*, Ankara, 1984] .

Peters, Rudolph, ve De Vries, Gert J. J., "Apostasy in Islam," *Die Welt des Islams* 17 (1975-76), 1-25.

Petrov, Milen V., "Everyday Forms of Compliance: Subaltern Commentaries on Ottoman Reform, 1864-1868," *Comparative Studies in Society and History* 46 (2004), 730-59.

Pivany, Eugen, "Hungarian American Historical Connections," Edmund Vasvary, *Lincoln's Hungarian Heroes* (Washington, DC, 1939).

Radusev, Velkov E., E. Siljanova, M. Kalicin ve A. Radusev, *Sources Ottomanes sur le Processus d'Islamisation aux Balkans (XIV-XIX siècles). Traduction des documents* (Sofya, 1990), s. 33-34.

Rambo, Lewis R., ve Farhadian, Charles E., "Converting: Stages of Religious Change," Christopher Lamb ve M. Darrol Bryant (ed.), *Religious Conversion Contemporary Practices and Controversies* (Londra ve New York, 1999), s. 23-4.

Reinkowski, Maurus, "The State's Security and the Subjects' Prosperity: Notions of Order in Ottoman Bureaucratic Correspondence (19th Century)," Hakan Karateke ve Maurus Reinkowski (ed.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* (Leiden, 2005).

Reinkowski, Maurus, "Hidden Believers, Hidden Apostates: The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle East," Dennis Washburn ve Kevin A. Rheinhart (ed.), *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity* (Leiden and Boston, 2007), s. 409-33.

Richter, Julius, *A History of Protestant Missions in the Near East* (Edinbugh ve Londra, 1910).

Riis, Carsten, *Religion, Politics, and Historiography in Bulgaria* (New York, 2002).

Roberts, Ian W., *Nicholas I and the Russian Intervention in Hungary* (Londra, 1991).

Roudometof, Victor, *Nationalism, Globalisation and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans* (Westport, CT, 2001).

Salibi, Kamal, *The House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered* (Londra ve Los Angeles, 1988).

Sapkidi, Olga, "Family Structure in the Pontos," *Encyclopedia of the Hellenic World*, c. 1: Asia Minor, www.ehwr.gr.

Şaşmaz, Musa, *19. Asrın Davası. Kürd Musa Bey'in Yargılanması* (Niğde, 1997).

Saydam, Abdullah, "Müslüman olan Macar-Leh Mültecileri Meselesi," *Toplumsal Tarih* 4 (1995), 21-32.

Saydam, Abdullah, "Kütahya'da Mülteci bir Cumhurbaşkanı: Louis Kossuth," *Tarih ve Toplum* 28 (1997), 5-14.

Saydam, Abdullah, *Osmanlıların Siyasi İlticalara Bakışı ya da 1849 Macar Leh Mültecileri Meselesi*, *Belleten* 161 (1997), 339-385 (ayrı basım).

Schick, Irvin Cemil, "Christian Maidens, Turkish Ravishers: The Sexualization of National Conflict in the Late Ottoman Period," Amila Baturovic ve Irvin Cemil Schick (ed.), *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture, and History* (New York, 2007).

Scott, James C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT, 1985).

Seton-Watson, Robert W., "The Era of Reform in Hungary," *Slavonic and East European Review* 21, böl. 2 (1943), 32-54.

Shukri, Ahmed, *Mohammedan Law of Marriage and Divorce* (New York, 1966).

Simonian, Hovan H., "Hemshin from Islamization to the End of the Nineteenth Century," Hovan H. Simonian (ed.), *The Hemshin: History, Society and Identity in the Highlands of North-East Turkey* (Londra ve New York, 2007).

Skendi, Stavro, "Crypto Christianity in the Balkan Area under the Ottomans," *Slavic Review* 26 (1967), 227-246.

Skendi, Stavro, *Balkan Cultural Studies* (New York, 1980).

Smith, Anthony D., *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (Abingdon ve New York, 2009).

Spira, György, *The Nationality Issue in the Hungary of 1848-1949* (Budapeşte, 1992).

Stark, Freya, *The Journey's Echo: Selections from Freya Stark* (Londra, 1933).

Stone, Frank Andrew, *Academies for Anatolia* (Lanham, New York, ve Londra, 1984).

Strauss, Johann, "Ottoman Rule Experienced and Remembered: Remarks on Some Local Greek Chronicles of the Tourkokratia," Fikret Adanır ve Suraiya Faroghi (ed.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* (Leiden, 2002), s. 200-222.

Subaşı, Turgut, "The Apostasy Question in the Context of Anglo-Ottoman Relations," *Middle Eastern Studies* 38 (2002), 1-34.

Suny, R. G., *Looking towards Ararat: Armenia in Modern History* (Indianapolis, 1993).

Sumner, Charles, *White Slavery in the Barbary States 1853* (Boston, 1853).

Somel, Akşin, "The Problem of Crypto-Christians in Albania during the Hamidian Period," *South East Europe in History: The Past, the Present and the Problems of Balkanology* (Ankara, 1999), s. 117-124.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmani* (İstanbul, 1983), c. 2, s. 395-396.

Tarhanlı, İştar, *Müslüman Toplum 'laik' Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul, 1993).

Tashnadi, Edit, "18-19 Yüzyılda Osmanlı'da Macar Mültecileri," *Tarih ve Toplum* 36, no. 215 (Kasım 2001), 71-75.

Terminassian, Anahide, *Nationalism and Socialism in the Armenian Revolutionary Movement* (Cambridge, MA, 1984) [Ermeni Devrimci hareketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm, çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2012].

Tevfik, Mehmed, *Çok Yasa! Csok Jasa! Yadigar-ı Asr-ı Abdülhamid Han* (İstanbul, 1294).

Thesprotou, K., ve Psalida, A., *Geographia Alvanias kai Hellenismou* (Yanya, 1964).

Todorova, Maria, "The Ottoman Legacy in the Balkans," Carl L. Brown (ed.), *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* (New York, 1996).

Todorova, Maria, *Imagining the Balkans* (New York, 1997) [*Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, İstanbul, 2003].

Todorova, Maria, "Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film," Maria Todorova (ed.), *Balkan Identities: Nation and Memory* (Londra, 2004).

Toledano, Ehud, *State and Society in Mid-nineteenth Century Egypt* (New York, 1990).

Toumarkine, Alexandre, "Ottoman Political and Religious Elites among the Hemshin," Hovan H. Simonian (ed.), *The Hemshin: History Society and Identity in the Highlands of North East Turkey* (Londra, New York, 2007), s. 98-117; s. 102-105.

Trencsényi, Balczs and Kopecek, Michael (ed.), *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe: Texts and Commentaries* (Budapeşte ve New York, 2006).

Trotsky, Leon, *The War Correspondence of Leon Trotsky: The Balkan Wars 1912-13* (New York, 1993) [*Balkan Savaşları*, çev. Tansel Güney, İstanbul, 1995].

Turner, Victor, *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca, 1974).

Tzedopoulos, Yorgos, "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos," *DELTIO* 16 (2009). Atina Küçük Asya Araştırmaları Merkezi dergisi.

Uzun, Ahmet, *Tanzimat ve Sosyal Direnişler, 1841 Niş İsyanı Üzerine Ayrıntılı bir İnceleme* (İstanbul, 2002).

Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı İmparatorluğu'nun İlmiye Teşkilatı* (Ankara, 1965).

Uzunçarşılı, İ . H., *Midhat Paşa ve Taif Mahkûmları* (Ankara, 1985).

Vambery, Arminus, *Travels in Central Asia: A Journey from Teheran across the Turcoman Desert on the Eastern Shore of the Caspian to Khiva, Bokhara and Samarkand. Performed in the Year 1863* (Londra, 1864).

Vambery, Arminius, *Arminius Vambery: His Life and Adventures by Himself* (Londra ve New York, 1883).

van Bruinessen, Martin, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (Londra, 1992) [*Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İstanbul, 2003].

Varkongy, Agnes, "Rakoczi's War of Independence and the Peasantry," Janos M. Bak ve Bela Kiraly (ed.), *From Hunyadi to Rakoczi: War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary* (New York, 1982).

Vasvary, Edmund, *Lincoln's Hungarian Heroes: The Participation of Hungarians in the Civil War 1861-1865* (Washington, DC, 1939).

Verheij Jelle, "Les frères de terre et d'eau: Sur le role des Kurdes dans les massacres arméniens de 1894-1896," *Les Cahiers de l'autre Islam* 5 (1999), 225-276.

Viswanathan, Gauri, *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief* (Princeton, NJ, 1998).

Walker, Christopher, *Armenia: The Survival of a Nation* (Chatham, Kent, 1991).

White, Luise, "Telling More: Lies, Secrets and History," *History and Theory* 39 (2000), 11-22.

Wigram, W. A. *The Cradle of Mankind: Life in Eastern Kurdistan* (Londra, 1922).

Yarman Arsen, *Palu, Harput, Çarsancak, Çemişkezek, Çapakçur, Erzincan ve Civar Bölgeler. Raporlar* (Istanbul, 2010). Ermeniceden çeviri: Arsen Yarman ve Sirvart Malhasyan.

Yasamee, F. A. K., *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers 1878-1888* (Istanbul, 1996).

Yosmaoğlu, İpek, "Counting Bodies, Shaping Souls: The 1903 Census and National Identity in Ottoman Macedonia," *IJMES*, 38 (2006), 55-77.

Young, George, *Corps de Droit Ottoman*, c. 2 (Oxford, 1905).

Zhelyazkova, Antonina, "Islamization in the Balkans as an Historiographical Problem: The Southeast European Perspective," Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (ed.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* (Leiden, 2002), s. 244-245.

Zürcher, Eric-Jan, "The Ottoman Conscription System in Theory and Practice," *International Review of Social History* 43 (1998), 439-440.

I. Abdülmecid 29, 51, 63, 67, 88, 101, 115, 131, 132, 238, 251
I. İbrahim 45
II. Abdülhamid 16, 18, 51, 55, 56, 101, 102, 130, 131, 155, 156, 168, 169, 172, 186, 223, 230, 281, 284-287, 290, 293, 296, 303, 332-336, 339, 340, 356
II. Mahmud 58, 63, 67
II. Mehmed (Fatih Sultan Mehmed) 119, 120
V. Murad 292

Abbot, Yanko 151, 153
Abdelhak 254, 255
Abdi Paşa 80
Abdullah Hasib Bey 259
Abu Manneh, Butrus 63, 65, 89
Adanır, Fikret 25
Addison, James Thayer 129, 170
Afifi, Muhammed 95
Agence d'Orient 252
Ahmed Cevdet Paşa 118
Ahmed Muhtar Paşa 112, 113
Ahmed Tevfik Efendi 130, 265, 306, 356, 360
Ahmed Velîk Bey 251
Ahmet Şakir Paşa 165, 166, 186, 187, 204, 205
Akka (Filistin) 72, 73, 86, 87
Ali Paşa 89, 102, 121, 126-129
Ali Rıza/Kevork 79, 211, 212, 355
Anderson, Benedict 23-25
Andreadis, Yorgos 177, 178, 207
Ankara Vilayeti 101, 185, 201, 204, 266, 302
Antakya Patrikliği 271, 272
Anzelm, Albert 244
Arif Hikmet Efendi 68, 88, 89, 104, 347
Arnakis, George 77
Arnavutlar 41, 44, 62, 171, 172, 176, 225
Artin Zahabedyan Efendi (Erzurum Ermeni Metropoliti) 215, 220, 221
Artinian, Vartan 155, 221
As'ad Şidyak olayı 123, 124, 147, 359, 362
Aslaryan, Boğos (Ali Mümtaz) 210, 211, 213, 214, 354
Association Asiatique 266
Atinalı Mehmed 227, 355
Augustinos, Gerasimos 70, 71, 107
Avusturya 31, 55, 80, 81, 108, 111, 128, 130, 132, 138- 145, 173, 180, 232, 234-240, 244, 251, 277
Aydınlatıcı Grigor 218, 219

Baer, Marc 11, 33, 46, 78, 80, 94, 285
Balkanlar 25, 28, 35, 36, 40-43, 45, 68, 103, 108, 227, 282, 283, 332, 353, 356
Bandazian, Garabed 331
Barkan, Ömer Lütfi 40, 41
Batthany, Kasimir 236
Bedirhan Bey 290, 333
Behar, Cem 10, 183, 189, 216, 270, 272
Berlin Antlaşması (1878) 102, 138, 140, 286
Bilmen, Ömer Nasuhi 39, 48, 97, 98

Bitlis Vilayeti 301, 309, 316, 329
Bliss, Rev. Edward Munsell 101, 291, 292
Blunt (İngiliz konsolos) 155, 156, 158
Borkine 53
Borzecki, Constantine *ayrıca bkz.* Mustafa Celaleddin Paşa 251
Bosna 21, 27, 89, 137, 139-141, 145, 231, 232, 250, 266, 267
Bosna Beyleri 233, 250
Braude, Benjamin 120
Braudel, Fernand 11
Breuilly, John 23
Britanya 53, 58, 63, 64, 102, 104, 108, 111, 116, 118, 124, 125, 127, 128, 130, 134, 135, 137, 144, 152, 155, 156, 232, 235, 237, 241, 246, 261, 263, 285, 288, 333, 353
Britanya Dışişleri Bakanlığı 116
Britanya elçiliği 112, 316, 317, 320, 322-326, 330, 335
Bryer, Anthony 168, 175, 179, 183, 204, 224
Budanski, Ahmed (Ahmed Rüstem Paşa) 253
Budapeşte 17, 233, 234, 243, 245, 266, 276
Bulgar Eksarhlığı 30
Bulgar komitacı 255, 256, 283
Bulgarlar 28, 41, 62, 66, 133, 150-152, 156, 159, 162, 173, 233, 255, 256, 262, 273, 283, 284, 359, 360
Bulliet, Richard 38
Bulwer, Sir H. 125-127
Buzpınar, Ş. Tufan 130, 357

Canning, Stratford 20, 53, 63, 106, 109, 111, 115-117, 123, 124, 127, 129-131, 347
Celaleddin, Enver 278
Cemil Paşa 324
cizye 42, 54, 78, 171, 221, 222, 355
Cumberlach (İngiliz konsolos) 324
Czaykowski, Michael İzador (Sadık Paşa) 240, 252, 253, 275

Dadriyan, Vahan 283
Daşnak (Ermeni Devrimci Örgütü) 274, 283, 284, 286, 292, 293
Dawkins, Richard M. 167, 225
Diragic, Andon 266
Diyarbakır katliamları 288, 305, 323, 333
Dr. Koelle 125, 129-131
Durham, Edith 176

Eçmiadzin Gatoğigosluğu 219, 221
Eldem, Edhem 9, 15, 16, 18-20, 75, 232, 277, 292, 293, 304, 336, 343
Enis Paşa (Diyarbakır Valisi) 305, 306, 320, 324-326, 333, 343, 347
Erdek 84
Erdem, Hakan 35, 36, 137
Ermeni Apostolik Kilisesi 174, 219, 298
Ermeni Katolikler 29, 75
Ermeni Protestanları 29, 124
Ermeniler 38, 44, 56, 75, 108, 174, 177, 210, 249, 253, 271, 282, 285-296, 301-307, 309, 310, 313-318, 326-334, 336-340, 350, 360, 361, 364
Erzurum Vilayeti 257, 307

Fazıl Ahmed Paşa 33, 46
Ferit Paşa 162, 163
Fiala, Janos 244
Fitzmaurice (İngiliz tercüman) 326-328, 333, 337
Fransa 13, 15, 53, 58, 104, 108, 116, 118, 121, 146, 155, 158, 180, 235, 241, 247, 254, 257, 263, 285, 287, 320, 325, 326
Fuad Bey *ayrıca bkz.* Fuad Paşa 237
Fuad Paşa 121, 126, 127, 347

Garo, Armen 293
General Dembinski 236
General Jozsef Bem (Murad Paşa) 17, 31, 55, 233, 234, 236, 238-246, 276, 279, 355, 356, 361, 363
General Mor Perczel 236, 241
Georgeon, François 10, 215, 332
Girit 31, 32, 74, 75, 225
Gladstone, William Ewart 156, 285
Gradeva, Rossitsa 150
Guyon, Richard *ayrıca bkz.* Hurşid Paşa 13, 239, 246, 247, 354
Gülhane Hatt-ı Hümayunu 51, 63, 65, 88
Gümüşhane 176, 177, 180, 182, 183, 185, 191, 194, 196, 224

Hafız Paşa 130, 131
Halep 30, 79, 242, 244, 245, 326-330
Halil Rıfat Paşa 315
Halim Paşa (Ferik) 238
Hallward, C. M. 323, 324
Hamidiye Alayları 290, 291, 333
Hamlin, Cyrus (Amerikalı misyoner) 49
Harutyun/Emin Efendi 31, 215, 217-222, 227, 356
Hasan Enver Celaleddin Paşa 278
Hasluck, William 42, 43, 175, 185, 224

Hemşinli 174, 175, 177, 353, 354
Herzl, Theodor 287
Hınçak (Ermeni Devrimci Örgütü) 283, 286
Hikmet, Nâzım 252
Hitchins, Keith 232
Hobsbawm, Eric 23
Hubayş, Yusuf (Maruni Patriği) 124
Hurşid Paşa *ayrıca bkz.* Richard Guyon 13, 246, 354
Hüseyin Nazım Paşa 288, 304, 343

İbrahim, Ali bin 264
İnalcık, Halil 40, 41, 60, 62, 66, 121
İpsilantis, Aleksandros 35
İsmail Paşa *ayrıca bkz.* General Kmetty 14, 39, 242, 245, 248, 249, 275, 279, 348, 360
İstanbul Ekümenik Ortodoks Patrikliği *ayrıca bkz.* İstanbul Rum Ortodoks Patrikliği 30
İstanbul Ermeni Patrikhanesi 272
İstanbul Patrikhanesi 25
İstanbul Rum Ortodoks Patrikliği 202
İstavriler *ayrıca bkz.* Stavriotai 169, 172, 185-195, 199-207, 222, 223, 226, 348, 351, 353-355
İyonya Adası 65
İzmir 102, 261

Janin, Raymond 204
Janossy, Denes A. 237
Jennings, Ronald 42
Jön Türkler 204, 253, 288, 339, 340, 344

Kadızadeli 33, 46
Kaliyaris 267
Kalvinist Protestanlık 247
Kâmil Paşa 216, 221
Kanun-ı Esasi (1876) 30, 59, 102, 105, 155, 223, 274, 282
Kars 14, 103, 245, 247, 287
Katoliklik 142
Kayzer Wilhelm 285
Keldani 196, 209
Kenanoğlu, Macit 11, 78, 116, 120, 230, 231
Kensal Green 245
Kırım Savaşı 52, 104, 121, 231, 232, 245, 246, 252, 253, 276, 348
Kilikya Gatoğigosu (II. Giragos) 215, 217, 219
Kitromilides, Pachalis 25, 35
Kmetty, György (General Kmetty) *ayrıca bkz.* İsmail Paşa 236, 245, 246, 248, 249, 279, 348, 360
kocabaşı 61, 75, 77, 92, 100, 143
Konya 255, 261
Kosova 266
Kossielski (Sefer Paşa) 251
Kossuth, Layos 237-241
Kromlides (Kurumlular) 177, 180
Kromni 176, 177, 180, 185, 207
Kudüs Patrikhanesi 271, 272
Kune, Julian 244
Kuneralp, Sinan 9, 117, 151-153, 156, 268
Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) 29, 235
Kütahya 241

Lamb, Christopher 79
Lane-Poole, Stanley 20, 111, 115
Lazaros, Hadji (Amerikan konsolosu) 152
Lord Aberdeen 111
Lord Byron 55, 234
Lord Cromer 108
Lord Palmerston 238
Lord Russel 127
Lübnan 49, 79, 108, 124, 146, 164, 232, 258, 259, 273, 277, 359, 362

Macar sığınmacılar 234, 239, 241, 243, 247, 248, 251, 262, 279
Mahmud Nedim Paşa 70
Makdisi, Ussama 9, 49, 123, 124, 230, 232, 274, 359, 362
Mardin, Şerif 282
Maruni Patrikliği 124, 146
Maruniler 108, 146, 147, 258, 259, 359
Mazower, Mark 26, 42, 45, 152, 184, 185, 256
Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye 75, 352
Mehmed Ali Paşa (Kavalalı) 58
Mehmed Sadık Efendi 256, 257, 261
Meyrier, Gustave 288, 319, 323-325
Milutinovic, Zoran 27, 89
Midhat Paşa 66, 102, 282, 283
misyonerler 30, 73, 123, 125-128, 131, 147, 148, 164, 165, 170, 228, 260, 291, 307, 318, 352, 356
Moulin, Jules 152, 153
Murad b. Abdullah 30
Murad Efendi (Mösyö Merlot) 257, 258
Mustafa Celaleddin Paşa 252, 278
Mustafa Reşid Paşa 63, 110, 173
Musul 325

Nakşibendilik 115
Nasturiler 312
Naum Paşa (Lübnan Mutasarrıfı) 146, 147
Nazım Bey 296
Nüfus Tezkeresi 183, 272, 273

Obradovic, Dositej 21
Ortaylı, İlber 60, 62, 75, 234, 251, 346
Osman Bey 242

Ömer Paşa (Bitlis Valisi) 309, 316, 318
Ömer Paşa Latas 231, 250

Palgrave, William Gifford 175
Paris Antlaşması (1856) 52, 121
Paris Konferansı *ayrıca bkz.* Paris Antlaşması 122
Phander, Gotlieb Karl 125
Pontus 54, 167, 174-176, 179, 196, 207, 225
Protestan misyonerler 123, 127, 170
Protestanlar 29, 108, 120, 124-127, 129, 273, 297, 298, 359, 362
Protestanlık 123, 125, 147, 170, 247

Rakoviç, Milan 263, 264
Rıfat Paşa 112, 258, 315
Rıza, Ahmed 288
Rum metropoliti 99, 160
Rum Ortodoks Patrikhanesi 93, 202, 271
Rusya 55, 57, 58, 66, 103, 104, 108, 121, 136, 137, 143, 152, 173, 180, 233-236, 238-240, 242, 252, 264, 267, 276, 285, 287, 295, 296, 326

Saharin, İsa (Pruski) 278
Saffet Paşa 254
Selahaddin Efendi 293
Selanik 15, 19, 69, 74, 87, 90, 133, 134, 150, 151, 154-159, 165, 255-257, 266, 267, 320, 322, 353, 359, 360
Selanik Vakası 157, 159, 165, 320, 322, 353
Sırbistan 62, 65, 89, 138, 168, 231, 263, 264, 284
Sırplar 22, 27, 28, 89, 165, 232, 361
Sicil-i Nüfus İdare-i Umumiyesi 182
Sicil-i Nüfus Nizamnamesi 272, 274
Sir G. Campbell 108
Sir Henry Elliot 155, 175
Sir Henry Layard 130, 356
Sir Philip Currie 328, 335, 338
Stavriotai *ayrıca bkz.* İstavri 225
Stevens, Alex (Trabzon'daki İngiliz konsülü) 116, 117, 179
Stone, Frank Andrews 124
Sturmer (Avusturyalı *Internuncio*) 111
Suriye Vilayeti 273
Szarcinsky *ayrıca bkz.* Osman Bey 251

Şehrikôy 77
Şeyhülislam Minkârizade ve Çatalcalı Ali Efendi 78
Şihab, Halil Said 258, 259
Şparataklar 364
Şumnu 250

Tabatinsky (Ali Bey) 251
Takvim-i Vekayi 58
Tanzimat Fermanı 29, 50-52, 59, 60, 63-67, 89, 105, 119-122, 347
Todorova, Maria 11, 44, 46, 174
Trablusgarp 254
Trabzon 116, 117, 135-137, 174-177, 179, 182, 184-187, 207, 224, 299, 300, 304, 348, 353
Troçki, Leon 281
Tuna Vilayeti 17, 66, 102, 138, 233, 236
Türkçülük 278
Tzedopoulos, Yorgos 9, 170, 178, 179, 182, 196, 205, 207, 209

Urfa 221, 328, 329
Ustoyanov (Stoyanof) 255

Vahan Efendi 155, 158
Vambery, Arminius 247-249, 266, 275, 284
Van 286, 289, 295, 312, 314, 316
Van Katogigosu 296
Vani Mehmed Efendi 33, 46
Varkongy, Agnes 235
Vidin 66, 102, 236, 238-241, 243, 246, 251, 275, 361
Viswanathan, Gauri 365
Viyana 112, 140, 266

Walker, Christopher 289, 304, 324, 333, 344
White, Luise 178, 205

Yanya Vilayeti 160, 162, 265, 352
Yarman, Arsen 291
Yörükler 200, 208, 209
Yunan Bağımsızlık Savaşı 32, 35, 36, 57, 277
Yunanistan 34, 107, 181, 192, 205, 271, 284

Zeki Paşa 290, 294, 296
Zhelyazkova, Antonina 171
Ziver Bey 148, 149, 164
Zürcher, Eric-Jan 11, 169
Zvi, Sabetay 36

"Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıldaki ihtida [Müslümanlığı kabul etmek] ve irtidad [Müslümanlıktan dönmek, başka bir dini seçmek] vakalarının daha önceki ihtida ve irtidad vakalarından farkı neydi? İnsanlar neden geri çekilmekte olan bir inanca giriyorlardı? Makedonya'daki bir keçi çobanının, diyelim 1657'de Müslümanlığı seçmesi, 1876'da aynı coğrafi bölgedeki bir keçi çobanının Müslüman olmasından neden çok farklıydı?"

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ihtida ve irtidad politikalarına odaklanan bu araştırma, 19. yüzyıl Osmanlı bağlamında ihtida ve irtidadı farklı kılan noktaları inceleyerek, etnik milliyetçilik, vatandaşlık, hayalî cemaate dahil olmak, hayalî cemaatten dışlanmak ve kimlik inşasının sosyal politikası kavramları aracılığıyla kapsamlı bir tartışma yürütüyor.

Selim Deringil, bir yandan farklı etnik, milli ve dinî cemaatlerin 19. yüzyıl boyunca yaşadıkları dönüşümleri, bu dönüşümler sırasında biçimlenen milliyetçi perspektifleri ihtida ve irtidad vakaları etrafında ele alırken diğer yandan Osmanlı İmparatorluğu'nun bu vakalar karşısındaki *tavrı*nı Tanzimat'tan itibaren değişen ve sabit kalan araçlar ve yaklaşımlar aracılığıyla değerlendirmeye tâbi tutuyor. Osmanlı Devleti'nin ihtida ve irtidad karşısında tercih ettiği, yürüttüğü, görmezden geldiği ya da ısrarcı olduğu noktaları ele alarak, imparatorlukta Tanzimat'tan itibaren *tebaa*ya/vatandaşlara yaklaşım konusunda yaşanan süreklilik, değişim ve kesintileri de gözler önüne seriyor. ■



iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2272-7

